

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
CAMPUS DE MARÍLIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Lincoln Menezes de França

FILOSOFIA DA HISTÓRIA HEGELIANA
Liberdade, Razão e o Mundo Germânico

Marília – SP
2010

LINCOLN MENEZES DE FRANÇA

FILOSOFIA DA HISTÓRIA HEGELIANA
Liberdade, Razão e o Mundo Germânico

Dissertação apresentada à Seção de Pós-graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista – UNESP, para a obtenção de título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Geraldo Aparecido Novelli

Agência Financiadora: CAPES

Marília – SP
2010

LINCOLN MENEZES DE FRANÇA

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
CAMPUS DE MARÍLIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Pedro Geraldo Aparecido Novelli (Orientador)
UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Prof^a Dr^a Arlenice Almeida Silva
UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Prof. Dr. Alfredo Oliveira Moraes
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

SUPLENTES

Prof. Dr. Ricardo Pereira Tassinari
UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas
UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

*À minha amada esposa,
Carla Andressa*

AGRADECIMENTOS

Infelizmente, durante a vida, não podemos retribuir com justiça aquilo que nos foi dado, pois não é possível mensurar o que não tem preço. Entretanto, o Espírito, em sua infinita sabedoria, nos concedeu um sentimento que permite manifestar nosso reconhecimento, a gratidão. Por isso, venho agradecer àqueles que contribuíram decisivamente para a realização deste singelo trabalho:

Ao Prof. Dr. Pedro Novelli, meu estimado orientador, que, com sua paciência e sabedoria, não permitiu que nos perdêssemos nos labirintos do sistema hegeliano, depositando uma confiança imerecida a este trabalho, mesmo nos momentos mais difíceis, trazendo o incentivo tão necessário para a conclusão deste trabalho.

Ao Prof. Dr. Ricardo Tassinari, que, com sua experiência, sabedoria e senso prático, nos mostrou as dimensões dos caminhos que havíamos de percorrer, nos mostrando as deficiências que tínhamos e não percebíamos, contribuindo decisivamente para o bom andamento do trabalho, além de nos honrar com a aceitação do convite à suplência da Banca de Defesa de nosso trabalho.

À Prof^a Dr^a Arlenice Almeida da Silva, que, com seu profundo conhecimento e coerente criticidade, nos alertou, quando do Exame Geral de Qualificação, de nossa postura “teológica” diante do texto hegeliano, possibilitando-nos a busca de maior rigor conceitual, honra-nos com sua presença na Banca de Defesa deste trabalho.

Ao Prof. Alfredo Pereira Júnior, que, com seu notório saber, nos instigou ao aprimoramento da pesquisa com suas profícuas sugestões e questionamentos, quando da realização do Exame Geral de Qualificação.

Aos Professores: Dr. Alfredo de Oliveira Moraes e Dr. Eduardo Ferreira Chagas, que se dispuseram prontamente a contribuir conosco para o aprimoramento deste trabalho, honrando-nos com a aceitação dos convites respectivos à participação e à suplência na Banca de Defesa.

Ao Prof. Sinésio Ferraz Bueno, que me possibilitou o primeiro contato com a Filosofia, incentivando-me desde o início aos estudos filosóficos, além de permitir gentilmente que realizássemos o Estágio Docente.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unesp de Marília, pela confiança em nosso trabalho quando de nossa aceitação no Programa e quando da concessão de bolsa, Capes, que financiou parcialmente nosso estudo.

Aos funcionários da Seção de Pós-Graduação, que sempre prestaram atendimento de excelência, com prontidão, gentileza e respeito.

Aos meus pais, Ademar e Neilde, pelo amor, apoio e carinho.

À minha irmã, pelo afeto.

Aos amigos, Regi, Pri, Cris, Karynn e Ingrid, que nos felicitaram com a presença em nossas vidas.

E, especialmente, à minha esposa Carla Andressa, pelo amor, dedicação, força, carinho e compreensão que me fizeram suportar as adversidades, dando-me um novo sentido à vida.

Muito obrigado.

“E conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará”
JO 8, 32

RESUMO

A filosofia hegeliana tem como princípios fundamentais os conceitos de liberdade e razão. Para Hegel, é possível que a liberdade e a razão se realizem. Mas essa possibilidade só é efetiva a partir da perspectiva do pensamento especulativo. No desenvolvimento de seu pensamento, Hegel reconheceu que a verdadeira liberdade não pode ser imposta, mas efetivada, a partir de uma concepção ontológica fundada na realização da ideia que é Espírito. Essa concepção sistemática fundamenta a filosofia da história madura hegeliana, caracterizando a História enquanto manifestação do Espírito. Para Hegel, a História Mundial tem como necessidade a supressão da exterioridade do tempo, a qual se exprime na determinidade fixa dos espíritos dos povos. Em suas *Lições sobre a Filosofia da História Mundial* Hegel traça um processo histórico no qual o Espírito se desenvolve na realização de sua verdade, da liberdade e da razão, na supressão das determinações contingentes dos povos, sendo que cada povo histórico-universal serve à realização do Espírito do Mundo em seu auto-reconhecimento racional e livre, sendo o Mundo Germânico o momento culminante até então desse desenvolvimento histórico no qual o Espírito se recolhe em si mesmo, supressando a exterioridade do tempo, realizando a perfectibilidade de Deus, numa teodicéia na qual a História Mundial suprassume toda a finitude, na autodeterminação espiritual. Neste trabalho, discutimos as motivações hegelianas para a fundamentação de sua filosofia da história madura, empreendendo um estudo sintético acerca de seu sistema filosófico, buscando o porquê de o Mundo Germânico, e não outro período da História Mundial carregaria consigo, para Hegel, a tarefa de exprimir no mundo a ideia racional e livre em seu reconhecimento.

Palavras-chave: Hegel (1770-1831), História, Razão, Liberdade, Mundo Germânico.

ABSTRACT

Hegel's philosophy has as fundamental beginnings the concepts of freedom and reason. For Hegel, it is possible that freedom and reason take effectiveness. But that possibility is only effective starting from the perspective of the speculative thought. In the development of his thought, Hegel recognized that the true freedom cannot be imposed, but executed, starting from a ontological conception founded in the accomplishment of the idea that is Spirit. That systematic Hegel's conception bases the old philosophy of the history, characterizing the History while manifestation of the Spirit. For Hegel, the World History has as need the overcome of the exteriority of the time, which expresses in the fixed determinations of the spirits of the people. In his *Lessons on the Philosophy of the World History*, Hegel traces a historical process in which the Spirit grows in the accomplishment of its truth, of the liberty and of the reason, in the overcoming of the contingent determinations of the people, and each historical-universal people serves to the accomplishment of the Spirit of the World in its rational and free self recognition, being the Germanic World the culminating moment of that historical development in which the Spirit is picked up in itself, overcoming the exteriority of the time, accomplishing the perfectibility of God, in a theodicy in which the World History overcomes the whole finiteness, in the spiritual self-determination. In this work, we discussed Hegel's motivations for the foundation of his matured philosophy of history, undertaking a synthetic study concerning his philosophical system, looking for the choice of the Germanic World, and not other period of the World History would carry with himself, for Hegel, the task of expressing in the world the rational and free idea in its recognition.

Keywords: Hegel (1770-1831), History, Reason, Liberty, German World.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO I – Filosofia da História, Liberdade, Razão e o Mundo Moderno (Germânico): De Stuttgart a Iena	16
1.1 Stuttgart: os anos escolares, a Antiguidade Clássica, Shakespeare e a História.....	18
1.2 Tübingen (1788-1793): o Espírito de um povo, o ideal da cidade grega e a fragmentação do Mundo Moderno (Germânico).....	19
1.3 Berna (1793-1796): Liberdade, razão, consciência infeliz e positividade. Busca de soluções para o dilaceramento do Mundo Moderno (Germânico). O ideal grego permanece.....	26
1.4 Frankfurt (1797-1800): dialética, positividade e destino. O Mundo Moderno (Germânico), a liberdade como necessidade e a reconciliação entre razão e vida pelo amor na religião.....	39
1.5 Jena: Filosofia hegeliana, uma filosofia peculiar. O Mundo Moderno (Germânico), Liberdade, Razão e História. Textos preparatórios à <i>Fenomenologia do Espírito</i> - a constituição da dialética em sistema.....	74
CAPÍTULO II – Filosofia da História, Liberdade, Razão e o Mundo Germânico em sistema	98
2.1 O sistema dialético e a liberdade em sua negatividade.....	100
2.1.1 O Percurso da Ciência da Experiência da Consciência e a Modernidade.....	105
2.1.2 A onissuficiência do Espírito.....	146
2.1.2.1 A razão rege o mundo.....	163
2.1.2.2 Natureza e Espírito.....	168
2.2 As Lições sobre a Filosofia da História Universal.....	181
2.2.1 A razão na História.....	187
2.2.2 Liberdade, Razão e o Mundo Germânico.....	225
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	251
BIBLIOGRAFIA.....	253

INTRODUÇÃO

Este trabalho destina-se à discussão da relação dos conceitos de liberdade e razão com a noção de Mundo Germânico contida nas *Lições sobre a Filosofia da História Mundial*, de Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770-1831). Os conceitos de liberdade e razão exprimem as características fundamentais do que Hegel entende por Espírito e, por isso, são conceitos centrais ao sistema filosófico hegeliano. Por conta disso, a noção de Mundo Germânico se relaciona profundamente com esses conceitos. Entretanto, o Mundo Germânico, compreendido por Hegel enquanto o momento culminante do desenvolvimento da História Mundial até seu tempo, apresenta uma peculiaridade em relação aos outros momentos do desdobrar histórico, ele tem uma universalidade relacionada aos conceitos de liberdade e razão que os outros momentos não apresentam.

Em sua juventude, Hegel, profundamente influenciado pela Revolução Francesa, tinha como eixo filosófico fundamental o pensamento da liberdade. E o parâmetro de Hegel para a liberdade era a *polis* grega, pois, para o jovem Hegel, a liberdade ali se realizava, pois havia unidade na totalidade do povo. Os cidadãos se reconheciam em sua cidade, a religião era uma religião do povo que permitia e realizava a unidade do cidadão e da *polis*, não havia cisão entre o humano e o divino. A modernidade, ao contrário, era caracterizada por Hegel como expressão do dilaceramento do homem, da não liberdade, fundada numa religião positiva, a religião cristã (que se origina de uma religião também degradada, o judaísmo), que cindia o divino e o humano. O homem, na modernidade, perdeu a liberdade que detinha outrora e, para Hegel, era necessário recuperar essa liberdade e isso só ocorreria na restauração da *polis* grega. Assim, a filosofia da história hegeliana até Frankfurt era pautada fundamentalmente na oposição entre o Mundo Grego Antigo livre e o Mundo Moderno Cristão não livre, na procura das motivações do dilaceramento da vida moderna e no pensamento da política voltado para a restauração da liberdade perdida.

Se a cidade grega era “a pequena casa” [...] em que tudo é familiar, a Alemanha moderna é o prédio gótico sem alegria e sem beleza. A vida moderna é uma vida infeliz, pois nela reina a divisão da pátria terrena e da pátria celeste que, em razão de sua oposição, não são mais pátrias, pois em nenhuma delas o homem se sente “em sua casa”: ter duas pátrias é não ter nenhuma. [BOURGEOIS, 2000 (1969), p. 37]

No período de Frankfurt (1797-1800), houve uma virada fundamental ao pensamento hegeliano. O período do Terror da Revolução Francesa evidenciou a Hegel que a restauração da *polis* era impossível à modernidade que trazia consigo um novo princípio com o qual não

se podia lutar, a subjetividade. Nesse sentido, a tentativa de uma restauração da *polis* era inadequada à realidade da modernidade, era uma imposição do conceito frente à realidade, era uma tentativa de imposição da liberdade. A imposição da liberdade é uma contradição, é o contrário de seu conceito. Isso levou Hegel a concluir que uma tentativa de realização da liberdade que tenha por princípio um fundamento exterior à realidade está fadada ao fracasso, pois é contrária ao conceito de liberdade e leva à violência. Portanto, a liberdade só é efetiva se é de acordo com seu conceito. A liberdade imposta é evidentemente contrária ao seu conceito.

A partir dessa conclusão Hegel passa a ter uma nova postura diante da realidade. Em Jena (1801-1807), a partir da publicação da *Fenomenologia do Espírito* (1807), e mais ainda a partir de Nuremberg (1808-1816), com a publicação da primeira parte *Ciência da Lógica* (1812), nosso filósofo passa a ter uma concepção filosófica sistemática definitiva baseada não mais no pensamento da liberdade, mas na liberdade do pensamento, que tem como característica a autodeterminação do Espírito, que se exprime na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817) enquanto ideia que se torna efetiva em seu Outro, a Natureza, e retorna a si enquanto Espírito – o Ser enquanto Sujeito - que se manifesta em sua atividade na História Mundial de forma racional, porquanto é movimento de retorno a si mesmo em sua autodeterminação, em sua liberdade, a liberdade do pensamento especulativo do Espírito.

A substância do espírito é a liberdade, isto é, o não-ser-depedente de um Outro, e referir-se a si mesmo. O espírito é o conceito efetivado, essente para si, [e] que a si mesmo tem por objeto. Nessa unidade, presente nele, do conceito e da objetividade consiste, ao mesmo tempo, sua verdade e sua liberdade. [HEGEL, 1995 (1830), p. 23, v. 3, § 382, adendo]

Para Lukács (1963), essa concepção do pensamento especulativo exprime a limitação idealista hegeliana da impossibilidade de realizar politicamente o seu ideal devido ao atraso econômico e social alemão. Entretanto, para Bourgeois [2000 (1969)], o que leva Hegel ao pensamento especulativo não é o atraso social e econômico alemão, mas a necessidade de uma vida total, plena e livre.

O que leva Hegel à vida filosófica como solução absoluta não é a impossibilidade de uma solução política do problema que o atormenta. Não é o caráter negativo da realidade política alemã que remeteu Hegel do interesse pela política à vida especulativa; ao contrário, é a presença nele de um projeto que somente a vida filosófica podia satisfazer que devia levá-lo a compreender que, mesmo em sua positividade realizada, a esfera política era negativa quanto à possibilidade de realizar esse projeto. A verdade é que, tanto em seu motivo original como em seu tema definitivo, a filosofia hegeliana não é uma filosofia essencialmente política, *no sentido estrito do*

termo. Com efeito, o projeto fundamental de Hegel é um projeto do homem *total*, o projeto da liberdade ou da felicidade, do prazer de *estar-em-si-mesmo* (*bei sich sein*), de um Si que, se reencontrando no ser, suprime¹ este como outro, como limite, e entra assim na *vida infinita*. [BOURGEOIS, 2000 (1969), p. 37, grifos do autor]

Desse modo, a realização da verdadeira liberdade e da razão só é possível para Hegel a partir da perspectiva do pensamento especulativo e não a partir de um pensamento apartado da realidade, de um pensamento de uma liberdade imposta, contraditória por si mesma. Por conta do Terror, Hegel reconheceu que a verdadeira liberdade não pode ser imposta, mas efetivada, a partir de uma concepção do ser enquanto sujeito na realização da ideia que é Espírito, que se põe em seu outro e retorna a si, sendo o Espírito essa atividade mesma de retorno, que tem por característica a razão. Essa concepção sistemática de Hegel fundamenta sua filosofia da história de uma nova maneira, caracterizando a História enquanto manifestação do Espírito; e, o Mundo Moderno enquanto Mundo Germânico, que passa a não ser mais encarado como um momento histórico degradado, desprovido de liberdade. Ao contrário, o Mundo Germânico passa a ter um papel fundamental na História Mundial no sentido de elevar a História ao pensamento Absoluto, à realização da liberdade.

De acordo com a filosofia da história madura de Hegel, a História Mundial tem como necessidade a supressão da exterioridade do tempo, a qual se exprime na determinidade fixa dos espíritos dos povos. Em suas *Lições sobre a Filosofia da História Mundial* (1837) Hegel traça um processo histórico no qual o Espírito se desenvolve na realização de sua verdade, da liberdade e da razão, na supressão da determinação contingente dos povos.

O espírito-do-povo encerra uma necessidade-de-natureza, e está em um ser-*ai* exterior [...]; a substância ética infinita em si é uma substância ética particular e limitada para si [...], e seu lado subjetivo é afetado de contingência: costume inconsciente, consciência do seu conteúdo como de um conteúdo presente no tempo, e em relação contra uma natureza e um mundo exteriores. Mas, na eticidade, é o espírito *pensante* que suprassume em si mesmo a finitude que possui enquanto espírito-de-um-povo em seu Estado, e nos interesses temporais deste, no sistema das leis e dos costumes, e que se eleva ao saber de si em sua essencialidade – saber que no entanto tem ele mesmo a limitação do espírito-do-povo. Mas, o espírito pensante da história do mundo, enquanto ao mesmo tempo despe aquelas limitações dos espíritos-dos-povos particulares, e sua própria mundanidade, apreende sua universalidade concreta e se eleva ao *saber do espírito absoluto*, como [saber] da verdade eternamente efetiva, em que a razão que-sabe é livre para si mesma, e a necessidade, a natureza e a história são só para servir a revelação deste espírito, e vasos de sua glória. [HEGEL, 1995 (1830), p. 326, v. 3, § 552, adendo, grifos do autor]

¹ suprassume

Na *Filosofia da História* hegeliana, cada povo histórico-universal serve à realização do desenvolvimento do Espírito em seu auto-reconhecimento racional e livre, sendo o Mundo Germânico o momento culminante desse desenvolvimento histórico no qual o Espírito se recolhe em si mesmo, suprassumindo a exterioridade do tempo. Segundo tal concepção da História Mundial, o Mundo Germânico se distingue profundamente dos outros momentos da História, realizando a perfectibilidade de Deus, numa teodicéia na qual a *Weltgeschichte* (História Mundial) suprassume toda a finitude, na autodeterminação espiritual.

Para que começasse a *Weltgeschichte* [História Mundial], [...], foi preciso pelo menos que Zeus, o deus político, ao criar o Estado “dominasse o tempo e fixasse uma meta para sua passagem” [...]. Foi preciso superar o “poder do tempo”. Se tivesse este a última palavra, sob o nome *devoir* não teríamos mais que um simples advir (*Geschehen*) ao qual não haveria como reconhecer a unidade interna que caracteriza uma *Geschichte* [História]. Pois o “poder do tempo” é o que relança a aparição do Outro, ao passo que a *Weltgeschichte* trabalha pela supressão de toda relação de exterioridade: e, se encontra sua realização (*Vollendung*) no Espírito germânico, é porque este, ao contrário dos Espíritos que o precederam, já não se determina em função de sua relação com um Outro, e porque, nele, *die Beziehung nach aussen* deixa de ser o fator determinante. Se os “gregos e romanos já tinham chegado à maturidade quando se voltaram para o exterior”, os germanos se formaram “recolhendo e dominando o elemento estrangeiro, e sua história é antes uma entrada em si [*Insichgehen*] e uma relação com si mesmos”. (LEBRUN, 1988, p. 217, grifo do autor)

Essa concepção de Mundo Germânico da filosofia da história hegeliana é baseada numa perspectiva ontológico-sistemática que tem como fundamento a ideia do Ser enquanto Sujeito, da ideia racional e livre que se põe na natureza e retorna a si como Espírito que se manifesta na História enquanto negatividade absoluta, que suprassume toda a exterioridade da História, no reconhecimento dessa exterioridade pela própria História expresso no Mundo Germânico pela ideia de que a razão rege o mundo na necessidade dessa ideia e da liberdade do Espírito Absoluto. Diante de tal configuração da História Mundial e do papel distinto do Mundo Germânico nesse movimento, cabe questionarmos as motivações hegelianas para a passagem de um mero pensamento da liberdade para uma concepção ontológica da liberdade do pensamento que tem como base um sistema que tem por característica o Espírito que se autodetermina racionalmente em sua liberdade e configura uma filosofia da história, na qual os fatos acabam não tendo importância fundamental, e em que o Mundo Germânico é o momento culminante. Assim, cabe discutirmos por que o mundo germânico, e não outro período da História Mundial carregaria consigo, para Hegel, a tarefa “de abranger, a serviço do espírito universal, o conceito da verdadeira liberdade como substância religiosa, e produzir

livremente no mundo a autoconsciência subjetiva” [HEGEL, 1998 (1837), p. 291]. Nesse sentido, a discussão acerca da relação entre a noção de Mundo Germânico com os conceitos de liberdade e razão é imperiosa.

Para isso, delineamos nosso trabalho em dois capítulos. O primeiro, denominado *Filosofia da História, Liberdade, Razão e o Mundo Moderno (Germânico): De Stuttgart a Jena*, traz o ideal de juventude hegeliano e o percurso conceitual de Hegel em sua filosofia da história, enfatizando os conceitos de liberdade e razão e a noção de mundo moderno (que será, na maturidade hegeliana, o mundo germânico), mostrando os caminhos conceituais de Hegel que o levaram à sua concepção madura sistemático-ontológica, da filosofia manifesta, do Ser enquanto Sujeito, do Espírito autodeterminante livre e racional, questionando o que faz Hegel mudar de postura no que se refere à modernidade e à sua filosofia da história, que passa a ser delineada pela ideia enquanto Espírito. Nesse sentido, desenvolvemos o primeiro capítulo discutindo sucintamente os períodos iniciais do desenvolvimento filosófico de Hegel desde suas preocupações filosóficas iniciais até o momento de preparação de sua primeira grande obra, a *Fenomenologia do Espírito*.

O segundo capítulo, denominado *Filosofia da História, Liberdade, Razão e o Mundo Germânico em sistema* discute a filosofia da história hegeliana em sua maturidade, tratando da noção de Mundo Germânico das *Lições sobre a Filosofia da História Mundial* à luz do sistema filosófico que lhe dá sentido. Para isso, desenvolvemos dois tópicos, o primeiro tratando do sistema filosófico hegeliano, da *Fenomenologia do Espírito* e da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e o segundo tratando das *Lições sobre a Filosofia da História Mundial* em sua relação com o sistema no sentido de explicitar a relação fundamental entre o Mundo Germânico e os conceitos de liberdade e razão.

Com essa exposição, nosso trabalho tem intenções de trazer considerações relevantes para estudos conceituais referentes à filosofia da história hegeliana, principalmente no que se refere à noção de Mundo Germânico em seu significado no sistema filosófico de Hegel, contribuindo também para a dissolução do preconceito em voga de um possível “etnocentrismo” hegeliano, tendo em vista que a concepção hegeliana de Mundo Germânico como momento culminante da História Mundial advém de uma crença profunda na efetivação da liberdade no mundo de acordo com o conceito (tendo a reforma protestante papel fundamental nesse processo) e não de uma superioridade pressuposta dos alemães frente aos outros povos, até porque o Mundo Germânico, para Hegel, não é só composto por alemães, mas por vários povos europeus.

I - FILOSOFIA DA HISTÓRIA, LIBERDADE, RAZÃO E O MUNDO MODERNO (GERMÂNICO): DE STUTTGART A JENA

Uma grande dificuldade que tivemos no decorrer de nossos estudos foi a organização metodológica, trazendo-nos a preocupação de como exprimir clareza e rigor conceitual em um trabalho dedicado ao estudo da filosofia hegeliana. Essa dificuldade é justificável, tendo em vista que a filosofia hegeliana, em sua maturidade, se constituiu em um sistema avesso à fragmentação, característica do Entendimento, que serve de base às apreensões filosóficas mais comuns hoje em dia. Nesse sentido, fazer um trabalho sobre a filosofia hegeliana buscando sua compartimentação é demasiado arriscado.

Tendo em vista que os conceitos hegelianos não são estáticos e se constituíram processualmente na vida filosófica de nosso autor, procuramos o rigor e a clareza necessária ao nosso trabalho buscando analisar a filosofia hegeliana em seu desenvolvimento, pois concordamos com Hyppolite (1971) quando o comentador afirma que a filosofia hegeliana foi se constituindo processualmente, sendo possível reconhecer no sistema traços conceituais dos trabalhos de juventude. Além disso, o estudo do desenvolvimento do pensamento hegeliano em sua juventude, nos permite compreender as motivações do sistema, a buscar o porquê de uma concepção ontológica do ser enquanto Sujeito, do Espírito uno livre e racional que delinea a História.

Embora seja clara a mudança de postura do autor sobre diversas questões no decorrer de sua vida, podemos afirmar que uma análise do pensamento hegeliano de maturidade se torna mais rigorosa com a compreensão conceitual dos trabalhos de juventude, pois eles expressam preocupações específicas a cada momento e, que, ao fim, permitem vislumbrar o sistema a partir de suas motivações. Como já dito, é evidente que mudanças de posturas filosóficas de Hegel são claras no decorrer de sua vida. Mas, embora isso pareça uma adversidade ao nosso estudo, ao contrário, permite uma maior compreensão conceitual, pois essas mudanças têm motivações que são importantes para a lapidação final dos conceitos da filosofia hegeliana, sendo isso exemplificado pela própria ideia hegeliana de sistema.

Nesse sentido, analisando momento a momento o desenvolvimento da filosofia hegeliana, aclaram-se as preocupações filosóficas de Hegel e seus conceitos passam a ter maior clareza. Por isso, decidimos fazer uma análise que busque compreender as preocupações filosóficas de Hegel desde sua juventude, as suas influências e dissensões filosóficas.

Mas, essa opção metodológica traz um outro problema, a divisão das fases do pensamento hegeliano. É comum vermos a divisão das fases do pensamento hegeliano a partir das cidades em que Hegel residiu. Essa divisão assaz arbitrária pode ser justificada em alguns aspectos, pois é possível, de certo modo, depreender de cada fase residencial uma fase conceitual do pensamento hegeliano.

Entretanto, como dissemos, essa divisão é demasiado arbitrária, pois determinadas preocupações filosóficas de Hegel se sobrepõem ou se distanciam numa mesma fase residencial. No entanto, optamos por tal divisão, pois de todas as opções que tínhamos essa pareceu ser mais rigorosa e clara, ao mesmo tempo, que, de certo modo, dá conta do processo de desenvolvimento filosófico e conceitual de Hegel.

No entanto, ainda há um problema que consideramos ainda mais importante e diz respeito às fontes do pensamento hegeliano de juventude. É importante deixar claro que a maioria dos textos hegelianos de juventude não foram publicados e são fragmentos, os quais, na maioria das vezes, é de difícil delimitação temporal. A cada dia são feitas novas pesquisas a respeito desses textos de juventude, sendo difícilíssimo o trabalho de concatenação cronológica desses trabalhos. Nesse sentido, até as mais atualizadas edições acerca dos textos hegelianos de juventude estão sujeitas a uma possível contestação, pois não é possível se ter a noção exata acerca desses fragmentos.

Neste trabalho, utilizaremos a datação dos fragmentos contida nos *Primeiros Escritos (Frühe Schriften)* editados em 1971 pela *Suhrkamp Verlag*, pois essa datação, embora hoje em dia seja muito discutível, é a utilizada pela maioria dos comentadores com os quais discutiremos.

Portanto, nossa preocupação central neste capítulo é discutir a formação conceitual de Hegel a partir das questões hegelianas de juventude na perspectiva de trazer maior clareza quanto às motivações da constituição do sistema e à discussão acerca da noção hegeliana madura de Mundo Germânico em sua relação fundamental com os conceitos de liberdade e razão, nossa discussão central. Desse modo, procuraremos fundamentalmente observar o sentido dessa constituição conceitual da filosofia da história hegeliana de juventude em detrimento de uma discussão acerca da cronologia dos fragmentos (embora isso seja importante para algumas questões conceituais, principalmente no que se refere à oposição hegeliana frente a Kant), pois essa discussão está sempre sujeita a modificações, tendo em vista as novas descobertas sobre esses textos. Assim, as discussões trazidas pelos comentadores serão indispensáveis, pois expressarão o sentido dos conceitos hegelianos contidos nos fragmentos, que, isoladamente não podem ser compreendidos adequadamente.

1.1 Stuttgart: os anos escolares, a Antiguidade Clássica, Shakespeare e a História

A capital do Ducado de Württemberg, Stuttgart, é a cidade onde nasceu Georg Wilhelm Friedrich Hegel a 27 de agosto de 1770. Nessa cidade de forte raiz luterana Hegel viveu até 1788, quando se encaminhou a Tübingen para ingressar no seminário de Teologia.

O trato acerca do período de Stuttgart num estudo conceitual da filosofia hegeliana pode ser questionado tendo em vista a pouca idade de nosso autor nessa fase de sua vida, mas, basta enfocarmos os interesses do jovem estudante nessa época para justificarmos esta discussão. Diversos aspectos da filosofia hegeliana que perduraram no decorrer de seu desenvolvimento já encontram seu gérmen nesse período, principalmente no que se refere à filosofia da história, à concepção hegeliana da Antiguidade Clássica e ao próprio caráter dramático de seu pensamento.

