

3

A primazia do futuro: continuidade e reconciliação na filosofia da história de Hegel

3.1

O sentido trágico da modernidade: a solução estética de Hölderlin

Por três vezes o poeta alemão Friedrich Hölderlin tentou escrever uma tragédia moderna e não conseguiu. Às tentativas, reunidas em sob o título de *Fundamento para Empédocles*, seguiram-se as traduções das tragédias de Sófocles *Édipo-Rei* e *Antígona*, e dois textos onde o poeta refletia acerca da questão do trágico e seu efeito, intitulados *Observações sobre o Édipo* e *Observações sobre a Antígona*. Estes escritos não são de fácil compreensão, seja pela complexidade do que é proposto, seja pelo fato do próprio Hölderlin ter deixado inacabada a maioria de suas considerações. A tarefa de ler estes textos curtos e consideravelmente herméticos é, porém, válida: nesses escritos encontra-se uma concepção de modernidade que acreditamos proporcionar um caminho interessante para a compreensão do cenário no qual se forma a filosofia hegeliana e sua posterior guinada em direção à história.

Hölderlin e Hegel foram colegas no Seminário de Tübingen, juntamente com Schelling.¹ Através de Hölderlin, Hegel saiu do isolamento imposto por sua primeira ocupação como preceptor após a saída do Seminário, em Berna. Em 1796, o poeta lhe conseguiu uma colocação em Frankfurt que, embora não fosse um centro acadêmico tão prestigioso como o eram Iena ou Weimer, era já um posto que proporcionaria um grau maior de interlocução. A função, obtida através da influência do dono da casa onde Hölderlin era também preceptor, o banqueiro Gontard – cuja esposa, Susette, fora o grande amor da vida do poeta e sua inspiração para a personagem Diotima que vemos no romance de formação

¹Segundo se conta, inflamados pela Revolução Francesa, em Julho de 1792, Hegel, Hölderlin e Schelling, que havia acabado de traduzir *La Marselhesa* para o alemão, teriam plantado uma árvore como emblema da Liberdade apregoada pela Revolução, em um campo próximo ao *Stift*, E, mesmo que não se saiba se a história é ou não verídica, ela ilustra bem a disposição política que possuíam à época, diz-se mesmo que Hegel e Hölderlin eram chamados de “jacobinos toscos” por seus opositores.

[*Bildungsroman*] *Hyperion*² – estreitou os laços de amizade entre os ex-colegas seminaristas. Nesta época os dois partilhavam os mesmos conflitos sobre as questões que figuravam no cerne da modernidade, sobretudo, acerca da aspiração à totalidade, encarnada, especialmente, na relação entre o humano e o divino, tal como veremos a seguir.

Hölderlin abordou o tema da modernidade exclusivamente em sua relação com a Antigüidade clássica. Françoise Dastur³ afirma que inicialmente temos a impressão de tratar-se de uma volta à “Querela dos Antigos e Modernos”, ocorrida na final do século XVII e retomada na Alemanha do século XVIII no período denominado *Sturm und Drang*. De forma bastante sintética, pode-se dizer que o centro da contenda consistia em decidir acerca da questão da imitação ou não dos gregos. De um lado, estavam os defensores da Antigüidade como parâmetro ideal da arte considerando-se que aquele momento representava o apogeu na história da realização estética, de outro lado, aqueles que defendiam os progressos e inovações da modernidade como sinais de um período independente do passado clássico. Segundo Philippe Lacoue-Labarthe, a imitação dos gregos configurava um fantasma à época que Hölderlin começara a escrever. “Em nenhum outro lugar”, afirma Lacoue-Labarthe, “os gregos foram a tal ponto uma obsessão. As Luzes, na Alemanha pensante dos anos noventa, em virtude dessa sombra trazida dos gregos para um mundo socialmente cortado, rígido e fechado, são antes crepusculares.”⁴

² Hölderlin, *Hipérion*, ou, o Eremita na Grécia. Petrópolis: Ed. Vozes, 1994. Hölderlin e Susette, segundo se conta, separaram-se pela primeira vez em 1798, pois Hölderlin fora obrigado a deixar a casa dos Gontard. Os dois continuaram se encontrando secretamente por mais dois anos e já nesta época o poeta começava a manifestar sintomas de uma desordem mental, um estado de *demetia precox*, tal como foi diagnosticado à época. Seu estado agravou-se com o afastamento de Susette. No final de 1801, Hölderlin partiu em viagem a pé para França e lá tornou-se preceptor na casa do cônsul de Hamburgo em Bordeaux. A estadia, contudo, durou menos de um ano e Hölderlin retornou para casa de sua mãe em Nürtingen, apresentando sinais de alteração mental. No mês seguinte à sua volta, tomou conhecimento da morte de Susette. A partir daí os sintomas da doença se tornaram ainda mais sérios e, com o tempo, impediram a seqüência de seu trabalho intelectual. Em 1807, como resultado da doença, Hölderlin passou a viver (como pensionista) sob os cuidados de Ernest Zimmer, um marceneiro de Tübingen e fã de *Hipérion*. Hölderlin ficou ali o restante de sua vida – exatos trinta e seis anos –, vivendo em uma torre na casa dos Zimmer, às margens do rio Neckar.

³ Françoise DASTUR, “Hölderlin, Tragédia e Modernidade”, in HÖLDERLIN, F. *Reflexões*, pp.150 -202.

⁴ Philippe LACOUÉ-LABARTHE, “Hölderlin e os Gregos”, in *A Imitação dos Modernos*, pp.211-212.

Para Hölderlin, no entanto, o posicionamento em favor da Antigüidade não dizia respeito à imitação dos gregos. O poeta lamentava o fato de que o desejo moderno por autonomia, isto é, pela instauração do novo, do original, se revelasse como uma espécie de vingança em relação à Antigüidade. Pois, tal como expressou no artigo inacabado de somente duas páginas intitulado “O ponto de vista sob o qual devemos encarar a Antigüidade”, a relação entre antigos e modernos se assemelhava quase à uma escravidão por conta da forte influência dos primeiros. Tanto que, diz Hölderlin,

parece que, realmente, quase não se oferece uma outra escolha senão deixar-se soterrar pelo já assumido, pelo positivo ou, com mais a mais violenta soberba, contrapor a vida de nossas forças a tudo que o que foi dado, aprendido, a todo positivo. O mais difícil é que a Antigüidade parece opor-se inteiramente ao nosso instinto originário de dar forma ao informe, de aperfeiçoar o originário e o natural.⁵

Mas esta era tão somente uma aparência dada pelo conflito da época que se põe a debater sobre a primazia do originário. Pois, para o poeta tal conflito não constitui a questão a ser colocada. Hölderlin não julgava necessário ter que optar entre o passado clássico ou o presente moderno. Para ele não havia dúvida: “os gregos são imprescindíveis para nós”, afirmou. Contudo, tal imprescindibilidade não se respaldava numa possível exemplaridade, compreendida como modelo estático para reprodução, e sim como exemplo dinâmico para a reflexão moderna acerca da relação entre natureza (*physis*) e cultura (*techné*). Por este motivo, Hölderlin chama atenção para a necessidade de se distinguir o modelo do exemplo “o que existe para ser imitado em sentido estático e reprodutivo, do que pode ser seguido de forma dinâmica e autêntica.”⁶ Portanto, a oposição entre gregos e modernos como equivalente às oposições entre estático e dinâmico ou mesmo passado e futuro, não é levada adiante por Hölderlin. Para ele, assim como seria para Nietzsche posteriormente, os gregos eram vistos mais como “contemporâneos” do que como parte de um passado acabado. Tal como Hölderlin afirmara a um amigo em carta de dezembro de 1802: “Sei agora que não devemos tentar igualar em nada aos gregos, a não ser o que tanto para os gregos

⁵ HÖLDERLIN, “O ponto de vista segundo o qual devemos encarar a Antigüidade”, in *op. cit.*, p.21.

⁶ DASTUR, *op. cit.*, p. 156.

como para nós deve constitui o mais elevado, a saber, a relação da vida e do destino.”⁷

É, portanto, na articulação entre vida e destino que se enquadra a semelhança entre gregos e modernos: a relação entre aquilo que é oferecido pela vida e a vida que se planeja construir para si, entre a realidade finita da existência e a aspiração à totalidade na comunhão com o divino. Ou, como diz Hölderlin nas *Observações sobre Antígona*, trata-se do “retorno ao pátrio” que, sem grandes desdobramentos filosóficos, podemos tomar aqui pelo reencontro do elemento original, o qual transposto para a modernidade pode ser equiparado à busca por seu próprio fundamento. E a partir desta tensão entre vida e destino se torna possível aproximar as considerações de Hölderlin daquelas desenvolvidas por Hegel poucos anos antes, ao longo de sua estadia em Frankfurt. Pois, como teremos oportunidade de observar adiante, para Hegel o destino também constitui uma categoria fundamental na qual se entrecruzam a vontade humana com a totalidade divina, formando a base para a construção de uma teleologia para a vida.

Retomando-se, ainda, o ponto de vista hölderliniano, pode-se constatar que o que realmente interessava ao poeta era refletir sobre a tensão entre natureza e cultura, comum a gregos e modernos. Como enfatiza Dastur, na concepção de Hölderlin os gregos “não foram, simplesmente, os que produziram obras para serem imitadas, mas sim os que abriram possibilidades de vida.”⁸ Hölderlin entendia que esta relação é em si mesma paradoxal, pois a aparição da totalidade (natureza) só era possível graças à sua efetivação pela parte (cultura) – e, nesta conjunção, ele compreendia a necessidade que faz surgir a arte. Assim, verifica-se uma analogia entre o conflito natureza e cultura e aquele existente entre parte e todo, particular e universal. Mas, lembramos, com Dastur, que “a questão filosófica da concepção do todo não é, na verdade, um problema exclusivamente hölderliniano”⁹: a aspiração à totalidade, isto é, a resolução da cisão trágica imposta pela consciência da finitude do homem, era um tema presente para Novalis, Schlegel, Schelling e, também, Hegel. Assim sendo, ao tratar-se da

⁷ HÖLDERLIN, *op. cit.*, p.132.

⁸ DASTUR, *op. cit.*, p. 156.

⁹ *Ibid.*, p.164.

Antigüidade, a questão deveria ser deslocada para as possibilidades criadas pelos gregos quanto a reconciliação com natureza.

Hölderlin buscou uma solução estética para abordar a questão da reconciliação com a totalidade e fez isto com base na relação entre o homem e os deuses tal como encarnada na tragédia através do destino do herói trágico. Expressão por excelência da tensão entre natureza e cultura, é na tragédia grega, principalmente com Sófocles¹⁰, que, no entendimento de Hölderlin, ocorre, ainda que momentaneamente, a reconciliação entre a *techné* e *physis*, entre o finito e o infinito, entre homens e deuses. Segundo Peter Szondi

Hölderlin interpreta a tragédia como sacrifício que o homem oferece à natureza, a fim de viabilizar, assim, seu aparecer adequado. Sua tragicidade consiste em que ele pode realizar esta função, que confere significação à sua existência, somente na morte (...). De acordo com Hölderlin, este conflito de natureza e arte – cujo objetivo é a conciliação entre ambos -, realiza-se na tragédia como tal.¹¹

Na teoria do trágico¹² de Hölderlin a reconciliação acontece através da morte do herói. E Édipo representa o herói trágico por excelência. Édipo *excede* sua natureza humana através de seu ímpeto especulativo e, querendo controlar seu destino, acabar realizando o destino que lhe foi imposto pelos deuses. Eis como surge em cena o conflito entre vida e destino. Na busca de sua origem, o herói negligencia a advertência do adivinho Tirésias. “Seja o que dever ser. Minha raça é o que quero. Seja ela reduzida, quero saber. (...) E assim nascido, não quero tornar-me aquele que não investiga inteiramente o que sou”¹³, diz Édipo numa de suas falas traduzidas por Hölderlin. A interpretação ininterrupta do vaticínio oracular, (este é seu excesso, sua *hybris*) o leva a esquecer-se da admoestação do profeta de não desejar descobrir sua proveniência. Neste movimento de anseio pela compreensão total, Édipo abandona sua origem humana, e, portanto, limitada

¹⁰ Diz Dastur a este respeito: “O trágico em Sófocles – que é, ele mesmo, contemporâneo ao declínio da cidade grega – é aquele em que se torna problemático o limite entre o humano e o divino, arte e natureza”. Ibid., p.183.

¹¹ SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*, p.20.

¹² É preciso distinguir entre uma teoria do trágico de uma teoria da tragédia. Na última, o objeto de investigação é o efeito da catarse sobre o espectador, tal como feito por Aristóteles em sua *Poética*; na primeira, objeto passa a ser uma interpretação do próprio drama, ou seja, não mais o efeito, mas o fenômeno trágico. Neste sentido, Schelling foi o primeiro, antes de Hölderlin, a propor uma teoria especulativa do trágico. Para Schelling, no entanto, a tragédia trata do conflito entre o homem e seu destino, enquanto em Hölderlin a luta se dá entre *physis* e *techné*. SZONDI, *op. cit.*, p.14 e ss.

¹³ HÖLDERLIN, “Observações sobre o Édipo”, in *Reflexões*, p.99

e equipara-se aos deuses. Como castigo, é por eles abandonado. A reconciliação, por sua vez, só será possível através do cumprimento de destino: é no cumprimento daquilo que de algum modo lhe era predestinado, mas ao mesmo tempo constitui uma escolha sua, que o homem, encarnado da figura de Édipo, se reconcilia com os deuses. O destino retém, portanto, a dimensão trágica. Como se sabe, no caso da trilogia de Sófocles, a reconciliação de Édipo com o divino só se consumará de fato em sua terceira parte, isto é, quando o herói cego morre em Colono.

Tendo em vista este breve esboço, é possível afirmar que, para Hölderlin, na Antigüidade clássica, consciente de sua finitude e impulsionado pela *hybris*, o homem almeja equiparar-se aos deuses e tal fato por si só constitui uma ofensa, uma traição. Os deuses, por sua vez, se afastam no intuito de punir os homens por essa sublevação. Configura-se aí a dupla infidelidade apontada pelo poeta, o duplo virar de faces. A revolta divina, isto é, a infidelidade que leva ao abandono dos homens é, para Hölderlin, fundamental, pois essa infidelidade compartilhada é o que mantém unidos homem e deuses.

Nas cenas, as formas que festejam o pavor, o drama, como um processo de heresia, como a língua para um mundo onde, sob a peste, a loucura e um espírito vaticinador, a toda parte exacerbado, onde num tempo de ócio deus e homem se compartilham na forma da infidelidade, essa que tudo pode esquecer, pois a infidelidade divina é o que há de melhor para se preservar a fim de que o transcurso do mundo não possua nenhuma lacuna e a *memória do celeste não escape*.¹⁴

É o ato de dupla traição que, paradoxalmente, os mantém unidos, de maneira que a afirmação da separação é a *afirmação da presença na ausência*. Pois, como diz o próprio Hölderlin,

a apresentação do trágico repousa, predominantemente, no fato de que o monstruoso, surgido quando deus e homem se pareiam ilimitadamente, quando, na ira, a força da natureza e a interioridade humana se tornam uma só, concebe que o ilimitado de tornar-se um apenas se unifica mediante a separação ilimitada.¹⁵

É assim que para Hölderlin na Antigüidade, os homens mantêm-se ligados ao divino através da *separação ilimitada*. Pois a união de fato só acontece quando

¹⁴HÖLDERLIN, “Observações sobre o Édipo”, in *Reflexões*, p.100.

¹⁵Ibid., p.99.

da realização do destino. Em última instância, isso significa dizer que somente através da morte do indivíduo (ainda que na tragédia) se alcança à reconciliação. Pois, “no elo da natureza, fidelidade não é sonho. Separamo-nos apenas para sermos intimamente mais próprios, divinamente pacíficos com tudo, e conosco. Morremos para viver”¹⁶, diz Hipérion em uma de suas cartas.

Já na modernidade o homem se vê só. De fato, só consigo mesmo. É desta forma que podemos compreender a situação do homem com relação a instância do divino, a partir da perspectiva de Hölderlin. Isto porque a característica do homem moderno é “a sobriedade própria a uma individualidade fechada sobre si mesma.”¹⁷ Na modernidade, os deuses se distanciaram a um tal ponto que não há mais presença na ausência. O fundamento agora tem de ser buscado no próprio homem. O homem moderno, neste sentido, é sem Deus. Não como Édipo, que é *atheos* por ter sido abandonado. Afastado da crença em um Deus salvador, consciente mais do que nunca de sua finitude, o homem moderno se vê forçado a buscar no mundo imanente o fundamento para sua existência. Diz Hölderlin, nas *Observações sobre Antígona*:

As representações gregas se distinguem por sua tendência principal de poder apreender de si mesmas porque isto constitui sua fraqueza, enquanto que a tendência principal de nosso tempo é poder atingir uma outra coisa, é ter *destinação*, já que ser sem destino, o *dýsmoron*, é a nossa fraqueza.¹⁸

Portanto, na modernidade, só resta ao homem sua própria imanência como fonte explicativa para a existência, pois, como afirma Lacoue-Labarthe, “nosso reino é o da finitude.”¹⁹ Entendemos que, por este motivo, Hölderlin julgava indispensável aprender com os gregos como retornar ao pátrio, no sentido de (re)constituir seu próprio fundamento, o elemento próprio de sua natureza, perdido quando da realização do destino, tal como ocorria na tragédia. Decorre daí o desejo do poeta de conceber uma tragédia moderna, isto é, de realizar esteticamente na modernidade o retorno do homem à sua origem, reconciliando-o com o todo.

Hölderlin, entretanto, não conseguiu escrever a tragédia moderna que planejava. Dela tem-se somente o plano intitulado “Fundamento para

¹⁶ Id., *Hipérion*, p.164.

¹⁷ DASTUR, *op. cit.*, p.154.

¹⁸ HÖLDERLIN, “Observações sobre Antígona”, in *Reflexões*, p.106. [grifos nossos]

¹⁹ LACOUÉ-LABARTHE, “Hölderlin e os Gregos”, in *op. cit.*, p221.