Segundo Dilthey (1944, p. 12), os principais interesses do jovem estudante são a realidade em que vive, a História, e a Antiguidade Clássica. Este tema, em especial, forjado pela Ilustração, inspirado por Gesner (1691-1761), Heyne (1729-1812), Winckelmann (1717-1768), Lessing (1729-1781) e Herder (1744-1803) trazia o interesse dos estudos a respeito dos clássicos gregos a Hegel, que traduziu *Antígona*, de Sófocles (496-406 a.C.).

Dentre os interesses centrais despertados em Hegel pela Ilustração está a História a partir de uma perspectiva filosófica. Segundo Dilthey (1944, p. 13), desde esse período nosso filósofo já demonstra uma certa maturidade ao verificar uma relação entre a arte e a religião e a vida de um povo.

Segundo Dilthey (1944, p. 13), a partir da perspectiva da Ilustração, Hegel, ainda no período de Stuttgart compara, em anotações e diários, a religião grega e a romana. Procurando a origem das religiões, o jovem estudante encontra a origem da forma de religião mais velha no desconhecimento. Sendo que o caminho para Ilustração é feito por homens de maior serenidade racional. Nesse sentido, Hegel conserva da Ilustração também o caráter pedagógico, um aspecto fundamental do pensamento hegeliano, que permanece por toda a sua vida.

Nessas anotações juvenis Hegel também compara a poesia grega e a moderna, mostrando a superioridade da primeira, isso porque, para o nosso filósofo, havia na Grécia uma relação profunda entre a arte grega e a vida da nação. A literatura, nesse sentido, despertava o interesse de Hegel. Segundo Dilthey (1944, p. 12), a literatura familiar para nosso filósofo era a literatura da Ilustração. Entretanto, um autor que marca profundamente o jovem estudante é Shakespeare (1564-1616), que segundo Bourgeois (2000), define

marcadamente o caráter dramático do pensamento hegeliano. Outras leituras que faziam parte da vida do jovem estudante, segundo Konder (1991, p. 01 e 02), eram as tragédias gregas de Eurípidés (480-406 a.C.) e Sófocles, Tácito (55-120 d.C.) e Epíteto (55-135 d.C.), a Ética de Aristóteles (384-322 a.C.) e Lessing, sua grande influência iluminista naquele momento.

Dilthey (1944, p. 13 e 14) afirma que a vocação filosófica hegeliana já se revela nesse período por conta das preocupações e interesses do estudante expressos em suas anotações e diários. Para o comentador, nosso filósofo já era metódico e consequente em seus apontamentos acerca da conexão entre a História e a Antiguidade; além disso, já se preocupava com a relação entre a vida do povo e a constituição, com as causas da ascensão e queda de um Estado.

Interessado numa História além dos fatos, Hegel, inspirado pelo Iluminismo, já faz em Stuttgart, análises acerca do caráter de cada nação e seus vínculos com os grandes homens, os costumes e a religião numa busca da liberação do homem de toda a opressão das crenças e formas de vida tradicionais, forjando as nações na vivência de sua cultura conforme a Ilustração.

No período de Stuttgart, Hegel já demonstra, assim, interesses que trazem subsídios a uma primeira filosofia da história, que se tornará consistente nos períodos de Berna e Frankfurt e se modificará muito no decorrer de sua vida, na medida em que nosso filósofo for se distanciando das posturas iluministas e for constituindo uma filosofia original, como considera Hyppolite (1971, p. 07 e 08).

Mas, o ambiente do período do Ginásio de Stuttgart embora tenha apresentado ao estudante leituras clássicas de grandes autores e possibilitado interesses extremamente importantes a Hegel que o acompanharão para o resto de sua vida, mesclava essa sofisticação e amplitude com gostos e interesses de seu “pequeno mundo”, como nos afirma Leandro Konder (1991, p. 2).

Em 1788, por um pedido de seu pai, Hegel consegue uma bolsa ducal para estudar gratuitamente Teologia na Universidade Regional de Tübingen, onde permanece entre 1788 e 1793.

1.2 Tübingen (1788-1793): o Espírito de um povo, o ideal da cidade grega e a fragmentação do Mundo Germânico

No início de seu texto acerca do período hegeliano de Tübingen, Dilthey (1944, p. 15) nos traz a seguinte afirmação: “Quão diferente dos anos de Stuttgart a atmosfera espiritual que envolve Hegel como estudante de teologia em Tübingen!” (DILTHEY, 1944, p.15, tradução

nossa). Tal afirmação se deve ao ambiente universitário ao qual Hegel passa a viver; partindo de uma educação iluminista à rigidez dos estudos teológicos pautados no luteranismo ligados à profundidade dos estudos filosóficos e científicos.

Embora esse novo ambiente de Tübingen trouxesse rigidez e a obrigatoriedade dos estudos teológicos, era impossível a desvinculação dos seminaristas em relação às ideias iluministas. Desse modo, o que ocorria em Tübingen, segundo Konder (1991, p. 3), era a busca de um aproveitamento do que era válido da razão iluminista à fé luterana, que se exprimia fortemente no pensamento “sobrenaturalista” (Dilthey, 1944, p. 16) de um importante mestre de Tübingen, Storr (1746 – 1805).

Segundo Dilthey (1944, p. 15), o sobrenaturalismo, fundamentado no cristianismo bíblico, caracteriza-se pela defesa da personalidade do divino e o valor e a imortalidade da alma humana. Essas ideias, naquele momento tornaram-se anacrônicas, pois, estavam diante das novas ideias iluministas, o que tornava complicado o reconhecimento da vinculação da atuação divina às firmes leis eternas da ordem da natureza. Desse modo, passava a ser muito difícil a sustentação da defesa da atuação divina de forma sobrenatural e ilimitada dos milagres, das revelações e profecias das Sagradas Escrituras. Mas, segundo Dilthey (1944, p. 16), Storr, assim como Tieftrunk (1759-1837), utilizou a filosofia crítica kantiana de forma artificiosa para, no caso de Storr, justificar o sentido do dogma luterano a partir da convicção da veracidade de Jesus e a credibilidade de seus discípulos.

O anacronismo de tal pensamento já se manifestava na reprovação dessas ideias por parte dos próprios seminaristas da “Fundação”, que animados pelo espírito da *Aufklärung* e pela Revolução que se processava na França faziam valer “[...] as verdadeiras consequências kantianas, a soberania moral da pessoa” [...] (DILTHEY, 1944, p. 16).

Hegel, assim como seu amigo Hölderlin (1770-1843), dedicou-se profundamente aos estudos da filosofia moderna e do helenismo (rendendo-se à beleza da vida na Antiguidade clássica). Segundo Konder (1991, p. 3), Hegel, paralelamente aos seus estudos teológicos leu a Locke (1632-1704), Hume (1711-1776), Kant (1724-1804), Diderot (1713-1784), Voltaire (1794-1778), Montesquieu (1689-1755) e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778).

Segundo Hyppolite (1971, p. 14), durante o período do seminário, Hegel e seus amigos Hölderlin e Schelling (1775-1854) tinham uma perspectiva comum acerca da Antiguidade Clássica. Para eles, a feliz cidade grega expressava uma harmonia entre o indivíduo e a *polis*; harmonia essa que se perdeu nos povos ocidentais, pois, para eles, o cristianismo tem um caráter exterior que não penetra nas almas. Essa concepção do helenismo constituirá, segundo Bourgeois [2000 (1969), p. 35], o pensamento político hegeliano de

juventude; político no sentido da relação harmoniosa que se realizou, para o nosso filósofo, na Grécia Antiga entre o indivíduo e a *polis*. Essa relação harmoniosa grega entre a totalidade do povo e o indivíduo será o ideal hegeliano de juventude e caracterizará o conceito de liberdade nesse período do pensamento hegeliano.

Segundo Dilthey (1944, p. 16), Hegel, diferentemente de seus colegas, dedicou-se também aos estudos da religiosidade cristã, e, aliando seus estudos a respeito do cristianismo e do helenismo constituiu uma visão histórica do mundo na qual compreende o helenismo e o cristianismo como as duas grandes forças históricas do passado; e, acolhendo sutilmente algumas ideias de Storr busca a compreensão das características peculiares da justa condenação do judaísmo e da redenção cristã, que implicarão mais tarde numa nova consciência histórica hegeliana o que proporcionará sua primeira formulação acerca da filosofia da história. Por isso, Dilthey valoriza os estudos teológicos hegelianos baseados em Storr, já que sem eles, segundo o comentador, não seria possível a Hegel chegar a tal consciência histórica.

O marxista Lukács (1963, p. 38) discorda dessa posição de Dilthey - considerado por Lukács (1963, p. 49) “um apologista reacionário do imperialismo” - mostrando que o pensamento hegeliano não se fundamenta teologicamente. Antes, a preocupação hegeliana é histórico-social. No entanto, Lukács (1963, p. 48) admite a importância do papel histórico da religião para o idealismo hegeliano, que, aliás, será uma preocupação contínua de Hegel em todo o desenvolvimento filosófico de nosso autor.

A contraposição entre modernidade e antiguidade marca profundamente a filosofia da história hegeliana em todo o seu desenvolvimento, dimensionando fundamentalmente seus conceitos. Na perspectiva hegeliana de Tübingen, o cristianismo era o fator decisivo de uma relação não harmoniosa entre o indivíduo e a totalidade do povo na modernidade (Mundo Germânico).² A religião, para Hegel em Tübingen, tinha uma importância fundamental para a vida de um povo. Nesse sentido, um questionamento se faz presente a Hegel naquele momento, que diz respeito à condição necessária à vivacidade de uma religião e, influenciado por Rousseau e, principalmente, por Lessing, nosso filósofo faz uma distinção importante para a questão da vivacidade de um povo entre religião subjetiva e religião objetiva.

² Rigorosamente ainda não é possível tratarmos o Mundo Moderno como Mundo Germânico, pois Hegel, nesse período de Tübingen, ainda não tinha uma postura sistemática no que se refere ao termo. No entanto, a concepção hegeliana de “modernidade” já pode ser associada ao Mundo Germânico, pois na noção de “modernidade” já estão potencialmente presentes importantes características que definirão o Mundo Germânico sistemático de Hegel, dentre eles, o cristianismo.

Essa oposição entre religião subjetiva e religião objetiva fundamentará, no período de Berna, o importante conceito de “positividade”, que será, para Lukács (1963, p. 59) um fundamento muito importante à concepção hegeliana de História, que é, por sua vez, um caráter fundamental do pensamento hegeliano.

Segundo Hyppolite (1971, p. 15), a religião subjetiva é uma religião que age no homem como um todo, tendo um caráter interior, opondo-se ao racionalismo, enquanto que a religião objetiva tem um caráter impositivo e externo. (Essa questão, que terá outros moldes na maturidade de Hegel, será importante para a distinção conceitual entre a interioridade e a exterioridade da vivacidade da Ideia no indivíduo na sua relação com o todo de um povo e na realização da liberdade; na distinção do caráter do protestantismo frente ao catolicismo e dos povos puramente germânicos frente aos povos românicos da Europa).

A reflexão³ que separa arbitrariamente sensibilidade e razão separa o homem de sua realidade supra-individual. Hyppolite (1971) insiste na ideia de uma realidade supra-individual como o fundamento do pensamento hegeliano da História, o que diferencia Hegel dos atomistas e contratualistas. Segundo o comentador, o indivíduo considerado isoladamente é, para Hegel, uma abstração, sendo a religião viva de um povo a expressão mais clara da relação harmoniosa entre o indivíduo e o povo, configurando a liberdade e expressando o ideal do homem concreto. Essa liberdade é a busca hegeliana de Tübingen.

Essa relação livre e feliz entre indivíduo e a totalidade do povo vivenciada pelos gregos não se processava na modernidade, para Hegel, devido ao caráter privado da religião cristã. Desse modo, segundo Hyppolite, Hegel evidencia uma nova oposição na caracterização do Mundo Moderno (Mundo Germânico) frente ao Mundo Grego entre religião privada e religião de um povo.

A religião privada, no caso, o cristianismo, cindia os indivíduos de sua realidade supra-individual. A religião do povo tem no amor a sua fundamentação, pois há a reconciliação com o outro. O amor, segundo Bourgeois (2000, p. 42) é a expressão empírica da razão, pois reconcilia o indivíduo e a totalidade do povo. A religião do povo tem como parâmetro a religião grega, que tinha Atena como a verdadeira deusa, em que política e religião se fundiam.

Desse modo, é importante ressaltarmos a questão do helenismo em Hegel nesse período, pois essa concepção hegeliana do ideal da cidade Antiga baliza uma perspectiva

³ Sobre o conceito de “reflexão” trataremos com mais profundidade no decorrer deste trabalho.

contrária à cisão entre o indivíduo e o povo, entre religião e política, da atualidade hegeliana do Mundo Moderno (Germânico) que exprime um dilaceramento na vida.

Segundo Bourgeois (2000, p. 37), o mundo grego é encarado por Hegel com nostalgia, tendo em vista que o cidadão “se sentia em casa” na *polis*. Já na modernidade do “Mundo Germânico” cristão, o homem se vê numa catedral gótica, numa relação de estranhamento. O homem moderno é educado a ser cidadão no céu, não se sentindo em casa na sua existência política, evidenciando um caráter escravizado dessa existência, pois se deixa dominar por um poder despótico e hierárquico já que não se considera cidadão nem na terra e nem no céu. Isso lhe traz uma vida infeliz. Nessa perspectiva, Hegel em Berna aprofundará tal ideia, na qual o homem tomando consciência de sua condição terá uma consciência infeliz, que, segundo Hyppolite (1971, p. 29), se tornará em Jena a base da dialética hegeliana.

É importante ressaltar que a Revolução Francesa tem papel fundamental na configuração do ideal hegeliano de juventude, pois é esse ideal que sustenta a caracterização hegeliana do mundo antigo como expressão da liberdade e do mundo moderno como mundo cindido. De acordo com Bourgeois (2000, p. 37), sob a perspectiva hegeliana, o sentimento de nostalgia que envolve o Mundo Moderno (Germânico) cristão evidencia que o sentido da liberdade ainda está vivo, pois esta nostalgia se configura num projeto de vida harmoniosa. Esse projeto pautado na “liberação das cadeias”, em que o Absoluto se afirma como liberdade, tal qual evidenciara Rousseau pela primeira vez, essa postura rousseauiana de análise concreta, a qual Hegel se apóia (contrariamente a seus colegas de Tübingen, que seguem a Kant) é confirmada pela Revolução Francesa que tornava o pensamento vivo, a vida pensada, recriando a liberdade pela razão, evidenciando que a razão rege o mundo. Isso significa que a Revolução para Hegel tinha o sentido da restauração da cidade antiga, mas não mais a partir da natureza, mas a partir da razão. Razão e liberdade se exprimem na Revolução, no desmantelamento do existente. Nas *Lições sobre a Filosofia da História Mundial* e nos *Princípios da Filosofia do Direito* Hegel fará uma distinção fundamental na concepção dialética hegeliana entre o ser-aí (*Dasein*) e o real efetivo (*Wirklichkeit*), o que verificaremos mais profundamente no segundo capítulo.

Bourgeois (2000, p. 39) mostra que a Revolução foi um acontecimento marcante para a filosofia hegeliana. A revolução permanece no pensamento hegeliano na ideia da “liberdade pelo pensamento”, na ideia de que a razão rege o mundo, sendo a liberdade seu fundamento. Desse modo, mesmo depois da Revolução o pensamento hegeliano continuava revolucionário, pois, para Bourgeois (2000, p.39), a Revolução não conseguia a reconciliação de uma vida

feliz, pois a Revolução em sua simples negatividade expressava a morte no Terror. Ao contrário do sistema hegeliano, que tem a liberdade como imanente.

Segundo Bourgeois (2000, p. 40), Hegel não aceita uma concepção de liberdade oposta à vida, pois a Revolução naquele momento expressava no Terror a “vitalidade da morte”. Em sua maturidade, Hegel analisará a Revolução Francesa na *Filosofia da História* mostrando que seu fracasso se deve ao caráter exterior da razão em relação aos indivíduos, uma imposição da liberdade, um paradoxo expresso na não reconciliação entre a objetividade e a subjetividade. A interiorização da ideia de liberdade só é possível num processo árduo de educação (*durchbildung*) da consciência no qual se expresse o sentido da liberdade. Esse processo culminará no sistema. É interessante observar aqui que Hegel tem um pensamento inspirado na revolução, mas com um caráter reformista, ou melhor, imanente.

[...] o terror não é senão a vã manifestação do esforço de impor à particularidade efetiva o universal abstrato, o ideal da liberdade. O idealismo prático é o terrorismo; *a obrigação da liberdade é a necessidade da não liberdade*. O jovem Hegel, repleto da bela imagem antiga, sabe já que a liberdade não pode ser trazida ao homem do exterior, essa determinação pela exterioridade sendo precisamente o contrário da liberdade, a necessidade, a destruição da unidade, a deformidade mesma. A liberdade deve nascer do interior, antecipando-se ela própria como *sentido da liberdade*. Aquele que dirá no fim de sua vida que não há revolução sem reforma percebe desde Tübingen a necessidade de uma educação da consciência existente para a liberdade. (BOURGEOIS, 2000, p. 40-41, grifos do autor)

Esse caráter da morte que se evidenciou tanto no Antigo Regime quanto na Revolução é oposto ao ideal da cidade grega, que permanece em Hegel. Ao expressar a importância da religião na vida de um povo em sua relação com o ideal da liberdade grega, Hegel toma uma postura peculiar acerca da religião, distanciando-se da postura iluminista que separa a religião do seu sentido originário, que dissolve as formas da vida religiosa e que chega a um ateísmo⁴.

Hegel, ao contrário, mostra que a religião é uma manifestação de um povo na qual o indivíduo se identifica profundamente. Desse modo, deve-se partir da religião do povo, do homem como é, numa inflexão à religião para se motivar a realização da liberdade pela interioridade. Desse modo, religião e política se fundem sem preponderância de uma pela outra. Sendo que essa fusão hegeliana entre política e religião não é exterior e formal com a preponderância da política como era para os revolucionários franceses. Nesse sentido, a religião do povo exprime uma postura filosófica peculiar de Hegel, pois segundo Dilthey

⁴ Em todos os momentos do desenvolvimento da filosofia da história hegeliana é possível constatar as relações de conflito entre o Iluminismo e a religião, sendo que os traços gerais dessas relações já se exprimem em Tübingen. Hegel nunca renegará o papel fundamental da religião em sua concepção histórica.

(1944, p. 21), essa concepção de religião popular supera a oposição rígida apresentada pela *Aufklärung* entre a fé da Igreja e a fé da razão⁵.

No final do período de Tübingen,

[...] Hegel pensa que o ideal da vida livre, bela e feliz, cuja primeira encarnação a Grécia oferece, não pode operar-se pela estrada curta do empreendimento puramente político. A reforma da interioridade subjetiva deve acompanhar e mesmo preceder a revolução da exterioridade substancial. É nesse sentido que se irá desenvolver a atividade de Hegel durante seus anos como preceptor em Berna e depois em Frankfurt. (BOURGEOIS, 2000, p. 19)

Nessa concepção de ideal grego de Tübingen aliada à concepção de religião de um povo, Hegel já molda a noção de espírito de um povo e uma primeira filosofia da história. No entanto, como nos mostra Hyppolite (1971, p. 17), essa concepção não significa uma filosofia da história que conceba o Espírito do Mundo desenvolvendo-se nos momentos particulares da História. Antes, é mais uma intuição do que uma sistematização filosófica.

É difícil dar [ao conceito espírito de um povo] uma significação mais precisa; seria necessário um longo desenvolvimento filosófico antes que Hegel definisse o que entende por espírito de um povo, e que ele considerasse a filosofia da história como o desenvolvimento do espírito do mundo através de seus momentos particulares, que seriam os espíritos dos povos individuais. No início de suas meditações, trata-se mais de uma intuição do que um conceito bem determinado. (HYPPOLITE, 1971, p. 17)

O que Hyppolite considera importante nesse momento do desenvolvimento do pensamento hegeliano é a ideia de que o todo antecede às partes na vida de um povo, vislumbrando aí, também intuitivamente, o conceito de espírito de um povo. Conceito considerado pelo comentador como fio condutor da filosofia da história de Hegel⁶.

Investigando as fontes filosóficas que influenciaram Hegel nesse importante conceito, o espírito de um povo (*Volksgeist*), Hyppolite analisa três possibilidades: Montesquieu, Herder e Rousseau. No que se refere a Montesquieu, Hyppolite (1971, p. 18) nos mostra que embora Montesquieu tenha buscado o espírito das leis e considerado que elas têm uma relação profunda com seu respectivo povo e com o espírito geral de uma nação e suas especificidades geográficas, esse espírito de um povo em Montesquieu aparece como “resultado de forças diversas”. Em Hegel, no entanto, são os fatores espirituais que serão fundamentais à fundamentação de um espírito de um povo, sendo os fatores geográficos apenas subordinados.

⁵ Como veremos, na *Fenomenologia*, Hegel exporá que a razão e a fé têm a mesma origem.

⁶ Sobre essa questão do organicismo, Bourgeois (2000, p.40) compara Hegel e Comte.

No que diz respeito a Herder, Hyppolite (1971, p. 19) encontra maiores semelhanças em relação a Hegel no que se refere ao espírito de um povo, pois em Herder, segundo o comentador, o gênio primitivo de um povo está associado a uma consciência histórica, não se atendo ao que permanece, mas ao devir. No entanto, para Hyppolite, Herder ainda apresenta uma postura “demasiado naturalista” frente a Hegel.

Já no que se refere a Rousseau, Hyppolite (1971, p. 19-20) mostra que Hegel não se vincula à ideia do contrato, o que aparentemente é a questão central para Rousseau. Hegel vê no conceito de vontade geral um fundamento importante na filosofia de Rousseau, que diferenciou vontade geral de vontade de todos, o que significou para Hegel um grande avanço. Mas, por apresentar a ideia de contrato, Hegel interpreta Rousseau como ainda preso a vestígios atomistas.

Portanto, no que se refere ao período de Tübingen, é importante ressaltar a marcante influência da *Aufklärung* nos seminaristas da “Fundação”; o caráter rigoroso dos estudos teológicos daquela instituição pautados no sobrenaturalismo; o que a Revolução Francesa significou para o nosso filósofo; a postura hegeliana frente à Grécia Antiga e o ideal de liberdade e felicidade, da bela totalidade na qual se fundamentava a religião de um povo; a restauração da cidade antiga por meio da razão e, principalmente a interpretação hegeliana de seu presente, que, a partir da ideia da bela totalidade grega, interpreta a Modernidade (o Mundo Germânico) como expressão do dilaceramento baseado numa religião privada que, pela reflexão cinde o homem de sua realidade supra-individual e que a nostalgia a respeito daquela bela cidade grega, a juventude do mundo, trazia a esperança de um novo tempo. Essa perspectiva hegeliana de uma modernidade dilacerada e infeliz dará base a questões fundamentais que se desenvolverão com profundidade no período de Berna, qual seja, a “consciência infeliz” e a ideia de positividade.

1.3 Berna (1793-1796): Liberdade, razão, consciência infeliz e positividade. Busca de soluções para o dilaceramento do Mundo Moderno (Germânico). O ideal grego permanece.

Já dissemos anteriormente que a divisão em fases do pensamento hegeliano a partir de seus locais de residência é arbitrária e não corresponde aos períodos de continuidade e ruptura conceitual do pensamento de nosso filósofo (DILTHEY, 1944, p. 09). No entanto, como também dissemos, qualquer divisão que se faça nesse sentido terá um caráter arbitrário. No que se refere à nossa escolha metodológica, na transição da fase de Tübingen à fase de Berna, notamos mais continuidades do que rupturas.

No período de Berna (Suíça), que compreende os anos entre 1793 e 1796, Hegel trabalha como preceptor e prossegue firmemente com seus empreendimentos intelectuais. Com a influência de Hölderlin, toma contato com o pensamento de Fichte (1762-1814); seu amigo Schelling escreve sua primeira obra intitulada *Sobre a Possibilidade de uma Forma da Filosofia em Geral* (1795), obra pela qual Hegel se interessa profundamente. Nesse período, Kant acaba de publicar *A Religião nos Limites da Simples Razão*, que será uma fonte fundamental ao diálogo hegeliano com Kant em Berna. O pensamento histórico de Herder se exprime em diversas passagens dos textos de Hegel em sua fase bernense. Além disso, Hegel toma contato com as obras de Hobbes (1588-1679), Leibniz (1646-1716), Maquiavel (1469-1527), Georg Forster (1754-1794) e Espinoza (1632-1677), além de carregar uma profunda influência de Lessing, principalmente os textos *A Educação do Gênero Humano* e *Nathan o Sábio*. Gibbon (1737-1794) e Montesquieu também são importantes parâmetros para o pensamento hegeliano desse momento.

Os textos hegelianos desse período foram publicados postumamente em conjunto com textos de Frankfurt, em 1907 por Hermann Nohl. A compilação feita por Nohl traz textos distintos tanto no que se refere ao conteúdo quanto à forma. No entanto, a preocupação central desses textos é repensar o cristianismo em seu sentido histórico relacionado à vida e aos ideais modernos (KONDER, 1991, p. 07), o que contraria a tese de que esses textos teriam um caráter teológico. Os principais textos do período de Berna são *Fragmentos sobre Religião Popular e Cristianismo* (1793-1794)⁷, *Vida de Jesus* (1795) e *A Positividade da Religião Cristã* (1795-1796).

Numa perspectiva idealista, diante de uma realidade social atrasada e tendo em vista a impossibilidade de realização direta das ambições revolucionárias, Hegel busca a compreensão de seu presente (o mundo Moderno/cristão) e as motivações de seu dilaceramento em relação à vida livre na realização da totalidade de um povo. A partir disso e da nostalgia em relação à Antiguidade Clássica, Hegel fundamenta seu ideal e caracteriza a modernidade enquanto um momento infeliz da história.

Hegel, em Berna, mantém seu ideal da bela, feliz e livre cidade grega. Esse ideal, fundamentado nas aspirações da Revolução Francesa, balizava a noção hegeliana de religião de um povo, onde havia uma universalidade concreta da vida do povo que se expressa numa totalidade, em que a religião e a política se fundiam e o indivíduo se realizava em sua plenitude, pois “se sentia em casa na cidade”, obedecendo às leis que ele (o cidadão) mesmo

⁷ A datação do fragmento sobre a religião popular é contestável, sendo considerado pela edição crítica, um texto do período de Tübingen. (Edição crítica: 1792/3-1794)

se dava. Já a religião cristã exprimia, na modernidade, a cisão entre o homem e seu Si, pois enaltecia uma vida voltada à particularidade e desvalorizava a vida pública. O homem ao colocar o Absoluto num além, toma uma atitude passiva diante da vida, colocando-se diante de Deus como servo. Dessa forma, o cristianismo é contrário à liberdade, pois com sua característica privada, o Absoluto não se realiza na vida, na cidade, se expressando de forma exterior e autoritária.

Nesse sentido, no mundo moderno cristão (germânico), a liberdade, para Hegel, não se realiza. Sobre isso, Dilthey (1944, p.36) faz uma análise na qual Hegel observa que a Alemanha moderna, por se fundamentar no cristianismo, nunca formou uma nação. Mesmo a Reforma não trazia a vivacidade de uma religião popular como entre os gregos. Nos *Fragmentos sobre Religião Popular e Cristianismo* Hegel prega a necessidade de uma religião racional viva que tenha por fundamento a totalidade do povo numa relação livre entre o indivíduo e o povo. Já podemos notar a concepção hegeliana de liberdade do início do período bernense, que se relaciona fundamentalmente no vínculo entre o homem e sua cidade, a totalidade concreta do povo, sendo essa uma característica peculiar do pensamento hegeliano. Além disso, é importante notar que a perspectiva hegeliana de Berna parte de uma constatação histórica acerca do presente.

Vejamos isso num pequeno fragmento hegeliano desse período no qual nosso filósofo compara os pequenos Estados gregos em sua vivacidade em relação aos grandes Estados modernos, fragmentados:

[...] “Mas, nós mesmos, o hoje vivo, tem (o reino, a nossa propriedade) que avançar ainda mais longe”. Assim pode falar uma pessoa em Assembléia popular numa pequena República. Diante dela e de sua boca esse “nós” tem a verdade total. Nas grandes Repúblicas sempre há muita limitação. Esse “nós” aí pronunciado é sempre um tanto estranho à grande multidão desses concidadãos. [...] Um grande povo livre é uma contradição em si mesmo. [...] [HEGEL, 1971 (1795-1798), p. 433, tradução nossa]

Diante desse dilaceramento da vida ensejada no cristianismo, Hegel no texto *Diferença entre a imaginação religiosa grega e a religião positiva cristã* (HYPPOLITE, 1971, p. 24) se questiona como foi possível ao homem perder a condição de vida livre que tinha no paganismo antigo. Por que o homem substituiria o paganismo pelo cristianismo? Essa substituição, para Hegel (BOURGEOIS, 2000, p. 44), expressava uma regressão, pois a religião pagã era uma religião de liberdade, que ligava o homem à totalidade de seu povo, à

sua vida política. “O homem antigo livre obedecia a leis que se deu a si mesmo” (DILTHEY, 1944, p. 37). Com o desaparecimento da religião pagã⁸, desapareceu também a liberdade.

É importante destacarmos o caráter da análise hegeliana desse processo de perda da liberdade quando da expansão do cristianismo. Dilthey (1944, p.37) nos mostra que Gibbon tentara compreender esse processo de expansão do cristianismo pautado numa visão pragmática de fundamentos psicológicos. Já Hegel fundamenta o processo de perda da liberdade pagã a partir do conjunto da cultura. Segundo Hyppolite (1971, p. 25), Hegel vai além do evento histórico, procurando compreender o sentido profundo e verificar uma mudança de valores a partir da evolução de instituições e das novas exigências históricas. Isso traria um caráter peculiar a Hegel, pois, diferentemente de Kant, concebe uma evolução da razão prática pautada na História.

Segundo Hyppolite (1971, p.23-31) e Dilthey (1944, p. 40), a constatação hegeliana da condição apartada do homem moderno fundamentará, no período de Jena, a noção de “consciência infeliz”. A consciência infeliz é, para Hyppolite (1971, p. 23), a contradição entre a vida finita do homem e seu pensamento infinito, o combate intrínseco à relação entre o finito e o infinito que se expressa no homem, sendo a “[...] consciência da vida como a infelicidade da vida [...]” (HYPPOLITE, 1971, p.24), que o cristianismo e a decadência da vida greco-romana exprimem na perda da liberdade.

Na perspectiva de Hyppolite (1971, p.25) a consciência infeliz será um fundamento importante da dialética hegeliana. Nesse sentido, é interessante observar que a consciência infeliz na *Fenomenologia do Espírito* tem um caráter lógico geral. Mas em sua origem é concebida na juventude hegeliana em sua concepção histórica na fundamentação da passagem de um momento do espírito humano a outro, do paganismo ao cristianismo.

Bourgeois (2000, p. 45) explica que essa mudança histórica, essa regressão, essa perda de liberdade, se deve ao nascimento da aristocracia romana e ao deslumbramento por parte da população em relação à riqueza e ao luxo. Com o sucesso dos empreendimentos militares, os fenômenos econômicos foram se sobrepondo à vida política, no processo em que “[...] o povo entregou de bom grado o poder político a essa classe aristocrática, acreditando poder em qualquer momento retomar o que imaginava ter apenas emprestado[...]” (BOURGEOIS, 2000, p.45).⁹

⁸ Nas Lições sobre a Filosofia da Religião, Hegel abandona essa terminologia.

⁹ Aqui podemos notar um fio condutor à precedência hegeliana à teoria da alienação marxiana, que, evidentemente, não terá seu fundamento numa universalidade da totalidade grega como em Hegel, mas na universalidade do homem genérico.

Com isso, o poder dessa aristocracia passou a ser exercido a partir da violência, o que significou a perda do sentimento de virtude (no sentido de Montesquieu), no qual o cidadão se sacrificava por uma ideia. Desse modo, o direito que se fundamentava na liberdade, passou a ser um direito apenas à propriedade privada e à segurança. Esse frágil e particular direito exprime as limitações da vida decadente dos gregos e romanos. Impossibilitado de realizar sua cidadania plena na Terra o mundo greco-romano aceita com facilidade os princípios de uma vida feliz num mais além ensejada pelo cristianismo que, por sua vez, nasceu no povo judeu, povo que, segundo Hegel, exprimia em sua vida a mesma decadência da irrealização de uma vida plena na Terra.

Lukács (1963, p.74-75) destaca essa questão. No entanto, mostra, a partir da perspectiva marxista, os limites da interpretação hegeliana. Embora Hegel tenha percebido com clareza a importância da questão econômica para essa perda da liberdade grega, o filósofo subordinou essa concepção à interpretação idealista, enfocando a religião como ponto fundamental da perda da liberdade. Por conta desse enfoque, Hegel não deu a devida importância, no período bernense, à questão da escravidão na Antiguidade clássica, atenção que será dada apenas no período de Jena.

Segundo o comentador supracitado (1963, p. 83), a perspectiva hegeliana a respeito da Grécia Antiga era a-histórica, pois seu ideal estava na restauração da *polis*, baseada num ideal revolucionário. Já a perspectiva a respeito do cristianismo traz o caráter histórico, pois, embora fundamentado nesse ideal, busca as motivações da perda da liberdade, sendo a desigualdade das fortunas um ponto fundamental nessa virada histórica na perda da liberdade. Lukács (1963, p. 75) nos mostra que essa ideia da desigualdade das fortunas enquanto fonte da perda da liberdade era uma ideia muito disseminada entre os revolucionários franceses. Segundo o comentador, a análise hegeliana tem um caráter ingênuo na medida em que não relaciona as questões ideológicas (que são as preocupações hegelianas) aos seus fundamentos materiais.

Na perspectiva hegeliana de Berna, o Absoluto não podia mais se realizar na vida da cidade, realizando-se numa cidade celeste. Isso trouxe uma objetivação de Deus, o que fez com que o homem, degradado, tomasse uma atitude passiva diante do mundo, aceitando esse Deus como Mestre e Senhor, que impunha a verdade, tornando o homem um servo.

[...] A revelação cristã não passa de uma revelação do homem: o romano privado de toda liberdade só podia ter por deus, um Deus-Objeto, exterior e superior a ele, um Mestre; sua religião não podia ser senão uma religião que impunha verdades e virtudes a um homem tão degradado e consciente de sua degradação que ele só podia recebê-las de uma autoridade, de uma religião

positiva. A objetividade de Deus e a positividade da religião exprimiam e salvavam o escravo que o homem havia se tornado, salvavam-no como escravo, condenando a liberdade. [...] (BOURGEOIS, 2000, p. 47)

Desse modo, a questão da positividade se torna fundamental às discussões hegelianas de Berna. Segundo Hyppolite (1971, p. 34), a questão da positividade se origina na discussão referente à religião. Havia no racionalismo do século XVIII uma ideia na qual se aceitava uma natureza humana, havendo uma religião correspondente a essa natureza humana. Por conta disso, tal religião seria universalmente válida, intemporal, pois seus fundamentos eram os termos mais simples que a razão poderia admitir. Hyppolite (1971, p.34) exemplifica a posição de Voltaire no que se refere à religião. Para esse filósofo, admitia-se numa religião natural a existência de Deus e a imortalidade da alma, sendo consideradas positivas as religiões que se ligassem às particularidades dos povos. Assim, uma religião positiva é uma religião histórica, expressando um caráter localizado no tempo e no espaço, sendo exterior à razão, pois exprime um caráter finito e não universalmente válido, expresso na legalidade da heteronomia, que não expressa um fim em si mesmo, portanto, não racional.

No caso hegeliano, no texto *A positividade da religião cristã* (DILTHEY, 1944, p. 30), a positividade exprime um caráter de coação, de não liberdade, de heteronomia, portanto, contrário à razão. O judaísmo, para Hegel, é um exemplo claro de heteronomia, em que a lei coage o homem e não emana do povo, mas do exterior. O cristianismo expressa sua positividade em seu caráter coercitivo e autoritário, na separação do homem de sua realização plena na cidade. O cristianismo forjou uma aceitação política da escravidão, pois o homem aceitava a autoridade externa na legalidade e na heteronomia.

No texto sobre a positividade da religião cristã, Hegel irá procurar quais os motivos da religião cristã ter se tornado autoritária, encontrando esses motivos no próprio Jesus (numa comparação com Sócrates – que não forjou, para Hegel, uma positividade), pois Jesus expressava um tom didático; extremamente pessoal, vinculava os discípulos à sua pessoa; e, na ceia, ensinou um ritual.

Uma vez mais Hegel nos apresenta a vida de Jesus com traços sombrios. No entanto, na pessoa e na doutrina de Jesus tem que se esconder o gérmen que explique o nascimento, primeiro, de uma seita, em seguida, de uma fé positiva. Portanto, há de se penetrar na forma original da religião de Jesus e no espírito da época para encontrar a base que se busca. O gérmen da fé cristã positiva se encontra na religião de Jesus mesma. A fundação da fé sobre a consciência moral não foi levada a cabo de maneira consequente. (DILTHEY, 1944, p. 31, tradução nossa)

A filosofia hegeliana, no período de Berna, se impunha uma tarefa, criticar a opressão, recuperar a liberdade na realização de uma religião viva do povo fundada na razão. Para isso, havia de criticar o cristianismo em sua positividade. Essa crítica à religião pode ser encarada também como uma crítica da alienação política, pois a religião alimenta o estado político de servidão.

Mas, havia um problema no que se refere à crítica: como promovê-la sem provocar uma reação política do poder existente? Uma reação como essa seria calamitosa às pretensões de restauração da *polis*. Na perspectiva hegeliana, ainda dos *Fragments sobre Religião Popular e Cristianismo*, essa crítica não pode ser feita aos moldes da *Aufklärung*, pois ela fazia uma crítica exterior ao cristianismo, e a religião cristã se relaciona profundamente com o poder temporal. Embora uma crítica desse nível seja importante, pois ela desperta os espíritos para a causa da liberdade, ela não é eficaz, pois trata-se de uma crítica direta ao poder temporal, que poderia usar de seus artifícios e acabar com qualquer pretensão de transformação social.

A perspectiva de Hegel era diferente da de alguns iluministas, que — a seu ver — exageravam na crítica à religião, viam-na apenas como um equívoco, incorriam numa unilateralidade empobrecedora, de inspiração limitadamente materialista. A luta pela liberdade não podia ser travada com eficácia num plano restritamente individual: ela dependia da mobilização dos povos, isto, é, de sujeitos históricos coletivos. Nesse sentido, era necessário distinguir entre uma religião que isolava as pessoas, atrelando-as a rituais mecânicos e à dinâmica de instituições sempre esclerosadas, de um lado, e, de outro, uma 'religião popular, que cria e alimenta grandes tomadas de consciência, caminhando solidariamente com a liberdade'. (KONDER, 1991, p. 5)

Desse modo, Hegel segue uma estratégia, a de constituir uma refutação a partir do erro do próprio autor, no qual ele mesmo se dê conta de seu erro e o dissipe. Dessa forma, o cristianismo existente, por ter um caráter autoritário - contrário à liberdade - expressa o cristianismo de uma forma errônea. Convém ao cristianismo existente se dar conta de seu erro. A estratégia hegeliana consiste em apresentar a verdade racional do cristianismo ao cristianismo existente. Profundamente influenciado pelo Kant de *A Religião nos Limites da Simples Razão* nesse aspecto, Hegel segue sua estratégia de expressar a racionalidade inspirada em Kant a partir de Jesus.

Nesse sentido, no texto sobre a *Vida de Jesus* (1795) nosso filósofo tem uma preocupação fundamental com a questão da positividade e sua relação com a religião cristã e seu presente. Com isso, busca uma solução desse problema, uma solução idealista pautada na *Religião nos Limites da Simples Razão* kantiana, tendo como buscas fundamentais as raízes

da positividade e a destruição da positividade cristã por meio da expressão da pureza moral de Jesus, um Jesus que expressa o imperativo categórico kantiano.

A *Vida de Jesus* (1795) é o texto no qual Hegel traz mais indícios da Filosofia Prática kantiana. Nesse Evangelho hegeliano, podemos constatar um Jesus concreto, desprovido de milagres, em que Hegel tenta fazer Jesus denunciar os males da positividade cristã e, desse modo, destituir o cristianismo de seu caráter perverso e escravizador (positivo). Com essa tática Hegel faz uma crítica filosófica da religião por meio da religiosidade daqueles que crêem em Jesus.

Embora a *Vida de Jesus* não possa ser considerado o principal texto hegeliano desse período, por conta da importância principal do texto acerca da positividade da religião cristã, em *Vida de Jesus* Hegel exprime uma característica peculiar de atacar os problemas com os quais se deparava, penetrando nesse problema e superando-o. Essa característica permanece na filosofia hegeliana, na medida em que Hegel, aparentemente, não ataca diretamente os problemas, tentando destruí-los imediatamente, mas sobrepujá-los mediamente.

Nesse “evangelho” hegeliano, Jesus aparece como aquele que denuncia a opressão judaica e permanece incólume em seus ensinamentos, pois é o portador da verdade do cristianismo, um cristianismo racional, desprovido de toda a opressão e sobrenaturalidade. Há diversas passagens nesse “evangelho” hegeliano em que Jesus prega o imperativo categórico kantiano. Verifiquemos a passagem da conversa de Jesus com Nicodemos na História de Jesus hegeliana em comparação ao Evangelho segundo João, para verificarmos como esse Jesus hegeliano é concreto, racional e destituído de milagres, com um objetivo claro de criticar toda a positividade, no sentido do aperfeiçoamento moral do homem e de uma vida total realizada pela religião do povo:

Principiemos com o Evangelho bíblico (JO, 3), na passagem, Jesus conversa com Nicodemos, um mestre entre os judeus. O fariseu reconhece Jesus como enviado por Deus, por seus sinais (milagres). Jesus lhe fala da necessidade de um renascimento ao homem, Nicodemos não entende e pergunta:

(4)[...] Como pode um homem nascer, sendo velho? Pode, porventura, tornar a entrar no ventre de sua mãe, e nascer? (5) Jesus respondeu: Na verdade, na verdade te digo que aquele que não nascer da água e do Espírito, não pode entrar no reino de Deus. (6) O que é nascido da carne é carne, e o que é nascido do Espírito é espírito. (7) Não te maravilhes de ter dito: Necessário vos é nascer de novo. (8) O vento assopra onde quer, e ouves a sua voz, mas não sabes de onde vem, nem para onde vai; assim é todo aquele que é nascido do Espírito. (9) Nicodemos respondeu e disse-lhe: Como pode ser isso? (10) Jesus respondeu, e disse-lhe: Tu és mestre de Israel, e não sabes isto? (11) Na verdade, na verdade te digo que nós dizemos o que sabemos, e

testificamos o que vimos; e não aceitais nosso testemunho. (12) Se vos falei de coisas terrestres, e não crestes, como creereis, se vos falar das celestiais? (13) Ora ninguém subiu ao céu, senão o que desceu do céu, o Filho do homem, que está no céu. (14) E, como Moisés levantou a serpente no deserto, assim importa que o Filho do homem seja levantado; (15) Para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna. (16) Porque Deus amou o mundo de tal maneira que deu seu Filho unigênito, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna. (17) Porque Deus enviou o seu Filho ao mundo, não para que condenasse o mundo, mas para que o mundo fosse salvo por ele. (18) Quem crê nele não é condenado; mas quem não crê já está condenado, porquanto não crê no nome do unigênito Filho de Deus. (19) E a condenação é esta: Que a luz veio ao mundo, e os homens amaram mais as trevas do que a luz, porque as suas obras eram más. (20) Porque todo aquele que faz o mal odeia a luz, e não vem para a luz, para que suas obras não sejam reprovadas. (21) Mas quem pratica a verdade vem para a luz, a fim de que as suas obras sejam manifestas, porque são feitas em Deus. (JO 3, 4-21)

Agora, vejamos a mesma passagem a partir do “evangelho” hegeliano:

“O homem enquanto homem – replicou Jesus – não é tão somente um ser puramente sensível; sua natureza não está limitada a inclinações ao prazer, também se dá nele o Espírito, também há nele um resplendor da essência divina: lhe foi outorgada a parte da herança que corresponde a todos os seres racionais. Ao igual que ouves assobiar o vento e percebes seu sopro, mas não tens nenhum poder sobre ele nem sabes de onde vem nem para onde vai, assim anuncia em ti, de forma irresistível, esta capacidade interior, autônoma e imutável; mas não sabemos como está em relação com a outra faculdade sensível, submetida às mudanças; não sabemos como possa alcançar aquela um predomínio sobre a capacidade sensível.”

Nicodemos confessou que esses eram conceitos que ele não conhecia. “Como – disse Jesus – és doutor em Israel e não compreendes o que eu disse?” A convicção disto está tão viva em mim como a certeza do que vejo e ouço. Mas, como poderia vos exigir que creiais baseando-os em meu testemunho se não fazeis caso do testemunho íntimo de vosso espírito, dessa voz celestial? Só ela, cuja raiz está nos céus, é capaz de vos mostrar o que constitui uma necessidade mais alta da razão; e, todavia, só tendo fé nela e obediência se pode encontrar paz e verdadeira grandeza, a dignidade do homem; pois até tal ponto a divindade distinguiu o homem frente ao resto da natureza e lhe animou com o reflexo de sua essência, dotando-o de razão; só tendo fé nisso, cumpre o homem seu alto destino. A razão não condena os impulsos naturais, senão que os rege e enobrece. [...] (HEGEL, 1975, p.32, tradução nossa)

Percebamos o quão o conteúdo da fala cristã em Hegel é racional. Percebamos também que Hegel despreza o messianismo atribuído a Jesus pelo dogma cristão. Deve nascer um novo homem: Hegel exalta a quebra efetuada por Jesus em relação à positividade judaica. Esse messianismo é um elemento importante do caráter positivo da religião cristã apontada por Hegel no texto sobre a positividade da religião cristã. Esse desprezo hegeliano pelo messianismo é um caráter fundamental da necessidade que Hegel tinha em mente, qual seja,

de recuperar a liberdade, por meio de uma religião racional *viva*, não apartada do homem. Não há um Pai pessoal transcendente que envia o seu Filho em infinita misericórdia. Sobre a vivacidade da religião apregoada por Hegel, é importante destacarmos que essa é uma diferença fundamental de Hegel em relação a Kant, já nesses precoces fragmentos. Em Kant, a religião não deve ter esse caráter empírico, deve ser racional, cindido de toda finitude, não vivaz.

Ainda sobre a peculiaridade do “evangelho” hegeliano, a figura do divino pessoal transcendente é substituída na fala do Jesus hegeliano pela *razão*, que aí tem um caráter divino, uma vez que a religião querida por Hegel é uma religião racional. Não há um reino do céu para o Jesus de Hegel, mas uma necessidade de o homem, enquanto ser racional, interiorizar a razão (o imperativo categórico). Já aqui Hegel expressa uma profunda diferença em relação a Kant, o imperativo categórico não está num mais além, mas no aqui e agora. Hegel aí se aproveita de forma ardilosa do conteúdo racional do cristianismo que, no fundo, era um conteúdo kantiano para empreender seus característicos desígnios de liberdade, que é racional, mas num sentido distinto de Kant, pois é uma racionalidade da vivacidade da religião popular, na relação do indivíduo com o povo, a totalidade orgânica.

É notório o esforço hegeliano no sentido do desmantelamento de toda a autoridade e opressão.¹⁰ Segundo Bourgeois (2000, p. 53), Hegel tem uma postura humanista em que defende a restauração do homem em sua realização política plena na cidade terrena, em que o ideal não se coloca num mais além. Hegel na *Vida de Jesus* utilizou-se dos princípios kantianos da *Crítica da Razão Prática* e da *Religião nos limites da Simples Razão* para uma crítica à alienação religiosa. Mas, Hegel, tendo em mente a realização de uma religião do povo numa totalidade viva, se contrapõe profundamente a Kant. A finalidade hegeliana não era como a de Kant, de opor a contingência da História a uma razão apartada do homem, mas trazer o sentido vivo da liberdade em contraposição à opressão, às estruturas carcomidas que afligem ao homem moderno. Dessa forma, a oposição hegeliana a Kant denunciará o caráter positivo do próprio kantismo.

Lukács (1963, p. 50) nos mostra o caráter peculiar da concepção de positividade no pensamento hegeliano de Berna. Segundo o comentador, Hegel anseia a depuração da moral em relação aos elementos teológicos positivos, mas com o intuito distinto de Kant. O filósofo

¹⁰ De acordo com Lebrun (1988), Hegel exprimiria uma aversão à violência e, pelo medo, se refugiria à razão. Segundo a perspectiva filológica do referido comentador, a filosofia hegeliana pertenceria a uma tradição filosófica que principiaria com Platão e que teria como fundamento uma verdade única que teria sua origem no medo, não dando outras possibilidades de realizações ao homem que não se vinculassem à verdade única reconfortadora.

de Königsberg, além de considerar incognoscíveis os objetos da teologia, não via a possibilidade de realização pelo homem do imperativo categórico em sua plenitude, apartando o homem (subjetivo) da razão (objetiva). Já Hegel tinha uma postura relacionada à questão histórico-social em que não concebia uma compatibilidade da fé positiva com uma vida livre; nesse sentido, Hegel buscava a depuração moral com o objetivo de unir o indivíduo à sua vida social, numa totalidade, enquanto Kant não via a possibilidade de uma realização plena da liberdade.

Kant, em *A Religião nos Limites da Simples Razão* traz um Jesus puro, enquanto modelo da razão prática, que exprime a liberdade. Mas, a liberdade que Hegel prega não é a mesma liberdade anunciada por Kant, uma liberdade negativa. Em Hegel, o objetivo é a união do homem com seu Si na cidade. Em Kant, a oposição entre História e Razão, aparta o homem da liberdade, exprimindo a existência de um Deus pessoal, transcendente e negador da liberdade do homem na vida cidadina terrestre.

O modelo humano de Hegel jamais foi o sujeito kantiano, cujo requisito último é o Objeto absoluto, o Deus transcendente, mas o cidadão antigo que vive e morre por sua pátria, a Ideia do Estado (o Estado como Ideia) no qual ele se sente plenamente livre. *O teísmo é a alienação religiosa*, o Alheio absolutizado. Na realidade, tanto Kant quanto Hegel falam de liberdade, mas nessa palavra visam coisas diferentes. (BOURGEOIS, 2000, p. 53, grifos do autor)

Hegel vê que o seu presente (o que será denominado na maturidade de Mundo Germânico) exprime uma necessidade da liberdade e que esse tempo enseja um novo momento na História, o da restauração de uma vida total, tal qual o da *polis* grega, mas na realização das exigências históricas da modernidade, que são distintas da Antiguidade. Desse modo, Hegel exprime uma concepção de evolução da razão prática, numa tríade inspirada em Rousseau e nos revolucionários (tal qual nos mostra Lukács, 1963, p. 99): 1) liberdade originária e atividade autônoma da sociedade humana; 2) perda dessa liberdade sob o domínio da positividade; e, 3) reconquista da liberdade perdida.

Nesse sentido, o conceito de positividade hegeliano, segundo Hyppolite (1971, p.38), vai ganhando contornos próprios no decorrer do período de Berna, pois ao conceber uma evolução na razão prática, Hegel não vincula a positividade à oposição entre uma razão imutável e a História, como em Kant, mas entre o sentido vivo da realidade de um povo e o estático, entre o vivo e o morto, entre a razão em sua infinitude concreta da liberdade (que abarca o ideal e o concreto) e a contingência das instituições carcomidas que não dão conta

das novas exigências racionais da vida, ou como prefere Lukács (1963, p. 44), “entre tendências progressivas e tendências reacionárias na vida político-social”.

Desse modo, a concepção hegeliana de positividade se tornou a seguinte: “o positivo é a oposição do racional e do positivo” (BOURGEOIS, 2000, p. 54). Isto é, a crítica à contingência histórica kantiana, que fundamentou a oposição entre História e Razão, essa oposição passou a ser, para Hegel, uma oposição sem vida, uma conceituação inadequada, positiva. Essa nova concepção hegeliana de positividade moldará uma nova compreensão do nosso filósofo acerca do cristianismo, trazendo um importante conceito, o conceito de destino, que, no futuro hegeliano será muito importante à filosofia da história madura de Hegel.

Portanto, Hegel em Berna vai se distanciando de Kant, e, com o seu método de “tomar os homens como eles são” (Bourgeois, 2000, p.54), ou seja, tomar os homens como cristãos, terá uma nova postura frente ao cristianismo em Frankfurt (no texto *O Espírito do Cristianismo e seu Destino*). A finalidade hegeliana ainda é a busca pela liberdade. Mas, o meio da realização desse intento tem de ser outro; não mais o kantismo.

Bourgeois (2000, p. 54) nos mostra que a nova postura hegeliana em relação ao cristianismo em Frankfurt não trará mais a concepção de um Deus-Objeto, “um Outro”, mas o pai, que, para Hegel, será em Frankfurt, o Mesmo. Além disso, Hegel terá uma postura mais definitiva no que se refere à História. Mas, antes disso, os fracassos dos empreendimentos do Entendimento na filosofia (kantismo) e na política (Terror - Revolução francesa) levarão Hegel a uma crise profunda, a crise de Frankfurt, que trataremos no próximo tópico.

É importante destacarmos que Hegel, enquanto idealista, dá grande importância à religião em sua análise histórico-social. Isso não quer dizer que Hegel tenha tido preocupações fundamentalmente teológicas em sua juventude (como querem alguns comentadores), antes, Hegel considerava a religião um fundamento importante da vida histórico-social. Nesse sentido, o cristianismo tinha grande importância à vida moderna. No entanto, é preciso enfatizar a importância dada por Hegel às questões econômicas, como bem considera Lukács [1963 (1938)]. Sobre isso, basta observarmos a importância da questão econômica para a passagem do paganismo ao cristianismo, como já observamos anteriormente.

E, no que cabe ao enfoque de nossa análise, a noção de Mundo Germânico, o período de Berna nos apresenta uma questão essencial, a positividade, considerada por muitos comentadores como o principal conceito hegeliano desse período. Sobre esse conceito, é preciso destacar que a noção de positividade só é possível a partir da constatação da infelicidade do presente frente à condição de vida grega da Antiguidade, o que significa que a

consciência infeliz de um presente é necessária à análise dos elementos que fundamentaram a perda da liberdade. Ou seja, é necessária uma interpretação do presente para que se constitua, no pensamento hegeliano, a noção de positividade.

Nesse sentido, a concepção hegeliana do que será o Mundo Germânico em sua maturidade é fundamental desde os trabalhos de juventude. Aliás, as primeiras preocupações hegelianas que fundamentarão sua filosofia partem do histórico e do social, sendo a contraposição entre a modernidade fragmentada e a Antiguidade livre e feliz ponto chave da elaboração filosófica de Hegel. E, considerando a noção de positividade como um fundamento da concepção histórica de Hegel e de sua potencial dialética (que em Berna ainda não se apresenta de forma consciente), podemos afirmar que a noção de Mundo Moderno (Germânico) apresentada na juventude é, por conseguinte, um fundamento importantíssimo da filosofia hegeliana, que se desenvolverá no decorrer da vida de nosso filósofo.

Vejamos a importância da concepção hegeliana de seu presente (Mundo Germânico) nas palavras de Lukács:

A verdade do princípio de Marx segundo a qual o correto conhecimento dos estágios superiores do desenvolvimento histórico dá a chave para a compreensão dos anteriores, o princípio de que há de se conhecer corretamente o presente para poder compreender adequadamente a história do passado e a expor com verdade, se confirma também no caso de Hegel. A crise decisiva de seu pensamento [...] ¹¹ é precisamente a modificação de sua atitude diante do presente, diante da realidade capitalista. (LUKÁCS, 1963, p. 112)

Cabe destacarmos a esse respeito uma importante observação de Lukács acerca do caráter idealista do pensamento social hegeliano, em que a degradada vida social alemã, naquele momento, e a impossibilidade de realização de uma transformação social direta fizeram Hegel adotar uma atitude idealista frente à sua realidade social. Para Bourgeois (1969, p. 37 e 55), a crença hegeliana na realização da liberdade em sua plenitude, as insuficiências das ações meramente políticas para a sua efetivação e as limitações do pensamento kantiano foram os motivos que fizeram Hegel mergulhar num profundo abatimento (a crise de Frankfurt) e, posteriormente, reconhecer o Espírito Absoluto, aprofundando seu idealismo. Tratemos agora do período de Frankfurt, momento de transição do pensamento hegeliano.¹²

¹¹ Referência ao período de Frankfurt.