Empédocles”, o filósofo pré-socrático que pensava a constituição do mundo a partir da combinação entre reunião (amor) e separação (ódio) dos quatro elementos da natureza. Em busca da união com o todo, Empédocles teria se atirado no Etna por compreender que ali, no vulcão, os elementos estavam unidos em sua essência – a escolha do filósofo como herói já aponta para a questão central que o poeta desejava tratar. Empédocles no plano de Hölderlin, é “a própria figura do desejo especulativo e da nostalgia do Um-Todo, sofrendo da limitação temporal e querendo se arrancar à finitude.”²⁰ E, uma vez que Hölderlin compreendia a tragédia como a metáfora do sentimento total²¹, ao escrevê-la o poeta deveria necessariamente estar em contato com as contradições de seu próprio tema, a composição da trama contada deve servir como metáfora para a reconciliação, como mediação entre os elementos apartados. O autor trágico “deve tentar reconciliar as contradições de sua época, utilizando-se da mediação de uma fábula, de uma história que lhe seja estranha” mas que seja capaz de mostrar-se atual no presente. É isto que leva Hölderlin a eleger Empédocles como herói. Pois o célebre filósofo de Agrigento viveu, como escreve Dastur, “em um tempo caracterizado pela oposição externa entre natureza e cultura, como é também o caso da modernidade. Sob este ponto de vista, Empédocles é o próprio Hölderlin.”²²

O fracasso de Hölderlin é um dos temas analisados por Dastur na série de conferências que formam o texto já citado. Alguns pontos desta interpretação nos auxiliam na formação de uma imagem possível da modernidade a partir da proposta existente na trajetória intelectual de Hölderlin, isto é, considerando não só seu pensamento sobre a modernidade, mas a sua própria condição de homem moderno. A delimitação do tema, dispensa, nesse caso, a recuperação integral da análise de Dastur

A partir da indagação sobre a desistência de Hölderlin de completar a tragédia, Dastur argumenta: “podemos compreender que Hölderlin abandonou seu projeto precisamente porque, durante a elaboração da tragédia, a ele se revelou a necessidade de sustentar a separação e de compreender que os hespéricos devem

²⁰ Philippe LACOUE-LABARTHE, “A Cesura do Especulativo”, in *op. cit.*, p.201.

²¹ DASTUR, *op. cit.*, p.170.

²² *Ibid.*, p.70.

retornar à sua sobriedade natural”²³, isto é, à individualidade fechada sobre si mesma antes referida. Deste modo, pensamos que a desistência de Hölderlin pode ser atribuída ao fato de o poeta ter compreendido que, na modernidade, a reconciliação entre homens e deuses não era mais possível.

Agora, a cesura não constitui mais uma forma de retorno ao original, mas quebra definitiva, irreconciliável. Ou, para falarmos em termos mais próximos da presente investigação, levando em conta que se trata de um momento de alteração nos modos de apreensão da temporalidade histórica, a reflexão sobre a tragédia e a modernidade pode ser considerada como a forma pela qual o poeta se manifestou diante da compreensão da ruptura definitiva entre espaço de experiência e horizonte de expectativas, diante da compreensão da impossibilidade de retorno ao passado – seja na busca do exemplo ou da origem –, imposta a partir do momento em que o futuro, aberto ao desenvolvimento progressivo, tornou-se indeterminado.

As considerações de Hölderlin constituem, portanto, uma dentre as diversas possibilidades de compreensão da modernidade como um momento *cesurado*, no qual se dera uma ruptura irrevogável com o passado. Um momento a partir do qual o homem é levado a buscar em si mesmo a fundamentação de sua existência, ou seja, como um instante de auto-fundamentação, ocorrido em estreita relação com o afastamento (ou enfraquecimento) da explicação teológica do mundo. A reconciliação entre parte e todo, particular e universal, o espírito e suas manifestações, o humano e o divino: são estas as bases sobre as quais se desenvolvem as reflexões que na modernidade os homens realizam sobre si mesmos.

3.2

O sentido trágico da modernidade: a solução filosófica de Hegel

Em uma carta de setembro de 1795 endereçada a Schiller, diz Hölderlin:

O descontentamento comigo mesmo e com o que me cerca lançou-me no reino das abstrações. Busco desenvolver a idéia de um progresso infinito da filosofia e mostrar a exigência que se deve impor, inexoravelmente, a todo

²³ Ibid., p.78. Hespérico é como Hölderlin chama o homem moderno.

sistema de reunir sujeito e objeto num eu absoluto, ou como se queira chamar, só é possível, *esteticamente*, na intuição intelectual. Teoricamente, porém só é possível por meio de uma aproximação infinita.²⁴

Aquilo que Hölderlin buscara na solução estética da tragédia é o que Hegel veria na solução conceitual da filosofia. Já na época de Tübingen, os colegas partilhavam os dilemas que envolvem a aspiração de conhecimento da vida em sua totalidade. Pois, não esqueçamos que estes homens estavam vivendo um momento cujas certezas, calcadas nos pressupostos racionais do iluminismo, confrontavam-se com a intensa agitação política e social que, iniciada no território francês, espalhava-se pelo restante do continente. Hegel entrara em Tübingen exatamente um ano antes da eclosão da Revolução, e já em 1792, um ano após ter concluído a licenciatura em filosofia, os franceses iniciavam sua incursão no território alemão. Tinha início então o aparecimento de dúvidas, senão de críticas negativas, sobre o otimismo que até então pairara em relação aos recentes acontecimentos. Em verdade, ocorria era que, à medida que o tempo passava, a Revolução se transformava em sinônimo de incerteza. Com a instauração do período do Terror e a emblemática decapitação de Robespierre, a realidade se apresentava, cada vez mais, de forma fragmentária, marcada pela contingência e, portanto, pela ausência de sentido. Lembremos ainda que neste mesmo período, Kant escreveria os textos que comporiam *O Conflito das Faculdades* e também o artigo *Idéia de História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. Neles, o filósofo já clamava pela necessidade de sentido para a história, ratificando a sensação de que o mundo não poderia ser simplesmente resultante da *contingência desconsoladora* que parecia caracterizar a tudo.

A necessidade de união, isto é, a necessidade de formulação de um sentido capaz de unir os fenômenos em uma totalidade, constituiu um traço comum do pensamento no período subsequente aos primeiros anos da Revolução. E, ao contrário do que se poderia deduzir, as reflexões acerca da união, ou de sua falta, não se dirigiram, neste primeiro momento, para o mundo dos fenômenos propriamente ditos, mas sim em direção à antiga fonte de fundamento. Assim, não foi considerando diretamente os acontecimentos na vida política, e mesmo na

²⁴ HÖLDERLIN, “Cartas”, in *Reflexões*, pp.111-112. [grifos nossos]

história, que as reflexões buscaram compreender, e solucionar, a aparente ausência de sentido: elas se voltaram, sobretudo, para os pressupostos da religião.

“O desdobramento da vida em uma pluralidade de esferas concretamente pessoais, separadas umas das outras, é o *fato* que serve de ponto de partida para toda religião”, afirma Cassirer, completando que “a restauração da vida como uma totalidade do ser espiritual, na qual se superou e se reconciliou toda a diferença, [é] a *meta* a que toda religião tende.”²⁵ Seguindo essa argumentação, torna-se mais evidente o motivo pelo qual a crítica se dirige para o campo teológico. Caso estivessem satisfeitos com as soluções dadas pela teologia, especificamente, e pela religião, como um todo, os homens não seriam atormentados pela sensação de contingência que inevitavelmente conduziria ao questionamento acerca do sentido dos acontecimentos do passado e do presente.

Hegel, neste caso, não seria uma exceção. Tanto que, com base neste traço comum, Karl Löwith pôde afirmar que a juventude de Hegel fora profundamente marcada por uma “crise da desunião”.²⁶ E, de fato, a preocupação com a eliminação da ausência de sentido para os fenômenos do mundo – marca da contingência dos tempos – se fixaria no cerne de suas considerações filosóficas até as obras de maturidade. Esta crise pode parecer, em uma primeira aproximação, como uma crise de fé ou uma crise religiosa, uma vez que muitos pensadores dos séculos XVIII e XIX, que começaram a vida intelectual pela formação teológica, viriam a se esquivar, de alguma forma, dos pressupostos da religião cristã como guia para reflexão. Este fora o caso dos colegas seminaristas de Tübingen e, também, de Burckhardt e Nietzsche, por exemplo. Neste sentido, concordamos com Thomas Nipperdey quando afirma que “o pensamento moderno na Alemanha não coexistiu ou conflitou com a teologia, mas habitava nas longas sombras dos problemas por ela postulados, pela ‘totalidade’ que ela reivindicava.”²⁷ Portanto, o interessante aqui é notar não em que medida estes

²⁵ Ernerst CASSIRER, “Hegel”, in *El Problema del Conocimiento*, v.III, p.351.

²⁶ Karl LÖWITH, “La conciliation hegélienne”, in *Von Hegel zu Nietzsche*, p.528.

²⁷ Thomas NIPPERDEY, *German from Napoleon to Bismarck, 1800-1866*. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 466. Apud Thomas HOWARD, *Religion in the rise of Historicism*, p.5. Esta é também a perspectiva da pesquisa de Howard, que, ao invés de partir da noção amplamente aceita de que a consciência histórica Oitocentista teria surgido em oposição ao pensamento teológico, opta por centrar-se no impacto que a teologia exerceu sobre o desenvolvimento do pensamento secular. De certa forma, também se encontra nesta linha de raciocínio a compreensão que Peter Hanns Reill fornece em seu livro sobre o Iluminismo alemão. Cf. Peter Hanns Reill, *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*.

homens – sobretudo, Hegel e Burckhardt – negavam ou combatiam o pensamento teológico, e sim como se relacionavam com o universo de postulados e problemas deixados pela teologia na realidade em que viviam. A ênfase, desse modo, reside muito mais em perceber onde a herança teológica está presente do que onde ela não está ou tenha sido superada.

Assim, especificamente no caso de Hegel, seria possível relacionar à “crise da desunião”, à crítica da religião cristã,²⁸ os primeiros passos do filósofo rumo à construção de seu sistema de pensamento. Sua crise, entretanto, não possuía aspectos de ordem pessoal, tal como uma crise calcada em sentimento de dúvida capaz de fazer vacilar a fé: “não existe vestígio algum de crise religiosa em seu desenvolvimento intelectual: [Hegel] não era crente, em absoluto”, informa Walter Kaufmann.²⁹ O que constituía o alicerce de sua crise era uma análise de seu tempo: a constatação de que vivia em uma época sem precedentes na história e de que, portanto, os modos de conhecimento da vida do homem disponíveis até então não eram suficientes para responder à demanda por uma compreensão dos fenômenos em sua totalidade. É a partir desta constatação que Hegel postulou a origem da necessidade de filosofia: ou seja, a filosofia – segundo os moldes de seu sistema – se apresentava, neste momento, como meio para compreensão do mundo, dada a ausência de modelos referenciais na modernidade. Portanto, Hegel foi o primeiro a colocar como um problema eminentemente filosófico a questão da auto-fundamentação do novo tempo (*neue Zeit*) que a modernidade (*Neuzeit*) constitui. E isto só foi possível porque compreendia *seu tempo* como novo e, a partir daí, atribuiu à (sua) filosofia a tarefa de tratá-lo adequadamente, isto é, tendo como fundamento a *razão*.

Os períodos que Hegel viveu em Berna entre 1793 e 1796, e depois em Frankfurt de 1797 a 1800, podem ser identificados como a fase em que o filósofo passou por esta crise da desunião, momento no qual a maioria de seus escritos tem por objeto a religião cristã.³⁰ Entre estes textos, conhecidos como *Escritos de Juventude*, está aquele ao qual o editor atribuiu o nome de *O Espírito do*

²⁸ Ainda que também tenha se dedicado à crítica do judaísmo.

²⁹ Walter KAUFMANN, *Hegel*, p.34.

³⁰ Cf. HEGEL, *Werke*, Band I, Fhüe Schriften.

*Cristianismo e seu Destino*³¹ e que nos interessa particularmente, porque permite entrever o esboço do que trinta anos mais tarde encontraríamos expresso em suas *Lições sobre a Filosofia da História*: a afirmação do campo do divino como objeto de conhecimento humano, ou seja, a dissipação da ruptura entre deuses e homens realizada no plano da história pela razão.

Esta articulação entre os *Escritos de Juventude* e os textos da maturidade é fundamental para a compreensão do pensamento hegeliano, mas exige cuidado como adverte Alexander Koyré. Não há dúvida que nos textos produzidos por Hegel nas décadas finais do século XVIII, já se encontra formulada a chave de sua filosofia, tanto que, na opinião de Koyré, boa parte da exegese moderna do hegelianismo foi influenciada pela impressão produzida a partir dos *Escritos de Juventude*. Ali, vemos um “Hegel humano, vibrante, sofredor”, diz Koyré, “um Hegel que encontra seu lugar no movimento espiritual da época e não somente no quadro, cronológico e sistemático, dos sistemas.”³² Este Hegel, caso se aceite repartição de sua obra em momentos diferentes, é, decerto, mais atraente do que aquele filósofo que mais tarde viria a se tornar ideólogo do Estado prussiano. “Ele é mais próximo de nós; ele busca, ele é inquieto, como nós. E nós o compreendemos. Além disso, ele é menos difícil. Mais acessível. Menos abrupto”³³, admite Koyré. E, por este motivo, deva-se cuidar para não negligenciar sua obra de maturidade, pois caso assim aconteça, corre-se o risco de interpretar mal o Hegel “hegeliano”, isto é, aquele que começou a elaborar seu sistema filosófico em 1800, que sete anos depois apresentaria a *Fenomenologia do Espírito* e a primeira parte *Lógica* em 1811. Aceitamos o aviso de Koyré no que diz respeito à concepção de história formulada por Hegel, porém, acreditamos que ao menos a apresentação, ainda que breve, de alguns pontos dos *Escritos de Juventude*, mas especificamente de *O Espírito do Cristianismo*, se faz aqui necessária.

Na opinião de Wilhelm Dilthey – a quem, aliás, Koyré atribui, em grande parte, a fama dos textos escritos por Hegel em sua juventude –, *O Espírito do Cristianismo e seu Destino* foi o mais belo texto escrito pelo filósofo. Para

³¹Escrito entre 1798 e 1799, este texto, juntamente com outros textos de juventude de Hegel, só foram publicados em 1905 sob o título de *Hegels theologische Jugendschriften*, edição de responsabilidade de Hermann Nohl, um ex-aluno de Wilhelm Dilthey.

³² Alexander KOYRÉ, “Hegel à Iena”, p.149.

³³ Ibid., p.150.

Dilthey, ali é possível perceber a manifestação do gênio filosófico de Hegel “em seu primeiro frescor e livre ainda dos entraves do sistema.”³⁴ O texto, escrito ao longo do segundo preceptorado do filósofo em Frankfurt, tem como questão central de investigação o próprio espírito do Cristianismo. Neste momento, Hegel encontrava-se sob inspiração das concepções kantianas de uma religião e uma moral³⁵ baseadas na razão – isto é, considerando-as como meios de realização daquilo que foi deliberado pela razão –, e também dos ideais políticos revolucionários. Com este embasamento teórico, Hegel desejava compreender como as religiões perderam a capacidade de fornecer um princípio capaz de guiar a vida dos homens. A este respeito, diz Koyré: “a hora da filosofia soou para Hegel. A união viva dos contrários, a reintegração da totalidade viva, ele procurou, inicialmente, como Schelling, como Hölderlin, na Vida, no Amor, na Fé religiosa.”³⁶

No entanto, não se tratava de um dilema de fé: o que intrigava ao filósofo dizia respeito, sobretudo, ao papel desempenhado pela religião na vida prática do homem. Pois, para que a religião, baseada no que fora outorgado pela razão, possa ser efetiva, ela precisa estar presente na vida do homem publicamente. Não podendo apenas existir de modo subjetivo e privado, a religião racional, portanto, necessita estar de acordo com o espírito deste povo, manifestando-se em seus hábitos e costumes, cristalizando-se em suas instituições, sobretudo, na figura do Estado. Segundo Olivier Depré, tradutor para o francês da versão recente de *O Espírito do Cristianismo* e responsável pela introdução da mesma, o que o filósofo buscava era compreender “a origem da positividade que gangrenava as religiões e que as impediam de ser um vetor de moralização.”³⁷

Hegel considera positiva toda religião cuja lei ou moral condutora seja exterior ao homem. No seio de uma religião positiva, por sua vez, o homem, em sua vida, não faz outra coisa senão zelar por uma moral que lhe é estranha à medida que imposta. Em seu entendimento, uma religião é positiva quando não coloca no homem o valor de sua moral, portanto, quando a moral religiosa se

³⁴ Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften IV. Die Jugendgeschichte Hegels*. Stuttgart> Teubner, 1959, p.68. Apud Olivier DEPRÉ, “Avertissement”, in HEGEL, *L'Esprit du Christianisme et son Destin*, p.7.

³⁵ É preciso ressaltar que nos textos de juventude, o filósofo não faz distinção entre moralidade (*Moralität*) e eticidade (*Sittlichkeit*), tal como podemos ler nos textos posteriores.

³⁶ KOYRÉ, *op. cit.*, p.156.

³⁷ Olivier Depré, “Introduction”, in HEGEL, *L'Esprit du Christianisme et son Destin*, p.25.

fundamenta exclusivamente na autoridade de Deus. Como sintetiza Habermas no capítulo de *O Discurso Filosófico da Modernidade* em que trata do conceito hegeliano de modernidade, na compreensão de Hegel são positivas

[as] prescrições segundo as quais os crentes devem poder obter a graça de Deus por meio de obras em vez de pelo agir moral (...); positiva é a esperança de uma indenização no além, positivo é o alheamento em uma doutrina concentrada nas mãos de alguns da vida e da propriedade de todos; positivo é o apartamento do saber dos sacerdotes das crenças fetichistas das massas (...); positivas são as asseverações e ameaças que visam a mera legalidade no agir; positiva é, por fim e antes de mais, a separação da religião privada da vida pública.³⁸

É sob este prisma de crítica à positividade que o filósofo inicia sua análise em *O Espírito do Cristianismo*, tratando da ocasião em que Jesus apareceu na história do povo judeu. “O povo judeu, à época de Jesus, não nos dá uma imagem de um todo”, afirma Hegel. Segundo ele, no momento em que Jesus surge no seio de sua nação, os judeus encontravam-se num estado em que, cedo ou tarde, eclodiria uma revolução, a qual “tem sempre os mesmo traços de característica universal.” Pois, não pode ser de outra maneira quando o “espírito desapareceu da constituição ou das leis”. A partir daí, “abre-se o caminho para a busca, [para] a aspiração a qualquer coisa outra, que cada um encontra logo em qualquer coisa de outro”, gerando então uma série de outras “imagens, modos de vida, exigências e necessidades que acabam por gerar uma ruptura, e dão existência a uma nova forma universal, a uma nova ligação entre os homens.”

Entretanto, como não tem origem no espírito próprio do povo, persistindo na exterioridade que marcava a situação precedente, “essa ligação se afrouxa e deixa [as coisas] desunidas, e mais, encontra-se ali o germe de novas ilegalidades e futuras explosões.”³⁹ Deste modo, segundo Hegel, o aparecimento de Jesus representa para a religião judaica a abertura de um caminho para uma fundamentação em si mesma, isto é, em uma moral fundada em seu próprio espírito. “A raiz do judaísmo”, diz Hegel, “é objetiva, quer dizer, o serviço, a servidão com respeito a um estranho (*Fremden*). É contra isto que Jesus que se declarava.”⁴⁰ Pois,

³⁸ HABERMAS, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, p.35.

³⁹ HEGEL, *Der Geist der Christentums und sein Schicksal*, pp.297-8 (tr. fr., pp.95-6).

⁴⁰ *Ibid.*, p.298 (tr.fr., p.97).

ao mandamento, Jesus opõe moral, isto é, uma propensão a agir desta ou daquela maneira; a inclinação é fundada em si, ela tem seu objeto ideal nela mesma e não em um estranho(...). Ele não diz ‘cumpram tais mandamentos porque eles são os mandamentos de vossos espíritos – não porque eles lhes foram dados pelos vossos ancestrais, mas porque vós vos destes a vós mesmos’. Ele não fala assim! Ele opõe [ao mandamento] a atitude moral, a propensão a agir moralmente.⁴¹

Servir a uma lei estranha, imprópria ao espírito, equivale assim, na concepção de Hegel, a ser escravo da vontade de um senhor. Tal submissão, por sua vez, ao significar a negação da própria vontade impossibilita a existência de uma moral. Se a moral se afirma na oposição entre a vontade do indivíduo e vontade universal e se não há a primeira, a segunda constitui tão somente uma dominação.⁴² Portanto, para que haja moral é preciso que o indivíduo possua liberdade para escolher, por isso, “na religião judaica, a moralidade era impossível, porque ela não tinha liberdade em si, mas antes [era objeto de] uma dominação total.” Assim, se para Kant a moralidade é “a submissão do individual ao universal, a vitória do universal sobre o individual que a ele é oposto – ou antes, [se] ela é a elevação do individual ao universal, unificação – supressão dos dois opostos pela unificação,” também para Hegel ela é “a conformidade, a unificação com a lei da vida”⁴³, mas não é ainda a união total, a reconciliação com a totalidade. A moralidade representa a superação da positividade à medida que pressupõe a existência de um termo que diga da essência, isto é, que participe do espírito. Tal termo caracteriza-se pela existência da vontade individual, de forma que, em prol do estabelecimento da moral universal é necessário que o querer para si exista como oposição. Neste sentido, agir moralmente é um ato limitado e incompleto e que constitui apenas o primeiro momento em direção à totalidade.

Vemos surgir, neste ponto da argumentação, o que pode ser considerado um esboço do movimento dialético, uma protodialética, ou mesmo uma dialética

⁴¹ Ibid., p.303 (tr.fr., p.101).

⁴² Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel tratará, em termos mais abstratos, deste movimento que leva à consciência-de-si através de uma relação de dominação com a alteridade. Diz Hegel: “A consciência-de-si é *em si* e *para si* quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido. (...) Assim seus momentos devem, em uma parte, ser mantidos rigorosamente separados, e de outra parte, nessa diferença, devem ser retomados ao mesmo tempo como não diferentes, ou seja, devem sempre ser retomados e reconhecidos em sua significação oposta. (...) Devem travar essa luta porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, suas certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se comprova]; (...) O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como *pessoa*; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como um consciência-de-si independente.” In “Independência e Dependência da Consciência-de-Si: Dominação e Escravidão”, *Fenomenologia do Espírito*, pp.145-147.

⁴³ HEGEL, *Der Geist der Christentums und sein Schicksal*, p.299 (tr.fr., p.98).

teológica, que posteriormente se tornaria instrumento fundamental no sistema filosófico hegeliano. Pois Hegel instaura uma espécie de caminho de *suprassunção*⁴⁴ para o estabelecimento da união das partes opostas com o todo, levando em conta três elementos: a moralidade, o amor e a religião. Assim, após tratar longamente a relação entre as características da religião positiva, tomando como questão principal a consideração da legislação judaica baseada nos mandamentos entregues por Deus (Jeová) a Moisés, e a moralidade advinda da atitude apregoada por Jesus, Hegel introduz o tema do amor como passo seguinte em direção a união total entre homem e Deus. “Deus é o amor, o amor é Deus, não há outra divindade senão o amor”, afirma. “A atitude moral suprassume a positividade, a objetividade dos mandamentos; o amor suprassume os limites da atitude moral, a religião suprassume os limites do amor”⁴⁵, ou como formulado adiante: “a lei como [elemento] dominador é suprimido pela virtude. A limitação da virtude pelo amor – porém o amor é ele mesmo um sentimento, a reflexão não é unificada com ele”⁴⁶, fazendo-se portanto necessária a união final na religião, isto é, no “Reino de Deus”.

É possível perceber também como Hegel encontrava-se embebido pelo pensamento de sua época ao expressar-se em termos tais como *amor*, *vida*, *espírito*⁴⁷, havendo mesmo uma espécie de analogia entre eles, marcada, sobretudo, pela identificação de todos com Deus. O amor, desta forma, pode ser compreendido como a fé na unidade do filho com o Pai, de Cristo com Deus. É assim, através do amor, que a moralidade conseguiria deixar para trás uma religião fundada em costumes impostos por uma autoridade externa – o “Senhor Invisível”, tal como Hegel chama Jeová em certo momento – e realizar a união das vontades individuais e universais.

Há, ainda, em meio a este desenvolvimento da moral em direção à afirmação do Reino de Deus através do amor, um elemento que é significativo para a concepção teleológica de história que Hegel apresentaria três décadas mais

⁴⁴E aqui Hegel utiliza o verbo *aufheben*, característico do movimento dialético de seu sistema filosófico posterior. E, tal como fizemos no capítulo anterior, seguimos aqui a opção de Paulo Meneses, tradutor para o português da *Fenomenologia*, empregamos *suprassumir* (*aufheben*) e *suprassunção* (*Aufhebung*).

⁴⁵ HEGEL, *Der Geist der Christentums und sein Schicksal*, p.304 (tr.fr., p.105).

⁴⁶ *Ibid.*, p.308. (tr.fr., p.107).

⁴⁷ Ver Alexander KOYRÉ, *op. cit.*, p.156.

tarde, ao proferir as aulas sobre a filosofia da história. Trata-se da noção de destino. “O destino”, afirma Hegel, “pode ser reconciliado”, uma vez que

ele é a lei em si que eu formulei na ação (seja ela a transgressão de uma outra lei ou não), na sua ação de retorno sobre mim. (...) O destino (...), isto é, a lei reativa em si, pode ser supressa; pois eu posso aniquilar uma lei que eu mesmo formulei, uma separação que eu causei a mim mesmo. – Pois, a ação e a reação não fazem senão o um. (...) O castigo é a consciência de um poder estranho, de uma hostilidade. (...) O destino é a consciência de si (não da ação), de si mesmo como um todo, é a consciência do todo refletida, objetivada; como este todo é algo vivo que se violou, ele pode retornar à vida, ao amor; sua consciência poderá se tornar novamente fé em si mesmo e a intuição de si é transformada em outra, e o destino é reconciliado.⁴⁸

É deste modo que o destino, como escolha e ao mesmo tempo como imposição (oculta), constituiria base da estrutura teleológica da história hegeliana, cumprindo a reconciliação do homem em vida. Como diz Depré, “a idéia de destino não é nada mais nada menos que a prefiguração da filosofia da história”⁴⁹, pois nela apresenta-se a dupla função da ação do homem no mundo. Ao cumprir seu destino, o homem age para si e por si próprio, ao mesmo tempo em que realiza os desígnios do espírito, leia-se: da razão.

O papel exercido pela noção de destino, é próximo àquele que, na filosofia da história, desempenharia a realização das paixões humanas. Para Hegel, a paixão constitui o impulso gerador da própria atividade do homem, o motor da efetivação de uma vontade particular. E, para o filósofo, na articulação das oposições – as vontades particular (do homem) e universal (do espírito) não são contrárias e sim complementares –, a paixão funciona como um instrumento utilizado pelo espírito no caminho de tomada de consciência de si. Na realização da paixão, assim como na realização do destino, vontade e necessidade convergem para o mesmo fim, ainda que, em ambos os casos, o homem que concretiza a ação não tenha consciência da amplitude de seus atos. Dito de outra forma, a razão, isto

⁴⁸ HEGEL, *Der Geist der Christentums und sein Schicksal*, pp. 306-7 (tr.fr., pp.107-8).

⁴⁹ Olivier DEPRÉ, “Introduction”, in HEGEL, *L’Esprit du Christianisme et son Destin*, p.31. A este respeito ver também : Pedro CALDAS, “A Filosofia da História de Hegel: Brilho e Miséria da Vontade”, in *O que significa pensar historicamente*, pp.45-67.

é, o tólos da vontade universal, se realiza na ação do homem, ainda que não se encontre disponível conscientemente para ele.

Não podemos esquecer que o contexto em que o destino aparece teleologicamente orientado tem como meta a síntese na religião da razão e não na razão propriamente dita. Nos últimos anos do século XVIII, entretanto, Hegel creditava à verdade religiosa a capacidade de guiar o mundo a partir de uma moralidade designada pelo espírito. Porém, a religião se mostrou inadequada para a realização desta tarefa, uma vez que o conhecimento de Deus por ela proporcionado permanecia geral, isto é, como fé pura na divindade e não como princípio racional capaz de regular a vida de um modo coletivo. O Cristianismo constituía, sem dúvida, um momento de suma importância, posto que nele Deus se dera a conhecer ao homem. Entretanto, era sobre o *modo* de conhecimento que o filósofo começava a modificar sua concepção. Anos mais tarde, em suas preleções sobre a filosofia da história, Hegel afirmaria claramente o lugar do Cristianismo como ponto de partida para a filosofia:

No cristianismo há um conhecimento determinado da Providência e seu plano. No cristianismo é doutrina capital que a Providência rege e rege o mundo. (...) Há um fim último, universal, que existe em si e por si. A religião não ultrapassa esta representação geral. A religião se atém a esta generalidade. Mas, esta fé universal, a crença de que a história universal é um produto da razão eterna, *é o ponto de partida necessário da filosofia em geral e da filosofia da história universal.*⁵⁰

Àquela época, porém, o pensamento hegeliano ainda não se expressava desta forma e o que se vê ali é apenas o começo das reflexões que encontramos consolidadas nas aulas da década de 1820. Naquele momento, Hegel compreendia que o problema da união com o todo permanecia na preponderância do finito sobre o infinito, do subjetivo sobre o objetivo: ou seja, faltava estabelecer uma reflexão adequada sobre o mundo, isto é, uma reflexão que, tendo como ponto de partida exclusivamente a consideração racional, fosse capaz de eliminar o atributo de contingência dos fenômenos. “Eu devo necessariamente ser impelido em direção à ciência e o ideal de minha juventude deve necessariamente tornar-se uma forma de reflexão, *transformar-se* em um sistema”⁵¹, disse Hegel em uma carta a

⁵⁰ HEGEL, *Volersungen über diePhilposphie der Geschichte* (daqui em diante VG), p. 28.[tr. pt., p.21; tr.esp., p.56]. [grifos nossos]

⁵¹ Carta a Schelling de 2 de novembro de 1800. Apud Olivier DEPRÉ, “Introduction”, in HEGEL, *L'Esprit du Christianisme et son Destin*, p.31. [grifos nossos]

Schelling, asseverando sua convicção sobre a necessidade de instauração de um sistema filosófico. Havia então chegado o momento de edificar um sistema de pensamento capaz de solucionar a crise da desunião tal como traduzida nos fenômenos do mundo. É assim que se impõe, segundo Hegel, a necessidade de filosofia.

3.3

A inquietude do instante

Com o falecimento de seu pai, em janeiro de 1799, Hegel herdou uma quantia suficiente para que pudesse deixar o trabalho como preceptor. Passados dois anos, o filósofo mudou-se para Iena com o intuito de ingressar firmemente na carreira acadêmica. Lá, retomou a amizade com Schelling e juntos editaram uma nova revista, a *Kritisches Journal der Philosophie*. Foi também em Iena que Hegel publicou seus primeiros textos – “Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling” e “Fé e Saber”⁵² – e começou a lecionar na universidade. Nesse intervalo, entre os escritos de juventude e a publicação em 1807 de seu livro mais famoso, *A Fenomenologia do Espírito*, situa-se o momento em que o filósofo elaborou sua metodologia. Os artigos e os cursos de Iena, constituem, por assim dizer, o laboratório do pensamento de Hegel, o espaço no qual forjou suas armas, como diz Koyré.⁵³ Para o problema da continuidade histórica, analisado a partir da perspectiva de história do filósofo, a consideração deste momento importa por três motivos: em primeiro lugar, porque nos ajuda a perceber como Hegel articulou sua filosofia tanto com seu pensamento de juventude, quanto com os outros sistemas filosóficos então existentes; em segundo lugar, porque na realização desta articulação se mostra a compreensão que ele possuía de sua própria época e da temática da contingência; e, por fim, porque nos permite entrever como a necessidade de dar conta filosoficamente do atributo de contingência dos fenômenos conduziu Hegel a colocar a história no centro de suas reflexões. Nesse sentido, *Hegel à Iena* constitui um texto fundamental para a

⁵² Respectivamente *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie e Glauben und Wissen* (no qual Hegel se dedica a analisar a filosofia de Kant, Jacobi e Fichte). Aqui utilizamos a versão francesa, traduzida por Marcel Méry, publicada com o título de *Premières Publications. Différence des Systemes Philosophiques de Fichte et Schelling. Foi et Savoir*.

⁵³ KOYRÉ, *op. cit.*, p.151.

presente argumentação, pois sua leitura forneceu a chave interpretativa para a filosofia da história hegeliana que se ajusta a este estudo sobre os modos de apreensão e escrita da história surgidos marcadamente após a eclosão da Revolução Francesa, momento em que se verifica a ruptura definitiva entre espaço de experiência e horizonte de expectativa. Isto porque Koyré tem como ponto central em sua análise o fato de que, nestes cursos, Hegel, ao postular a primazia do devir sobre o ser, retirava a prioridade do passado, transferindo-a para futuro. Hegel instaurava assim a *primazia do futuro*: era no futuro e não no passado que se encontrava a meta da realização do espírito e, conseqüentemente, sobre o devir recaía a ênfase não apenas de sua filosofia da história, mas de seu sistema de pensamento.

Ao final do século XVIII, a idéia de sistema se estabeleceu no cerne das preocupações de Hegel. Como ele próprio dissera em carta a Schelling, fazia-se necessário *transformar* sua preocupação de juventude em um sistema, ou seja, em uma totalidade.⁵⁴ Para tanto, era preciso encaminhar suas considerações sobre a cisão entre particular e universal para o campo exclusivo da razão, isto é, para a filosofia. Com esta intenção, uma vez em Iena, Hegel dedicou-se, principalmente, ao estudo dos principais sistemas filosóficos então em voga: os de Kant, de Fichte e de Schelling.

Seria possível pensar que neste momento ocorre uma ruptura com o pensamento que Hegel vinha desenvolvendo até então, entendendo-se a escolha do filósofo como um movimento de deixar para trás todo o questionamento acerca da necessidade de um pensamento efetivo, capaz de dar conta objetivamente da multiplicidade de manifestações, dirigindo-se para a área da reflexão puramente especulativa. Esta é, por exemplo, a interpretação que nos fornece H. Ehrenberg, primeiro editor que os textos produzidos em Iena tiveram no século XX. Para Ehrenberg, segundo conta Koyré, Hegel, impressionado com os acontecimentos históricos de sua época, teria desistido da possibilidade de agir no mundo, optando

⁵⁴“Sistema tornou-se, na nossa época, uma palavra de reprovação porque se lhe associa a noção de que ele se atém a um princípio unilateral. Mas o significado genuíno do sistema é a totalidade, e ele só é verdadeiro enquanto tal totalidade, a qual começa no mais simples e, mediante o desdobramento, se faz sempre mais concreta.”, afirmaria Hegel na década de 1820 em uma das introduções para as lições sobre a história da filosofia. Cf. HEGEL, *Introdução à História da Filosofia*, p.97.

então somente por explicá-lo.⁵⁵ Não há dúvidas de que o filósofo possuía uma percepção aguçada de seu tempo. Ele havia compreendido com clareza o caráter transitório que permeava o cotidiano dos eventos. Em um trecho conhecido do Prefácio da *Fenomenologia*, vemos a expressão tanto dessa sensação de transitoriedade como do movimento constante em direção ao futuro na realização do espírito. Diz Hegel :

Não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, *o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para frente*. Na criança, depois de um longo período de nutrição tranqüila, a primeira respiração – um salto qualitativo – interrompe o lento processo do puro crescimento quantitativo; e a criança está nascida. Do mesmo modo, o espírito que se forma lentamente, tranquilamente, em direção à sua nova figura. Vai desmanchando tijolo por tijolo o edifício de seu *mundo* anterior. Seu abalo se revela apenas por sintomas isolados; a frivolidade e o tédio que invadem o que ainda subsiste, o pressentimento vago de um desconhecido são os sinais precursores de algo diverso que se avizinha. Esse desmoronar-se gradual, que não alterava a fisionomia do todo, é interrompido pelo sol nascente, que revela num clarão a imagem do mundo novo.⁵⁶

Deste modo, como afirma Koyré, a idéia de uma filosofia que renuncia ao mundo parecer pouco hegeliana. Hegel, de fato, não abandonou sua reflexão de juventude. Assim, é preferível, e também mais coerente, interpretar-se a ruptura apontada por Ehrenberg como um passo necessário na construção de seu sistema, isto é, uma espécie de degrau galgado pela razão na superação de si mesma (ou suprassunção para empregar-se o termo hegeliano): *transformar* disse o filósofo na carta a Schelling, e não abandonar ou mesmo rechaçar. Desse modo, se torna plausível a afirmação de que, já nesta ocasião, Hegel compreendia seu próprio pensamento segundo um movimento dialético, de forma que os estudos sobre a positividade da religião cristã se convertem em elemento necessário para a edificação de seu sistema filosófico.