¹² Sobre a Revolução Francesa, é preciso destacar que a postura hegeliana se modifica no decorrer de seu pensamento. Na *Fenomenologia*, como veremos no segundo capítulo, Hegel apresentará três fases da Revolução. Essas três fases da Revolução na *Fenomenologia* exprimem o próprio desenvolvimento da questão em Hegel em suas fases de pensamento: 1) encantamento (primeira juventude hegeliana – fase republicana) ; 2) frustração diante do Terror (Frankfurt) e 3) consciência histórica (*Fenomenologia* – perspectiva napoleônica).

1.4 Frankfurt (1797-1800): dialética, positividade e destino. O Mundo Moderno (Germânico), a liberdade como necessidade, reconciliação entre razão e vida pelo amor na religião

O período de Frankfurt (1797-1800) é considerado pelos analistas como um ponto de inflexão do desenvolvimento filosófico hegeliano, no qual nosso filósofo toma uma nova atitude frente à sua realidade. Diante do desenrolar da Revolução Francesa e desiludido com as deficiências do pensamento ilustrado, Hegel entra numa profunda crise, pois diante de uma realidade extremamente complexa e contraditória na qual se encontrava, não tinha uma ideia certa de sua relação com o mundo [o que o levou à hipocondria (KONDER, 1991, p.12)]. As contradições da sociedade burguesa modificam seu pensamento, dando-lhe, em certo sentido, segundo Lúkacs (1963, p. 121) um caráter subjetivista nesse momento de sua vida.

A busca pela compreensão de seu presente e de sua modificação no sentido prático, orienta as posturas filosóficas de Hegel. Por isso, é notória a importância da concepção hegeliana do processo histórico que se desenvolveu com o cristianismo, culminando na modernidade (e o que será conceituado, na maturidade hegeliana, como Mundo Germânico) para o direcionamento político de seu pensamento. O período de Frankfurt tem papel fundamental na formação conceitual hegeliana, principalmente no que se refere ao caráter dialético e histórico de seu pensamento. Os conceitos de liberdade e razão e a noção de Modernidade (Mundo Germânico) condicionam a estrutura da filosofia da história hegeliana, sendo isso notório já em Frankfurt.

A ulterior exposição dessa análise histórica, o estudo da “lenda da liberdade alemã”, é de suma importância para entender o desenvolvimento da teoria hegeliana da estrutura da história.[...] As observações de Hegel nesta época e neste contexto são características da evolução de sua sensibilidade histórica, dos começos de sua concepção dialética da história. (LUKÁCS, 1963, p. 157-158)

A postura hegeliana frente ao seu presente, à sociedade burguesa em ascensão, se modifica profundamente no período de Frankfurt em relação a Berna e isso trará profundas mudanças conceituais. Dois são os motivos principais de tal mudança. Um é a expansão da Revolução Francesa que, com as guerras napoleônicas atinge quase toda a Europa Ocidental, chegando também à Alemanha¹³. Outro é o crescimento substancial e irretroativo da economia de mercado e da individualidade na Europa Ocidental.

¹³ Sobre isso, ainda há o agravante da questão nacional alemã. O avanço da propaganda e das tropas napoleônicas fazia com que as opiniões se dividissem e a situação se fragmentasse ainda mais, o que fez adiar a possibilidade da unidade alemã naquele momento.

Diante de tal situação Hegel não podia sustentar suas concepções “utópicas” bernenses, pois em Berna, Hegel via o homem privado como expressão da decadência humana. Na concepção bernense de nosso filósofo, na medida em que o indivíduo se apartava de sua cidade, se cindia de si mesmo, separando-se de sua liberdade. Já em Frankfurt, o desenvolvimento da sociedade burguesa era tal, que era impossível para Hegel acreditar na restauração da feliz e bela cidade grega, ainda mais na (atrasada, em termos políticos e econômicos) Alemanha. O que restava era uma reconciliação entre os ideais humanistas com os fatos objetivos da sociedade burguesa.

Com isso, no que se refere à sua forma de encarar o mundo em Frankfurt, Hegel parte do indivíduo para constituir sua generalização conceitual, modificando substancialmente sua forma de encarar a realização humana no mundo. Em Frankfurt, Hegel embora ainda seja idealista por considerar a religião o foco de sua análise histórico-social é muito mais realista que em Berna, pois não vê mais a possibilidade de realização da cidade grega no mundo moderno, já que percebe que o desenvolvimento da sociedade burguesa é um dado histórico inelutável. Nesse sentido, Hegel modifica seu conceito de positividade e não se posiciona contrariamente ao cristianismo.

Embebido pelo clima comercial-financeiro de Frankfurt, Hegel dedica-se a estudos econômicos, pondo à ordem do dia além de preocupações relacionadas às questões revolucionárias francesas, as questões econômico-sociais inglesas, o que permite ao nosso filósofo a fundamentação do que serão nos períodos subsequentes pontos importantes para a formulação acerca da Filosofia do Espírito, principalmente no que se refere à ideia de sociedade civil e sua condição em relação ao Absoluto.

É ponto fundamental a destacar acerca da concepção hegeliana de seu presente a inevitabilidade do desenvolvimento da sociedade burguesa. Para o Hegel de Frankfurt, a propriedade privada era um destino inescapável (conforme veremos quando da análise do texto *O Espírito do Cristianismo e seu Destino*). O desenvolvimento da sociedade burguesa era um dado que Hegel tinha de lidar, por isso as questões econômicas não podiam deixar de ser tratadas pelo nosso filósofo, tendo em vista que seu presente é um ponto que serve de parâmetro à sua filosofia da história. Assim, se o presente é uma questão fundamental e o desenvolvimento da sociedade capitalista um dado que caracteriza esse presente, isto não pode ser relegado. Tais questões trazem diversas preocupações ao nosso filósofo, que culminarão, como dissemos, em conceitos nos períodos ulteriores do desenvolvimento filosófico hegeliano, principalmente no que se refere à sociedade civil, ao trabalho, às relações entre as classes sociais, às relações entre indivíduo e Estado, etc.

No entanto, apesar da economia ser tratada de forma mais concreta que em Berna, a perspectiva hegeliana de Frankfurt ainda é considerada por Lukács (1963, p. 38) como primitiva, sendo a propriedade privada considerada como expressão da positividade, uma objetividade morta, na qual Hegel ainda não vê a relação entre o trabalho e a propriedade. Porém, o mesmo comentador mostra que Hegel discutiu as questões econômicas com maior profundidade que seus contemporâneos conterrâneos, mesmo diante do atraso econômico alemão daquele momento.

Dilthey (1944, p. 136) nos mostra que Hegel se dedicou aos estudos econômicos dos economistas ingleses como o mercantilista Stewart. Lukács (1963, p.185-186) nos mostra que Hegel aponta limites nas apreensões de Stewart e destaca a importância que Adam Smith teve para a fundamentação de conceitos hegelianos de Frankfurt e Jena, mostrando que a influência do economista inglês da “mão invisível” possibilitou um avanço no pensamento hegeliano, principalmente no que se refere à questão do trabalho, reconhecido enquanto caráter central da atividade humana na qual o homem se realiza na identidade da subjetividade e da objetividade. Nas palavras de Lukács:

[...] É muito verossímil que precisamente o estudo de Adam Smith tenha significado um ponto de inflexão no desenvolvimento de Hegel. Pois o problema do trabalho como modo central da atividade do homem, com realização – segundo a terminologia hegeliana da época – da identidade de subjetividade e objetividade, como atividade que supera o morto da objetividade, como motor do desdobramento que faz do homem um produto de sua própria atividade, este problema no que se expressa o autêntico paralelismo da filosofia de Hegel com a economia clássica da Inglaterra, apareceu pela primeira vez muito provavelmente em Hegel no curso de seu estudo de Adam Smith. Nem o estudo da situação econômica da Alemanha, tão atrasada desde o ponto de vista do desenvolvimento capitalista, nem a leitura de Stewart podiam ter-lhe dado o impulso necessário (LUKÁCS, 1963, p. 186, tradução nossa)

Desse modo, a partir do homem burguês de seu presente, Hegel busca conhecer objetivamente a sociedade burguesa, a partir de uma perspectiva subjetivista, o que lhe fará modificar profundamente seu conceito de positividade. A partir desses estudos econômicos Hegel faz, como vimos, importantes considerações acerca do trabalho e da propriedade privada. No entanto, Hegel em Frankfurt não coloca as questões econômicas como preocupações centrais de seu pensamento, pois a propriedade privada e o trabalho são considerados em sua relação com a religião e a positividade, tendo a riqueza e a propriedade certa importância na relação entre os amantes que vivem numa sociedade, mas expressando um caráter morto e positivo que expressam limites à realização do homem em sua liberdade e

infinitude, pois na propriedade, o homem, segundo Hegel, se prende e se relaciona com o mundo baseado no domínio. A propriedade, assim, se apresenta como um destino, o qual o homem moderno está preso. Segundo Lukács (1963, p. 188), a ideia de trabalho para o Hegel de Frankfurt, apresenta fortes influências de Schelling, tendo como base a ideia de “destruição útil” do objeto, na qual se expressa a utilidade finalística, numa tríade “necessidade-trabalho-gozo”. Segundo Lukács (1963, p. 188), o conceito de trabalho terá fundamental importância à futura *Lógica* hegeliana.

É interessante observar, portanto, que o período de Frankfurt é o período no qual Hegel dá maior atenção à noção de indivíduo privado, preocupando-se profundamente com o destino desse indivíduo na sociedade burguesa. Lukács (1963) explica que isso se deve à condição de transitoriedade desse período. A questão da relação entre o indivíduo e a sociedade burguesa repercutirá gravemente na filosofia madura de Hegel principalmente nos *Princípios da Filosofia do Direito*. Uma grande diferença desse período para a maturidade hegeliana é que o indivíduo privado em Frankfurt é figura central nas apreensões hegelianas na medida em que Hegel busca compreendê-lo em sua relação com o todo na busca da realização de sua humanidade diante do caráter fragmentado da vida burguesa. Já nos períodos subsequentes do desenvolvimento filosófico de Hegel embora o indivíduo privado tenha fundamental importância para o todo na medida em que historicamente é o dado inelutável com o qual o presente hegeliano estava lidando, sendo o ponto de diferenciação no qual o todo se reconhece, o indivíduo privado será relacionado de forma subordinada ao todo do Espírito.

A filosofia hegeliana tem um ideal que permeia todo o seu desenvolvimento, o ideal da liberdade. As variações conceituais e as construções filosóficas hegelianas se fundamentam nesse ideal, sendo que as modificações que se processam no decorrer do desenvolvimento filosófico hegeliano dizem respeito à conexão desses conceitos à ideia de liberdade. Por expressar o caráter negativo da verdade, em Frankfurt, o conceito hegeliano de liberdade passou a ser dialético (como veremos no decorrer deste trabalho). Em Frankfurt todos os conceitos hegelianos sofreram modificações devido ao caráter dialético do conceito de liberdade. Vide, por exemplo, os conceitos de amor, vida, positividade, destino, reflexão. O sentido desse conceito fundamental é profundamente político e se fundamenta a partir do que há na vida mesma, no caso do Hegel frankfurtiano, a Alemanha e a Europa centro-ocidental da virada do século XVIII ao século XIX. É a partir dessa existência que se constitui o conceito de liberdade hegeliano, das necessidades que esse tempo trazia e expressava.

Segundo Dilthey e Lukács, as contradições se afluavam na vida social européia e alemã naquele momento. O ideal grego hegeliano ainda permanecia, mas com a certeza da inevitabilidade do desenvolvimento da sociedade burguesa, da propriedade privada, da particularidade que se funda em si frente ao si universal (expresso filosoficamente pelo Entendimento na cisão entre sujeito e objeto em Kant). Tal destino intransponível expressava as limitações do homem moderno, que ao mesmo tempo idealiza uma mudança profunda de sua vida. Nesse sentido, a interioridade do homem expressa um ideal e a existência não corresponde a esse ideal. É necessário que esse ideal se realize na vida.

A religião, à perspectiva de Hegel em Frankfurt, era o fundamento da vida histórico-social e, por isso, era o centro de suas discussões. Nela deveria se exprimir a realização do ideal, a vivacidade da liberdade de um povo, numa relação não opressiva entre Deus, o homem e a natureza, numa totalidade orgânica, o Espírito de um povo. Tal perspectiva fundamenta o conceito de liberdade no sentido de uma vida pública nova na qual indivíduo e sociedade realizem profundamente a humanidade, tendo a liberdade como fundamento.

Embora Dilthey (1944, p. 134) considere erroneamente os textos hegelianos do período Frankfurt enquanto textos teológicos, o próprio comentador admite que esses textos não se prendem a questões teológicas. O comentador considera que esses textos têm um profundo caráter político por exprimirem um ideal da vida prática, que a partir dos ideais revolucionários se fundamentou a crítica do existente na exigência do vindouro. Nesse sentido, Dilthey admite o caráter dialético do pensamento hegeliano, que começa a se exprimir em Frankfurt.

Em geral, os ensaios teológicos de Hegel levam, mais além da investigação religiosa, a um novo ideal religioso, a uma nova comunidade de vida universalmente humana. Esta mesma relação entre seu pensamento histórico e sua orientação prática, entre a crítica do existente e a exigência pelo vindouro, se nos oferece nesta época naqueles ensaios com os quais incursiona pelos campos da vida política. (DILTHEY, 1944, p. 134, tradução nossa)

Eis o conteúdo fundamental dos textos políticos de Frankfurt, a efetivação do ideal da interioridade na exterioridade de uma “cultura espiritual alemã na vida de uma livre comunidade nacional” (Dilthey, 1944, p.136) fundamentada na concepção da unidade da vida. Segundo Dilthey (1944, p. 135), Hegel, um idealista político, nesse momento expressava uma impotência diante da situação social alemã de servidão. O comentador compara o sentimento hegeliano ao sentimento de Maquiavel diante da existência social com a qual lidava.

Há dois textos hegelianos em Frankfurt que se dirigem diretamente a questões políticas alemãs específicas, um escrito sobre a Constituição de Wüttemberg datado de princípios de 1798 e um escrito acerca da Constituição da Alemanha de data incerta (provavelmente escrito entre o segundo semestre de 1798 e inícios de 1799). (LUKÁCS, 1963, p. 146 e 154)

O primeiro texto foi escrito em meio a uma disputa política entre a oligarquia eclesiástico-burguesa e o arquiduque Frederico, no poder. O nobre, politicamente vinculado à Áustria, defendia posturas relacionadas ao Antigo Regime e pretendia concentrar todo o poder em suas mãos, a partir de uma assembléia politicamente fraca. Já a oligarquia eclesiástico-burguesa, politicamente vinculada aos franceses não aceitava tal condição. Hegel diante dessa disputa escreve um texto profundamente comedido no qual exprime ideias gerais, mas que apresenta críticas a ambas perspectivas políticas de Wüttemberg daquele momento.

Segundo Dilthey (1944, p. 137), Hegel era contrário à concentração de poder, e, por isso suas ideias não coadunavam com as do arquiduque. Já, no que se refere à postura hegeliana frente à oligarquia eclesiástico-burguesa, nosso filósofo não aceitava a ideia de uma dominação estamental, na qual os interesses particulares de algumas famílias prevaleciam em detrimento da totalidade. A postura hegeliana, portanto, era de crítica à própria condição daquele ducado naquele momento. Aquela situação política expressava uma condição insustentável para o tempo, que trazia os ideais de uma nova vida. E é nesse sentido que Hegel formula suas principais ideias políticas.

Fundamentado nos ideais revolucionários e, ao mesmo tempo, imerso numa perspectiva histórica, Hegel fundamenta sua postura em relação à positividade e à condição das instituições de seu tempo, criticando-as no sentido de não acompanharem a evolução dos costumes. Para Hegel, leis e costumes têm de se coadunar, expressar vivacidade, tal qual ocorria entre os gregos, o que não ocorria em Wüttemberg. Tal perspectiva hegeliana expressa um rechaço à violência das instituições frente à realidade. Além disso, expressa a exaltação hegeliana do todo orgânico frente à fragmentação do individualismo e das vontades particulares.

Segundo Lukács (1963, p.150), os escritos políticos hegelianos desse período apresentam um profundo comedimento em comparação com as suas perspectivas filosóficas. Isso pode ser compreensível por conta da possibilidade de censura sobre esses textos. É importante salientar que Hegel modificou o conteúdo político do texto sobre a Constituição de Wüttemberg durante sua elaboração, passando de uma postura praticamente republicana para uma postura mais platônica, isso pode ser notado, segundo Lukács (1963, p, 147) nas

mudanças de título que o texto sofreu: “[...] O primeiro título diz: ‘Que os magistrados de Wüttemberg devem ser eleitos pelo povo’. O título definitivo diz: ‘Sobre a novíssima situação interior de Wüttemberg, e em especial sobre a constituição dos magistrados’[...]” (LUKÁCS, 1963, p. 147). No texto final, Hegel defendeu a ideia de uma espécie de câmara de notáveis, uma corporação de homens cultivados, justos e independentes que tomariam as decisões para a totalidade. Percebamos o tom platônico das ideias políticas hegelianas desse período.

O importante é considerar que Hegel, mesmo com uma certa timidez em seus escritos políticos criticou profundamente o Antigo Regime e os vestígios feudais. Nas palavras de Lukács:

[...] Hegel foi um crítico inimigo dos restos feudais da constituição de Wüttemberg, como também do Absolutismo dos pequenos Estados que entram agora em conflito com os estamentos e as corporações de natureza feudal. Está, pois claro que o objetivo final de Hegel não podia ser senão algo radicalmente distinto, uma terceira coisa, a saber, a transformação democrático-burguesa de Wüttemberg. (LUKÁCS, 1963, p. 150)

Segundo Dilthey (1944, p. 138), por conta do texto hegeliano sobre a Constituição de Wüttemberg ter expressado ideias contrárias aos dois grupos que lutavam pelo poder, o escrito não foi publicado para a segurança do autor, por conselhos de amigos.

O texto sobre a Constituição da Alemanha aprofunda a necessidade hegeliana da efetivação da liberdade frente à positividade. Um caráter retrógrado (positivo) da Alemanha para Hegel naquele momento era a fragmentação territorial do Estado alemão. No fundo, o Estado alemão, naquele momento, não existia. Havia, para o filósofo, a necessidade da unidade alemã. Isso não significa que Hegel tenha tido uma antipatia aos franceses. Muito pelo contrário, segundo Lukács (1963, p. 154), as questões hegelianas relacionadas à unidade alemã vinculavam-se exclusivamente a questões internas alemãs. Essa perspectiva hegeliana exprime o caráter universalista de sua filosofia, profundamente inspirada no racionalismo e nos ideais revolucionários. Nesse sentido, a necessidade da liberdade e da razão exprime, no ulterior desenvolvimento da filosofia hegeliana, a preocupação universalista do filósofo.

Para Hegel, a Constituição alemã existente era de direito privado, fundado em abstrações particulares. Nesse sentido, a Constituição alemã tinha de ser de direito público, estatal, fundada numa razão única. Para o nosso filósofo, a positividade expressava o caráter antiquado da vida política alemã daquele período, que se perdia na fragmentação dos interesses particulares e feudais, o que significava um retrocesso para Hegel.

Em Frankfurt Hegel se rende à História e, em certo sentido, às condições sociais burguesas, o que o fez se distanciar da filosofia moral kantiana que não admitia a rendição às

particularidades da finitude. Desse modo, Hegel se aproxima de algumas posturas de Schelling. Além disso, influenciado em certa medida por Fichte, vai se aproximando cada vez mais de uma postura dialética, o que vai trazendo a Hegel maior autonomia filosófica, o que culminará num fragmento de sistema no final do período frankfurtiano.

No que se refere ao caráter da dialética hegeliana, é importante destacar que ela tem a peculiaridade de abarcar a contraposição entre representação e vida, sendo o conceito de vida considerado místico por Lukács (1963, p. 117). Em Frankfurt a dialética hegeliana ainda não se apresenta de uma forma acabada para lidar objetivamente com os problemas advindos da situação social que se instaurava. Pois, na medida em que a sociedade burguesa se implementava com mais vigor, mais transparecia os problemas da sociedade capitalista.

Assim, a própria postura hegeliana diante de sua realidade social fica, em certa medida, nebulosa para nós hoje, por dois motivos: o primeiro, é o caráter de transitoriedade e de crise do período de Frankfurt, o que acarreta, em certa medida, imprecisão conceitual; o segundo, diz respeito aos textos fragmentados desse período que chegam até nós, impedindo uma interpretação mais clara do pensamento hegeliano de Frankfurt. Para Lukács (1963, p.124), a filosofia e a arte alemãs daquele momento expressavam contraditoriedade por conta da situação social contraditória na qual se encontrava a Alemanha naquele momento. Tal contraditoriedade, aliás, é atestada por Dilthey em sua obra (1944, p. 135-136).

Segundo Lukács (1963, p, 129) a filosofia hegeliana tem, em certo sentido, um caráter confuso em Frankfurt, o que dará margem a interpretações diversas. Tais interpretações aproximam o pensamento hegeliano de um “panteísmo místico” (como Dilthey)¹⁴ e do romantismo (como Hyppolite) ou captam uma contradição inexistente como a contradição entre sistema e método (Lukács). É preciso destacar, nesse sentido, que, embora Hegel tome a realidade social como um aspecto inegável para ser considerado na moralidade (distanciando-se assim do kantismo), isso não quer dizer que o conteúdo filosófico hegeliano seja apartado de um núcleo racional, embora possamos afirmar que esse núcleo racional não seja bem determinado nesse período¹⁵.

¹⁴ No entanto, em diversas passagens de seu texto Lukács considera místicos os conceitos hegelianos de Frankfurt e além disso, admite em certos trechos o panteísmo como um importante fator da filosofia alemã naquele período.

¹⁵ Lukács (1963, 129) critica profundamente a interpretação de Dilthey acerca do jovem Hegel, principalmente por desconsiderar em sua análise as questões histórico-sociais que se relacionam com o nosso filósofo e sem as quais não é possível caracterizar a filosofia hegeliana adequadamente. No entanto, não é por isso que devemos desconsiderar por completo a análise de Dilthey acerca do período frankfurtiano do pensamento hegeliano, pois o comentador faz importantes considerações acerca do contexto filosófico que envolvia Hegel naquele período. Desse modo, nossa análise também contemplará as considerações de Dilthey, pois consideraremos tanto o contexto histórico-social quanto o contexto filosófico, já que em Hegel há unidade dessas duas perspectivas.

[...] Se já pelo que faz ao período de Berna esses intérpretes extirparam dos textos de Hegel toda alusão aos acontecimentos da época e aos problemas sociais, não surpreenderá a ninguém que os fragmentos de Frankfurt se interpretem superficial e rasamente como “panteísmo místico” (Dilthey). Precisamente por isso é muito importante pôr de manifesto o núcleo racional – sem dúvida pobre e confuso a princípio – que contém esses fragmentos, e sua referência à vida real, aos reais problemas da sociedade burguesa. (LUKÁCS, 1963, p. 129, tradução nossa)

É importante destacar que, embora Hegel adote os conceitos de vida e amor como conceitos importantes em Frankfurt e, desse modo, distancie-se de Kant, evidenciando os problemas da filosofia da reflexão, nosso filósofo não tem uma postura irracionalista e não se aproxima do romantismo nesse período, pois não concorda com a ideia de um saber imediato defendido pelos filósofos da vida. Aliás, o conceito de vida se modificará no ulterior desenvolvimento da filosofia hegeliana; segundo Lukács (1963, p.136), os traços fundamentais do conceito de vida fundamentarão o que Hegel chamará em Jena de eticidade.

Lukács (1963, p. 118-119) considera que Hegel tem uma postura subjetivista nesse período por conta dessa condição social que se lhe apresentava. A questão central que se coloca para Hegel nesse período é a de como é possível uma relação harmoniosa entre indivíduo e sociedade nessa nova realidade social, que tem a cisão como característica.

Seguindo essa perspectiva, nosso filósofo, fundamentado na religião enquanto pilar das relações sociais, reinterpreta o cristianismo expressando-o enquanto a religião do amor e do reconhecimento, no qual os indivíduos se reconhecem uns nos outros e em relação ao todo da natureza, do homem e de Deus. Essa nova interpretação hegeliana do cristianismo trará uma profunda modificação no que se refere à ideia de positividade e possibilitará a formulação da noção de destino e uma oposição mais profunda de Hegel em relação a Kant, o que culminará na formulação de seu sistema filosófico, que em Frankfurt expressa um caráter transitório do pensamento hegeliano em que os conceitos de vida, amor e religião fundamentam uma supressão da reflexão kantiana.

Immanuel Kant (1724-1804), reconhecido marco da filosofia alemã, pode ser considerado o ponto de partida do pensamento filosófico de Hegel. Aliás, toda a filosofia alemã posterior a Kant passa a discutir os problemas levantados pelo filósofo de Königsberg em sua filosofia crítica. Nesse sentido, Hegel desenvolve sua filosofia na esteira das questões trazidas pela filosofia alemã a partir de Kant. Por isso, é importante levantarmos as principais questões da filosofia alemã naquele período para evidenciarmos a peculiaridade filosófica hegeliana e o sentido do distanciamento hegeliano em relação à Filosofia Crítica kantiana,

distância essa que começa a tomar uma forma mais definitiva no período frankfurtiano do desenvolvimento filosófico de Hegel.

Segundo Dilthey (1944, p. 53), na história da filosofia, desde Platão a justificação de si do pensamento não é discutida de forma tão profunda como na *Crítica da Razão Pura* kantiana, que tem como objetivo a demonstração dos fundamentos do conhecimento válido. Tal demonstração tem como princípio a faculdade sintética *a priori* que unifica sistematicamente em unidade a diversidade do dado, mostrando que o conhecimento válido só é possível a partir da experiência. Tal formulação conhecida como “revolução copernicana” acerca da cognição suplanta as posturas metafísica e empirista até então reconhecidas pela tradição filosófica e passa a ser a mais importante para a filosofia alemã de então.

Vejamos, nas palavras de Kant, os objetivos de sua primeira Crítica:

[...] expor os conceitos puros do entendimento (e com eles todo o conhecimento teórico *a priori*) como princípios da possibilidade da experiência; mas da experiência como a determinação dos fenômenos no espaço e no tempo em geral – finalmente expor essa determinação a partir do princípio da unidade sintética originária da apercepção, como forma do entendimento, na sua relação com o espaço e o tempo, formas originárias da sensibilidade. (KANT, 1997, B 168 e B 169)

No desenrolar da *Crítica da Razão Pura*, Kant analisa primeiramente a Estética Transcendental, na qual o autor expõe a sensibilidade em sua condição fundamentada nas formas puras *a priori* do Entendimento (Espaço e Tempo). São essas formas puras que tornam possível a ligação.

Na Estética Transcendental Kant delimita as possibilidades do conhecimento humano. Algo que esteja fora do espaço e do tempo não tem condições de ser conhecido. Aqui é evidenciada uma grande diferença em relação às posturas metafísicas, que não viam limites para o conhecimento humano. Essa formulação da Estética Transcendental abriu caminho a uma nova configuração da teoria do conhecimento, que é verificada na Primeira Crítica kantiana. Com a Estética Transcendental o que pode ser conhecido ganhou limites, os quais não há condições de serem ultrapassados. Desse modo, por exemplo, Deus, Alma e Mundo seriam coisas humanamente impensáveis, pois não se encontram dentro dos limites das formas *a priori* do entendimento.

No parágrafo 15 da *Crítica da Razão Pura*, Kant expressa a ligação enquanto ato da espontaneidade para a fundamentação do conhecimento válido. A unidade só é possível por conta da junção do múltiplo feita pela ligação. Essa unidade é realizada pela função lógica dos juízos que é o fundamento das categorias. Esse ato de ligação é originariamente único, ou

seja, tem o fundamento da unidade no sujeito, sendo válido para toda a ligação. Essa validade para toda ligação confere universalidade a tal ato da espontaneidade. Já aqui vemos uma grande diferença com relação a Hume, pois há uma universalidade da razão, que aí ainda está no início de sua apresentação. Também é notória a diferença em relação à Metafísica, esta defende uma universalidade da razão, mas não apresenta essa universalidade numa síntese originária *a priori* como em Kant. Nesse sentido, o filósofo de Königsberg conserva a universalidade da razão sem cair em dogmatismos, como é o caso da Metafísica cartesiana.