⁵⁵Ehrenberg refere-se a esta ruptura comparando, sobretudo, os textos de Iena a um primeiro esboço de 1800 que Hegel fez de um sistema filosófico, cujo texto apenas se conhece um fragmento, o assim chamado *Systemfragment*. Cf. KOYRÉ, *op. cit.*, pp.153-4. Entendemos que os *Escritos de Juventude* também podem ser incluídos nesta comparação, uma vez que neles também a busca de Hegel por uma moralidade que sirva de guia para as ações dos homens neste mundo encontra-se presente.

⁵⁶ HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p.31.

Ao observarmos as considerações de Hegel anos mais tarde, na época em que ministrou a disciplina sobre a história da filosofia – disciplina, aliás, que ele mesmo criou –, logo na introdução do curso, é possível notar que ele não só iria aperfeiçoar a maneira dialética de compreender a sua filosofia, bem como a estenderia à filosofia como um todo. Já como ocupante da cátedra de filosofia mais importante das universidades germânicas, a da Universidade de Berlim, afirmava Hegel:

Na filosofia enquanto tal, na filosofia de hoje, a última, está contido tudo o que o trabalho de milênios produziu; ela é o resultado de tudo que a precedeu. E este mesmo desenvolvimento do espírito, historicamente considerado, é a história da filosofia. Ela é uma história de todos os desenvolvimentos do espírito a partir de si, uma exposição destes momentos, estágios, como se sucederam uns aos outros no tempo. A filosofia é a exposição do desenvolvimento do pensamento, como ele é em si e para si, sem acessórios; a história da filosofia é este desdobramento no tempo.⁵⁷

Hegel estava ciente do momento de transição em que vivia. Tanto que, cômico de estar presenciando uma época na qual todos os modelos tradicionais de apreensão da multiplicidade estavam desmoronando, o filósofo argumentaria em favor da necessidade de filosofia. A “harmonia despedaçada”, a “cisão” ocorrida na cultura de uma época é que faz surgir a necessidade de filosofia: ela é sua fonte. Portanto, na perspectiva hegeliana, a filosofia nasce em função de uma situação dada historicamente e, neste sentido, contingente.

O que se percebe no período de Iena é ainda o despontar dessa construção sistemática do pensamento. Em correspondência a Schelling, ainda em 1795, Hegel já apontava para esta ligação entre os acontecimentos históricos e o papel da filosofia: “nestes dias de reviravoltas políticas, a filosofia encontra seu lugar; é

⁵⁷ HEGEL, *Introdução à História da Filosofia*, p.97. Também na divisão da história da filosofia proposta por Hegel é possível entrever a dimensão que a noção de sistema ganha em sua filosofia. Hegel divide a história da filosofia em três períodos, a saber: de Tales de Mileto a Proclus, marcando respectivamente o início e o fim do mundo antigo; a época cristã até a Reforma; e, por fim, o período que inicia com Descartes e termina em sua própria filosofia. A este respeito, ainda, lembramos da famosa referência ao vôo no anoitecer da coruja de Minerva, no prefácio de 1820 da *Filosofia do Direito*, na qual Hegel afirma que a filosofia só aparece quando a realidade está formada em sua totalidade, ou seja, a filosofia só se torna de fato reflexiva, consciente de si, na modernidade, mais especificamente, com o próprio Hegel. “Apenas mais uma palavra com respeito ao desejo de ensinar ao mundo o que deve ser”, diz Hegel, “para tal propósito a filosofia quase sempre vem muito tarde. *A filosofia, como pensamento do mundo, não aparece até que a realidade tenha completado seu processo formativo (...)*. A história, então, corrobora o ensinamento da concepção de que somente na maturidade da realidade o ideal aparece como contraoposição do real, apreende o mundo real em sua substância e o modela em um domínio intelectual. (...) A coruja de Minerva levanta seu vôo apenas quando as sombras da noite estão se reunindo”. [grifos nossos] HEGEL, “Preface”, *Philosophy of Right*, p.25

aí que o pensamento procede e molda a realidade”, isto porque “quando uma forma do espírito não traz mais satisfação, a filosofia presta rapidamente atenção e procura compreender o descontentamento”⁵⁸, alegava então o jovem filósofo. Encontramos afirmação análoga, porém agora estruturada dentro da análise filosófica, em um tópico intitulado “A Necessidade da Filosofia”, presente na introdução do artigo sobre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling:

Quando o poder de unificação desaparece da vida dos homens e quando as oposições, tendo perdido sua relação viva e ação recíproca, adquiriram sua independência, então nasce a necessidade de filosofia. Nesta medida, essa necessidade é algo de contingente, mas, sob a cisão dada, ela é também a experiência necessária para suprimir a oposição da subjetividade e da objetividade antes fixadas.⁵⁹

Mais uma vez retornamos ao ponto que assinala a presença do tema da contingência na filosofia de Hegel desde os primeiros tempos de sua construção. Hegel havia mudado a ênfase dada à religião nos *Escritos de Juventude*, sem contudo alterar a compreensão que tinha de seu tempo. Assim sendo, a percepção da instabilidade do presente, relacionada à indeterminação do futuro tal como vimos no primeiro capítulo desta pesquisa e apontamos no tópico anterior, é fundamental para compreensão do caminho trilhado pela reflexão hegeliana rumo à conexão do pensamento abstrato com a temporalidade e, assim, com a questão da história. Pois foi no intuito de criar um sistema filosófico, ao mesmo tempo, móvel e acabado, que deixasse para trás noções que se mostravam estáticas e, por conseguinte, incapazes de realizar a síntese que reuniria as oposições, que Hegel deslocaria o problema do campo do conhecimento abstrato para o campo da vida espiritual concreta, em suas manifestações⁶⁰. Assim, o dedicar-se à análise dos sistemas filosóficos de seus predecessores, fortaleceria, na perspectiva da Hegel, a necessidade do pensamento objetivar-se no mundo. Ao invés de simplesmente influenciar-se pelas filosofias de seus antecessores e de se encaminhar ainda mais ao pensamento abstrato, Hegel dirigiria sua filosofia à concretude da história. Isto porque, para ele, as formulações sistêmicas de Fichte e de Schelling, assim como

⁵⁸ Carta da Schelling de 16 /04/1795. Apud Hanna ARENDT, “A solução de Hegel”, in *A Vida do Espírito*, p.220.

⁵⁹ HEGEL, *Différence des Systemes Philosophiques de Fichte et Schelling*, p.88. Em nota sobre esta passagem, diz Koyré: “A aparição da filosofia é mesma da necessidade de filosofia, são contingentes e imprevisíveis. Porém, onde aparece, a filosofia é sempre *filosofia*”. KOYRÉ, *op. cit.*, p.155.

⁶⁰ Cf. CASSIRER, Hegel”, in *El Problema del Conocimiento*, v.III, p.351.

as de Kant, não foram capazes de promover a união dos opostos, permanecendo, todavia, transcendentais com relação à razão e, por conseguinte, com relação ao espírito. “Permaneceram imóveis e inconscientes”, como escreve Koyré, e

Hegel pensa que ele precisa ir mais longe, mais alto. Colocar o *não* no *sim*; fazer ver o múltiplo no um em si. Fazer ver no infinito mesmo, o finito; no eterno, o tempo, o movimento, a *inquiétude*, que é, para ele, a essência mesma do real.⁶¹

Portanto, foi baseado na inquietude do instante que Hegel ergueu seu sistema filosófico. Ou seja, a partir da consciência de que tudo que vive é efêmero e está em constante movimento. “O determinado não tem, enquanto tal, alguma outra essência que esta inquietude absoluta de que não é o que é”, anotou Hegel em um dos cadernos dos cursos de Iena.⁶² O ser de tudo aquilo que é, é movimento, pois sua essência não repousa em si mesmo, mas no processo de transformação de si. Recordemos do movimento dialético e da necessidade de existência de um termo de negação para a realização do espírito. Tendo a inquietude essencial do ser em mente, o filósofo determina-se a refundir os conceitos, a torná-los mais dinâmicos. Assim instaura a razão como princípio, como essência para o Absoluto mas, à diferença das outras filosofias, este princípio era móvel, pois se desenvolvia ao longo do tempo, e tinha na efetivação da consciência-de-si sua meta. O espírito é, neste sentido, essencialmente histórico, temporal.

Esta percepção da inquietude, isto é, de que na essência do ser o que existe é movimento, é enfatizada por Koyré no artigo em que trata dos cursos que Hegel ministrou neste período em Iena, como a intuição metafísica mais profunda concebida pelo filósofo. Para o comentador, Hegel não fez em seus cursos do período de Iena outra coisa que tentar fazer “ver” a inquietude. “A percepção desta inquietude (...) está na base do que chamamos dinamismo hegeliano, a primazia do tornar-se sobre o ser”⁶³, afirma Koyré.

⁶¹ KOYRÉ, *op. cit.*, p. 162.

⁶² HEGEL, *Jeneser Logik*, ed. Lasson, vol. XVIII, p. 146. Apud, KOYRÉ, *op. cit.*, p.165.

⁶³ Idem, nota nº3. Diz Koyré: “A inquietude do ser (...) tal parece ser ter sido a intuição metafísica mais profunda de Hegel. (...) O ser é inquieto, isto é, ele não repousa em si mesmo, ele não é ele mesmo; ele é outra coisa que ele mesmo, não satisfeito de si; mais ainda: o ser não repousa em si mesmo, mas se evita e se nega para tornar-se um outro que ele mesmo e, ao mesmo tempo, se realizar na negação de si. (...) esta intuição, nos *parecer ser essencialmente aquela do homem, e também essencialmente, aquela do tempo.*” [grifos nossos]

3.4

A primazia do futuro

“É a insistência sobre o futuro, a primazia do porvir sobre o passado, que constitui (...) a maior originalidade de Hegel”⁶⁴, afirma Koyré. Embora não seja o objetivo dessa reflexão verificar se, com efeito, tal insistência constitui ou não “a maior originalidade” da filosofia hegeliana. Compreendemos que o fato de Hegel ter tido a percepção de que a questão central de sua época residia na abertura do futuro à indeterminação e ter direcionado seus esforços não somente para compreender o devir, como também para determiná-lo, lhe garantiu um lugar *sui generis* não só na história do pensamento como na história do pensamento sobre a história. Com isto, sugerimos que a consideração da filosofia de Hegel a partir da primazia concedida por ele ao futuro e, por extensão, à questão do devir e à tentativa de eliminação da contingência do mundo fenomênico, possa constar entre os principais motivos que justificam não só a influência do filósofo em sua época e como a sua permanência como interlocutor até os dias de hoje – pois basta lembrar o quanto é recorrente, para aqueles que se dedicam à análise de questões referentes à modernidade, encontrar menções aos pressupostos hegelianos.

Esta mudança de ênfase do passado para o futuro se mostra nas passagens em que Hegel analisa a questão do tempo. E, se o que interessa é compreender o devir, abordar a questão do tempo se torna, portanto, imprescindível. Como vimos, de acordo com Koyré, o devir representa um aspecto decisivo no pensamento hegeliano, pois revela a historicidade do espírito e também o caráter dialético que a dimensão temporal tem para Hegel. Ou seja, o espírito se revela no tempo e este, por sua vez, transcorre de forma dialética: desta maneira, na conjunção de espírito e tempo, Hegel constrói a dialética do espírito. Para o filósofo, o tempo não é apenas uma moldura, algo vazio.

Com base nas traduções que Koyré faz dos trechos que tratam da questão do tempo nos cursos de Iena, pode-se dizer, resumidamente, que na reflexão hegeliana o tempo encontra-se estruturado em três dimensões: agora, porvir e passado. O presente, ou o agora, é a determinação imediata do tempo, ou seja, aquilo que é, e constitui sua primeira dimensão. A segunda dimensão do tempo é

⁶⁴ KOYRÉ, “Hegel à Iena”, p.177.

o porvir, o futuro. O futuro é a alteridade do presente e, portanto, sua negação. A essência do futuro é a mesma do presente, porém ela só existe como representação, não existe de fato. É enquanto *outro*, isto é, como negação, que o futuro se torna o gerador do movimento do tempo e, daí, advém seu papel como detentor de primazia no sistema hegeliano. Já o passado é o tempo concluído, completo, que se totaliza no presente para que o espírito possa seguir avançando em seu processo de auto-consciência. Pois se o passado não for absorvido e, como afirma Koyré, sublimado pelo presente, a progressão do espírito no tempo não se verificará. Assim, ainda que prevaleça a divisão em três partes, as dimensões se unem no presente, pois o espírito necessita de um momento de efetivação – neste sentido, de um momento de eternidade. Entretanto, ao mesmo tempo, o agora constitui um *ainda não*, um instante dirigido ao porvir⁶⁵, porque o movimento de realização do espírito precisa continuar. Desse modo, não é do passado e sim do futuro que provém o tempo: “a ‘dimensão’ prevalecente do tempo é o futuro que é, de certo modo, anterior ao passado.”⁶⁶

Talvez a compreensão do que representa a inversão que coloca o futuro como guia da temporalidade se torne mais clara, e também mais interessante, se a considerarmos não só em termos do que o futuro representa para a realização do espírito, mas, sobretudo, o que representa para o homem. Para o homem, o futuro pode também ser compreendido como lugar da negação do presente, à medida em que nele se depositam as esperanças e expectativas, ou seja, aquilo que no agora ainda não é. Neste sentido, nos ampara a argumentação de Koyré, quando este afirma que

o tempo hegeliano é, antes de tudo um tempo *humano*, *o tempo do homem*, ele mesmo este ser estranho que ‘é o que não é e não é o que é’ (...); ser que não existe senão nesta transformação contínua de porvir em agora, e que cessa de ser no dia onde não haja mais, ou nada não está mais porvir, ou tudo já tenha vindo, onde tudo já está ‘completo’. E é porque o tempo hegeliano é *humano* que é também *dialético*, como é porque ele é um e outro que é, essencialmente, *histórico*.⁶⁷

⁶⁵ Tal como reforçado pela etimologia das palavras que designam o futuro seja em português onde porvir é proveniente de por vir, seja em francês que *avvenir* origina-se de *à venir*, seja em alemão que *Zukunft* vem de *zu kommen*.

⁶⁶ KOYRÉ, *op. cit.*, p.177. A este respeito dirá Hegel em 1820 na Filosofia do Direito: “O tempo encontra sua verdade no futuro, já que é o futuro que terminará e realizará o Ser. Mas o Ser, terminado e realizado, pertence como tal ao passado.” HEGEL, *Philosophy of Right*, p.178.

⁶⁷ KOYRÉ, *op. cit.*, p.177.

“Essa reversão da seqüência de tempo mais comum – passado-presente-futuro – é causada pela negação que o homem faz de seu tempo presente: ele ‘diz não ao seu Agora’, criando assim seu próprio futuro,”⁶⁸ afirma Arendt sobre a faculdade da vontade em sua articulação com o futuro. Portanto, nesta perspectiva relacionada ao homem, é possível se perceber melhor a conexão entre tempo, espírito e história tal como efetuada por Hegel. Nesta consideração sobre como a prevalência da dimensão temporal do futuro afetaria a noção de história formulada por Hegel, ou mesmo o quanto ele teria sido responsável pela consecução desta, fizemos o exame sobre o modo como o postulado da primazia do futuro se apresentou em relação ao momento histórico no qual Hegel o concebeu, ou seja, tomando como pano de fundo o período em que ocorre o descompasso definitivo entre as categorias epistemológicas espaço de experiência e horizonte de expectativa.

Desta forma, entendemos que o postulado da primazia do futuro marca o alinhamento da filosofia de Hegel com as transformações ocorridas em seu tempo, sobretudo aquelas que dizem respeito à apreensão da temporalidade da história. Pois, um dos principais traços da modernidade – compreendida como um novo tempo que reconhece em si mesmo o caráter de novo – reside justamente no fato das expectativas sobre o futuro terem se desvinculado de tal forma das experiências, que os homens viram-se diante de uma incógnita no que diz respeito ao porvir. Assim, enfatizar o futuro corresponde ao anseio de Hegel de solucionar tal incógnita, mas também à tentativa de extirpar a indeterminação surgida em função da noção de progresso ilimitado⁶⁹, uma vez que o gesto hegeliano possui na determinação do espírito sua finalidade.

Transposta para a história – a qual Hegel, assim como Kant, já havia compreendido como um processo de eventos singulares – a formulação da primazia do futuro elide a contingência presente na efemeridade dos fenômenos, instituindo-lhes um tólos. Em outras palavras, a prioridade do futuro em relação ao passado nos leva a perceber como, na filosofia da história hegeliana, a

⁶⁸ ARENDT, *A Vida do Espírito*, p.217.