No processo de conhecer primeiro temos, segundo Kant, o acolher, depois o perpassar e, por último, o ligar. No parágrafo 16, Kant traz como fundamento do conhecimento o eu penso em sua unidade originária e necessária, trazendo a seguinte afirmação fundamental: “*O eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações*” (B 132). O múltiplo advindo da intuição é reconhecido pelo eu penso, cuja unidade originária é fundamental para tanto. A unidade do eu penso, que é um ato da espontaneidade permite o reconhecimento do diverso. Este eu penso traz a possibilidade do conhecimento *a priori*, pois se configura a partir de uma unidade transcendental. As representações só podem considerar-se pertencentes ao eu caso haja uma autoconsciência que as determine enquanto tais.

Nesse sentido, a ligação só pode ser um ato da espontaneidade, da unidade sintética *a priori* da apercepção, pois ela precede todo e qualquer pensamento. Sendo essa capacidade de ligação *a priori* o maior fundamento de todo e qualquer conhecimento humano. Pois é ela que, antecedendo a unidade analítica, a possibilita. Kant exemplifica considerando um vermelho em geral, esse vermelho pode ser encontrado em diversas partes, mas se não fosse ligado previamente, não haveria a possibilidade de ser reconhecido como vermelho (em “*conceptos comunis*”) nas partes distintas, podendo agregar-se a outras representações. Assim, temos a unidade sintética do diverso das intuições que foi necessária ligar-se previamente para possibilitar o conhecimento.

No processo de conhecimento é necessário que se reconheça o diverso enquanto múltiplo diante da unidade das representações do eu penso. Ou melhor, o eu ao perfazer o conjunto das representações se reconhece enquanto unidade e essa unidade se auto-reconhece frente à multiplicidade advinda da intuição. Ou seja, há no reconhecimento da necessidade da unidade sintético-originária da apercepção o reconhecimento de que é a unidade do eu penso que possibilita o conhecimento.

Sem a unidade sintético-originária da apercepção não há um papel definido do sujeito e, além disso, não há uma atividade que possibilite o entendimento. O perfazer permite ao sujeito se reconhecer enquanto tal, sendo que esse reconhecimento é devido à unidade

sintético originário da apercepção. Assim, há o conhecimento e reconhecimento de si da apercepção frente à multiplicidade. O que vem da intuição em sua multiplicidade é a matéria oferecida ao conhecimento, que, entretanto, torna-se sem sentido se não há uma unidade do eu penso que a reconheça e se auto-reconheça para a possibilidade do conhecimento.

Cabe ressaltarmos que essa unidade não é a categoria da unidade, é uma unidade anterior a essa. É a unidade própria das representações do eu penso que possibilita o conhecimento, por isso, sintético-originária, já que se reúnem numa autoconsciência.

No parágrafo 17 Kant define entendimento enquanto faculdade dos conhecimentos. Sendo uma faculdade, o filósofo encara o entendimento enquanto possibilidade, o que é mais um indício de sua posição frente a posturas filosóficas Metafísicas, já que essas posturas encaram o conhecimento de forma dogmática na forma da verdade.

No parágrafo 19, Kant trata da unidade objetiva da apercepção em refutação às regras de associação. Essa refutação fica ainda mais clara se recorrermos a outro trecho da *Crítica da Razão Pura* (parágrafo 14) no qual o filósofo de Königsberg demonstra sua oposição frente a Locke e Hume. Sobre o primeiro, Kant afirmou que o mesmo encontrou os conceitos puros do entendimento na experiência e por isso, os derivou da mesma, mas procedeu “inconsequentemente” ao fazê-lo, pois Locke tentou conhecimentos que vão além da experiência. Já em relação ao segundo, Kant mostra que Hume reconhece a origem *a priori* dos conceitos, mas não reconheceu o entendimento como autor da “experiência em que seus objetos são encontrados”, derivando a objetividade do hábito, o que é rechaçado por Kant em toda a dedução e, principalmente, nos parágrafos 19, 24 e 27.

No parágrafo 20 Kant traz um enunciado fundamental: “*todas as intuições sensíveis estão submetidas às categorias*, como às condições pelas quais unicamente o diverso daquelas intuições se pode reunir numa consciência” (KANT, 1997, p. 142, grifos do autor). O que significaria dizer que não seria possível uma determinação do diverso sem a ação das categorias, sendo que essas categorias são as condições necessárias da reunião das intuições sensíveis numa consciência.

Nesse sentido, cada juízo exerce uma função lógica que confere aos conhecimentos dados uma unidade objetiva, ou seja, um juízo expressa uma relação objetivamente válida. O diverso, assim, é determinado, posto em relação para uma função lógica de juízo. O juízo, nesse sentido, conduz o diverso a uma consciência geral (essa consciência geral expressaria a validade objetiva – universalidade – do conhecimento). As categorias, segundo Kant, seriam essas funções do juízo, pois o múltiplo de uma intuição dada que é determinado, só o é em relação às categorias.

No parágrafo 21 Kant distingue entendimento e intuição. O conhecimento é composto da síntese constituída pelo entendimento a partir de um conteúdo fornecido pela intuição. Nesse sentido, a intuição deve ser dada antes da síntese do entendimento, pois se não fosse desse modo, as categorias não teriam necessidade em relação ao que vem da intuição. Se o entendimento também intuísse o múltiplo não se caracterizaria enquanto tal e a unidade conferida pela categoria não faria sentido. Assim, para o múltiplo ser considerado múltiplo, a intuição deve ser independente do entendimento, sendo que isso é fundamental para a distinção entre sujeito e objeto. Além disso, pela *Crítica* kantiana, o objeto só pode ser objeto para um sujeito; e isso é fundamental para a configuração da *Crítica* de Kant, pois o filósofo de Königsberg está tratando da legitimidade do entendimento humano. Caso não houvesse a separação entre sujeito e objeto não se trataria do conhecimento humano¹⁶. O próprio Kant exemplifica demonstrando, por acaso, o entendimento divino, que se daria os próprios objetos¹⁷, em que não se distinguiria intuição de entendimento; puro de empírico.

Segundo Kant, há dois elementos fundamentais para o conhecimento: o conceito (“estrutura” formal que permite o conhecer) e a intuição (o conteúdo). O filósofo de Königsberg explica que um conceito é meramente formal se não houver *um conteúdo que lhe corresponda*. Pois o pensamento (parte formal do conhecimento) deve ser aplicado ao conteúdo de uma intuição, sendo que toda a intuição advém da estética transcendental, por isso, tem relação com a sensibilidade. Assim, o conhecimento humano só é possível quando os conceitos puros do entendimento se referem a intuições sensíveis, ou seja, um conhecimento, segundo Kant, só pode ser produzido quando uma categoria se refere a um conteúdo da intuição sensível; as categorias aplicam sua função lógica a determinados conteúdos que lhe correspondem.

Se algum conteúdo não lhe fosse fornecido pela intuição sensível, o que se constituiria a partir disso não poderia ser considerado conhecimento. Dessa forma é a matemática, que pode produzir objetos *a priori* de maneira formal, entretanto, ainda não pode ser considerada conhecimento, pois não é possível considerar se coisas poderão ser intuídas sob a forma da matemática. Nesse sentido, só conteúdos com origem na intuição sensível enquanto percepções (representações acompanhadas de sensação – que são conteúdos enquadrados nas

¹⁶ É essa separação expressa na filosofia kantiana que ensejará o principal objetivo da filosofia hegeliana, qual seja, unir o que foi separado. Para Hegel, essa separação não permite a realização plena da razão no conhecimento, pois o objeto kantiano conserva a coisa em si incognoscível. Tal postura filosófica, para Hegel não pode ser sustentada, pois a razão não pode ter limites.

¹⁷ Para o Hegel maduro o Espírito dá a si seus próprios objetos, pois é produto de si mesmo. Isso lhe permite conhecê-lo em sua totalidade, o que é ele mesmo.

formas a *priori* da estética transcendental – espaço e tempo) podem formar conhecimentos quando sintetizados pelo entendimento.

As intuições sensíveis podem ser puras (a *priori*) – espaço (relacionado ao sentido externo) e tempo (relacionado ao sentido interno); e empíricas (o que representamos como real pela sensação enquadrados nas formas a *priori* da estética transcendental). As categorias só podem formar conhecimentos com o conteúdo que advém de uma intuição empírica, produzindo conhecimentos empíricos, denominados por Kant como experiência. Assim, as categorias se aplicam a conteúdos que tem como objeto uma experiência possível.

Afirmar que “a categoria não tem outro uso para o conhecimento das coisas que não seja a sua aplicação a objetos da experiência” determina os limites do uso das categorias, assim como espaço e tempo têm o uso restrito aos objetos dos sentidos. Os conceitos puros do entendimento têm, segundo Kant, maior extensão que as formas a *priori* da estética transcendental, pois podem aplicar-se também a uma intuição em geral, entretanto, esse uso, por carecer de conteúdo, não tem realidade objetiva, já que são meramente pensamentos restritos à forma. Assim, a objetividade do conhecimento, a significação e o sentido advém da unidade sintética da apercepção que, por sua vez, só pode ser aplicada a uma intuição sensível.

Quando se tem um conteúdo a partir de uma intuição não sensível, estamos dizendo que ele não é extenso e sua duração não é no tempo, quando fazemos isso, não determinamos o objeto, apenas determinamos que esse conteúdo não se dirige para um conhecimento possível, já que o conhecimento se origina na experiência. Para que haja determinação objetiva no conhecimento humano é necessário que um conteúdo se submeta à intuição sensível e seja sintetizado pelas categorias frente à unidade originária da apercepção.

Os conceitos puros ligam o múltiplo com referência à unidade sintética da apercepção, que é “o fundamento da possibilidade de conhecimento a *priori*” (B 150). No parágrafo 24 o autor explica a aplicação das categorias aos objetos dos sentidos em geral, os *sentidos interno e externo*, sendo esse o fundamento kantiano da extensão em contraposição à Metafísica cartesiana e ao ceticismo de Hume, sendo que o sentido interno é minuciosamente observado, tendo em vista que fundamenta a *priori* os conhecimentos, tendo a síntese transcendental da imaginação fundamental importância nessa fundamentação da aplicação do sentido interno à aplicação das categorias aos objetos, justificando a extensão.

Um aspecto importante a ser notado na dedução kantiana dos conceitos puros do entendimento é o papel fundamental da imaginação, pois ela propicia uma intuição sensível a *priori* e faz com que todos os fenômenos estejam submetidos às categorias, já que a

imaginação se faz pelo entendimento. Desse modo, Kant consegue dar uma resposta satisfatória diante do ceticismo ao recuperar a necessidade da razão, pois o conhecimento, dessa forma, não se prenderia ao hábito, como em Hume, por exemplo, ou a simples regras de associação e também não seria dogmático como na Metafísica cartesiana, pois os fenômenos, para Kant, estariam submetidos às prescrições das categorias e não à garantia de Deus no que se refere à extensão.

Kant justifica a extensão por meio das considerações acerca da distinção entre sentido interno e apercepção, fundamentando o eu penso e sua existência na medida em que o sentido interno é afetado, é reconhecido pela faculdade originária da apercepção e, reconhecido o sentido interno, o externo evidenciado enquanto tal.¹⁸

A partir da perspectiva da *Crítica da Razão Pura* a razão é considerada um a priori científico, que a partir de tal método, seguindo os princípios da delimitação trazida pela Primeira Crítica pode conduzir a ciência a um “caminho seguro” universal e necessário. Mas, é importante avaliarmos a razão no sentido prático. A razão, assim como guia o conhecimento científico, deve determinar também o princípio último da moralidade. Desse modo, é preciso verificar a razão pura em seu sentido prático. E isso é feito na *Crítica da Razão Prática*, a segunda Crítica kantiana, que tem como questão o como proceder na vida prática. A *Crítica da Razão Pura*, assim, tem uma profunda vinculação com a *Crítica da Razão Prática*.

O paralelismo entre a Crítica da Razão Pura e a Crítica da Razão Prática indica que, se a razão determina a priori as condições de possibilidade de conhecimento, deve também determinar a priori a vontade dos sujeitos agentes, através do imperativo categórico, para que seus atos tenham valor moral. Em outras palavras, se, por um lado, a razão pura pode conhecer a

¹⁸ A exposição kantiana da dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento é fundamental, pois pode apresentar-se na história da filosofia enquanto contraponto a Descartes no sentido da garantia da extensão. Relembrando as Meditações Metafísicas façamos uma breve retomada do percurso cartesiano até a quarta meditação, na qual Descartes garante a veracidade dos sentidos na benevolência de Deus. Na primeira meditação, em seu recolhimento individual de sua busca por um novo método para a verdade, Descartes duvidou de seus sentidos, questionou acerca de um critério seguro que garantisse a distinção entre sonho e vigília, chegando até a pensar na possibilidade de um gênio maligno que o confundisse. Na segunda Meditação Descartes chega ao cogito (*res cogitans*), o eu penso na famosa frase “Penso, logo existo”. Na terceira Meditação Descartes chega à ideia da existência de Deus, como causa das causas e, na quarta, Deus enquanto garantia da veracidade dos sentidos. Essa garantia dada por Deus em relação à extensão é rechaçada por Kant com sua exposição tratada no parágrafo 24, que expõe o tempo enquanto aquilo que possibilita o eu ser objeto de si mesmo, portanto, reconhecer algum traço da extensão no fenômeno que se coloca diante das categorias e se dirige a elas. Além disso, se apresenta como contraponto em relação ao ceticismo que vê nas simples regras de associação e no hábito a possibilidade de conhecer. Kant, ao fazer a dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento, evidenciando o papel fundamental da imaginação, demonstrou que os fenômenos estão submetidos às prescrições das categorias, o que significa que as simples associações não seriam suficientes para a constituição do conhecimento válido.

priori objetos, pode, por outro, “ser imediatamente um princípio determinante da vontade” [...] (WEBER, 1999, p. 16)

O dualismo caracteriza a filosofia kantiana, separando sujeito e objeto, mundo sensível e mundo inteligível, númeno e fenômeno. No que se refere à filosofia prática de Kant, o homem se caracteriza numa dualidade que se expressa nele enquanto ser natural, pertencente ao mundo sensível e enquanto ser racional pertencente ao mundo inteligível. A isso se relaciona à ideia de autonomia da vontade e à heteronomia, a autonomia liga-se ao mundo inteligível, que se vincula às máximas da moralidade, ao imperativo categórico; a autonomia da vontade apresenta-se enquanto princípio supremo da vontade, pois a sua base é o conceito de liberdade, a liberdade não é condicionada a nenhuma particularidade; é universal, racional; abstraída de qualquer inclinação ou interesse, pois a vontade, nesse caso, é legisladora de si mesma. Já a heteronomia liga-se à subjetividade, ao que é empírico.

A vontade absolutamente boa, cujo princípio tem que ser um imperativo categórico, indeterminada a respeito de todos os objetos, conterà, pois, somente a forma do querer em geral, e isto como autonomia; quer dizer: a aptidão da máxima de toda boa vontade de transformar a si mesma em lei universal é a única lei que a si mesma se impõe a vontade de todo ser racional, sem subpor qualquer impulso ou interesse como fundamento. (KANT, 1984, p. 147 e 148)

Ao tratar da transição da *Metafísica dos Costumes* para a *Crítica da Razão Pura Prática* Kant apresenta o imperativo categórico, o conceito de liberdade enquanto foco para a explicação da autonomia da vontade, uma exposição do “possível uso sintético da razão pura prática”. Ou seja, o princípio supremo de moralidade exposto de forma sintética. A liberdade é o cerne desse princípio, pois que se expressa na vontade, já que esta se configura enquanto legisladora da lei moral, o que faz com que se distinga a ideia de liberdade, pois a moralidade se coloca por uma lei feita por ela mesma, sendo que se submetida pela natureza a moralidade estaria submetida às inclinações subjetivas e perderiam a sua condição de universalidade, caráter essencial da ideia de liberdade da filosofia prática kantiana. Ou seja, há uma propriedade fundamental desse princípio, a universalidade, que, desse modo, deve valer para todos os seres racionais.

Ainda no que se refere ao imperativo categórico, podemos fazer uma ligação com a *Crítica da Razão Pura* e as considerações acerca da coisa em si¹⁹ e a impossibilidade de conhecê-la, por conta da impossibilidade do sujeito conhecê-la por meio de suas faculdades

¹⁹ Essa relação, além de ser bem clara na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, é muito bem exposta por Thadeu Weber, em que o autor citado mostra o formalismo kantiano e a crítica hegeliana a esse formalismo no livro *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano*.

não pertence ao mundo empírico, e se não pertence ao mundo empírico não pode ser conhecido por nós. Entretanto, há essa causalidade, que faz com que o fenômeno exista e, no caso da moralidade é a ideia de liberdade, pois a liberdade enquanto ideia guia as ações no sentido do dever, embora o homem nunca possa alcançar a efetividade dessa liberdade, o que caracteriza o pensamento moral kantiano formal. Sendo que uma expressão disso é a separação feita por Kant entre mundo sensível e mundo inteligível.

Na filosofia kantiana se evidencia uma profunda separação entre sujeito e objeto na impossibilidade de realização do princípio moral pelo sujeito finito e na impossibilidade de conhecer a coisa em si. Nesse sentido, Dilthey (1944, p. 55) ressalta que a filosofia kantiana expressa algumas deficiências no que se refere à vinculação da vontade à lei moral em sua validade absoluta em oposição à exigência ética da realização do ideal da perfeição moral. Diante desse problema e de outros trazidos especialmente pela rigidez formal do pensamento kantiano, a geração filosófica posterior a Kant se dedicou ao trato dessas questões, Hegel procurará refutar a perspectiva kantiana de modo a unir o que foi separado, sujeito e objeto.

Diante da filosofia crítica kantiana, Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) desenvolve seu pensamento a partir das questões trazidas por Kant na tentativa de um aprofundamento das ideias desse filósofo. Mas, com a peculiaridade de aprofundar a subjetividade no sentido constituir um eu puro, distinto de um eu individual empírico. Segundo a *Doutrina da Ciência*, o eu puro, criador, ordena os fenômenos a leis universais contidas em todos os sujeitos. Com isso, Fichte amplia as possibilidades do eu e se distancia de Kant ao excluir a coisa-em-si do saber teórico numa postura dialética na relação eu/não-eu intersubjetiva, sendo que esse sujeito tem a característica de uma faculdade criadora em relação à diversidade da experiência.

A partir dessa condição epistemológica, Fichte constitui uma filosofia da história em que se parte das ações do sujeito de forma inconsciente no mundo fenomênico numa evolução até o auto-conhecimento e a auto-realização do Espírito. Dilthey (1944, p. 57) considera Fichte a expressão mais alta de um idealismo da liberdade, que abre caminho do desenvolvimento filosófico que parte do eu puro ao eu absoluto no qual o mundo é explicado em conexões espirituais universalmente válidas, numa dedução proposicional dialética que parte do condicionado à condição. Tal perspectiva, fundamentada no eu puro, traz novos problemas à geração vindoura da filosofia alemã.

Para Dilthey (1944, p. 59), as filosofias de Kant e Fichte abriram caminho a uma nova metafísica que se desenvolve na geração filosófica de Schelling, Hegel, Schleiermacher (1768-1834) e Schopenhauer (1788-1860). Esse comentador vê num panteísmo místico o

nexo fundamental do desenvolvimento da filosofia alemã desse período. No entanto, esse traço não pode ser considerado o caráter essencial, pois o que se verifica de forma geral é uma oposição à rigidez trazida pela Crítica kantiana no caráter apartado da relação entre razão e mundo, sendo que a oposição filosófica e artística frente ao Entendimento kantiano se deu em diversos sentidos, não sendo meramente irracionalista como tenta argumentar Dilthey, mas na busca de uma relação menos rígida entre natureza, homem e Deus reciprocamente. Por outro lado, é possível concordar com Dilthey que esse processo filosófico e artístico de oposição a Kant pode ser expresso de forma culminante na Filosofia da Natureza de Schelling e na Filosofia do Espírito de Hegel.

Segundo Dilthey (1944, p. 59-60), Friedrich von Schelling (1775-1854) funda o idealismo objetivo em seu texto *Do eu como princípio da Filosofia ou do Absoluto no ser Humano*, de 1795. Fundamentado na coincidência entre ser e pensar alicerçada em Espinoza e em contraposição ao dogmatismo que parte do não-eu como dado, o eu se coloca aí como princípio da conexão cósmica, sendo o todo que exclui, desse modo, o que se lhe contrapõe. Sob tal perspectiva, a natureza e a história são concebidos na conexão espiritual na qual cada parte se relaciona ao todo divino a partir de uma lei que lhe é inerente. O que, segundo Dilthey (1944, p.61), pode ser concebido como um panteísmo, que tem a peculiaridade, no idealismo objetivo de ser um método consciente fundado na teorias do conhecimento de Kant e Fichte. Outra peculiaridade desse idealismo objetivo é “[...] conceber a ação da força divina no mundo como desenvolvimento” (DILTHEY, 1944, p. 61).

Dilthey ressalta a conexão desse idealismo objetivo com o espírito da época, que se verifica sob três aspectos. O primeiro é que, com a doutrina do desenvolvimento do universo, uma mudança substancial se processa na relação entre o homem e Deus, na qual se suprime os obstáculos religiosos que se impunham nessa relação anteriormente. Com isso, o homem ganha um novo *status* nessa relação; tal condição teve inspiração na piedade trágica grega.

O segundo aspecto é a oposição em relação ao racionalismo da *Aufklärung*. Segundo Dilthey (1944, p. 62-63), isso se expressa em Goethe na sua ideia de “gênio poético” oposta à concepção matemática da natureza e ao mundo conceitual sem valor, sem vida. Em Hamann (1730-1788), Lavater (1741-1801) e Herder isso é expresso na defesa das naturezas religiosas. Já em Hölderlin em seu fragmento *Hyperion*, a beleza é exaltada no entusiasmo do artista na medida em que a beleza manifesta a unidade na diversidade, ao contrário do Entendimento, que não é capaz de abarcar o infinito. Schleiermacher, segundo Dylthey (1944, p. 63) também partilha tal tendência ao defender a “vivência religiosa”.

O terceiro aspecto, segundo Dilthey (1944, p. 63) é o da busca por uma apreensão concreta da natureza em oposição à abstração do Entendimento kantiano. Essa oposição trazida pelos filósofos da natureza como Steffens (1773-1845) e Oken (1779-1851) mostravam que a filosofia crítica de Kant havia desarticulado a realidade, limitando a transição da natureza inorgânica à orgânica e, desta ao Espírito.

Frente a esse desenrolar da filosofia e da arte alemãs, Hegel, em Frankfurt, desenvolve uma perspectiva filosófica que considera esses problemas e procura sua suprassunção. Para Dilthey, o Hegel de Frankfurt se aproxima do irracionalismo romântico na medida em que adota os conceitos de amor e vida e os eleva diante do Entendimento. Já Lukács discorda dessa postura na medida em que Hegel não descarta o conteúdo racional que permanece mesmo com a superação do Entendimento pelo amor na religião. Tal consideração de Lukács é a mais plausível, pois é possível se verificar a tendência dialética hegeliana em Frankfurt de uma superação pela religião e pelo amor que conserva a razão.

É importante ressaltar a peculiaridade da filosofia hegeliana, que mesmo em seus pontos de proximidade em relação ao idealismo objetivo de Schelling e alguns aspectos da filosofia de Fichte, a fundamentação ocorre a partir de princípios próprios (se é que se pode falar em “princípios” quando nos referimos à filosofia hegeliana²⁰). Assim, não podemos afirmar que Hegel tenha seguido sistematicamente a Fichte ou a Schelling, mas que constituiu uma filosofia própria, sendo Frankfurt um momento fundamental do desenvolvimento filosófico hegeliano.

No que diz respeito ao desenvolvimento do pensamento hegeliano em Frankfurt, o primeiro texto hegeliano impresso da fase frankfurtiana expressa ainda, segundo Lukács (1963, p. 127-128), o caráter utópico do período bernense. Nesse texto, nosso filósofo defende os antigos direitos do Estado de Waadt, o que significa que a postura hegeliana vai ao encontro das ideias revolucionárias francesas, pois Hegel é contrário ao regime aristocrático da cidade de Berna que se impunha ao Estado de Waadt, que buscou sua emancipação inspirado em ideias revolucionárias francesas. Embora Hegel tenha defendido essas ideias, isso não significa que nosso autor tenha conservado uma postura republicana nesse momento.

É importante notar o aprofundamento do desenvolvimento da sociedade burguesa nesse período e o quão isso atinge os humanistas alemães. Lukács (1963, p. 129) faz uma análise sociológica de viés marxista na qual nos mostra que Goethe em seu *Wilhelm Meister*

²⁰ Isso porque, embora seja uma afirmação questionável (Lebrun, por exemplo), em sua filosofia madura, Hegel rechaça qualquer pressuposto à filosofia, conforme o 1º parágrafo da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*.

Lehrjahre expressa o desenvolvimento da sociedade capitalista, da divisão do trabalho, do distanciamento do homem de si mesmo. O comentador nos evidencia o caráter fundamental das transformações sociais daquele momento e o quão isso se expressava na literatura e na filosofia alemãs. Em Hegel isso se expressa no conceito de positividade, que toma um novo caráter em Frankfurt.

A oposição entre o vivo e o morto se coloca de forma avassaladora no pensamento alemão daquele período e atinge em cheio o conceito hegeliano de positividade. A transformação social na concepção hegeliana de Berna tinha de ocorrer de uma forma radical e repentina na recuperação da cidade grega. Isso, em Frankfurt, já não é mais possível por conta do caráter irresistível do desenvolvimento da sociedade burguesa e do atraso econômico e social alemão. Assim, Hegel toma uma atitude subjetivista diante de sua realidade e busca um modo de reconciliação entre o indivíduo e a sociedade burguesa. A questão central hegeliana nesse momento é, portanto, como é possível a realização de uma vida humana (livre)²¹ frente aos problemas da sociedade burguesa.

Desse modo, a questão hegeliana expressa um cunho profundamente moral extremamente relevante. Ao questionar isso Hegel se aproxima de Kant, no entanto, é no desenrolar da resolução dessa questão que Hegel se distancia profundamente da postura kantiana e vai tornando seu pensamento cada vez mais peculiar. Pois, ao contrário do filósofo de Königsberg, Hegel buscará a reconciliação entre o homem e a sociedade burguesa pelo amor expresso na religião. A positividade assim, não é mais como em Berna o entrave religioso da relação entre indivíduo e sociedade expresso na figura de um Deus pessoal e transcendente que subjuga o homem numa relação entre senhor (Deus) e servo (homem). Em Frankfurt o positivo é a objetividade que não é produto direto do Espírito (da liberdade) e, assim, não é reconciliada pela religião. Em outras palavras, a positividade é o morto frente à vivacidade do amor. Vivacidade essa fundamentada na religião cristã, que expressa na reconciliação da unidade e da multiplicidade, a liberdade, própria do homem. Ou melhor, o que é opressivo é contrário à liberdade, uma relação opressora entre Deus e o homem é uma relação de não liberdade. Percebamos a aversão hegeliana à violência e seu refúgio no universal – isso terá um significado profundo à análise de Lebrun (1988), tendo em vista o medo da opressão que faz Hegel buscar o Universal.

²¹ Em Frankfurt, é possível notar alguns traços fundamentais do que será o conceito de Espírito hegeliano na maturidade. A liberdade é um traço fundamental do que é humano e isso já é possível ser observado nos fragmentos frankfurtianos.

O que Hegel busca em Frankfurt é supracumir essa condição de separação e opressão existente entre o homem, Deus e a natureza na sociedade burguesa e trazer a liberdade ao homem burguês, um homem fragmentado, particularizado, que por conta do caráter privado irresistível da sociedade burguesa não pode renunciar a isso; desse modo, a liberdade é uma necessidade que se coloca ao homem burguês fragmentado, um si subjetivo, frente a um outro, um subjetivo, tendo de se reconciliar com seu Outro, que é, no fim ele mesmo, pois sem esse outro o si subjetivo não se determina, superando a positividade no sentido da liberdade. As instituições positivas que fundamentam tal separação do homem em relação ao seu Si têm de ser superadas e realizar a liberdade. Essa liberdade não passa, do ponto de vista de Lebrun (1988, p. 184), de um adestramento do indivíduo ao todo social. Já Lukács (1963) considera que essa reconciliação era uma necessidade que Hegel via na existência social, tendo em vista o caráter inelutável do desenvolvimento da subjetividade.

A questão se coloca agora de outro modo. Hegel parte da vida do indivíduo. O indivíduo vive em uma sociedade cheia de instituições positivas, de relações positivas entre os homens, cheia propriamente de homens que são vítimas mortas da positividade e se converteram em coisas objetivas. O que se pergunta Hegel não é já como pode ser destruída essa sociedade e substituída por outra radicalmente diversa, senão, ao contrário, como pode o indivíduo ter nessa sociedade uma vida humana, isto é, uma vida que supere a positividade em si, nos demais, em suas relações com os homens e com as coisas. O questionamento social, cede, pois o passo a um questionamento individual e moralista; o novo questionamento – que devemos fazer? Como devemos viver? – contém a tendência básica a uma reconciliação com a sociedade burguesa, a tendência a conseguir uma superação (acaso parcial) de seu caráter positivo. (LUKÁCS, 1963, p. 130)

A liberdade é sempre a grande preocupação filosófica hegeliana. Em Frankfurt, os conceitos de amor e vida têm papel fundamental na fundamentação da liberdade. Assim, o amor aparece em Frankfurt como um conceito central do pensamento hegeliano e se relaciona profundamente com a apreciação hegeliana da sociedade que agora é muito mais realista que em Berna. A oposição nítida entre sujeito e objeto e a busca pela reconciliação no amor, na religião numa superação da reflexão filosófica, é uma característica central do pensamento hegeliano em Frankfurt. A superação da positividade das instituições carcomidas, da objetividade morta se coloca como a busca hegeliana desse momento em que se tem a necessidade da vivificação do homem no seio da sociedade burguesa, a liberdade se coloca assim como necessidade do presente ao homem que aí está.

Com essa perspectiva em relação à positividade e à objetividade, Hegel começa a se aprofundar em questões filosóficas, traçando uma perspectiva dialética na relação sujeito

objeto, que passa a ter uma condição histórica. Isso é interessante, pois Hegel em sua constituição conceitual “epistemológica” parte da história e não da epistemologia, ao contrário de Kant em sua filosofia crítica.

A solução religiosa, a busca de reconciliação pela religião é o caráter idealista de Hegel. Segundo o comentador marxista Lukács (1963, p. 130), não é possível a Hegel vislumbrar os desdobramentos econômicos como o fundamento do desenvolvimento da sociedade capitalista, o que o leva a uma concepção idealista que considera a religião esse fundamento. Embora o posicionamento hegeliano frente à sua realidade seja mais realista, isso não o permite enxergar com mais profundidade a importância do desenvolvimento econômico como ponto fundamental do desenrolar da sociedade burguesa. Isso faz com que Lukács interprete isso como uma limitação hegeliana que fundamenta sua análise num conceito místico²², o amor fundamentado na religião. É interessante observar que o próprio Lukács admite que essa postura hegeliana não será sustentada completamente por Hegel em seu desenvolvimento filosófico ulterior e que tal postura hegeliana é fundamental enquanto momento do desenvolvimento de sua filosofia.

É em Frankfurt que Hegel traz o sentido inicial de uma relação espiritual dialética entre indivíduo e sociedade, evidenciando a importância da religião tanto para a reconciliação do indivíduo com a sociedade como para a constituição do que há de positivo na sociedade burguesa. Desse modo, em Frankfurt se torna ainda mais importante o sentido da compreensão hegeliana de seu presente, do intitulado ulteriormente Mundo Germânico.

O Mundo Germânico da filosofia da história madura hegeliana, assim como os outros momentos do desenvolvimento do Espírito na História Universal, como veremos em todo o decorrer deste trabalho, é uma noção histórica fundamentalmente baseada na concepção idealista da História hegeliana, que tem a religião como um de seus pilares fundamentais. O Mundo Germânico culmina no presente hegeliano, mas compreende o processo de formação desse presente desde a queda do Império Romano ocidental. Desse modo, quando falamos em presente hegeliano nos referimos a todo o processo que fez culminar nesse presente enquanto resultado histórico de seu processo de formação que perpassa por todo o desenrolar do cristianismo em sua relação com o Estado. Traçamos esta ideia inicial acerca do Mundo Germânico neste momento para termos uma noção da importância desse momento de

²² É interessante notar que quando Dilthey caracteriza um conceito hegeliano como místico Lukács critica esse comentador, mas se a caracterização mística do pensamento hegeliano é fundamentada numa interpretação materialista histórica tal ideia é aceitável. Concordamos com Lukács que a perspectiva de Dilthey distorce a pensamento juvenil hegeliano na medida em que o caracteriza enquanto teológico, mas nem por isso deve-se negligenciar os acertos da interpretação de Dilthey.

Frankfurt na formulação hegeliana de sua futura filosofia da história e o quão essa virada frankfurtiana foi fundamental à sua preocupação madura da relação indivíduo-sociedade expresso com detalhes nos *Princípios da Filosofia do Direito*. Virada essa que se expressa no caráter inelutável da sociedade burguesa e, por conseguinte, à impossibilidade de realização do ideal de Berna da restauração da bela cidade grega.

É importante observar, nesse sentido, que, em Frankfurt a condição do homem burguês é contrária ao ideal hegeliano do amor. Na modernidade se verifica uma relação vazia entre o homem burguês e os objetos do mundo. Objetos esses que são impenetráveis ao homem burguês. Nesse sentido, se expressa a positividade, a morte que se pode constatar nas instituições que não dão conta da nova realidade social que se instaura. Essa positividade é o que Hegel busca superar pelo ideal do amor que busca a realização do homem em sua vivacidade, em sua liberdade na relação com o mundo. Esse homem burguês o qual Hegel constata é um homem apartado de si mesmo²³, pois não se realiza vivamente na sua relação com o mundo. O amor que se expressa na religião cristã é o que supera a morte dessa condição humana para o Hegel de Frankfurt.

Lukács (1963, p.) mostra que Hegel tem a limitação (a partir da perspectiva marxista) de considerar a religião como fundamento das relações sociais e, por isso, essa limitação idealista permanece durante todo seu percurso filosófico. No entanto, o comentador marxista admite que Hegel é o único grande filósofo alemão naquele momento que se dedica aos estudos das questões econômicas. Além disso, Lukács defende a ideia de que a condição de atraso da Alemanha não permitia uma postura hegeliana sem essas “limitações”. Para o comentador marxista, Hegel tem uma postura invertida acerca da realidade por considerar a religião como cerne da questão histórico-social. Embora Hegel em Frankfurt tenha mudado sua postura em relação ao cristianismo, a religião permanece o ponto central acerca da interpretação histórico-social, e por isso Hegel é idealista.

Faz-se importante, nesse momento, analisarmos a filosofia da história hegeliana do período de Frankfurt para verificarmos a dimensão desse idealismo hegeliano. Para isso nos serviremos da coletânea de fragmentos intitulada por Nohl de *Espírito do Cristianismo e seu Destino*.

No que se refere ao desenvolvimento da filosofia da história hegeliana, o sentido que se toma em Frankfurt é diverso do tomado em Berna. Em Berna, como vimos, Hegel tinha a concepção do cristianismo como decadência, o qual constituía um homem moderno apartado

²³ Aqui podemos observar as origens da noção marxiana de alienação.

de sua cidade, tendo a Grécia Antiga como ideal de sociedade que era possível de ser realizado. Já em Frankfurt Hegel vê a impossibilidade de realização do ideal grego por conta da inevitabilidade do desenvolvimento da sociedade burguesa. A partir dessa constatação, expresso no fragmento acerca da Constituição de Wütemberg, Hegel busca a possibilidade de realização da reconciliação do homem com a vida no seio da sociedade burguesa de acordo com a necessidade do tempo. Nesse sentido, embora Hegel mantenha o ideal grego como parâmetro, nosso filósofo tem, segundo Lukács (1963, p. 142), uma postura mais dialética e histórica, pois concebe o Estado em meio às contradições, sendo elas fundamentais à formação do mesmo.

Diante desse quadro, Hegel faz em um fragmento constitutivo de o *Espírito do Cristianismo e seu Destino* uma nova interpretação no que se refere ao papel do judaísmo na História Mundial. Tal análise, segundo Lukács (1963, p. 142) ainda é muito pouco histórica, pautada na Bíblia. Em Berna, o papel histórico do judaísmo era o de anteceder à época de decadência por conta de seu espírito corrompido. Em Frankfurt, Hegel tem o cristianismo como fundamento analítico tendo em vista a importância do cristianismo para a condição do homem moderno. A análise do judaísmo, nesse sentido, é importante, pois é em contrapartida ao judaísmo que nasce o cristianismo.

O judaísmo expressa fundamentalmente o caráter de um povo degradado, o contrário da liberdade. Assim como a Grécia Antiga é, em certa medida, um parâmetro de um momento feliz da História Universal na qual se verifica uma relação harmoniosa entre Deus, homem e natureza, o povo judeu, ao contrário, aparece como a característica fragmentação e da irrealização da liberdade. É interessante notar já aí um indício de dialética no pensamento hegeliano, pois é dessa situação degradada dos judeus que surge a reconciliação cristã pelo amor.

No texto *O Espírito do Cristianismo e seu Destino*, Hegel faz uma comparação entre o judaísmo e o mundo grego. Entre os gregos não havia separação entre o homem e a natureza, e a relação com os deuses expressava uma satisfação e uma realização da vida, numa relação de liberdade. Já entre os judeus havia, na concepção hegeliana de Frankfurt, uma relação apartada entre o homem e a natureza, tal separação requeria um Deus transcendente para sua proteção, numa relação senhorial. Isso se expressa com clareza no Dilúvio. A natureza é estranha ao homem e Deus que está num além numa situação apartada do homem lhe traz um alento na miséria do aquém humano.

Com Abraão, tal separação é ainda mais expressiva, pois em sua relação com o estrangeiro havia distância. Segundo Dilthey (1944, p.77), para Hegel, os gregos encontravam

sua satisfação e realização em sua comunidade e sua identidade nacional se constituía internamente, sendo que havia o respeito e o reconhecimento dos deuses de outros povos. Já, entre os judeus a identidade se colocava pela negação dos outros. Isso mostra que, na concepção hegeliana, a relação de um povo com seus deuses reflete na relação de um povo com os outros povos. Hegel, ao exaltar o caráter da religiosidade grega demonstra um caráter não etnocêntrico da mesma, em sua filosofia da história frankfurtiana.

Aliás, é importante ressaltar que, no texto *O Espírito do Cristianismo e seu Destino*, Hegel nos remete à ideia de “raça humana” (HEGEL, 1970, p. 13, tradução nossa), que expressa sua preocupação fundamental com o homem como um todo, sendo que o princípio da autodeterminação dos povos é expresso nesse texto tendo profunda relação com o conceito de liberdade, que tem seu fundamento na totalidade orgânica do “gênio do povo”, em que o indivíduo obedece às leis que ele mesmo se deu. O caráter corrompido do povo judeu se expressa nesse texto hegeliano por conta da separação entre Deus e o homem e a cisão do homem em relação às leis. As leis eram impostas externamente ao homem por Deus, tornando o homem um servo.

É importante destacar também a relação fundamental trazida por Hegel, já em Frankfurt, entre liberdade e negatividade; expressando a liberdade como o caráter negativo da verdade. Isso será fundamental a todo o desenrolar ulterior do pensamento hegeliano e será explorado por nós no decorrer do segundo capítulo. Aqui, é importante observar que a liberdade não permite qualquer prisão, ou relação de opressão ou dominação. Além disso, convém observarmos também o caráter não-livre da propriedade privada, para Hegel. Ela prende o homem em relação à infinitude e expressa a dominação, o que é contrário da liberdade. Outro ponto importante a ser destacado é a relação entre a razão e a liberdade, uma relação fundamental que permanecerá no pensamento hegeliano em sua filosofia da história no reconhecimento da idéia de que a razão governa o mundo e, por isso, efetiva a liberdade. Mas o que Hegel entende por razão e liberdade é fundamentalmente diferente do que Kant entende por esses conceitos, como veremos em todo o decorrer deste trabalho. Confirmamos essas ideias num dos trechos mais brilhantes da filosofia hegeliana:

[...] A verdade é algo livre a que nem podemos dominar nem ser dominados por ela; daqui que a existência de Deus se lhe apresente não como uma verdade senão como um mandamento. Os judeus dependem por inteiro de Deus e aquilo do qual um homem depende não pode ter uma verdade. A verdade é a beleza intelectualmente representada; o caráter negativo da verdade é a liberdade. Mas como estes homens podiam pressentir a beleza não viam em cada coisa nada mais que matéria? Como podiam exercitar a

razão e a liberdade se eram ou escravos ou dominadores? Como podiam desejar ainda a pobre imortalidade na qual a consciência do indivíduo é preservada? Como podiam aspirar manter sua autonomia aqueles que haviam renunciado, com efeito, à faculdade da vontade e ao ser mesmo em sua existência, aqueles que queriam só perpetuar a posse de sua terra através de seus descendentes, a continuidade de um nome sem mérito nem glória em uma progênie particular, a que sempre ignorou toda vida ou consciência elevada acima do comer ou do beber? (HEGEL, 1970, p. 18 e 19, tradução nossa)

Para Hegel, o que consideramos atualmente como “etnocentrismo” seria o contrário da liberdade, pois isso expressaria a cisão do homem em relação à humanidade. É preciso que datemos o pensamento hegeliano, o coloquemos em seu tempo. As reivindicações dos europeus centro-ocidentais da época de Hegel se lhe apresentavam como as reivindicações da humanidade como um todo. Para Hegel, a liberdade que se expressava enquanto necessidade a uma camada social de seu povo lhe aparecia como universal. Nesse sentido, atualmente, podemos considerar que a razão que se expressava no Mundo Germânico hegeliano pode não ser o melhor para todos os povos, ou mesmo para o próprio povo de Hegel. Mas, o filósofo não tinha condições históricas para conceber essa possibilidade. A necessidade da liberdade trazida pelos ideais revolucionários burgueses atingia tão profundamente o espírito de nosso pensador que somente aquilo poderia ser, para Hegel, o melhor universal. Para o nosso filósofo, há uma natureza humana e essa natureza se expressa no conceito de liberdade. Isso será profundamente desenvolvido no ulterior desenvolvimento do pensamento hegeliano na oposição do Espírito em relação à natureza.

Em um trecho de *O Espírito do Cristianismo e seu Destino* no qual Hegel expõe a relação entre os judeus e os cananeus, nosso filósofo nos mostra a oposição do conceito de liberdade em relação ao ódio entre os povos, o que exprime a repulsa hegeliana em relação à xenofobia, elemento fundamental do etnocentrismo.

[...] A velha diferença entre a vida dos pastores e agricultores já havia desaparecido; mas o que une os homens é o puro Espírito (*Geist*) e nada mais, e o que agora separava os judeus dos cananeus só era seu espírito. Este gênio (*Dämon*) do ódio se apoderou por completo deles até aniquilar os antigos habitantes. Ainda aqui a honra da natureza humana se salvou parcialmente pelo fato de que ainda que seu Espírito mais íntimo tenha se pervertido e se transformado em ódio, a natureza humana não renega, no entanto, por inteiro de sua essência original e sua perversidade não é do todo consequente, não é impelida até o fim. (HEGEL, 1970, p. 17, tradução nossa)

Hegel, em Frankfurt, embora buscasse a reconciliação com seu tempo, não considerava a Europa o modelo de sociedade. Nosso filósofo, em seu texto, chega, por

exemplo, a invejar um caráter da liberdade dos esquimós no que se refere aos tributos estatais, o que exprime a aversão hegeliana ao etnocentrismo, à xenofobia e à cisão entre os homens provocados pelo caráter opressivo do Estado existente: “[...] Os esquimós poderiam muito bem se orgulhar de sua superioridade sobre os europeus porque em seu país o vinho não é agravado por taxa alguma e a agricultura não é afligida por impostos opressivos” (HEGEL, 1970, p. 19, tradução nossa).

Sobre a propriedade privada, Hegel faz uma importante comparação entre os gregos e judeus. A desigualdade de riquezas era danosa a ambos. Para os gregos, o aprofundamento da pobreza impedia a realização da liberdade, pois não permitia o exercício da cidadania. Já entre os judeus a posse não era considerada real, pois tudo pertencia a Deus. Os bens, desse modo, eram apenas emprestados aos judeus.

Nesse sentido, podemos extrair do texto *O Espírito do Cristianismo e seu Destino* que a discrepância entre riquezas não era considerada benéfica por Hegel, mas não podemos constatar um repúdio hegeliano à propriedade privada, pois ela é considerada por Hegel um destino insuperável, conforme veremos mais adiante.

É importante destacarmos, com isso, que embora a questão econômica apresente importância para Hegel ela não é o foco da análise histórica hegeliana. Para o Hegel de Frankfurt, o povo judeu exprime classicamente a degradação de um povo, a aniquilação política, o caráter privado dos indivíduos, sendo a religião o ponto fundamental da apreciação científica hegeliana. Por conta dessa crença num Deus num mais além é que há a degradação desse povo na perspectiva hegeliana.

Após o período mosaico, Hegel mostra um processo no qual os judeus, depois de muito tempo de degradação, se abrem aos outros povos e se distanciam de seu Deus, mas depois há o retorno da situação original. Nesse processo Hegel exprime sua concepção de destino, que significa, nas palavras do autor “a submissão às cadeias do mais forte” (HEGEL, 1970, p. 3, tradução nossa).

É interessante notar o caráter dialético do conceito hegeliano de destino em Frankfurt. O destino pode ser lido de forma didática como uma derrota, uma impossibilidade de superação, em que uma força maior se coloca acima dos indivíduos ou dos povos e os prendem às amarras da impossibilidade de mudar uma determinada situação, mas, ao mesmo tempo, o destino traz consigo um novo princípio. É dessa morte, ou melhor, é a partir desse “fertilizante” que é possível se fazer surgir o novo.

Esse caráter do destino hegeliano de Frankfurt é fundamental à noção de reconciliação entre o tempo e o conceito²⁴, a grande necessidade do pensamento hegeliano na fundamentação da liberdade que começa a se delinear em Frankfurt. A partir dessa concepção é possível a Hegel ter uma formulação filosófica mais histórica, pois o faz perceber que a História não retroage, que a Grécia não pode ser reavivada e que só se pode fundamentar o novo a partir do que há, e o que há para Hegel é o cristianismo e é ele que tem de superar a condição fragmentada da vida, sem destruir o caráter privado da particularidade individual. Nesse sentido, o cristianismo tem um caráter fundamental na História Universal hegeliana, pois é por ele que a morte é superada. É a partir da morte que nasce um novo princípio e é aí que se exprime o caráter mais profundo da dialética da filosofia da história hegeliana.

Na perspectiva hegeliana de Frankfurt, em sua análise do processo histórico do povo judeu, a época salomônica é uma fase na qual surge uma certa beleza e humanidade nas relações entre os hebreus. Esse povo tornou-se mais amistoso e mais vivo na celebração dos deuses estrangeiros. No entanto, com o fim dessa condição que culminou na escravidão, aquele Deus alheio retorna, e com mais força. Esse é o destino do povo judeu. O povo judeu tem como destino uma relação de servidão, seja na relação com o seu Deus seja na relação com outros povos.

Com esse período de escravidão, surge como válvula de escape entre os judeus comuns a crença na vinda do Messias; entre os fariseus, aprofunda-se o culto; e entre os saduceus, o anseio pela eternidade que se exprimia numa unidade viva sem diversidade.

Assim termina a “grande tragédia do povo judeu”, que não é, para Hegel, “nenhuma tragédia grega” e “não pode despertar nem respeito nem compaixão porque ambos nascem do destino do mal passo necessário de um ser belo. Só pode provocar repugnância”. Com duras palavras resume ao final toda sua exposição: ‘O destino do povo judeu é o mesmo destino de Macbeth, que se separou da natureza, despendeu de um ser estranho e, em seu serviço, pisoteou e matou todo o santo da natureza humana e, finalmente, foi abandonado por seus deuses (pois eram objetos, ele era servo) e teve de ser destruído por sua própria fé’. (DYLTHEY, 1944, p. 84)

Ainda em *O Espírito do cristianismo e seu Destino*, num segundo fragmento, Hegel trata do surgimento da consciência cristã em meio ao povo judeu. Para isso, faz considerações acerca da condição do povo judeu imediatamente anterior ao nascimento de Jesus, observando a condição escrava na qual se encontrava aquele povo e sua inércia diante dessa situação, na esperança no Deus alheio pela libertação, que eles não tinham condições de realizar. Com Jesus nasce um novo princípio, que unifica o que foi separado, o amor. É pelo amor que Jesus

²⁴ Trataremos mais profundamente da relação entre tempo e conceito no segundo capítulo, quando discutirmos os últimos parágrafos da *Fenomenologia*, a *Lógica* e o fim da História.

reconcilia o homem com a vida, reconcilia a lei e a vida. Tal interpretação hegeliana do cristianismo exprime uma profunda oposição em relação a Kant.

Em Berna, a concepção hegeliana era, na *Vida de Jesus*, de uma positividade do cristianismo expressa no caráter autoritário dessa religião, sendo o princípio kantiano de moralidade o remédio para tal condição, mas com a diferença do sentido vivo da razão, na relação não apartada entre Deus e o homem. Já em Frankfurt, Hegel denuncia o caráter autoritário dos mandamentos morais kantianos. Com Jesus, o mandamento do amor corrói o caráter autoritário dos mandamentos do dever kantiano, unindo o homem à divindade. O Filho por ser o mesmo que seu Pai, une os homens a Deus quando se alia aos discípulos. A imposição da universalidade do dever kantiano apartava o homem da universalidade, trazendo a impossibilidade de reconciliação, pois a universalidade do dever não se alia à particularidade das ações humanas. A nova moralidade verdadeira, para Hegel, consiste na elevação do individual ao universal pelo mandamento (que não passa de uma representação, pois não se realiza enquanto mandamento) do amor trazido por Jesus, que não é apenas um conceito, é vida.

[...] Com isso, se expressa a interpretação metafísica do cristianismo, que constitui o núcleo da filosofia da religião de Hegel. Para ele o dogma cristão é a expressão simbólica da unidade do divino e do humano. Segundo sua filosofia da religião, na religião cristã se tem consciência do absoluto como processo em que se diferencia de si mesmo e supera a diferença, e se determina esta relação imanente em Deus como amor – um mistério eterno para a compreensão sensível e para o entendimento -. A interpretação que oferece o fragmento prepara já a interpretação da Trindade [...] (DILTHEY, 1944, p. 92)

Nesse sentido, o cristianismo passa a ter na filosofia hegeliana um caráter totalmente diverso do de Berna, passando a ser “o acontecimento mais poderoso da história universal” (DILTHEY, 1944, p. 86), reconciliando homem e Deus pela religião no amor, o que era impossível para Kant. Assim, a crítica hegeliana à filosofia moral kantiana é profunda e repercutirá gravemente na filosofia de Hegel a partir de então, pois com essa solução, nosso filósofo quebra o caráter apartado da excludente universalidade do imperativo categórico kantiano, que não permitia qualquer determinação, expressando uma forma vazia de universalidade.

É importante notar o caráter idealista da concepção histórica de Hegel, pois o grande acontecimento da história universal ocorre a partir de uma mudança de consciência moral ensejada pelo amor na religião, sendo a propriedade privada uma questão importante, mas

tangencial, pois ela aparece como um destino de caráter exterior cujos [...] “limites restringem o alcance das virtudes” (HEGEL, 1970, p. 48, tradução nossa).

No trato acerca da nova moralidade ensinada pelo cristianismo, Hegel destaca a atitude de Jesus diante de seu povo, frente ao culto religioso judeu e à moralidade judia. Na perspectiva hegeliana de Frankfurt, a positividade se expressava no caráter não vivo da universalidade exposto nos mandamentos. Nesse sentido, o discurso de Jesus não podia ser um discurso moral impositivo, mas um discurso que quebrasse o caráter legal da lei, sem, no entanto, deixar de ser universal, unindo a universalidade da lei (que não é mais lei) à particularidade. Essa unidade da universalidade e da particularidade se coloca por Jesus pelo amor. Desse modo, Hegel se opõe à postura de Schiller (1759-1805) que tinha uma concepção de coincidência das inclinações com a lei. Em Hegel há uma unidade que se expressa no amor vivo da religião cristã.

É importante destacar como Hegel não ataca os problemas a partir da exterioridade (daquilo que ele considera como exterior). Sua preocupação está no desenrolar interno (daquilo que ele considera interno)²⁵ que possibilita uma modificação completa. O caráter exterior dos mandamentos da legislação judaica não permitia a realização do homem por inteiro. Essa realização foi a busca do Jesus hegeliano de Frankfurt, que fundou uma nova moralidade e destruiu a positividade legal na interioridade do amor. A razão aí não foi destruída, mas abarcada pelo amor que a realizou na vida e não numa universalidade morta como em Kant.

[...] Quando Jesus expressa, em termos de mandamentos, o que postula contra as leis e sobre elas (pensai não que eu desejo destruir a lei; que vossa palavra seja; eu vos peço não resistir, etc.; amai a Deus e ao vosso próximo) estas formas de falar são ordens em um sentido totalmente diferente do dever da obrigação moral. É só a consequência do fato de que quando a vida é concebida no pensamento ou se lhe dá expressão adquire uma forma alheia a ela, uma forma conceitual, enquanto que, por outra parte, a obrigação moral é, como universal, em essência um conceito. E se deste modo o vivente aparece na forma de algo reflexivo, algo dito aos homens, então este tipo de expressão, um tipo inapropriado ao vivente: Amai a Deus sobre todas as coisas e a seu próximo como a si mesmo, era erroneamente considerado por Kant como um imperativo que exige respeito por uma lei que ordena o amor. Nesta confusão entre o tipo absolutamente acidental da fraseologia que expressa a vida e o imperativo moral, que depende da oposição entre o conceito e a realidade, reside a profunda redução de Kant do que ele chama um mandamento (Amai a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo) a seu imperativo moral. Esta observação de que o amor, ou para tomar o sentido que ele pensa que deve ser dado a este amor, a vontade para

²⁵ Discutiremos essa oposição entre interioridade e exterioridade quando tratarmos da Lógica, da Natureza e do Espírito no segundo capítulo.

realizar todos os deveres, que não pode ser exigida, se derruba por seu próprio peso, porque no amor todo pensamento do dever desaparece. (HEGEL, 1970, p. 39, tradução nossa)

Desse modo, no que se refere à relação da lei com seu cumprimento, é importante destacar a questão da propriedade privada à qual Hegel expressa a rendição de Jesus a tal destino, porque “[...] o destino da propriedade chegou a ser tão poderoso para que toleremos reflexões sobre ela ou para que encontremos possibilidade de pensar em sua separação em relação a nós” [...] (HEGEL, 1970, p. 48, tradução nossa). Com isso, Hegel mostra o caráter da atitude de Jesus diante de sua realidade, uma atitude de suprassunção, que supera, ao mesmo tempo em que conserva, aí, no caso, em forma de destino, numa reconciliação.

Em um fragmento pertencente ao conjunto do texto *O Espírito do Cristianismo e seu Destino* intitulado *Reconciliação com o Destino por meio do amor* Hegel exprime com profundidade sua oposição a Kant no que se refere à questão da lei no que diz respeito à sua condição formal e a impossibilidade da efetivação da legalidade pelo castigo. Segundo a perspectiva hegeliana, a lei formal (lei, na perspectiva kantiana) é uma unificação pensada de contrários em um conceito, que preceitua as relações humanas, e, enquanto tal não participa da vida, pois, segundo a perspectiva hegeliana em sua interpretação acerca de Kant, a vida (as inclinações) se opõe à lei. Quando do crime, um dos contrários é destruído e o que permanece é uma lacuna no conceito, com isso, se constitui a lei penal, que, agora também em seu conteúdo se opõe à vida, no castigo.

No castigo, há a realização da lei na unidade com o vivo, revestindo-se de poder e violência, o que confere uma incongruência entre vida e conceito. Assim, o universal se sobrepõe ao particular pela aniquilação. E caso houvesse o indulto concedido por um juiz, a lacuna do conceito ainda permaneceria, pois a lei não teria se realizado. Nesse sentido, a formalidade da lei não permite, nem mesmo no castigo, sua satisfação na realidade concreta da vida, pois é apartada em relação à vida e sempre expressará uma lacuna em relação a ela, seja na violência da execução, seja no remorso, que permanece independentemente do castigo. Com isso, na insatisfação da lei, o homem busca refúgio num mais além, apartando-se de si. Portanto, a lei formal é uma lei que não tem a liberdade como fundamento, pois está num mais além da vida e se realiza de forma impositiva, não-livre.

A solução trazida por Hegel a esse problema do castigo e do crime é a ideia da totalidade da vida. Segundo essa perspectiva, o cidadão vive em harmonia com a totalidade da vida, mas ao cometer um crime, o criminoso atenta contra a vida em sua totalidade, atentando, desse modo, contra a sua própria vida. Com isso, o criminoso toma consciência de que

atentou contra a própria vida, o que se exprime na forma do remorso, que se torna um fantasma para ele. Então, o destino passa a agir sobre ele na forma da nostalgia pela vida perdida, a vida, o destino, aparece para ele como um inimigo; a partir dessa nostalgia, toma-se consciência da vida como algo perdido e a súplica ao destino não ocorre em um mais além, mas no seio da própria vida na busca de uma harmonia com ela.