⁶⁹ Pois, lembramos aqui quando Koselleck diz que “o futuro desse progresso é caracterizado por dois momentos: por um lado, pela aceleração com que se põe à nossa frente; por outro lado, pelo seu caráter de desconhecido.” In KOSELLECK, “O futuro passado dos tempos modernos”, p.36.

teleologia viria a ser a mais forte característica.⁷⁰ Desse ponto de vista é possível compreender Walter Kaufmann, quando este chama atenção para o fato de que na obra de maturidade de Hegel, a meta transformar-se cada vez mais em agente movente da reflexão. A meta é questão, não a própria atividade. Hegel, nas palavras de Kaufmann, insiste na meta “mais que nos sacrifícios, na crescente aceitação da liberdade, mais que na lentidão de seu cumprimento, na razão mais do que na ‘desrazão’”⁷¹. Ou no futuro mais que no passado, acrescentaríamos.

Ainda no eixo de análise da primazia do futuro, a ênfase na meta representa outra característica desta modernidade segundo a qual o presente se manifesta cada vez mais senão como um não lugar, ao menos como um lugar de transição. Algo que, pensado nos termos das três dimensões temporais, de Hegel pode ser compreendido como aquele momento em que o espírito *ainda não* se realizou.

Pretendemos até aqui apontar como se forjou o caminho para que a história viesse a ocupar o lugar central que Hegel lhe destina em suas reflexões. Foi justamente baseado na inquietude contida no instante, que se manifesta na consciência da finitude e que concedeu ao futuro a responsabilidade pelo movimento dialético do tempo, que Hegel formulou a indagação que serviria de guia para a sua consideração sobre a história: afinal, qual é o fim último de todas estas manifestações que assistimos na história? Ou seja, qual o sentido de todas estas singularidades? A pergunta pelo sentido da história, que a filosofia hegeliana se propôs a responder, dirige-se, portanto, ao futuro e não ao passado.

3.5

Continuidade e reconciliação: a filosofia da história de Hegel

Se consideramos o mal, a perversidade e a decadência dos impérios mais florescentes que o espírito humano produziu; se olhamos aos indivíduos com a mais profunda piedade por sua indizível miséria, havemos de acabar lamentando com dor esta caducidade (...). Sem nenhum exagero retórico, simplesmente

⁷⁰ Sob este prisma, compreendemos a afirmação de Caldas em sua análise da filosofia da história de Hegel, quando o autor declara que a noção de “télos como elemento central do pensamento hegeliano, não é sinônimo de repouso, mas sim de reconhecimento de que não há outra essência na vida humana do que o movimento.” Pedro CALDAS, *O que Significa Pensar Historicamente*, pp.56-7.

⁷¹ KAUFMANN, *Hegel*, p.248.

recopilando com exatidão as desgraças que sofreram as criações nacionais e políticas e as virtudes privadas mais excelsas ou, ao menos, a inocência, poderíamos pintar o quadro mais pavoroso e exaltar o sentimento até o luto mais profundo e inconsolável, que nenhum resultado compensador seria capaz de contrapesar. (...) Mas ainda quando consideremos a história o altar diante do qual foram sacrificadas a sorte dos povos, a sabedoria dos Estados e a virtude dos indivíduos, surge sempre ao pensamento, necessariamente, a pergunta: *a quem? A que fim último se ofereceu este enorme sacrifício?*⁷²

É desta forma que a pergunta sobre o fim último para o movimento incessante de surgimento e decadência dos fenômenos aparece nas lições de Hegel sobre a filosofia da história. Esta questão, como afirma o próprio autor na seqüência da argumentação, é o problema presente desde o começo do pensamento sobre o tema da história. Mas não só. Tal como se procurou indicar no percurso desta investigação, a busca do filósofo por um sentido para os acontecimentos ao longo do tempo é anterior à formulação explícita que o tema ganharia nas lições sobre a filosofia da história. É o que se lê, por exemplo, em carta de 1810, na qual Hegel afirmara que preferia enfrentar a miséria da humanidade com sua filosofia, ao invés de fechar seus olhos para os acontecimentos. Era preciso, portanto, justificar os sofrimentos registrados na história, não sendo admissível, em sua opinião, que tivessem ocorrido em vão.⁷³

A certa altura de sua análise sobre a visão do filósofo sobre a história, Walter Kaufmann utiliza-se de um viés psicológico, na tentativa de compreender este posicionamento de Hegel. A opção, contudo, não chega a justificar o pensamento do filósofo. Kaufmann recorda que a aflição humana é um tema recorrente na própria vida de Hegel: Hölderlin, seu amigo mais íntimo na juventude, vivera os últimos trinta e seis anos de sua vida isolado em uma torre, acometido de um forte desequilíbrio mental; sua única irmã também vivera à beira demência; seu único irmão morrera nas guerras napoleônicas; e, por fim, sua mãe falecera quando o filósofo ainda era apenas uma criança de três anos.⁷⁴ O interesse dessa análise, segundo entendemos, é o modo como o comentador relaciona tais desventuras pessoais à questão de Hegel não partilhar da noção corrente de otimismo. Isto porque o otimismo do filósofo não estava associado à compreensão de que o progresso remete à felicidade. Se Hegel era otimista, não era o porque julgava seu tempo um momento mais feliz na história universal, e

⁷² Id., VG, p. 35 (tr. esp., p.80)

⁷³ Cf. Walter KAUFMANN, *Hegel*, p. 248.

⁷⁴ Id., pp.248-9.

sim porque esta representava o sucesso da efetivação do espírito. Na história, afirma, “períodos felizes são páginas em branco”. Pois estar feliz, em sua concepção, é sinônimo de estar em harmonia consigo mesmo, o que em se tratando do espírito, representa épocas em que cessam as oposições e, portanto, onde não há movimento. “Se pode tomar também a felicidade como ponto de vista para a consideração da história”, argumenta, “mas a história não é o terreno para a felicidade.”⁷⁵

Existe, todavia, possibilidade de satisfação na história, mas tais momentos não equivalem àqueles que normalmente se compreendem como felizes, pois estes são particulares e na história só há espaço o que é universal. Épocas de satisfação, repetidas, estão relacionadas a períodos em que as oposições cessam. E o cessamento das oposições, indica que um determinado espírito chegou ao apogeu, ao máximo da realização de si. Porém, o apogeu é também decadência, é também o início da estagnação ou do declínio deste espírito. Tanto um momento quanto o outro representam a morte do ponto de vista da história universal. Assim, é possível compreender que há um tom de tragédia, marcado pela consciência da finitude, presente na compreensão de Hegel sobre o desenrolar dos acontecimentos.⁷⁶ O ponto será retomado mais adiante, por ora basta ter em mente que a morte constitui um elemento fundamental no processo de desenvolvimento do espírito absoluto. É mesmo possível afirmar que a partir desta consciência da finitude Hegel transforma a história no palco da reconciliação do particular com universal, ou, do humano com o divino. E é este papel reconciliador que faz da filosofia da história, segundo o nosso entendimento, uma espécie de corolário da filosofia de hegeliana.

Cronologicamente, as lições sobre a filosofia da história constam entre as últimas atividades acadêmicas realizadas por Hegel em vida. O curso foi repetido algumas vezes a partir de 1822, sendo que o último manuscrito de autoria do próprio Hegel data de outubro de 1830. No começo de 1831, ano em que Hegel faleceu, as aulas sobre o tema da história foram ministradas pela última vez. De fato, do ponto de vista cronológico, este momento pode ser interpretado como o trabalho final de sua vida. Mas desejamos compreendê-lo com o corolário de seu

⁷⁵ HEGEL, VG, pp. 41-2 (tr. pt., p.30; tr. esp., p.88)

⁷⁶ Sobre a compreensão da filosofia da história de Hegel como tragédia ver Pedro CALDAS, “A Filosofia da História de Hegel: Brilho e Miséria da Vontade”, in *op. cit.*, pp.45-67

pensamento a partir de uma consideração hegeliana de sua filosofia. Adotando o ponto de vista que o filósofo tributou a si mesmo, a filosofia da história reúne em uma totalidade e, portanto, como um sistema, os conceitos e formulações principais de sua reflexão. Visto que é através dela, da consideração racional da história, que o espírito atinge sua realização.

Neste tópico, procuraremos mostrar como se configura a filosofia da história hegeliana e como nela se desenvolve o espírito, levando em conta, portanto, o movimento progressivo e dialético por ele realizado no intuito de alcançar a consciência-de-si. É neste movimento que Hegel subverte a tradicional ordem temporal passado-presente-futuro e instaura a primazia do porvir, na qual tanto se elimina a questão da contingência, como se desfazem as oposições entre parte-todo, particular-universal, homem-divindade. É assim que, adiantamos, a filosofia da história hegeliana, com respeito à solução proposta para o problema da continuidade histórica, pode ser compreendida como reconciliação, ainda que ao mesmo tempo seja geradora de uma situação paradoxal.

O espírito absoluto necessita da história para efetivar-se no mundo. Mas não de uma história qualquer e sim daquela observada de acordo com os pressupostos da razão. Para tanto, no sistema hegeliano, os pontos de vista não apenas da história mas também os da religião, os do pensamento filosófico que os antecedem e de sua própria filosofia, encontram-se ali reunidos sob o propósito de efetivação do espírito absoluto. Na filosofia da história, Hegel, explicitamente, advoga para si a responsabilidade de saber o todo, tal como declarou aos seus ouvintes:

O que disse até agora, e direi, todavia, não deve tomar-se como uma suposição – nem sequer pelo que se refere a nossa ciência –, mas sim como uma *sinopsis* do conjunto, como se o *resultado* da consideração que havemos de fazer – resultado que me é conhecido, porque conheço o conjunto.⁷⁷

A história é a primeira a ser abarcada nesta totalidade. Logo na apresentação do curso Hegel dedica-se a explicar o porquê da necessidade de considerar-se a história filosoficamente. A filosofia não requer maiores

⁷⁷ HEGEL, VG, p.22 (tr. pt., pp.17-8; tr. esp., p.44).

determinações, pois, estas já foram tratadas em outros lugares de sua obra. O relevante, naquele momento, é justificar a entrada da filosofia no campo da história – gesto que Hanna Arendt compreende como um dos desdobramentos mais importantes da Revolução Francesa, tal como mencionado no capítulo anterior. Para Hegel, a história, da forma que os historiadores abordavam a Revolução, se limitava à consideração do particular. Assim, a história sem a abordagem racional da filosofia não faz outra coisa senão tratar do que é, em último caso, contingente. “O mundo se vê segundo se lhe considera”, afirma o filósofo. Por isto é necessário encará-lo com os olhos da razão, pois o conteúdo da história universal é “racional e tem que ser racional”.⁷⁸ De maneira que a inserção da filosofia como guia para a reflexão histórica diz respeito, justamente, à elevação do olhar sobre a história a uma categoria de observação do universal. Diz Hegel:

A filosofia, pois, ao ocupar-se da história, toma por objeto o que o objeto concreto é, em sua figura concreta e considera sua evolução necessária. Por isso, para ela primeiro não são os destinos, nem as paixões, nem as energias dos povos, junto às quais se empurram os acontecimentos; mas sim o que o primeiro é o espírito dos acontecimentos, que faz surgir os acontecimentos, este é Mercúrio, o guia dos povos.⁷⁹

A filosofia história é, assim, este ponto de vista total. Não apenas uma perspectiva possível, mas “a” perspectiva. Ela constitui a totalidade dos pontos de vista e não uma idéia retirada a partir da abstração ou da desconsideração dos demais. Mas haveria uma contradição na relação entre história e filosofia e Hegel se mostrou ciente disto. “A história se refere ao que aconteceu,” afirmou, já o “conceito, que se determina essencialmente por si mesmo, parece, pois, contrário a sua consideração”, de modo que “o acontecido e a independência do conceito se opõe mutuamente.”⁸⁰ Porém, ele trata esta contradição, comumente pressuposta entre os campos, como algo aparente. Contradição, aliás, que posteriormente configuraria um dos argumentos de Burckhardt em sua rejeição à filosofia da história por considerá-la uma contradição em termos, pois, tal como o historiador declarara na introdução de sua palestra sobre o estudo do histórico, “a história, ou seja a coordenação não é filosofia, e a filosofia, ou seja a subordinação não é

⁷⁸ Id., *Lecciones sobre la Filosofia de la Historia Universal*, p.45

⁷⁹ Ibid., p.46

⁸⁰ Ibid., pp.41-2.

história”⁸¹ Porém, na concepção hegeliana, o movimento de trazer a história para o cerne do percurso para a efetivação do espírito, esvazia a contradição de sentido. Pois,

à filosofia lhe são atribuídos pensamentos *próprios*, que a especulação produz por si mesma, sem consideração ao que existe; e, com esses pensamentos se dirige à história, tratando-a como um material e não a deixando tal como é, mas dispondo-a com a ordem do pensamento e *construindo a priori uma história*.⁸²

Assim sendo, para Hegel, o deslocamento da história para um lugar central em sua reflexão, a coloca, de uma vez por todas, à serviço da filosofia. É na temporalidade histórica que se desvelam as características do espírito absoluto; é na história que o espírito se dá a conhecer ao longo do processo em que se reconhece a si mesmo. “A filosofia da história não é outra coisa que a consideração pensante da história.”⁸³ É deste modo que a relação entre filosofia e história encontra-se definida já nas primeiras sentenças das Lições. De maneira que se o único pensamento que a filosofia traz consigo, segundo o filósofo, é o da razão, isto é, o da convicção que a razão rege o mundo, por conseguinte, a história universal também se desenvolveu racionalmente. Portanto, se o pressuposto da razão para a história representava somente uma hipótese, com a filosofia da história ele transforma-se uma certeza.

Considerando que o princípio da razão já tinha sido demonstrado no campo da especulação filosófica, Hegel entendia ser necessário realizar o mesmo no mundo dos eventos. Ou seja, tratava-se de expor a história segundo o princípio da razão, no intuito de compreender as dores e sofrimentos do mundo, as desventuras do mundo dos homens. Pois somente a partir de uma observação racional seria possível separar o que é de fato importante, o que era em si significativo para o desenvolvimento do espírito, e excluir tudo o que for não essencial e contingente. Recordamos aqui que foi na introdução das Lições que o filósofo afirmou que o objetivo da consideração racional da história não é outro senão a eliminação do contingente, pois, esta “é o mesmo que a necessidade externa, isto é, uma necessidade que remonta a causas, as quais são só

⁸¹ Jacob BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 44 (*Reflexiones sobre la historia universal*, p.44.)

⁸² HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofia de la Historia Universal*, p. 41. [grifos do autor]

⁸³ *Ibid.*

circunstâncias externas.”⁸⁴ Hegel passa, assim, à consideração do mundo dos eventos.

Em suas lições, inicialmente, o filósofo trata das faces através das quais compreende que a história se apresenta no mundo. Para Hegel, o espírito se apresenta ao pensamento no mundo histórico segundo três categorias. A primeira delas é a da *variação*. Nela, a história universal se mostra como teatro de formas infinitas, na qual os acontecimentos se apresentam em uma sucessão incessante e múltipla de figuras de indivíduos, povos e estados. É na categoria da variação que se percebe o caráter *negativo* contido na temporalidade, pois na variedade de manifestações do espírito, a fugacidade dos fenômenos históricos torna-se explícita. “Tudo parece passar e nada permanecer”, e “quando uma coisa desaparece vem outra no mesmo instante ocupar seu lugar”, diz Hegel. Sempre que se encontra algo de belo que se possa contemplar no passado, saber que tal fato é finito traz ao homem uma sensação de pesar e “o que oprime é que a mais rica figura, a vida mais bela, encontra seu ocaso na história.”⁸⁵ Esta situação, diz ele, gera uma melancolia que todo viajante já sentiu. Melancolia que se assemelha àquela sentida por Kant ao clamar por um sentido para o aspecto contingente dos acontecimentos históricos. Manifesta-se aqui, portanto, o pesar, o luto, decorrente da consciência da finitude.

Porém, ligado à variação, há um outro aspecto, dessa vez positivo, pois, “uma nova vida surge da morte.”⁸⁶ Trata-se da segunda categoria segundo a qual a história se apresenta e que Hegel chamou de *rejuvenescimento*. Inspirada na imagem oriental da fênix, isto é, no mito da transmigração das almas, a categoria do rejuvenescimento é onde aparece assinalado pela primeira vez o movimento dialético realizado pelo espírito. O mito da transmigração das almas é, na concepção de Hegel, o pensamento mais alto produzido pela metafísica oriental. A fênix descreve o movimento de uma vida que se prepara para a morte, construindo para si mesma a pira onde se consumirá em chamas, para depois ressurgir das cinzas em uma nova vida, mais jovem e fresca. Entretanto, essa imagem não serve para o espírito, pois, segundo Hegel, ela diz respeito somente ao corpo. Por isto, produz-se uma mudança quando, no ocidente, tal imagem se transpõe para a

⁸⁴ Ibid., p.44.

⁸⁵ Ibid., p.47.

⁸⁶ Ibid.

filosofia do espírito. No ocidente, ao renascer o espírito não só rejuvenesce mas ressurgue sublimado, esclarecido. Portanto, em verdade, essa segunda categoria de apresentação do espírito na história mostra-se não só como rejuvenescimento mas também como *purificação e elaboração* de si mesmo. Uma vez que o rejuvenescimento do espírito, mais que um retorno à figura histórica anterior é uma purificação desta e uma elaboração de si.

Assim é como na história vemos o espírito propagar-se em uma multidão inesgotável de aspectos, e gozar-se e satisfazer-se neles. Mas seu trabalho tem sempre o mesmo resultado: aumentar de novo sua atividade e consumir-se de novo. Cada uma das criações, em que se satisfaz, se lhe apresenta como uma nova matéria que exige nova elaboração. A forma que recebeu se converte em material que o trabalho do espírito eleva a uma nova forma. Deste modo o espírito manifesta todas as suas forças em todas as direções.⁸⁷

Entretanto, esta proliferação de manifestações particulares incessantes conduz invariavelmente a uma situação fatigante e, na qual, mais uma vez surge a pergunta: “qual é o fim de todas essas formas e criações?”. Como afirmamos, para Hegel não é possível que tudo isto esteja a serviço de fins particulares, limitados no interior de uma subjetividade qualquer. Todo este movimento deve ter como resultado *uma* obra, mesmo que os antagonismos e a diversidade dos conteúdos causem perplexidade ao observador. O questionamento acerca da finalidade dessa intensa atividade do espírito de produzir figuras históricas e consumir-se nelas, conduz à terceira e última categoria de apresentação apontada por Hegel. “É a categoria da *razão* mesma, que existe na consciência, como fé na razão que rege o mundo”⁸⁸, cuja demonstração consiste no desenrolar da história universal.

Assim, tendo a razão como fim e, ao mesmo tempo, princípio, Hegel concilia as particularidades representadas nas variações históricas em sua contínua diversidade no tempo, com a universalidade do espírito absoluto. Desta maneira, o que num primeiro momento pode parecer contingente transforma-se em um elemento necessário no desenvolvimento do espírito. Pois o aspecto negativo contido na categoria da variação gera o movimento, de forma análoga ao que acontece com o futuro enquanto negativa do presente. A meta da efetivação do espírito suprassume o negativo e o torna positivo, transforma em realização. Nesta perspectiva, o ininterrupto processo de nascimento e morte de indivíduos

⁸⁷ Ibid., p.48.

⁸⁸ Ibid.

históricos – um determinado povo, por exemplo – constitui o movimento do espírito na realização de sua meta: conhecer-se no mundo.

Para respaldar sua argumentação, Hegel se propõe a “recordar” dois momentos históricos em que a certeza de que há um princípio racional que comanda o mundo e, por extensão, a história universal, se manifesta. Interessante notar que, em ambos os exemplos, tal manifestação se afirma pela necessidade que o espírito universal tem de expressar-se concretamente. Em primeiro lugar, Hegel remete-se a Anaxágoras, filósofo grego pré-socrático. Anaxágoras teria sido o primeiro pensador a falar que uma forma geral de inteligência, o *nous*, rege o mundo. Não se tratava entretanto de um modo consciente de inteligência: o *nous* de Anaxágoras, que também pode ser traduzido por espírito, ainda não é uma razão ciente de si. O *nous* é o princípio pelo qual as matérias se compõem no universo, através da união ou separação dos elementos (ar, água, terra e fogo), limitando-se a isto. Assim em Anaxágoras, que Aristóteles descreveu como um sóbrio entre ébrios, apesar de indicar-se que o espírito (*nous*) é o princípio gerador dos fenômenos, não se encontra uma formulação sobre a relação de causalidade entre tais fenômenos a partir do espírito. Como aponta Hegel, no *Fédon* de Platão, Sócrates criticou o princípio de Anaxágoras por sua insuficiência de aplicação concreta. Diz então Sócrates:

Certo dia ouvi alguém que lia um livro de Anaxágoras. Dizia este que “o espírito é o ordenador e a causa de todas as coisas.” Isso me causou alegria. (...) À medida que avança e ia estudando mais e mais, notava que esse homem [Anaxágoras] não fazia nenhum uso do espírito nem lhe atribuía papel algum como causa na ordem do universo, indo procurar tal causalidade no éter, no ar, na água, em muitas outras coisas absurdas!⁸⁹

Sócrates censurava em Anaxágoras, a consideração de que, após o momento de criação das coisas (a matéria), o universo teria permanecido abandonado à atuação de forças mecânicas. Por este motivo, o *nous* seguia como uma *abstração*, pois dele não derivava nenhum *plano* para o desenvolvimento das coisas no mundo. Como Sócrates, Hegel clamava pelo desenvolvimento concreto do princípio racional no mundo. O filósofo alemão recorre a este momento na história do pensamento justamente para destacar o fato de que, já por volta do século VI a.C., está presente a necessidade de uma unidade subjacente para

⁸⁹ PLATÃO, “Fédon”, in *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1972, p.110, § 97-98.

explicar as coisas do mundo, como também já se pode observar a constatação da diferença que existe entre proferir uma definição ou um princípio, e o desdobramento destes em uma determinação concreta. Neste ponto acerca da necessidade de determinação do espírito no mundo, ou seja, da saída do campo abstrato para o concreto, reside motivo da entrada da história na filosofia hegeliana. Afirma Hegel:

Chamo atenção, desde agora, sobre a diferença que há entre estabelecer uma definição, princípio ou verdade, de um modo meramente abstrato, ou levá-lo [evoluir para] a uma determinação mais precisa e a um desenvolvimento concreto. Esta diferença é fundamental e, entre outras coisas, *a encontraremos principalmente no fim de nossa história universal quando trataremos da novíssima situação política.*⁹⁰

O segundo exemplo histórico considerado por ele nesta introdução pode ser compreendido como o momento em que sua filosofia engloba as questões religiosas. O filósofo passa, então, a abordar o tema da relação entre razão e religião, a partir do surgimento do Cristianismo. Hegel recorda que há uma outra fórmula bem mais conhecida acerca do postulado da razão como governante do mundo: é aquela que diz que “o mundo não está entregue à contingência [*Zufall*], nem a causas exteriores, contingentes [*zufälligen*], mas que uma *Providência rege o mundo*”⁹¹. Diferentemente do *nous* de Anaxágoras, ele considera que a verdade da religião cristã contida no princípio da Providência não se limita apenas a justificar a origem das coisas, pois traça para elas um *plano* de desenvolvimento. Assim, no âmbito da fé não apenas a origem tem justificação, mas a própria existência no mundo tem uma finalidade última que serve de guia para seu desenvolvimento. Entretanto, ainda se mantém o problema relacionado à concretude, uma vez que, do ponto de vista da religião cristã, tanto Deus como Seu plano não podem ser conhecidos pelo homem. Assim, a impossibilidade de conhecer o divino coloca o princípio providencial no campo da abstração de maneira análoga ao *nous* do grego Anaxágoras. Para a efetivação do espírito não adianta apenas sentir ou intuir a existência de um princípio, é preciso conhecer sua forma concreta no mundo pelo viés da razão.

⁹⁰ HEGEL, VG, p.24 (tr.pt., p.19; tr.esp., p.50). [grifos nossos]

⁹¹ Id., VG, p.25 (tr.pt., p.19; tr.esp., p.50).

A correspondência entre Deus e razão é central na reflexão de Hegel desde a juventude. Kaufmann aventava mesmo a possibilidade de Hegel ter efetuado a escolha do termo espírito [*Geist*] como princípio para a sua filosofia a partir desta correspondência. Segundo autor, o filósofo teria sido influenciado, sobretudo, pela conotação religiosa contida no termo, pois ao elegê-lo desejava nomear a força geradora das diversas manifestações que desejava averiguar nos campos da ética, da história, da arte, da filosofia e da religião. *Geist* serviria não só a tal propósito, como também, vincularia, de uma só vez, as formulações de Hegel tanto à tradição cristã como a poesia humanista de Goethe, Schiller e Hölderlin.⁹² Kaufmann recorda ainda que *Geist* – que equivale aos termos *spiritus* em latim, *pneuma* em grego e *ruaj* em hebreu – pode ter também outros significados interessantes que se relacionam com a idéia da filosofia de Hegel, como respiração e vento, tendo um sentido de força móvel e essência da vida. Já do ponto de vista da etimologia *Geist* é próximo a *Yeast* que em alemão quer dizer fermento, levedura, algo que interessa pela perspectiva da significação conceitual, pois se o compreendermos também como “força eruptiva”. Tendo eleito esta palavra tão fortemente sugestiva, Hegel não teria resistido, em certas ocasiões, à tentação de equipará-la a Deus, e teria dito: “não acredito em Deus, me basta o espírito.”⁹³

“A Providência divina é, com efeito, a sabedoria segundo uma potência infinita que realiza seus fins, isto é, o fim último, absoluto e racional no mundo”, afirma o filósofo. E, em virtude disto, também necessita ser considerado segundo os critérios da razão. Deus é razão e, como tal, é passível de ser conhecido racionalmente. Com base nesta certeza, Hegel declara que é chegado o momento da filosofia fazer-se responsável pelo conteúdo da religião, mesmo que para isso tenha que ir contra a algumas formas de teologia. Segundo a opinião do filósofo, “há que refugiar-se na filosofia se se quer conhecer a Deus.”⁹⁴ Por isso, reconhece Hegel:

Poderia não ter dito que nossa afirmação de que a razão rege e regeu o mundo, se expressa na forma religiosa, quando afirmamos que a Providência rege o mundo.

⁹² KAUFMANN, *Op.cit.*, p.267.

⁹³ *Ibid.*, p.268.

⁹⁴ *Id.*, *Lecciones sobre la Filosofia de la Historia Universal*, p. 52.

Assim não haveria recordado esta questão da possibilidade de conhecer Deus. Mas não quis deixar de fazê-lo,

Mesmo ciente de estar indo contra o axioma quase universal sobre o não conhecimento de Deus, Hegel opta por manter sua posição. Tal atitude renderia ao filósofo uma forte oposição e a acusação de panteísmo por parte dos defensores do cânone religioso. Entretanto, para ele, se Deus não pudesse ser conhecido, apenas aquilo que não é divino, ou seja, aquilo que é limitado e finito seria do interesse do espírito e, por extensão, do homem. O sentimento e a intuição – formas através das quais, tradicionalmente, se afirma conhecer Deus –, também são “pensamentos”, pois lembre-se que, segundo Hegel, o homem pensa mesmo quando não tem consciência disto. Porém é preciso tornar objetivo o conhecimento fornecido pela fé, pois, ainda que se conheça Deus pela via do sentir, deve-se buscar o conhecimento pela razão, visto que “Deus é o ser eterno em si e por si; e o que é em si e por si é universal, é objeto do pensamento e não do sentimento”.⁹⁵ O sentimento é o modo mais inferior que um conteúdo pode ter, por ser pura subjetividade particular. E, como o que é verdadeiro é em si algo universal e este por sua vez só existe no e para o pensamento, é chegado o momento em que é preciso superar o modo do sentimento e encarar racionalmente a possibilidade de conhecer tanto Deus como seu plano providencial para a história universal.

Seu argumento constrói-se sobre o fato de Deus ter se revelado ao homem na religião Cristã. “Na religião cristã é que se sabe o que é Deus”, afirma Hegel completando que “foi nela que se manifestou aos homens a natureza e a essência de Deus” e por isso “Deus já não é agora um desconhecido.”⁹⁶ Por isso, Cristianismo mereceu um lugar especial na filosofia hegeliana, sendo considerado a forma suprema que uma religião pode tomar, visto que a sua verdade (a Providência rege o mundo) corresponde à verdade de sua filosofia (a Razão rege o mundo). Portanto, como declara o filósofo, “os cristãos estão, pois, iniciados nos mistérios de Deus e deste modo nos foi dada a chave para a história universal. No Cristianismo há um conhecimento determinado da Providência e seu plano.”⁹⁷

⁹⁵ Ibid., p.53.

⁹⁶ Ibid., p.55

⁹⁷ Ibid.

Também é nesse sentido, inclusive, que os mitos cristãos se mostram apropriados para a sua filosofia, representando formas de antecipação dos pressupostos da razão. Com a união entre Deus e homem na figura de Jesus Cristo, por exemplo, a temporalidade histórica se torna preenchida e dotada de sentido. De tal maneira que, como afirma Karl Löwith, na filosofia da história de Hegel a história universal é dividida em antes e depois de Cristo não por mera convenção, mas porque está em sua essência. Foi unicamente devido aos pressupostos da religião cristã que Hegel pode, segundo Löwith, construir de modo tão sistemático a história universal da China até a Revolução Francesa.⁹⁸

É desta forma que o cristianismo equivale a um ponto fundamental no caminho do auto-conhecimento do espírito. Mas o espírito necessitava seguir adiante e fazer dele um momento superado, uma vez que em seu constante movimento, não basta ao espírito a sabedoria subjetiva da fé. É o que se lê na seguinte passagem:

A fé não é apta para desenrolar este conteúdo, a intuição da necessidade esta dada só pelo conhecimento, o motivo pelo qual este tempo há de chegar é que o espírito não repousa; o ápice supremo do espírito, o pensamento, o conceito demanda seu direito; sua essência universalíssima e essencial é a natureza própria do espírito.⁹⁹

Portanto, é preciso que haja também o conhecimento pela razão para que o derradeiro desígnio do mundo seja perceptível. Como diz Kaufmann, “na filosofia se transcendem as noções míticas e o sentimento subjetivo, assim como a intuição, para chegar por fim a uma genuína compreensão.”¹⁰⁰ Foi através da analogia com o plano da providência para a história dos homens na terra, característico da religião cristã, que a filosofia da história hegeliana uniu religião e razão, tornando possível a elevação da fé ao modo racional de conhecimento. O plano da Providência é o plano da razão. Em decorrência desta constatação, a história hegeliana é compreendida como o desenvolvimento da natureza divina em um elemento particular e determinado. E é assim também que o percurso desse elemento particular e determinado é considerado como teodicéia. Portanto, para Hegel, a história universal é uma teodicéia, ou seja, uma forma de justificação de Deus. Afirma ele:

⁹⁸ LÖWITH, *O sentido da história*, p.63-4.

⁹⁹ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofia de la Historia Universal*, p. 55

¹⁰⁰ KAUFMANN, *Op.cit*, p.265.

Nosso conhecimento aspira conseguir a evidência que os fins da sabedoria eterna se cumpriram no terreno do espírito, real e ativo no mundo, da mesma forma que na natureza. Nossa consideração é, portanto, uma *Teodicéia*, uma justificação de Deus, como a que Leibniz tentou metafisicamente, a seu modo, em categorias ainda abstratas e indeterminadas: se propôs a conceber o mal existente no mundo, incluindo o mal moral, e reconciliar o espírito pensante com o negativo. (...) Na realidade, em nenhuma parte há maior estímulo para tal conhecimento conciliador que na história universal.

Esta reconciliação só pode ser alcançada mediante o conhecimento do afirmativo – no qual o negativo desaparece como algo subordinado ou superado – mediante a consciência do que é em verdade o fim último do mundo; e também de que este fim está realizado no mundo e de que o mal moral não prevaleceu na mesma medida que este fim último.¹⁰¹

Após o anúncio da reconciliação do espírito na história compreendida como uma teodicéia, Hegel, por uma questão de coerência, não poderia permanecer no mesmo patamar subjetivo da constatação da fé religiosa, e contentar-se com apenas *declarar* tais correlações entre religião e filosofia. “Não basta a mera crença no *nous* e na Providência”, disse Hegel, ciente de que razão pode ser uma palavra tão indeterminada quanto Providência. Tendo tal questão em vista, o filósofo se propõe a tratar da determinação, isto é, do conteúdo do espírito no mundo, como passo seguinte de suas *Lições*.

A primeira forma de determinação do espírito é abstrata. Isto é, a determinação da razão em si equivale a definir o fim último do mundo, a finalidade que deve ser realizada na história. E o fim último da história

é que se produza um mundo espiritual conforme o conceito de si mesmo, que cumpra e realize sua verdade, que produza a religião e o Estado de tal modo que sejam conforme seu conceito, que sejam seus na verdade ou na idéia de si mesmo (...) – a idéia é a realidade como espelho e expressão do conceito.¹⁰²

O espírito ganha, neste ponto da reflexão hegeliana, mais um termo que lhe equivale. Se na perspectiva da religião o espírito é Deus e a Sua vontade, no campo do pensamento filosófico ele passa a se chamar *Idéia*. E é a *Idéia* que deve ser contemplada na história universal, porém, não em sua forma especulativa mas em seu rebatimento sobre o espírito humano, isto é, na idéia de liberdade do homem. “A existência do espírito consiste em ter a si mesmo como objeto”, de forma que, de acordo com sua própria natureza, o espírito está em si próprio e, por isto é livre. Assim, a liberdade do homem é a forma particular que o espírito toma

¹⁰¹ HEGEL, VG, p. 28 (tr.pt.,p.21; tr.esp., p.56-7).

¹⁰² HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofia de la Historia Universal*, p. 67.

na história e que serve para medir o grau do desenvolvimento da consciência que este tem de si mesmo. Não se trata, porém, da liberdade do homem enquanto sujeito subjetivo, mas daquela que o homem possui por viver segundo sua própria essência.

De acordo com Hegel, a liberdade é também a substância do espírito. Ela é parte fundamental da natureza espiritual, e pode ser concebida através da apreensão de seu contrário, isto é, a matéria. Na mesma medida que a gravidade é a substância da matéria, a liberdade é a substância do espírito. A matéria não possui seu centro em si mesma, necessitando da gravidade para manter a sua unidade, que por seu turno é apenas ideal uma vez que resulta da junção de uma multiplicidade de partes singulares agregadas pela força (externa) da gravidade. De modo que a substância da matéria encontra-se fora de si mesma; diferentemente do que ocorre com espírito cujo centro reside em si mesmo. E ter o centro em si mesmo, significa dizer que o espírito é uma consciência que tem a si próprio como objeto. Tal independência de elementos externos é a liberdade de que se falou. “Pois se sou dependente, me refiro a outra coisa que não sou eu e não posso existir sem essa coisa externa. Sou livre quando estou em mim mesmo”¹⁰³, explica o filósofo, complementando que “a independência do homem consiste nisto: saber o que o determina.”¹⁰⁴

A partir desta determinação abstrata do espírito se estipula o conteúdo da história universal, pois esta é a exposição de “como o espírito trabalha para *saber o que é em si*. E, como a semente carrega em si a natureza da árvore, o sabor e a forma dos frutos, os primeiros traços do espírito contêm também, virtualmente, toda a história.”¹⁰⁵ E aqui Hegel profere o famoso trecho, citado até mesmo por Burckhardt, acerca do caminho percorrido pelo espírito na história rumo à efetivação de si, indo do Oriente para o Ocidente, do lugar onde um homem era livre para aquele em que todos os homens são livres e, portanto, onde a liberdade é plena. Diz o filósofo:

Os orientais ainda não sabem que o espírito, ou o homem como tal, é livre em si mesmo; e porque não sabem, eles não o são. Eles sabem apenas que só *um* ser humano é livre, mas por isso mesmo tal liberdade é apenas arbitrariedade, barbárie e embrutecimento reprimidos, ou suavidade da paixão, mansidão dessa

¹⁰³ Ibid., p.61

¹⁰⁴ Ibid., p.64.