Com isso, Hegel traz para a interioridade do homem a lei que se realiza em sua vida e não de uma exterioridade estranha a ele, mas na reconciliação com o destino. A lei e a justiça são humanizadas no conceito trágico de destino. Jesus, com a remissão dos pecados, suplantou a antiga moralidade judaica do castigo, trazendo a necessidade histórica do amor na vida, efetivando a unidade do humano e do divino, suplantando toda a objetividade. Desse modo, o amor se coloca como o ideal hegeliano de Frankfurt, pois é o “sentimento do todo”, que não é um mandamento em sentido estrito, uma lei exterior, mas um mandamento que não é opressivo, pois o amor não é um dever; realiza-se unificando as virtudes na vida.

O amor, assim, aparece como solução hegeliana ao problema da reflexão, enquanto “relação de diferentes realidades” (HEGEL, 1970, p. 41, tradução nossa). A reflexão é a separação que Hegel constata na história entre o objetivo e o subjetivo, como foi mostrado na relação apartada entre os homens entre si e o homem e Deus, em que na separação entre o universal e o particular, a lacuna do conceito permanecia em violência e opressão, em que não se expressava a liberdade. O homem, nessa condição apartada, via sua realização num além de si.

Tal condição da reflexão [expressa no judaísmo e reforçada por Kant, e no cristianismo de Paulo e Lutero (DILTHEY, 1944, p. 97), que mantêm o castigo judaico em suas respectivas doutrinas] fundamenta a separação, característica do Entendimento, em que um imperativo se coloca de maneira formal ao homem. Esse formalismo separa o homem da universalidade da vida, separa o humano e o divino, trazendo uma existência vazia ao homem, fazendo com que o material se lhe apareça como Absoluto (propriedade privada). Aqui temos a confirmação da perspectiva de Lukács no sentido de que o suntuoso desenvolvimento da sociedade burguesa aparece como um dado inelutável a Hegel, em que a propriedade privada aparece como um destino inescapável até a Jesus. Nesse sentido, faz-se necessário a Hegel a superação do Entendimento para a reconciliação do homem com a vida pelo amor. A cisão caracterizava os judeus, pois eles estavam numa relação apartada com a divindade. Jesus se sobrepõe a tal reflexão na unidade do amor.

A reflexão cinde a relação entre os homens e entre o homem e Deus. Com Jesus, a unidade se constitui na medida em que ele, o Filho é o mesmo que o Pai e também é o Filho

do Homem, o que significa que é também humano. A singularidade da figura de Jesus fundamenta a unidade entre o homem que nele crê e a divindade. Sendo que essa ligação tem de ser fundada na fé, pois a singularidade de Jesus não fica na Terra, o que significa que somente espiritualmente é possível a unidade. Desse modo, a unidade se faz na fé na comunidade que nele crê. Com a morte de Jesus a fé constitui uma comunidade fundada no amor, que na unidade com Deus realiza o Reino de Deus, mas tal reino passa a ficar alheio à vida, pois o medo do perigo à volta às particularidades fez com que os indivíduos vivessem uma vida sem vida, um amor sem o outro, “emsimesmado”, um alheamento em relação ao destino, o que se torna o seu próprio destino; uma contradição que se expressa no fanatismo.

Hegel, em sua atitude histórica diante da realidade, traz em um fragmento de *O Espírito do Cristianismo e seu Destino* a relação entre Jesus e seu tempo histórico. Nessa relação, Jesus toma uma atitude passiva diante da política. O judaísmo em sua característica cindida não permitia a unidade do homem com Deus, isso fez com que um número pequeno de pessoas aderisse às ideias de Jesus, o que fez com que Jesus se rendesse ao destino de se apartar do mundo, alhear-se dele, o que, na morte, significou a cisão entre o homem e Deus. Isso fez com que a comunidade divinizasse a figura de Jesus na ressurreição, que lhes apartou da vida, o que lhe conferiu um caráter positivo.

O tema específico da positividade é retomado por Hegel no segundo semestre de 1800, na elaboração de uma nova introdução ao texto bernense referente à *Positividade da Religião Cristã*. Nessa nova perspectiva acerca do conceito de positividade, o qual já tratamos anteriormente, fica muito clara a postura hegeliana em oposição a Kant. Na medida em que Hegel considera a religião em suas particularidades, partindo da natureza humana, o que é repudiado por Kant. Segundo a rígida perspectiva kantiana acerca da positividade da religião, há uma oposição entre a religião natural e a religião histórica. A religião histórica, para Kant, apresenta características positivas porquanto se afasta, pela particularidade, da universalidade da religião natural.

Para Hegel, em Frankfurt, a oposição não é rígida, pois é preciso considerar o conteúdo histórico da religião em sua vivacidade na história, numa evolução da razão prática, conforme nos mostra Hyppolite (1971, p.38). Uma religião histórica pode não ser positiva quando eleva o particular ao universal, formando uma unidade entre o homem e Deus. Para Hegel, essa unidade aconteceu, na perspectiva hegeliana, com Jesus. No entanto, com a divinização de Jesus pela comunidade com a ideia de ressurreição fez surgir uma relação de autoridade dos discípulos em relação a Jesus; o contingente passou a ser venerado e, com isso, a positividade passou a se expressar entre os cristãos. Nesse sentido, para Hegel, Jesus

mesmo não constituiu uma positividade, pois na singularidade de sua vida unia o homem ao divino, elevava, em sua religiosidade pura, o particular ao universal.

[...] Hegel destaca expressamente a admirável pureza religiosa de Jesus: estava livre do Espírito de seu povo; o que encontramos nele de superstição, tal a fé no governo dos demônios sobre os homens, não pertence à religião, sua alma era independente das contingências, vivia na única necessidade de ser santo, de amar a Deus e ao próximo. A possibilidade de que esta religiosidade de Jesus pudesse adotar um caráter positivo a encontra Hegel na relação de autoridade que surge da posição dos discípulos com respeito a Jesus. (DILTHEY, 1944, p. 133-134, tradução nossa)

A religião é o traço fundamental da perspectiva histórico-social do pensamento hegeliano. Isso pode ser verificado no fragmento de sistema. Hegel, em Frankfurt já busca a constituição de um sistema filosófico, o que pode ser constatado a partir de um fragmento desse período datado de 14 de setembro de 1800. Nesse fragmento podemos constatar a necessidade hegeliana da superação da reflexão, da necessidade da realização do todo na unidade da multiplicidade da vida fundamentada na superação da filosofia pela religião, na confirmação das principais ideias de *O Espírito do Cristianismo e seu Destino*.

Bourgeois (2000, p. 55-56) mostra que o conceito de reflexão vincula-se à ideia de objetivação, separação. O pensamento e o conceito se vinculavam em Frankfurt ainda ao Entendimento e à reflexão. Assim, a filosofia que refletia a realidade, a cindia. Desse modo, o ideal de unidade não podia ser realizado pelo pensamento, mas somente na vida. Com isso, a filosofia (do Entendimento) ao tentar trazer a unidade pelo pensamento, o separava da vida. Então, a unidade só podia ser realizada pela experiência do amor na religião cristã. Eis aí a busca hegeliana de reconciliação com o cristianismo. Uma mudança marcante em relação a Berna.

É interessante observar que em Frankfurt a postura hegeliana é da superação da filosofia pela religião. Nesse sentido, os conceitos de amor, vida e religião se colocam acima da reflexão da filosofia. No entanto, a postura hegeliana da relação entre filosofia e religião já se modificará em Jena, onde Hegel inverterá essa condição. Mas é fundamental acrescentar que Hegel, segundo Lukács (1963, p. 137), embora aparentemente se aproxime do romantismo por conta da importância do conceito de “vida” frente à “reflexão”, nosso filósofo não tinha uma postura irracionalista, pois não concebia a vida como algo imediato (como os românticos), mas como uma meta a ser realizada a partir da superação da reflexão, uma superação que conserva a própria reflexão. O que significa dizer que Hegel não nega o conteúdo racional da vida. Portanto, Hegel se distancia do kantismo sem cair no

irracionalismo, pois recorre a uma postura totalizante da vida de fundamentos dialéticos, na superação sem aniquilamento.

A reflexão, à qual Hegel então identifica toda a filosofia, coloca, portanto, seu Outro, o amor e a religião, como a conciliação de toda a cisão, como a atualização da vida livre e feliz. E é essa religião do amor que Hegel crê encontrar no cristianismo original, cujo estudo retoma. O espírito do cristianismo não é o espírito kantiano do universal oposto e imposto ao particular, ou seja, da *lei*, que divide o homem por dentro e, tornando-o alheio a si mesmo dentro de si mesmo, o aliena verdadeiramente. Ele é o espírito do amor, *unidade* da unidade e da multiplicidade, isto é, unidade verdadeira que cumpre assim o desejo da lei, que esta não pode realizar, pois por ela, que se opõe a seu Outro, é antes afirmada a *multiplicidade* da unidade e da multiplicidade. [...] (BOURGEOIS, 2000, p. 57, grifos do autor)

É importante destacarmos o mérito hegeliano do período frankfurtiano, qual seja, o de ter conseguido generalizar conceitualmente em sistema os problemas que se apresentavam a ele enquanto indivíduo, que mesmo na condição de hipocondria na qual se encontrava a própria sociedade, Hegel buscou a unidade na fragmentação. No entanto, não podemos relegar a crise do pensamento hegeliano desse momento no qual se expressa a transição de seu pensamento nesse momento que se manifesta na crise em relação à concepção republicana revolucionária.

Aqui já delineamos de forma geral algumas características da filosofia hegeliana no período de Frankfurt. No entanto, é preciso salientar que embora haja uma diferença conceitual profunda entre os períodos de Berna e Frankfurt, a mudança que se processou foi gradual, pois acompanha, em certo sentido, e, com certo atraso, os acontecimentos da Revolução Francesa. Além disso, essa diferença conceitual em certos momentos não é clara nem ao nosso filósofo, tendo em vista que ao final do período frankfurtiano Hegel redige a Introdução ao texto da positividade da religião cristã, sendo que o conceito de positividade já havia se modificado profundamente em Frankfurt.

Desse modo, podemos afirmar que, à medida que a sociedade burguesa ia avançando e seus problemas se evidenciando, mais concreta, nebulosa e dialética ia se tornando a filosofia hegeliana. Assim, os conceitos hegelianos de Frankfurt iam se distanciando pouco a pouco dos conceitos bernenses, embora conservasse o caráter idealista que tinha na religião o cerne da apreensão histórica, mas em um sentido completamente diverso do de Berna. No que se refere ao caráter nebuloso da filosofia hegeliana, essa nebulosidade vai se dissipando conforme Hegel desenvolve seu sistema no qual as ideias hegelianas ficam bem mais claras.

Ao princípio, Hegel contrapõe o subjetivo, humano e vivo ao objetivo, morto e positivo, com uma violência que é herdada de sua metodologia de Berna. Mas, a consequência da nova problemática, do novo delineamento, esses rudes antagonismos vão cedendo diante das contradições cada vez mais móveis e elásticas. Com isso, aumenta sem dúvida, por uma parte, a obscuridade mística de suas concepções; o religioso se mantém durante todo o período de Frankfurt como a esfera própria da vida real, da real vitalidade, da real superação do morto e positivo. Mas, por outra parte, a concreta contraposição do subjetivo e do objetivo desenvolve constantemente contradições novas e mais complicadas, as quais discorrem por uma direção completamente diversa do esquema filosófico geral, orientado para a religião. (LUKÁCS, 1963, p. 133, tradução nossa)

Portanto, de forma geral, sobre o período de Frankfurt é importante destacar o caráter peculiar dos conceitos de liberdade e razão ensejados por Hegel a partir de sua postura que começa a se caracterizar dialeticamente com o fundamento histórico-dialético profundo em contraposição ao rígido pensamento kantiano. No que se refere à oposição hegeliana a Kant, Hegel traz como principais conceitos *vida, amor e religião*, que superam a cisão ensejada pelo Entendimento kantiano. Tendo um caráter mais fluido e dialético, os conceitos de razão e liberdade ligam-se profundamente à História. Além disso, é preciso salientar a impossibilidade de realização dos ideais relacionados à recuperação da liberdade grega perdida. Em Frankfurt, a reconciliação de Hegel com o cristianismo é marca fundamental na medida em que o filósofo parte do que há (o Mundo Moderno - cristão/"germânico") para a realização da liberdade fundamentada na totalidade na unidade da unidade e da multiplicidade. Não obstante, é importante salientar o intento sistemático hegeliano que, no entanto, não se realizou em Frankfurt, mas efetivar-se-á a partir de Jena com a publicação de sua primeira grande obra, a *Fenomenologia do Espírito*.

1.5 Jena: Filosofia hegeliana, uma filosofia peculiar. O Mundo Moderno (Germânico), Liberdade, Razão e História. Textos preparatórios à *Fenomenologia do Espírito* - a constituição da dialética em sistema

Neste tópico traçaremos de forma sucinta o desenvolvimento da filosofia da história hegeliana em Jena. Num primeiro momento trataremos da aproximação pessoal de nosso filósofo em relação a Schelling e a oposição filosófica ao idealismo subjetivo de Fichte e à filosofia da reflexão kantiana. Num segundo momento, trataremos da peculiaridade filosófica de Hegel na constituição de seu sistema próprio, traçando considerações acerca do caráter da contraposição entre a Modernidade e a Antiguidade, evidenciando alguns elementos dos motivos hegelianos para a consideração da superioridade do mundo moderno frente ao mundo

Antigo²⁶ e o papel da individualidade nesse processo histórico; trataremos do caráter geral da modernidade em suas contradições internas e sua importância às considerações peculiares hegelianas acerca do Absoluto; discutiremos a noção de espírito de um povo, o papel da guerra na filosofia da história e a aproximação política de Hegel em relação a Napoleão. Além disso, traçaremos algumas considerações fundamentais acerca da distinção filosófica hegeliana frente a Schelling no que se refere ao Absoluto e a importância disso para a constituição do sistema próprio hegeliano na elaboração da *Fenomenologia do Espírito*.

Segundo Dilthey (1944, p. 205-206), o movimento filosófico alemão se apresentava com maior vigor aos olhos de Hegel na Universidade de Jena. Lá, Reinhold (1757-1823), Schiller e Fichte desenvolveram seus respectivos pensamentos e Schelling despontava como um grande nome da filosofia alemã. Hegel, animado por Hölderlin com o clima espiritual de Jena, em novembro de 1800, em uma carta, procura uma reaproximação pessoal com Schelling com quem não se comunicava havia quatro anos.

Nos últimos anos do século XVIII sob a direção de Goethe (1749-1832), a Universidade de Jena havia conquistado uma posição de destaque entre as universidades alemãs da época. No entanto, quando Hegel chega à cidade essa Universidade já se encontrava em decadência. Segundo Dilthey (1944, p. 206), quando da estada hegeliana na cidade, entre os anos de 1801 e 1807, período em que Hegel é professor na Universidade, os principais nomes daquela instituição se deslocavam. Os românticos se dispersaram. Schiller se dirigiu a Weimar; Fichte se dirigiu a Berlim devido às acusações de ateísmo, e, Schelling, por conta de problemas causados por seu matrimônio com Carolina Schlegel, se dirige à Baviera, Estado reformado aos moldes franceses.

Segundo Dilthey (1944, p. 206), Hegel vivenciou os “grandes e amargos destinos da cidade”, pois via a decadência do velho Império Alemão e, concomitantemente, o momento de apogeu espiritual da Alemanha. O comentador destaca o período áureo do desenvolvimento literário, filosófico e científico de Jena e Weimar, sublinhando o surgimento da nova filosofia da natureza, das expressões científicas de uma forma superior da moral humana e compreensões do passado humano, principalmente relacionadas à literatura. Para o comentador (1944, p. 207), o pensamento hegeliano, até então subterrâneo e profundamente ligado ao espírito de universalidade da época, tornou-se conhecido por seus cursos. Entre 1801 e 1805 o trabalho docente de nosso filósofo progride no desenvolvimento dos seguintes

²⁶ Aqui trazemos indícios fundamentais a um importante questionamento de nosso trabalho, o por quê de Hegel considerar o “Mundo Germânico” o momento mais alto do desenvolvimento do Espírito. A nossa hipótese a este questionamento tem relação fundamental com o caráter inelutável do desenvolvimento da individualidade. Mas, aqui não discutiremos a questão em sua inteireza, isso será feito no segundo capítulo.

cursos, Lógica e Metafísica, Introdução à Filosofia, Direito Natural, a Enciclopédia em suas três partes e História da Filosofia.

Esses cursos ensejaram o desenvolvimento e a publicação dos trabalhos hegelianos de maturidade. Segundo Dilthey (1944, p. 209), a partir dos manuscritos sistemáticos emanaram organicamente a *Fenomenologia do Espírito* (como introdução), a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (como desenvolvimento) e a *Filosofia do Direito* (como a parte mais importante da Filosofia do Espírito), sendo a *Fenomenologia* publicada já no final do período de Jena (em 1807).

Em julho de 1801 Hegel finaliza o texto acerca da *Diferença entre os sistemas de filosofia de Fichte e Schelling*; no mês seguinte o filósofo se habilita na Universidade com a tese acerca das órbitas planetárias. A obra sobre a *Diferença* marca o início da atuação de Hegel em Jena; segundo Dilthey (1944, p. 209), na referida obra, Hegel toma posição favorável ao idealismo objetivo de Schelling, com quem nosso filósofo atua academicamente em conjunto durante os inícios do período de Jena (1801-1803). Para Lukács (1963, p. 249-250), o referido texto hegeliano teve papel fundamental na separação de Schelling em relação a Fichte na medida em que Schelling toma consciência de sua distinção filosófica frente ao filósofo do idealismo subjetivo, o que não havia acontecido até então.

Para Dilthey (1944, p. 211), o trabalho conjunto de Schelling e Hegel teve importância profunda para ambos. Segundo o comentador (1944, p. 212), no ano de 1801 (ano em que Schelling e Hegel se aproximam), Schelling constitui seu idealismo objetivo. Segundo Dilthey (1944, p. 212), o idealismo objetivo de Schelling, numa perspectiva monista de elevação sobre a diferença entre sujeito e objeto, consegue fundamentar a relação entre os entes numa certa afinidade entre eles, em que o sujeito chega ao objeto e a natureza ao Espírito. Tal concepção filosófica se sobrepõe à *Doutrina da Ciência* de Fichte na medida em que legitima a objetividade da natureza numa identidade entre sujeito e objeto objetiva.

Na modernidade, a justificação do pensamento científico se tornou fundamental. A filosofia alemã, desde Leibniz (1646-1716) se detém no intento da justificação do pensamento em relação a si mesmo. A filosofia kantiana procurou essa legitimação na cisão entre coisa em si e fenômeno, na limitação do conhecimento válido a partir dos conceitos puros *a priori* do Entendimento. Segundo Dilthey (1944, p. 214), diante da filosofia de Fichte e do primeiro Schelling, a perspectiva kantiana se tornara insustentável. Segundo a perspectiva fichteana, seguida por Schelling, o pensar objetivo fundado em funções lógicas *a priori* que sintetizam o múltiplo, conservando uma coisa em si, é irrealizável. Nesse sentido, Fichte, seguido por

Schelling, via a necessidade de justificar o conhecimento válido sob outros fundamentos conceituais.

Fichte e o primeiro Schelling, segundo Dilthey (1944, p.215), admitem, como Kant, que era possível constituir o conhecimento válido a partir das funções do pensamento, que são fundamentadas na consciência do eu, sendo isso expressão de nossa inteligência. No entanto, discordam do filósofo de Königsberg no que se refere à existência de uma coisa-em-si incognoscível. Segundo as perspectivas epistemológicas de Fichte e do primeiro Schelling, há uma inteligência criadora universal (que existe em todos os sujeitos pensantes) que age no mundo perceptível, um eu puro, que produz uma ordem objetiva segundo leis, o que exprime, na perspectiva do primeiro Schelling, a espiritualização das leis da natureza em leis do pensamento e da intuição.

De acordo com Dilthey (1944, p. 217), a perspectiva filosófica de Fichte fundamentava uma *Doutrina da Ciência* na qual o eu puro criador alicerçava o mundo objetivo sob suas leis.

[...] Fichte considera que o mundo inteiro é “posto” pelo Eu (que não coincide com a consciência empírica do homem individual) e, portanto, que é plenamente cognoscível para esse imaginário e mistificado sujeito da filosofia. Segundo Fichte, o Eu criou o mundo inteiro, pelo que pode conhecer o mundo inteiro, pois, segundo o filósofo, fora desse mundo posto pelo Eu não existe e não pode existir nada. (LUKÁCS, 1963, p. 249, tradução nossa)

A filosofia de Fichte fundada no Eu criador, segundo Lukács (1963, p. 250) tem um caráter profundamente inspirado na Revolução, tendo em vista que, para essa concepção, o mundo é produto da ação humana, sendo que as categorias do Entendimento kantiano surgiriam da atividade do Eu. Nesse sentido, uma teoria do conhecimento não teria uma importância fundamental já que tudo é resultado da atividade do Eu. Tal concepção filosófica pode levar a um ateísmo, como foi acusado Fichte. Segundo Lukács (1963, p. 249), da contraposição entre Eu e Não-Eu fichteana surge uma postura dialética.

Com essa perspectiva fichteana do Eu enquanto produtor do mundo, a coisa-em-si kantiana é rechaçada, mas permanece a grande questão aberta por Kant, a de como a inteligência pode constituir a legalidade do mundo objetivo a partir de um impulso independente que põe o eu em atividade. É essa a questão que tenta resolver Schelling, quando de sua separação em relação ao pensamento de Fichte. A solução trazida por Schelling é a seguinte, se o mundo objetivo tem sua legalidade fundada na inteligência, então há uma afinidade entre a inteligência e o que lhe é independente. Desse modo, segundo Dilthey (1944,

p.217), a perspectiva do idealismo objetivo de Schelling traz a ideia da inteligência que age inconscientemente no desenvolvimento em etapas da natureza, chegando à consciência de que a inteligência é idêntica à natureza.

A filosofia alemã naquele momento trazia como necessidade duas tarefas importantes, uma, a busca de uma legitimação do conhecimento a partir de uma ciência fundamental na qual o pensamento dar-se-ia conta de si mesmo; a outra, a organização das ciências a partir desse conhecimento, o que trazia a necessidade da constituição de um sistema a partir das questões de toda a filosofia alemã posterior a Kant até então, tal sistema teria de conservar a legitimidade do idealismo transcendental e da filosofia natural e, ao mesmo tempo, superá-los.

Segundo Dilthey (1944, p. 219), Schelling, quando da chegada de Hegel a Jena, se incumbia de realizar esses intentos. Hegel não se eximiu desses esforços e juntou-se a Schelling na empreitada, tendo até, segundo Dilthey (1944, p.220), mais força de espírito que seu companheiro. Embora Hegel e Schelling tivessem preocupações fundamentais distintas, o primeiro em relação à história e o segundo, em relação à natureza, as necessidades filosóficas gerais fundamentais animavam, naquele momento, os dois pensadores na mesma direção.

[...] O idealismo transcendental e a filosofia natural expressavam em duas visões de diferente perspectiva o pensamento da identidade entre natureza e espírito. Era necessário criar um sistema unitário e este teria de fazer patente sua força organizadora com o ordenamento das conquistas espirituais da época. Neste propósito estava Schelling quando chegou Hegel a Jena. (DILTHEY, 1944, p. 219, tradução nossa)

A busca fundamental de Schelling e Hegel era no sentido de superar a cisão do pensamento kantiano entre sujeito e objeto, intuição e entendimento. O conceito de razão absoluta sob uma perspectiva totalizante foi a solução trazida pelo idealismo objetivo de Schelling à cisão entre sujeito e objeto. Segundo essa perspectiva monista, pautada na ideia de totalidade cósmica e de desenvolvimento, o universo seria racional (pois somente assim poderia ser conhecido) e cada coisa finita exprimiria em si a infinitude. A partir disso, a totalidade racional se colocaria num desenvolvimento gradual e constante partindo da natureza, chegando ao Espírito. Nesse sentido, para Schelling, o absoluto se colocaria acima da cisão entre sujeito e objeto na intuição intelectual artística.

Segundo Dilthey (1944, p. 228), essa perspectiva do absoluto do idealismo objetivo de Schelling não era partilhada por Hegel tendo em vista que a concepção hegeliana do absoluto traz nele a unidade, mas também a cisão entre sujeito e objeto e não uma superação na simples identidade da relação sujeito-objeto objetiva tal qual exprime Schelling. Além disso,

segundo Hyppolite (1971, p. 78), o papel desempenhado pela arte em Schelling é substituída por Hegel no *Sistema de Eticidade* pela ideia de organismo concreto da vida de um povo.

Sobre a aproximação entre Schelling e Hegel, de acordo com Lukács (1963, p. 257), o segundo não se opôs ao idealismo objetivo até o ano de 1803; no entanto, não é possível afirmar que Hegel tenha se aproximado das concepções filosóficas de Schelling sem reservas, como às vezes dá a entender Dilthey. Segundo Lukács (1963, p.262), Hegel compartia de algumas das ideias de Schelling como a do desenvolvimento da natureza e da História num processo unitário. Além disso, muitas das críticas do idealismo objetivo dirigidas à filosofia crítica e ao idealismo subjetivo foram importantes para o desenvolvimento da filosofia hegeliana e para a consciência de ruptura de Schelling em relação a Fichte e nisso consistiu fundamentalmente a aproximação entre Hegel e Schelling. Segundo Lukács (1963, p. 262-264), o pensamento hegeliano naquele momento era de experimentação e, por isso, extremamente fluido.

Segundo Dilthey (1944, p. 212-213), com a aproximação em relação a Schelling, Hegel ganha mais espaço entre os principais filósofos de seu tempo. De 1801 até a publicação da *Fenomenologia*, em 1807, Hegel é reconhecido como um importante representante do idealismo objetivo de Schelling. Segundo Lukács (1963, p. 263-264), antes, já a partir de 1803, com a partida de Schelling para Wüzburg, Hegel começa a se distanciar dos postulados do idealismo objetivo, sendo a *Fenomenologia do Espírito* o marco da ruptura completa de Hegel em relação a Schelling. Assim, a referida aproximação pode ser considerada passageira, sendo, no máximo, um momento do desenvolvimento filosófico de nosso pensador.

O princípio distintivo de sua filosofia [da filosofia hegeliana], tal como enfrenta a Schelling em 1807, se encontrava envolvido em seu próprio desenvolvimento e não foi derivado ulteriormente de Schelling. Só passageiramente se acomodou ao ponto de vista e à terminologia de Schelling. Sobretudo, sua concepção do mundo espiritual não constitui uma aplicação dos princípios de Schelling senão que nasceu do fundo de sua personalidade, e nutrida dos estudos mais profundos; a essa concepção se deve, em primeiro lugar, sua significação e nela se desenvolveu também seu método dialético. (DILTHEY, 1944, p. 213, tradução nossa, entre colchetes nosso)

A obra sobre a *Diferença entre os sistemas de filosofia de Fichte e Schelling* exprime em determinados pontos a formulação peculiar do pensamento hegeliano tanto em relação a Fichte como em relação a Schelling, o que mostra já em 1801 um caráter distintivo do pensamento hegeliano em relação ao filósofo do idealismo objetivo. Mas, é importante

ressaltar que as críticas hegelianas em relação a Fichte e a Kant coincidem profundamente com as ideias do idealismo objetivo de Schelling.

É fundamental discutirmos o significado histórico da postura filosófica hegeliana naquele momento. Hegel, no início do período de Jena sente a necessidade de uma tomada de posição histórico-filosófica, tendo em vista que uma atitude passiva diante de sua realidade exprime a “morte da razão especulativa” (Lukács, 1963, p.265). Percebamos nisso o caráter revolucionário do pensamento dialético de Hegel.

Lukács (1963, p. 265-267) levanta a questão do significado histórico da crítica filosófica hegeliana com profunda propriedade na medida em que mostra o enlace fundamental entre o sistema filosófico hegeliano em construção e a história. A partir de Jena Hegel exprime a importância da História da Filosofia enquanto expressão do desenvolvimento do Espírito. Eis uma importante diferença hegeliana entre os períodos de Frankfurt e Jena. Como vimos no tópico anterior, em Frankfurt, a expressão mais alta do Espírito era a religião; em Jena, de forma gradual, passa a ser a filosofia. Eis aí um importante traço distintivo entre Hegel e o idealismo objetivo de Schelling, tendo em vista que, para Schelling, a única forma adequada de expressão do absoluto é a arte na intuição intelectual, que traz a unidade entre o subjetivo e o objetivo.