¹⁰⁵ HEGEL, VG, p. 31 (tr.pt.,p.24; tr.esp., p.67).

mesma paixão, que é apenas contingência da natureza ou capricho. Esse *único* é, conseqüentemente, um déspota, e não um homem livre. Só entre os gregos é que surgiu a consciência da liberdade, e por isso eles foram livres; mas eles, bem os romanos, sabiam somente que *alguns* eram livres, e não o homem como tal. Nem mesmo Platão ou Aristóteles o sabiam. Destarte, os gregos não apenas tiveram escravos, como suas vidas e a existência agradável liberdade estavam ligadas a isso. Além disso, sua liberdade não era senão uma flor ocasional, passageira e limitada (...). Só as nações germânicas, no cristianismo, tomaram consciência de que o homem é livre como homem, que liberdade do espírito constitui sua natureza mais intrínseca.¹⁰⁶

Portanto, o movimento do espírito em direção ao centro, nada mais é que sua tendência essencial para aperfeiçoar-se rumo à liberdade. Porém, o fato do espírito ter a si mesmo como objeto e, por isso, desde o começo já encontrar-se pronto, não implica que ele seja inerte. Ao contrário, o espírito está sempre em atividade, sempre no movimento de contínua negação daquilo que ameaça sua liberdade. E, por conta disto, a direção da história acompanha o desenvolvimento da liberdade, indo do oriente para o ocidente. Assim, “esta aplicação do princípio ao mundo temporal, a penetração e organização do mundo pelo dito espírito é o longo processo que constitui a história universal”. A história universal é, portanto, a história do “progresso da consciência de liberdade.”¹⁰⁷ Tal constatação leva à consideração dos meios pelos quais o princípio de liberdade se manifesta na história, ou seja, para observação dos fenômenos históricos.

Neste sentido, o indivíduo aparece como primeira resposta à pergunta sobre os meios de que a Idéia se prevalece para sua realização no mundo, constituindo assim a segunda determinação do espírito. Pois, o que se mostra no primeiro plano da história são as ações individuais dos homens, surgidas, aparentemente, da necessidade de satisfação de suas paixões. “Essas ações se nos apresentam de tal modo”, afirma Hegel, “que neste espetáculo da atividade, essas necessidades, paixões, interesses, etc., aparecem como únicos *motores*” da história.¹⁰⁸ Idéia e paixões constituem, respectivamente, a trama e os fios da história universal. Representam o confronto mesmo da vontade particular com a vontade universal, enfrentamento que serve de impulso para o movimento da liberdade no mundo. Consideradas de forma objetiva, as duas vontades equivalem ao confronto entre a necessidade (universal) e a liberdade (particular), “a luta do

¹⁰⁶ Idem. *Lecciones sobre la Filosofia de la Historia Universal*, p.83.

¹⁰⁷ Id, *VG*, p. 31 (tr.pt.,p.24; tr.esp., p.67).

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.34 (tr.pt.,p.26; tr.esp., p.79)

homem contra sua sina”, nas palavras de Hegel, que conduz inevitavelmente ao questionamento sobre como conciliar a idéia com a liberdade do homem. Ou seja, é uma maneira análoga de perguntar acerca do fim último para a multiplicidade de eventos.

A chave para essa conciliação reside no fato de que a paixão, para Hegel, é apenas aparentemente restrita ao âmbito do particular. O filósofo entende que a paixão é “determinação particular do caráter” que não possui exclusivamente um conteúdo privado, ao contrário, é “o elemento impulsor e ativo de atos universais.”¹⁰⁹ Pois, afirma Hegel, na história universal,

mediante às ações dos homens, surge algo além do que eles se propõem e alcançam; algo além do que eles sabem e querem imediatamente. Os homens satisfazem seu interesse, mas ao fazê-lo, produzem algo mais, que está no que fazem, mas não está em sua consciência nem em sua intenção.¹¹⁰

Neste momento, é possível recuperar a relação do herói trágico com seu destino, abordada anteriormente. Assim como o herói, o homem, no quadro de realização do espírito, ao cumprir um destino que julga ser proveniente de seu livre arbítrio, na verdade está realizando um telos determinado pela razão. Desta forma se relacionam particular e universal: assim a diversidade das manifestações, ou “espetáculo das paixões” como diz Hegel, se reconcilia com a totalidade espiritual. Saber como ocorre este processo através do qual o universal se manifesta no particular é um ponto importante na compreensão da filosofia da história, pois é relacionada a ele que Hegel introduz a célebre noção de *astúcia da razão* [*List der Verkunft*]:

A idéia universal não se entrega à oposição e à luta, não se expõe ao perigo; permanece intangível e ilesa no fundo, e envia o particular da paixão para que receba os golpes na luta. Se pode chamar a isto de astúcia da razão; a razão faz com que as paixões trabalhem por ela e que aquilo mediante ao qual a razão chega a existência, se perca e sofra danos. Pois o fenômeno tem uma parte nula e outra parte afirmativa, O particular é, a maioria das vezes, bastante mesquinho frente ao universal. Os indivíduos são sacrificados e abandonados. A idéia não paga por si o tributo da existência e da caducidade; o paga com as paixões dos indivíduos. César teve que realizar o necessário, o desmoronamento da liberdade padre. Pereceu na luta; mas o necessário subsistiu: a liberdade sucumbiu, conforme a idéia, sob os sucessos externos.¹¹¹

¹⁰⁹ Id., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, p.83.

¹¹⁰ Ibid., p.85

¹¹¹ Id., *VG*, p. 49 (tr.pt.,p.35; tr.esp., p.97).

A astúcia da razão é, então, o que faz com que um homem haja historicamente a favor do espírito universal. É o impulso que conduz Sócrates, no exemplo dos gregos. É aquilo que mobiliza a ação individual, não em seu próprio bem, mas para a realização do Espírito. Os homens não sabem o que fazem na história, isto é, desconhecem o resultado mesmo de suas ações. Isso é um artifício da razão que “usa” os homens através de suas paixões para realizar seu propósito. Na história são os homens particulares que guerreiam, lutam e sofrem, enquanto o espírito segue seu destino incólume, esse é o papel da astúcia da razão. Entretanto, não se deve considerar a astúcia da razão somente como uma categoria, ou uma idéia abstrata de Hegel para conseguir justificar o encadeamento de sua história filosófica. Longe disto. Ela pode ser entendida também como um instrumento fundamental para qualquer teoria da história que deseje fornecer um papel a uma motivação inconsciente para as ações humanas.

A astúcia da razão nada mais é do que a expressão racional da Providência. O que significa dizer que o resultado último das atitudes humanas não é proveniente do planejamento do homem, porém de um princípio que impulsiona as atitudes dos indivíduos. A liberdade individual é neste sentido apenas aparente. Por este motivo, afirma Hegel que quando trata da “idéia de liberdade dos homens” não está se referindo ao livre arbítrio em particular, mas à possibilidade de efetuar-se uma escolha em consonância com os preceitos da razão naquele instante do desenvolvimento do espírito na história.

Para Charles Taylor, os homens, ainda que desconheçam a verdade última a que se destinam suas ações, podem possuir alguma idéia acerca do porquê agem de uma determinada maneira. Assim, para Taylor, a expressão “astúcia da razão” não deve ser levada ao pé-da-letra, isto é, não se deve simplesmente aceitar que os homens não sabem da verdadeira motivação dos seus atos. Pois os homens, até nos estágios primordiais da história, mesmo que de forma nebulosa, têm algum sentido da existência do espírito, uma vez que eles também são veículos (inconscientes ou conscientes) do espírito na história – lembre-se afirmação de que os homens são racionais mesmo sem o saberem. Portanto, conclui Taylor, “não é apenas uma questão das ambições individuais dos homens sendo usadas para um propósito exterior. Antes, trata-se de que aqueles homens cuja ambição individual coincide com os interesses do espírito são preenchidos com o sentido

de missão”¹¹². Estes são, para Hegel, os grandes homens da história, os indivíduos histórico-universais.

Os grandes homens são aqueles capazes de catalisar o princípio que dirige o espírito do povo, convertendo-o em atos. Estes homens, afirma Hegel, “são aqueles que conhecem o espírito de um povo e sabem dirigir-se por ele. Estes são os grandes homens de um povo, que guiam o povo, conforme o espírito universal”¹¹³. Eles mostram aos homens sua própria tendência interior e a realizam e, além disto, são também os que, em primeiro lugar, sentem e articulam as tendências de um próximo estágio da história universal. Assim o fez Sócrates em Atenas e também César que morreu após levar a República ao fim. Também, muitas vezes, a conduta destes indivíduos históricos diverge da moralidade dominante. Pois, “atentos a seus grandes interesses, trataram, sem dúvida, [de forma] ligeira, frívola e atropeladamente e sem consideração, outros interesses e direitos sagrados”, expuseram-se à censura tanto por parte de seus contemporâneos como por parte daqueles que observaram retrospectivamente suas ações. Mas para Hegel é preciso compreender estes indivíduos a partir de uma outra perspectiva, sob a ótica da realização do espírito. Neste contexto, segundo o filósofo, é possível compreendermos que “uma figura que caminha, em seu passo, esmaga muitas flores inocentes, destrói muitas coisas pela força.”¹¹⁴

Após a determinação da instância individual em que o espírito se manifesta, Hegel apresenta a sua terceira determinação. No processo de reconciliação do espírito consigo mesmo, para que na história se efetive é necessária então uma categoria universal em que possa ser apreendido o desenvolvimento da razão, ou seja, é preciso um indivíduo de cunho universal. Este encontra-se representado na filosofia da história hegeliana na figura do *Volkgeist*, do espírito do povo: “em Hegel, o espírito do povo é sempre a individuação histórica do espírito.”¹¹⁵ Os espíritos dos povos representam, então, as diversas fases da realização do espírito absoluto no mundo, e também uma das formas que este possui para tomar consciência de si ao longo do processo histórico. Tal como declara Hegel:

¹¹²Charles TAYLOR, *Hegel*, p.391

¹¹³HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofia de la Historia Universal*, p.66.

¹¹⁴ *Ibid.*, p.97.

¹¹⁵ Pedro CALDAS, *op. cit.*, p.56.

A história universal é a exposição do processo divino e absoluto do espírito em suas formas supremas; a exposição da série de fases através das quais o espírito alcança sua verdade, a consciência de si mesmo. As formas destas fases são os espíritos dos povos históricos, as determinações de sua vida moral, de sua constituição, de sua arte, de sua religião e sua ciência. Realizar estas fases é a infinita aspiração do espírito universal, seu impulso irresistível, pois esta articulação, assim como sua realização, é seu conceito.¹¹⁶

Os espíritos dos povos históricos¹¹⁷ cumprem então um duplo papel na filosofia da história de Hegel. Ao mesmo tempo em que são responsáveis pelo cumprimento da “infinita aspiração do espírito universal” no seu movimento de reconciliação consigo mesmo na história universal, realizam também suas próprias tendências interiores, seus objetivos próprios enquanto comunidade, enquanto Estado (como se deduz da sentença: “as determinações de sua vida moral, de sua constituição, de sua arte, de sua religião e sua ciência”). De tal maneira que o espírito de um povo é, simultaneamente, particular e universal, ou, nas palavras Hegel: “o espírito do povo é (...) o espírito universal traduzido em uma forma particular.”¹¹⁸ Cada espírito do povo corresponde a uma determinada fase no processo de desenvolvimento do espírito, a um elo na cadeia histórica. É um indivíduo de natureza universal, trabalhando para realizar a idéia daquela fase em particular. Assim a marcha da história pode ser vista como uma sucessão no tempo de espíritos dos povos, mais especificamente, de espíritos dos povos cristalizados em Estados.

Assim, a relação entre particular e universal ocorre a partir de um movimento que tem por base uma contradição entre o princípio que rege um determinado povo interiormente e a realidade exterior a que este está sujeito. Pois o espírito do povo para atingir a meta a que se destina, necessita superar a oposição que encontra no mundo. No momento em que supera a oposição, o princípio se estabelece, chegando ao seu apogeu. Nesse instante, o espírito do povo realiza sua participação no plano universal, dando sua contribuição para a auto-efetivação do espírito absoluto. E, a partir daí, inicia sua decadência. Isto porque o espírito de um povo, do mesmo modo que o de um indivíduo natural, é

¹¹⁶ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofia de la Historia Universal*, p.76.

¹¹⁷ Para Hegel são povos históricos aqueles que têm estados constituídos. Os estados são a matéria do espírito. Ou como se lê no terceiro capítulo das lições: “Um povo pertence à história universal quando em seu elemento e fim fundamental há um princípio universal, quando a obra que nele produz o espírito é uma organização moral e política”. Cf. *Ibid.*, p. 145.

¹¹⁸ *Ibid.*, p.66.

finito, limitado. Como tudo o que nasce, este espírito também floresce, amadurece, decai e morre. A realização da compreensão de si implica, portanto, em sua decadência. Quando cessa a oposição, quando aquilo que contradiz o princípio deixa de existir, ele se realiza. Tem início então um momento sem necessidades na vida do espírito do povo. Ainda que o povo continue a existir, sua utilidade para o plano da história universal se encerrou. Portanto, como diz Charles Taylor, “a dialética da história deve ser entendida como refletindo os estágios necessários conceitualmente na auto-revelação da Idéia.”¹¹⁹

Tome-se, por exemplo, no caso dos gregos na Antigüidade clássica. No contexto da filosofia da história de Hegel, o surgimento e desenvolvimento da pólis grega vêm a responder a necessidade do espírito do conhecimento de si. Pois ali, pela primeira vez na história universal a idéia de liberdade do homem se manifesta. Com os gregos, Deus, ou o Espírito absoluto, deixa de habitar o terreno da total subjetividade religiosa para interceder enquanto sujeito na organização da vida política. Deus, ou melhor, os Deuses são humanos também. É o conceito que os gregos têm do divino que lhes concede o alvará de sua liberdade, de acordo com Taylor:

no sentido que o divino não é totalmente outro, que uma subjetividade finita tem ali seu lugar. E este é o sentido de liberdade, que o homem não é escravo do absoluto, de algo que lhe é completamente estranho a sua vontade. Por isso, a política grega será a primeira morada da liberdade.¹²⁰

Assim, a percepção da existência de Deus em uma forma humana possibilitou a fundação de uma vida pública tecida ao redor da divindade, onde os homens se reconheciam a si mesmos.

Lembramos aqui a definição de sobre o espírito do povo como uma figura particular do espírito universal cuja meta é produzir uma religião e um Estado segundo seu conceito. Asserção da qual Taylor se aproxima quando afirma: “a história alcança sua culminação com uma comunidade que está em conformidade com a razão.”¹²¹ Algo que a experiência grega realizou, embora só em parte, uma vez que se tratava de uma liberdade limitada aos cidadãos de uma certa pólis e servidores daquele Deus. Estrangeiros, mulheres e escravos não tinham direito à liberdade. Os gregos não possuíam a idéia de liberdade do homem enquanto tal.

¹¹⁹ Charles TAYLOR, *Hegel*, p.391

¹²⁰ *Ibid.* p.395.

¹²¹ Charles TAYLOR, *Hegel*, p.390.

Ser livre era apenas privilégio de alguns, como registra a célebre passagem da filosofia da história mencionada tantas vezes. Portanto, quando o Estado grego alcança seu apogeu por volta do século V a.C., com a democracia da pólis ateniense, de acordo com o pensamento hegeliano chega ao fim sua atuação na história universal. Pois o espírito é universal e está em constante atividade, não podendo deter-se na limitação da unidade do Estado grego. Tal como adverte Hegel,

[a] realização [do espírito do povo] é, por sua vez, sua decadência e esta [é] a aparição de um novo estado, de um novo espírito. O espírito de um povo servindo de trânsito para o princípio de um outro povo. E, deste modo, os princípios se sucedem, surgem e desaparecem. Mostrar em que consiste a conexão desse movimento é a tarefa própria da história universal.¹²²

Ou seja, a história universal é a demonstração do progresso do Espírito absoluto no tempo, passando de um espírito do povo ao outro, de um estágio anterior de sua consciência de si para outro mais adiantado.

No caso dos gregos, esta passagem se dá com o advento da filosofia socrática, que oferece a transição do espírito para um novo estágio. Pois, ainda que desejasse permanecer fiel ao regimento da pólis, Sócrates tinha consciência da universalidade da razão. E, por mais que fosse fiel à cidade-estado ateniense, seus ensinamentos ultrapassaram suas fronteiras rumo à próxima morada do espírito, onde o indivíduo sabe-se sujeito de uma razão universal não identificada à vida pública de sua cidade. O período subsequente é o de decadência dessa forma de constituição do Estado grego até o surgimento de outra forma, de outro espírito do povo que incorpore a razão. E assim a história universal transcorre de acordo com os pressupostos da razão: indo, sucessivamente, do Império Romano ao Cristianismo, deste até a Reforma, e, por fim, até o estabelecimento do estado prussiano na era moderna.

¹²² HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofia de la Historia Universal*, p.69.

3.6

O paradoxal vôo da coruja de Minerva: a modernidade como realização do espírito

É na modernidade que o espírito atinge o apogeu de sua realização. O espírito, em seu caminho pelo mundo histórico, parte do Oriente – onde a razão não é consciente de si –, para o Ocidente, onde ela alcança a plenitude de sua consciência. A partir dessa premissa, Hegel divide história universal em quatro partes de acordo com os avanços da idéia de liberdade cristalizada nos estados. Ao mundo oriental, segue-se o mundo grego; uma terceira parte tem existência no Império Romano e uma quarta e última parte é formada pelo mundo germânico. Desta forma, se o Oriente “é a infância da história”, o mundo germânico corresponde à sua velhice. Note-se que, apesar afirmar que “espírito germânico é o espírito do mundo moderno”, do ponto de vista cronológico, a descrição de Hegel acerca do período moderno remonta ao Império Romano e perdura até os tempos em que o próprio filósofo viveu.

Observe-se que o filósofo não denomina todo este intervalo de modernidade, mas aponta a origem do espírito moderno no surgimento do Cristianismo ainda sob o Império Romano. Este é, aliás, o primeiro dos três períodos em que se dividem o mundo germânico, que tem início com o surgimento das nações germânicas no Império Romano e se estende até a época de Carlos Magno. A ascensão de Carlos Magno marca, por seu turno, o começo do segundo período descrito por Hegel na última parte de suas lições. Iniciado na época carolíngia, este período estende-se até a primeira metade do século XVI, com o reinado de Carlos V. A modernidade propriamente dita principia somente no terceiro período do mundo germânico, a partir da Reforma Protestante e se prolonga até o instante em que foram proferidas estas lições.

É possível perceber o estatuto diferenciado que Hegel confere ao mundo germânico em relação aos outros períodos tratados em suas considerações: o mundo germânico, enquanto fase do surgimento do espírito livre, funciona como uma espécie de totalidade que abrange os aspectos anteriores do espírito, tanto os abstratos quanto os empíricos. De tal forma que o filósofo produz duas analogias entre os três períodos do mundo germânico. A primeira destas analogias refere-se

aos dogmas da religião, como se lê nesta comparação com a quarta parte de suas lições com a Trindade:

Podemos diferenciar esses três períodos como os reinos do Pai, do Filho e do Espírito. O do Pai é a massa substancial, indivisível, em transição como o domínio de Saturno, que engole seus filhos. O do Filho é o surgimento de Deus somente em relação à existência temporal, refletindo-se nela como algo alheio. O reino do Espírito é a reconciliação.¹²³

A segunda analogia diz respeito à comparação com os momentos históricos anteriores, Hegel refaz o percurso do espírito na história universal, equiparando as fases do espírito aos períodos em que se dividem o mundo germânico. Diz o filósofo:

Considerando o império germânico como o da totalidade, vemos no mesmo a *repetição de épocas anteriores*, Pode-se comparar o período de Carlos Magno ao império persa. É o período da unidade substancial baseada no interior, na alma, e que é ainda ingênua no que se refere à relação do espírito com o temporal.

Ao mundo grego e à sua unidade ideal corresponde o período anterior a Carlos V, no qual não mais existe a unidade real, porque todas as particularidades foram fixadas nos privilégios e direitos especiais. Assim como no âmago dos Estados, as diversas estirpes estão isoladas em seus direitos especiais, os Estados particulares também se relacionam de forma exterior. Sobrevém uma *política diplomática* que no interesse do equilíbrio da Europa une os Estados entre e contra si. É o período em que o mundo se torna consciente de si (descoberta da América). Também a consciência torna-se lúcida dentro e além do mundo supra-sensível: a religião substancial e real desenvolve-se para a clareza sensível dos elementos da percepção (a arte cristã na era do Papa Leão) e torna-se real no elemento da verdade mais intrínseca. Pode-se comparar esse período com o de Péricles. Tem início a interiorização do espírito (Sócrates/Lutero); todavia, falta Péricles nesse período. Carlos V teve imensa disponibilidade de meios externos e seu poder parece absoluto, mas falta-lhe o espírito interior de Péricles e, com isso, o meio absoluto do livre domínio. Essa é a época do espírito que se torna claro para si, mesmo na separação real; aqui aparecem as diferenças do mundo germânico que se manifestam em sua essência.

Podemos comparar o terceiro período ao mundo romano. A unidade do universal existe nele, não como a unidade do domínio mundial abstrato, mas como a hegemonia do pensamento consciente de si. Vigora o fim do sensato; privilégios e particularidades dispersam-se perante a finalidade do Estado. Os povos querem em si e por si o direito; não vigoram só os tratados particulares, e os princípios determinam o conteúdo da diplomacia. A religião também não consegue se sustentar sem o pensamento e parte para o conceito, tornando-se crença intensa, porque o próprio pensamento o exige, e superstição, por desespero quanto ao pensamento, ao fugir totalmente dele.¹²⁴

¹²³ HEGEL, VG, p. 417. (tr.pt.,p.293).

¹²⁴ Ibid., pp.417-8 (tr.pt.,pp.293-4).

Além da divisão do mundo germânico, Hegel também reparte em três momentos a modernidade [*Die neue Zeit*], a saber: o momento da Reforma; os fatos que lhe sucederam e, por fim, os novos tempos a partir do final do século XVIII. No conjunto da filosofia da história hegeliana, o Renascimento – embora o termo ainda não tivesse sido cunhado – configura tão somente um período de transição para a era moderna: a modernidade hegeliana começa com a Reforma. Tanto que, na disposição dos assuntos nas aulas, este período é descrito por Hegel em apenas alguns parágrafos na parte final da Idade Média, sob o título “A arte e a ciência como dissolução da Idade Média”.¹²⁵ Como se pode notar, sobre o período histórico a que Burckhardt dedicaria a maior parte de seus estudos e ao qual atribuiria o início da modernidade, o filósofo da história contentou-se em destacar que se tratava de uma época de transição, onde pela primeira vez a universalidade da razão se mostrava após as “trevas” medievais, como a “*aurora* que, depois de uma longa tempestade, pela primeira vez anuncia um novo dia.”¹²⁶ Sobre época, Hegel se satisfaz com a menção à importância que o florescimento das belas-artes, a restauração das ciências e a descoberta da América, assim como da rota para as Índias, exerceram para o movimento do espírito na superação de um estágio anterior de seu desenvolvimento. O raiar deste novo dia na vida do espírito é atribuído por Hegel, sobretudo, ao arrefecimento do papel da Igreja em virtude da corrupção que vigorava em seu interior. A questão da proliferação dos Estados no território italiano, que na interpretação burckhardtiana constitui um dos fatores centrais para o surgimento da individualidade característica da era moderna, é apenas citada por Hegel como uma das oposições à Igreja. Nestes Estados, o fim universal justificado em si mesmo estava presente, mas este fim sucumbiu à individualidade, se submetendo à vontade, ao apetite e à arbitrariedade do indivíduo que havia se liberado do rigor da disciplina eclesiástica.¹²⁷ Em um trecho já na parte sobre a modernidade, Hegel deixa claro seu pensamento sobre o que acontecia na Itália:

A desunião absoluta e o desmembramento sempre constituíram o caráter fundamental dos habitantes da Itália, tanto na Antiguidade quanto nos tempos mais modernos. A intransigência da individualidade foi substituída por uma união

¹²⁵ Ibid., p.488 (tr.pt.,p.339). Na edição espanhola possui o título: “O trânsito à Idade Moderna”, p.649 e ss.

¹²⁶ Ibid., p.491 (tr.pt., p.341).

¹²⁷ Id., *Lecciones sobre la Filosofia de la Historia Universal*, p.654.

realizada à força, sob o domínio romano; quando essa união foi desfeita, ressurgiu bruscamente o caráter original. Mais tarde, os italianos conseguiram usufruir das belas-artes, atingindo uma unidade; depois de haverem vencido o mais terrível egoísmo e eliminado o crime, a cultura e a suavização do egoísmo conseguiram chegar à beleza, mas não à racionalidade – a sublime unidade do pensamento. Por isso, a poesia e a música de origem italiana são diferentes das nossas. Os italianos são de natureza imprevisível, voltados para a arte e para o prazer da alma. Em tal natureza artística, o *Estado tem que ser ocasional*.¹²⁸

Assim sendo, é possível compreender porque o Renascimento, apesar de importante, não constituiu um momento marcante na história do espírito. Para tanto, basta levar em conta o fato daquela não caracterizar uma época de definição de uma formação estatal consistente e tampouco de vigor religioso. Corroborado também com interpretação, a afirmação de Hegel de que a história da Europa se desenvolve entre a oposição de Igreja e Estado. Já que, sobretudo neste novo espírito que aflora na modernidade, “por uma parte, desenvolve-se a Igreja como a existência da verdade absoluta; pois a Igreja é a consciência da verdade e, simultaneamente, a causa de que o sujeito seja conforme ela” e, por outro lado, “se encontra a consciência temporal, arraigada com seus fins no mundo, no Estado, que nasce do sentimento, da lealdade, da subjetividade em geral.”¹²⁹ A cultura – que na compreensão histórica de Burckhardt representa, como veremos, o elemento favorecido pela não consolidação da presença do Estado e da Igreja e que floresce expressivamente no período –, não é levada em conta por Hegel, ao menos não nas lições da filosofia da história.

Já a ênfase do mundo germânico recai sobre o último dos três momentos em que Hegel dividiu a modernidade. O apogeu desta reside no período deflagrado pela Revolução Francesa. E, não por coincidência, todo o sistema filosófico de Hegel atinge seu clímax neste período. Lembremos que é na modernidade também que a história da filosofia atinge seu ápice, que a coruja de Minerva levanta vôo. Visto que somente quando a história se torna reflexiva, e isto só acontece, segundo Hegel, com a sua filosofia, é que o espírito passa a ser capaz de reconhecer suas formas anteriores e atuais. Como afirmado no prefácio da *Filosofia do Direito*, a história “corroborada o ensinamento da concepção de que somente na maturidade da realidade o ideal aparece como contraposição do real,

¹²⁸ Id., *VG*, p. 512. (tr.pt.,p.355). [Grifos nossos]

¹²⁹ *Ibid.*, p.568.

apreende o mundo real em sua substância e o modela em um domínio intelectual.”¹³⁰

Após Lutero ter aberto o caminho para a liberdade espiritual e, assim, para a reconciliação concreta através da religião, a razão pôde consolidar seu conteúdo no mundo. No Iluminismo, o pensamento passou a ser o novo estágio do espírito, do qual a Revolução constituiria o momento máximo. É assim que a Revolução se torna para Hegel o “glorioso amanhecer” no qual, pela primeira vez na história universal, “se havia percebido que a existência do homem esta centrada em sua cabeça, isto é, no pensamento, a partir do qual ele constrói o mundo real”, encarnando assim o momento inicial da “verdadeira reconciliação do divino com o mundo.”¹³¹ Seus desdobramentos, sobretudo, aqueles que desembocaram no fortalecimento do estado prussiano após as investidas francesas, ratificavam o mundo germânico como apoteose do desenvolvimento do espírito na história universal. O momento final das aulas sobre a filosofia da história universal é dedicado justamente ao instante em que a liberdade se concretiza no contexto alemão. “A Alemanha foi atravessada pelos vitoriosos exércitos franceses”, afirma Hegel, “mas a nacionalidade alemã livrou-se dessa pressão”. Isto porque,

um momento fundamental na Alemanha foram as leis do direito, incentivadas, aliás, pela pressão francesa (...). A mentira do império finalmente desapareceu. Ruiu em Estados soberanos. Foram abolidas as relações feudais; os princípios da liberdade, da propriedade e da pessoa tornaram-se princípios fundamentais. Todo cidadão tem acesso a cargos estatais; todavia, talento e habilidade são condições indispensáveis. O governo repousa no funcionalismo, mas a decisão pessoal do monarca está acima de tudo (...). No entanto, nas leis fixas e na organização definida do Estado, a decisão única do monarca foi abandonada, dando-se pouca atenção ao substancial. (...)

Hegel, então, retoma os pontos principais expostos ao longo das preleções:

A consciência chegou até aqui, e esse é o principal momento da forma na qual o princípio da liberdade se concretizou, pois a história universal nada mais é que o conceito de liberdade. Todavia, a liberdade objetiva – as leis da liberdade real – exige a submissão da vontade fortuita, pois esta última é meramente formal. Quando a objetividade é racional em si mesma, a visão da razão tem que lhe corresponder, e assim existe também o momento essencial da liberdade subjetiva. Observamos apenas esse progresso no conceito, tendo que renunciar à tentação de abordar mais detalhadamente a felicidade, os períodos de florescimento dos povos, a beleza e a grandeza dos indivíduos, os interesses relacionados ao seu destino, no sofrimento e na alegria. A filosofia diz respeito ao

¹³⁰ Ver nota 57 deste capítulo.

¹³¹ HEGEL, VG, p.529 (tr.pt., p.366).

esplendor da idéia que se reflete na história universal. Na realidade, ela tem que se abster dos movimentos tediosos das paixões. Seu interesse é conhecer o processo de desenvolvimento da verdadeira idéia, ou seja, da idéia de liberdade que somente é a consciência da liberdade.

E, por fim, conclui, ratificando a história universal como teodicéia e, portanto, resolvendo à questão da continuidade histórica através da reconciliação do espírito com o mundo. Diz Hegel:

A história universal é o processo desse desenvolvimento e do devir real do espírito no palco mutável de seus acontecimentos – eis aí a verdadeira teodicéia, a justificação de Deus na história. Só a percepção disso poder reconciliar a história universal com a realidade: a certeza de que aquilo que aconteceu, e que acontece todos os dias, não apenas não se faz sem Deus, mas é essencialmente a Sua obra.¹³²

Assim, ao final da década de 1820, Hegel considerava que a meta do espírito absoluto havia sido atingida na história. De fato, suas últimas palavras com respeito a história, e, como se vê, terminam na reconciliação. Entretanto, após a efetivação, surge um paradoxo que não é levado em conta pelo o filósofo: referimo-nos ao fato de que todo este movimento da história, que tem na meta, ou seja, no futuro, sua primazia, sustenta-se na noção de progresso que, por definição, é infinita. Pois a rigor, o progresso, quando rebatido na lógica dialética do tempo, segue reproduzindo o movimento continuamente ao infinito. Isto porque, invariavelmente, do movimento de tese para antítese resulta uma síntese (ou suprassunção, na terminologia hegeliana), que logo se estabelece como uma nova tese a qual se segue nova antítese e nova síntese, e assim sucessivamente. E, como afirma Arendt, “embora o movimento original não seja de forma alguma progressivo, mas gire para trás e retorne sobre si, o movimento de tese para tese se estabelece por trás desses círculos e constitui uma linha retilínea de progresso”. “A vantagem desse esquema como um todo”, continua Arendt, “é que ele assegura o progresso e, sem quebrar o contínuo do tempo, pode ainda dar conta do inegável fato da ascensão e queda das civilizações”¹³³. Desta forma, o movimento dialético, tal como empregado no sistema hegeliano, transforma a temporalidade cíclica em uma espiral. A adequação entre a lógica dialética e a filosofia da história seria perfeita não fosse o fato de Hegel acreditar na interrupção do

¹³² Ibid., pp.539-540 (tr.pt.,p.372-73)

¹³³ ARENDT, *A Vida do Espírito*, p.223.

processo, uma vez que para ele, no terceiro e último período da história universal se realiza a efetivação da razão. Ao final de suas reflexões, portanto, a filosofia de Hegel gera uma situação paradoxal.

“Pois, se o tempo é dialético se ele se constrói a partir do futuro, ele é eternamente inacabado”¹³⁴ e quando o espírito atinge seu apogeu, quando se depara com a sua essência e a reconhece, o movimento dialético do tempo se interrompe. Desta maneira, o presente – que ao longo da história universal sempre foi um instante de certo modo vazio, um “ainda não”, pois se encontrava completamente voltado e impulsionado para o futuro –, se preenche de sentido. O presente se torna *permanente* e, portanto, ocasiona o fim da primazia do futuro. Se cessa a oposição, cessa o movimento e, assim, cessa a história. Por este motivo é possível falar do fim da história, não porque Hegel o tenha determinado, mas porque é a esta conclusão que se chega se seguimos a lógica que ele mesmo imputou ao desenvolvimento histórico.

A questão é que a condição que possibilita o desenvolvimento da filosofia da história, isto é, o movimento dialético do tempo, ao mesmo tempo, a torna impossível, uma vez que a progressão infinita que rege o movimento inviabiliza a teleologia que constitui seu alicerce. Pois, “a filosofia da história – e da mesma forma a filosofia hegeliana, o ‘sistema’, – seriam possíveis somente se a história estivesse terminada; se não houvesse mais futuro; se o tempo pudesse se deter.”¹³⁵

Como aventa Koyré, pode ser mesmo que Hegel tenha acreditado que o fim da história estivesse acontecendo e, neste sentido, que a realização plena do espírito e do conseqüente término do movimento de progressão dialética, não só fosse “a condição essencial do sistema – é apenas ao anoitecer que a coruja de Minerva começa seu vôo –, como também a condição essencial estivesse já realizada.” E, somente por isso que “ele próprio foi capaz – ou fora capaz – de completá-la”.¹³⁶ Portanto, é possível afirmarmos que Hegel pôde desenvolver o plano para a história, somente porque tinha a pressuposição de que *há* um espírito universal capaz de conduzir as vontades humanas ao longo do tempo. Em última instância, é a *fé* inabalável na razão como origem e governante do mundo que sustenta todo o sistema filosófico hegeliano.

¹³⁴ KOYRÉ, op. cit., pp.188-9.

¹³⁵ Ibid., p.189.

¹³⁶ Ibid.

Tal pressuposição acerca existência de um princípio racional permaneceu intocada durante bastante tempo. E, mesmo após a morte de Hegel, seu pensamento continuou presente no cenário intelectual através de seus discípulos. Porém, com o passar do tempo, a hegemonia do hegelianismo foi se enfraquecendo e, em seu lugar, a história passou a servir de guia para a reflexão no panteão dos saberes. A este respeito comenta Timothy Bathi:

Após a (...) morte [de Hegel] em 1831, um funeral lisonjeante e a reunião e edição devotadas de todas as suas palestras na década de 30, as ‘duas décadas’ de hegelianos em Berlin estavam visivelmente acabadas. Quando em 1841, o rei Friedrich Wilhelm IV substituiu Altenstein por Eichorn no *Kulturministerium*, para administrar a universidade e resistir ao ‘*Hegelschen Pantheismus*’, e Eichorn chamou Schelling – nesse momento um cristão conservador – para a cadeira de filosofia, Søren Kierkegaard, Jacob Burckhardt e Friedrich Engels estavam na platéia para aula inaugural e parecia um tempo diferente, pós-hegeliano. Max Lenz escreve sobre isto como a “era não-filosófica” [*das unphilosophische Zeitalter*]: “depois da morte do mestre, o princípio histórico [veio] ainda mais fortemente para a linha de frente das *Geistwissenschaften*, e nelas encontraram uma unidade tal como a filosofia nunca foi capaz de oferecer-lhes. Esta era então a tendência universal da época(...). A era não-filosófica tinha chegado¹³⁷ .

* * *

¹³⁷ Timothy BAHTI, *Allegories of History.*, p.66.