Quando do trato acerca do sistema hegeliano, discutiremos alguns aspectos da perspectiva hegeliana acerca do Absoluto. Adiantamos aqui que a filosofia da história madura hegeliana aborda três âmbitos do Absoluto, fundamentalmente relacionados com os momentos do desenvolvimento do Espírito em relação à História, sendo eles, a arte, a religião e a filosofia. Embora Hegel já trace nos primeiros anos de Jena elementos fundamentais de sua maturidade filosófica, o Absoluto só tomará uma forma mais acabada na *Fenomenologia do Espírito*, texto no qual Hegel exprimirá pela primeira vez seu rompimento definitivo com Schelling e, ao mesmo tempo configurará seu sistema próprio.

Dilthey (1944, p. 209-210) sublinha o caráter filosófico que o pensamento hegeliano passa a ter em Jena. Sob a perspectiva idealista absoluta, a filosofia e o pensamento ganham fundamental importância para Hegel, pois a universalidade hegeliana tem nela a contraditoriedade entre o finito e o infinito; não havendo uma unidade conceitual fundamentada no fenômeno (tal qual ocorria no Entendimento), mas uma unidade entre a unidade e a multiplicidade, em que a ideia exprime a própria realidade no pensar. O conhecimento filosófico, que agora não exprime somente a reflexão do Entendimento (como em Frankfurt), mas a unidade da unidade e da multiplicidade, traz consigo a liberdade da

contemplação no conceito em sua infinitude, abarcando a finitude, suprassumindo o calor do sentimento e a infinitude abstrata da imediatez.

Influenciado, em certa medida por Espinoza, fundamentado na ideia da totalidade como verdade e da liberdade enquanto negatividade da verdade, Hegel expressa a filosofia enquanto resultado do desenvolvimento da totalidade, que, no fim, exprime o que é na verdade [HEGEL, 2001 (1807), p. 31, §20]. Essa ideia fundamental caracterizará o sistema hegeliano, exprimindo a grande solução hegeliana aos problemas filosóficos abertos pela filosofia da reflexão e pelo idealismo subjetivo.

No texto acerca da *Diferença*, Hegel, na defesa – em certa medida – do idealismo objetivo, exprimiu o caráter histórico da filosofia, aliando sistema e história. O presente histórico hegeliano lhe apresentava problemas filosóficos fundamentais. E, na perspectiva hegeliana, os problemas que a filosofia exprime são problemas históricos que o presente tem a necessidade de solucionar. Nesse sentido, o próprio idealismo subjetivo fichteano não era considerado por Hegel um erro filosófico, mas uma expressão histórica necessária do pensamento que deveria ser superada. Sob a perspectiva hegeliana, a cisão que caracterizava o pensamento naquele momento histórico é a fonte da necessidade da filosofia. Aqui podemos notar com clareza a importância do presente hegeliano à sua estruturação sistemático-filosófica, tal qual nos evidencia Paulo Arantes (1981). De acordo com Lukács (1963, p. 266), a cisão, característica da própria vida social se exprime no pensamento. Desse modo, a filosofia crítica de Kant, o idealismo subjetivo de Fichte e o materialismo de Holbach (1723-1789) são considerados por Hegel a expressão da cisão daquele momento histórico.

Essa cisão havia de ser superada, pois o idealismo subjetivo, fundado no puro eu, embora legítimo no que se refere à fundamentação da subjetividade, não fundamentava a objetividade de forma absoluta; e, a filosofia natural, fundada na objetividade, embora também legítima no que se refere à objetividade, não fundamentava a subjetividade de forma absoluta. Hegel, na medida em que exprime a diferença entre os pontos de vista da filosofia transcendental e da filosofia da natureza, expressa também a necessidade filosófica de então, suprassumir a reflexão e privilegiar o todo, o Absoluto, que é, pretensamente, o ponto de vista hegeliano.

Até agora se chamou de ciência do sujeito-objeto subjetivo à filosofia transcendental; e de ciência do sujeito-objeto objetivo à filosofia da natureza. Na medida em que se contrapõem mutuamente, o subjetivo é naquela o primeiro, o objetivo o é nesta. Em ambas o subjetivo e o objetivo estão postos em relação de substancialidade. Na filosofia transcendental o sujeito enquanto inteligência é a substância absoluta e a natureza é um objeto, um acidente; na filosofia da natureza, a natureza é a substância absoluta e o

sujeito, a inteligência, só um acidente. Pois bem, o ponto de vista superior não é nem aquele no qual se suprime uma ou outra ciência e se afirma como absoluto ou bem o sujeito ou bem o objeto, nem tampouco aquele no que ambas ciências se confundem. [HEGEL, 1801(1990), p. 121, tradução nossa]

Na unidade entre filosofia e História, Hegel revela a importância fundamental de seus objetivos filosóficos no que se refere à busca pela realização da liberdade. Segundo Lukács (1963, p. 266), a cultura (*Bildung*) daquele momento exprimia a cisão do Entendimento. Essa cisão é, do ponto de vista hegeliano, a condição necessária à toda reconciliação, somente possível na e pela filosofia. Assim, a filosofia está na condição adequada à realização histórica necessária da liberdade, da unidade entre o subjetivo e o objetivo. A filosofia, assim, traz consigo a possibilidade da harmonia da totalidade. Percebamos, portanto, que a crítica filosófica hegeliana exprime um caráter profundamente histórico-social e se relaciona fundamentalmente com o presente histórico hegeliano (o ulteriormente denominado “Mundo Germânico”).

Hegel considera sua época o ponto culminante dessa cisão da cultura, como o possível ponto de inversão para a harmonia. 'Quanto mais floresce a formação, quanto mais rico é o desenvolvimento das manifestações da vida que pode abraçar a cisão, tanto maior é o poder desta...' Mas dessa cisão surge precisamente, segundo a concepção hegeliana, a possibilidade da nova harmonia, e o portador por excelência da ideia de harmonia é a filosofia: 'Quando desaparece da vida do homem a força da unificação e as contradições perderam sua viva relação e interação e cobram autonomia, surge a necessidade de filosofia.'

Já estas frases de Hegel mostram a clara e consciente continuação de suas tendências de Frankfurt, a saber, o esforço por fazer retroagir a contradições e contraposições que se apresentam na filosofia, mostrando sua origem na vida social do homem. Esta tendência de Hegel não é apenas a fonte de seu historicismo, mas também a de sua específica concepção das contradições e de sua superação. (LUKÁCS, 1963, p. 267, tradução nossa)

Aqui podemos constatar, além do caráter histórico da crítica filosófica hegeliana, o caráter peculiar dialético da concepção hegeliana do Absoluto. O Absoluto hegeliano, já no início do período de Jena, não suprimia imediatamente a cisão (tal qual o idealismo objetivo de Schelling), mas trazia a unidade da unidade e da multiplicidade consigo fundada na mediação. A cisão trazia a condição necessária à reconciliação. Além disso, podemos constatar que o pensamento hegeliano segue um desenvolvimento próprio (mesmo no período em que é identificado com o idealismo objetivo de Schelling), profundamente relacionado com o desenvolvimento solitário de Frankfurt, principalmente no que se refere ao caráter dialético e da primazia do todo no sentido da liberdade.

Assim, segundo Lukács (1963, p. 290-291), as perspectivas hegeliana e fichteana da filosofia prática exprimem uma “contraposição histórico-universal da época”. A de Hegel mais concreta, precocemente napoleônica (não-democrática), queria exprimir filosoficamente a existência da sociedade burguesa em processo de ascensão e a de Fichte, jacobina (democrática), caracterizava-se por um “utopismo abstrato” diante da realidade social alemã ainda feudal. O “utopismo abstrato” do idealismo subjetivo é considerado pela perspectiva hegeliana por uma inadequação do conceito frente à realidade social, o que pode levar, do ponto de vista hegeliano, à violência.

Frente ao dualismo de Kant e Fichte da oposição entre o âmbito finito da vida e o dever, Hegel evidencia a inadequação de tal concepção frente à perspectiva unitária da totalidade orgânica de um povo, em que a liberdade se realiza na unidade entre o uno e o múltiplo. De acordo com a perspectiva hegeliana, o dualismo kantiano e fichteano não fundamentam a verdadeira eticidade adequadamente, pois caracterizam-na a partir de um dever vazio fundado num progresso indefinido em que se perde ou a unidade do conceito ou a multiplicidade da vida e da história, evidenciando a não realização da liberdade na filosofia prática do idealismo subjetivo. Sob o prisma hegeliano, a liberdade formal do idealismo subjetivo fundada na cisão entre o mundo sensível e o mundo suprassensível, no apelo apriorístico ao puro, expressa simplesmente a fuga humana frente ao sensível.

Já em sua crítica geral a Kant e Fichte Hegel mostrou que o método desses pensadores não pode levar mais que a um dever vazio e abstrato, e a um vazio e abstrato progresso indefinido. Estes conceitos cobram na moral uma forma mais concreta na qual Hegel descobre e mostra ainda mais claramente que nas considerações puramente teóricas a nulidade do idealismo subjetivo. Kant e Fichte crêem que, por meio do dever, podem se levantar por cima da consciência empírica do indivíduo e alcançar a verdadeira universalidade ética. Hegel manifesta o ilusório dessa convicção, e mostra que o dever faz retroagir precisamente o ponto de vista comum e empírico do indivíduo frente ao mundo, frente à sociedade: ‘... pois já por si mesmo exclui o dever toda totalidade; a multiplicidade da realidade aparece à sua luz como uma determinação originária e inconceituável, como uma necessidade empírica. A especificidade e diferença como tal é então um absoluto. O ponto de vista adequado para essa realidade resulta ser o ponto de vista empírico de cada indivíduo; e para cada indivíduo sua realidade é a esfera inconceituável de realidade comum na qual ficou fechado’. Assim se revela na moral do idealismo subjetivo a esterilidade de seu ponto de vista teórico, sua incapacidade para agarrar em pensamentos a concreta realidade. (LUKÁCS, 1963, p.288, tradução nossa)

O prisma fichteano de liberdade, segundo a concepção hegeliana, leva a um individualismo exacerbado expresso no direito de rebelião. O direito de rebelião, expressão do jacobinismo em Fichte, é o direito de revolta do indivíduo frente ao poder. Esse direito de

revolta é considerado por Hegel uma contradição, pois segundo a perspectiva hegeliana, o poder emana do povo e uma revolta do povo contra si mesmo é uma contradição. Considerar que o poder emana do povo exprime a posição política hegeliana contrária ao Antigo Regime.

Nesse sentido, temos de destacar a perspectiva prática da filosofia hegeliana desse período inicial de Jena. As linhas gerais da fundamentação da filosofia prática seguem tendo um caráter profundamente dialético, como em Frankfurt; e ligado sistematicamente à ideia de totalidade orgânica do povo [como nos evidencia Hyppolite (1971)] enquanto expressão da liberdade, como em Berna.

A crítica hegeliana à filosofia prática de Fichte segue as mesmas linhas gerais da crítica hegeliana ao formalismo kantiano, mas, agora, de uma forma mais concreta e sistemática do que em Frankfurt. Sob a perspectiva da totalidade orgânica de um povo Hegel acredita superar a concepção utópica, formal e vazia de uma paz mundial e, ao mesmo tempo, concebe uma filosofia moral vivaz, na medida em que procura unir o uno e o múltiplo, e considera a particularidade em sua relação com a totalidade. O espírito de um povo, em sua individualidade, realiza a razão e a liberdade na vida mesma.

O povo como totalidade orgânica é a indiferença absoluta de todas as determinidades do prático e do ético. Os seus momentos enquanto tais são a forma da identidade, da indiferença, em seguida, a forma da diferença e, por fim, a forma da indiferença viva absoluta; e nenhum desses momentos é uma abstração, mas uma realidade. [HEGEL, 1991 (1802/03), p. 57]

No *Sistema de Eticidade* (1802-1803), Hegel fundamenta sua crítica aos idealismos de Kant e Fichte a partir de uma concepção histórica dialética. Como sabemos, a história é um eixo fundamental do pensamento hegeliano. Desde os primeiros escritos hegelianos é possível notar essa fundamentação. Em sua sistemática, seja nos *Princípios da Filosofia do Direito*, seja na *Enciclopédia*, o espírito objetivo exprime, no fim, o desenrolar da História Universal enquanto “instância suprema e decisiva da razão” (LUKÁCS, 1963, p. 301), sendo que uma crítica fundamental hegeliana a Fichte diz respeito à independência da liberdade frente à natureza e à história. Nesse sentido, a atenção hegeliana no que diz respeito à realidade histórica é, segundo Lukács (1963, p. 301), um importante fundamento da filosofia hegeliana. No período de Jena, não há um tratado específico acerca da História, no entanto, o tema perpassa pelos escritos mais importantes do filósofo no período; a própria *Fenomenologia do Espírito* é expressão disso.

Segundo Lukács (1963, p. 301 e 303), Hegel, entre os anos 1801 e 1802, tratou de continuar a desenvolver o escrito acerca da Constituição alemã. Nesse texto (não terminado),

é possível observar a necessidade hegeliana fundamental de “compreender o que há” historicamente e essa compreensão tem uma fundamentação ontológica necessária (do ponto de vista sistemático hegeliano que se esboça então) de que o que pode ser compreendido diz respeito à manifestação do ser e o que não pode ser compreendido já deixou de ser. E isso, no que se refere à filosofia da história, tem sua fundamentação baseada na concepção hegeliana de seu presente, o ulterior denominado “Mundo Germânico”. Aqui já podemos observar as linhas básicas do significado sistemático do que será a concepção hegeliana de Mundo Germânico em sua relação com o conceito de razão fundamentalmente relacionado à liberdade em sua realização na História.

Nos primeiros escritos de Jena, a concepção de nosso filósofo acerca de seu presente histórico traz um caráter fundamentalmente político, o qual se manifesta na peculiaridade de seu historicismo. Sobre esse historicismo, Lukács (1963, p. 301) comenta que o mesmo não significa uma glorificação do passado, ou mesmo uma justificação de alguns aspectos do presente histórico, como no romantismo, mas uma atitude de rechaço a tais concepções e isso é perceptível no conceito de positividade, o qual Hegel exprime a necessidade da superação das instituições feudais, não na forma violenta do conceito, mas na unidade da unidade do conceito com a multiplicidade da vida.

Um aspecto fundamental da filosofia da história hegeliana desse período diz respeito à concepção da sociedade burguesa não mais como degradação, mas como a realização de um princípio superior da História Universal. Tal tendência fundamental da concepção histórica hegeliana madura já era perceptível em Frankfurt, contudo, a sistematização ocorre em Jena. Como vimos anteriormente, Hegel em Berna concebia a Grécia Antiga como expressão superior da História universal, período em que a totalidade imediata do povo realizava a plena liberdade. Em Frankfurt, com o momento de decepção em relação à Revolução Francesa e às atitudes meramente políticas de transformação social, Hegel percebe, numa perspectiva histórica realista, a impossibilidade do retorno à condição social grega, tendo em vista o inelutável desenvolvimento da sociedade burguesa. O retorno à condição grega representava uma realização forçosa do conceito. O Terror exprimiu com clareza essa violência; mas, aí se coloca a questão: se não é mais possível o retorno ao Mundo Grego, a liberdade não seria mais possível? E se a liberdade não é mais possível, qual o sentido da vida do homem, qual o sentido do Espírito, se este se caracteriza pela liberdade? Esse é um problema que Hegel procura resolver sistematicamente, e que nos debruçaremos profundamente no segundo capítulo. Aqui cabe apenas afirmarmos que as soluções trazidas em Frankfurt não davam conta suficientemente da resolução dessa problemática de forma sistemática, e, em Jena,

Hegel concebe a anarquia e o despotismo momentâneos da Revolução como momentos necessários de aprendizado para a constituição do princípio superior da História Universal, a liberdade.

Esta concepção da história moderna significa em Hegel a consciente e definitiva ruptura com seu sonho juvenil de restabelecimento revolucionário da Antiguidade. A nova concepção histórica de Hegel não tem como único problema central o reconhecimento dos traços específicos da Idade Moderna, que já em Frankfurt havia começado a conceber como algo diverso de uma mera degeneração. A atual concepção de Hegel se baseia em uma concepção unitária da história inteira e, portanto, a dissolução das antigas repúblicas urbanas é não só historicamente necessária – coisa que já era em Berna -, senão origem do desenvolvimento de um princípio social *superior*. (LUKÁCS, 1963, p. 313, tradução nossa, grifos do autor)

Assim, a Antiguidade clássica grega deixou de ser a expressão mais alta da História para o Hegel de Jena. No entanto, a admiração hegeliana pela totalidade grega não deixou de existir, mas agora passa a ter um sentido distinto do que se apresentava em Berna. No período hegeliano de Jena, a Grécia Antiga passou a exprimir um caráter imediato da unidade expresso na sensibilidade da arte. A imediatez tem um caráter de não desenvolvimento, o que permite a Hegel caracterizar um outro período da História como superior. Em termos sistemáticos, tal caracterização da Grécia Antiga será importante para a configuração da concepção hegeliana do Absoluto, no qual a arte exprime seu caráter imediato. No decorrer deste trabalho isto será discutido com maior profundidade. Aqui, é cabível salientar que a virada definitiva de Hegel no que se refere ao Mundo Moderno (Germânico) enquanto expressão do princípio superior da História desempenhará um papel fundamental na filosofia da história hegeliana a partir de então, tendo tal concepção grande importância na estrutura sistemática do pensamento hegeliano.

Nos cursos de 1805-1806, Hegel traz a caracterização da Modernidade enquanto portadora de um princípio superior na História universal que se fundamenta num caráter peculiar da modernidade, a *individualidade*. A unidade imediata da Antiguidade clássica não exprimia, para Hegel, o saber-de-si Absoluto da unicidade individual. Já a modernidade, traz o princípio da individualidade, do valor absoluto da personalidade. Essa atitude em relação à modernidade e à individualidade foi uma mudança profunda no pensamento hegeliano, tendo em vista que em Berna a fragmentação trazida pela modernidade exprimia um caráter depreciativo (“positivo”) da existência social, em que a individualidade aparece como um destino inescapável. Essa diferença hegeliana no trato acerca da individualidade pode ser explicada, segundo Lukács (1963, p. 314), por conta da percepção hegeliana de que também

os âmbitos “positivos” da sociedade moderna são produtos da atividade humana. Nesse sentido, Hegel procura expressar a unidade da unidade e da multiplicidade no Espírito do povo.

Com isso, o conceito de positividade, segundo Lukács (1963, p. 314), a partir de Frankfurt foi perdendo o caráter rígido do período bernense, ganhando uma configuração cada vez mais dialética. Segundo o comentador (1963, p. 314), o conceito de positividade vai ganhando novas características e, mudando paulatinamente no período de Jena, chegando a aparecer na *Fenomenologia do Espírito* como “alienação”. Segundo Lukács (1963, p. 314), essa mudança não é meramente terminológica, mas, também, expressão da própria modificação do pensamento hegeliano. O termo ‘positividade’ tem uma conotação estanque, significando, para o comentador, “uma propriedade de formações sociais, de objetos, de coisas” (LUKÁCS, 1963, p. 314, grifos do autor), já ‘alienação’ tem um caráter mais dialético e se configura enquanto expressão da atividade humana da qual surgem formações sociais características. Nos cursos de 1805-1806 o termo positividade é utilizado com menos frequência, enquanto que o termo alienação ganha cada vez mais espaço.

Nesse processo, a mediação tem papel importantíssimo. Lukács (1963, p. 320) destaca o papel do trabalho para a filosofia hegeliana no período de Jena. Fundamentalmente influenciado pelas teorias econômicas inglesas, Hegel procurou captar as questões mais relevantes e universais do período moderno, não se atendo às questões alemãs. Por conta desse interesse Hegel pôde compreender questões de fundo da sociedade burguesa, mesmo vivendo em um país atrasado em termos econômicos para os parâmetros capitalistas de então. Nesse sentido, foi possível a Hegel, por exemplo, captar a profundidade da importância do trabalho para a vida humana, no sentido de considerar a atividade do homem um fundamento da progressão do Espírito e da própria humanização do homem. Hegel, sob sua perspectiva unitária da História, exprime uma relação importante entre o particular e o universal a partir da perspectiva do trabalho na relação indivíduo-sociedade civil-Estado.

Segundo Hyppolite (1971, p.101), na concepção hegeliana da modernidade há a sociedade civil entre o indivíduo e o Estado. A sociedade civil é concebida nos cursos de 1805-1806 como o mundo econômico constituído por homens privados, que separados do grupo natural (a família) não têm consciência do todo. Hyppolite (1971, p. 101) considera que a sociedade civil hegeliana é o Estado do liberalismo econômico. Esse Estado, no sistema hegeliano, tem um caráter subordinado, pois na perspectiva organicista de nosso filósofo não é possível a um estado livre a subordinação da vontade geral às vontades particulares. Tal postura hegeliana acerca da sociedade civil exprime uma oposição ao contratualismo, pois

para Hegel, a unidade da totalidade é um fim em si mesmo; é o que exprime a liberdade. Nesse sentido, o âmbito econômico está subordinado à totalidade do Estado, sendo os estamentos expressões da diversidade contida na totalidade.

De acordo com Lukács (1963, p. 312), a perspectiva hegeliana acerca da sociedade traz os estamentos enquanto articuladores e que os mesmos não são determinados pela herança, mas pelas aptidões individuais e pelos rendimentos. Isso mostra claramente a vinculação hegeliana às ideias revolucionárias burguesas, não favoráveis à Restauração.

Sobre os estamentos, Hyppolite (1971, p. 84) nos mostra que a concepção orgânica de um povo, para Hegel, não é estática, mas tem como fundamento a diversidade. Nessa perspectiva, no *Sistema de Eticidade* e no artigo sobre o Direito Natural, Hegel distingue três estamentos, a aristocracia militar, a burguesia e o campesinato. Segundo a concepção hegeliana dos estamentos, limitada às condições históricas alemãs daquele momento, só havia uma classe livre, a da aristocracia militar. Tal concepção tem como fundamento a ideia de que, pela guerra, um povo se distingue enquanto tal e faz valer a sua individualidade, que é a expressão da verdade desse povo. A aristocracia militar ao lutar pelos interesses do povo como um todo realiza a universalidade da liberdade. Já a burguesia e o campesinato não o fazem, pois se ligam à particularidade, o primeiro na produção da riqueza e o segundo em sua vinculação imediata com a natureza. Tal perspectiva acerca dos estamentos exprime a proximidade política hegeliana em relação a Napoleão.

Para Lukács (1963, p. 362) essa “limitação” idealista de Hegel acerca dos estamentos se deve às condições históricas da Alemanha, que não permitiam, naquele momento, a compreensão do desdobramento da sociedade burguesa fundada na luta de classes²⁷. Para o comentador, embora Hegel tenha apresentado em algumas passagens da *Fenomenologia* um material rico das contradições internas das dissoluções grega, romana e francesa (do Antigo Regime), nosso filósofo não via, de forma geral, as contradições internas de um Estado, considerando, apenas, o Espírito de um povo como uma totalidade, que se concebe no pensamento, no reconhecimento de si, na unidade da unidade e da multiplicidade numa perspectiva organicista. Desse modo, a universalidade do reconhecimento do pensamento se sobrepõe à multiplicidade das relações particulares da sociedade civil, da moralidade objetiva, e faz o Espírito se auto-reconhecer por essa multiplicidade na unidade imediata da arte, na unidade representativa da religião e na unidade conceitual da filosofia. Essas instâncias (arte,

²⁷ Entretanto, na maturidade do pensamento hegeliano, é possível vislumbrar no § 527 da Enciclopédia das Ciências Filosóficas a ideia de que a progressão das Constituições na História é fundamentada nas relações jurídicas entre estamentos.

religião e filosofia) ainda não são sistematizadas como expressões do Absoluto nos cursos de 1805-1806.

Esses cursos, segundo Lukács (1963, p. 357) trazem a ideia de que pela mediação do trabalho, em sua teleologia, o homem se diferencia da natureza (supera a imediatez) e constrói sua vida a partir dos fins que se propôs. Tal concepção acerca do trabalho terá, de acordo com Lukács (1963, p. 345-350), fundamental importância à *Lógica* hegeliana. Os homens, na busca da realização dos seus fins, que são finitos, são necessários meios para tal realização; a ferramenta enquanto meio propicia a realização dos fins no gozo imediato e o que permanece como generalidade, universalidade, são os meios dessa realização. Os indivíduos, na modernidade, na busca da realização de seus fins particulares acabam por realizar as necessidades do todo de um povo.

A linha básica da concepção histórica de Hegel tem, pois, que levar ao concreto terreno da realização da prática humana como culminação da compreensão filosófica do processo histórico real que conduziu à constituição da moderna sociedade burguesa. Como vimos, essa necessidade nasce das ações dos homens, das suas aspirações e paixões, partindo de tudo o qual a dialética da necessidade e a liberdade consegue resultados mais gerais e mais altos dos fins que se puseram aos homens em suas ações. A concreta dialética da necessidade e da liberdade consiste, pois, precisamente, segundo Hegel, em que essas paixões individuais, essas aspirações egoístas dos homens, tenham sido necessárias para a realização do processo histórico como superiores são seus resultados ao imediatamente contido e buscado por ditas forças em sua individualidade. Com isso, ficam amplamente superadas as concepções da moral e da história do idealismo subjetivo. O movimento histórico não é já para Hegel um progresso indefinido, senão um concreto desenvolvimento; sociedade e história não são já abstratas aspirações de uma 'vontade pura' ainda mais abstrata. (LUKÁCS, 1963, p. 357, tradução nossa)

Segundo Lukács (1963, p. 359), o mérito hegeliano em sua filosofia da história do período de Jena foi ter trazido o princípio teleológico à atividade humana. Para o comentador (1963, p. 360), a compreensão hegeliana da moderna sociedade teve fundamental importância na constituição da filosofia da história de nosso filósofo, pois Hegel sistematizou o seu movimento numa perspectiva universalizante, a relação do homem com a natureza e a sociedade, a partir de um desdobramento histórico calcado na superação das condições de existência desfavoráveis à liberdade, num desenvolvimento unitário, porém (necessariamente) dialético, da totalidade do Espírito.

Como vimos, Hegel, em sua filosofia da história de Jena, contrapõe o Mundo Antigo e a sociedade moderna. Nessa contraposição, Hegel exprime cada vez mais a contraposição entre a imediatez da Antiguidade e o caráter mediado da sociedade moderna. No trato hegeliano acerca da Modernidade (maduramente denominado Mundo Germânico) enquanto

portadora de um princípio superior do Espírito é possível notar, segundo Lukács (1963, p. 314-315), apesar disso, uma dor profunda por considerar a clássica Grécia como “coisa passada”, tendo em vista seu caráter vivaz da unidade do homem com seu Si, da realização da liberdade em sua imediaticidade. Essa dor é expressão do caráter trágico da vida ética hegeliana.

Na compreensão do Mundo Moderno, Hegel chega à contraposição entre o burguês e o cidadão, essa contraposição evidencia que a existência burguesa em si traz consigo uma separação dos indivíduos em relação ao todo. Lukács (1963, p. 412) destaca essa condição, mostrando que o Absoluto hegeliano de Jena tem o trágico como fundamento. Isso é importante na medida em que Hegel capta as mazelas da sociedade burguesa, embora não evidencie sistematicamente a importância fundamental da exploração do trabalho como fundamento das relações sociais, como em Marx.

Nesse sentido, mesmo com esse caráter trágico do ético, a mediação necessária à sociedade burguesa faz prevalecer a Modernidade na contraposição hegeliana entre o Mundo Moderno (Germânico) e o Antigo. Mas, essa prevalência ocorre num sentido dialético. Na perspectiva histórica de Hegel, com o princípio da subjetividade, nascido do cristianismo, as pessoas privadas se opunham imediatamente ao Estado, sendo que nessa oposição se agregavam imediatamente ao todo sem o sentido da liberdade. Com isso, faz-se necessário um trabalho espiritual no sentido da reconciliação do subjetivo e do objetivo. Isso só é possível, na perspectiva hegeliana, pelo processo cultural da educação (*Bildung*), que possibilita o reconhecimento do sentido da liberdade na vida ética, sentido esse que é fundamentado na anterioridade da totalidade em relação às particularidades. Assim, segundo Hyppolite (1971, p. 99), pelo processo de educação (*Bildung*), a vontade geral do povo que era em-si passa para o por-si. Essa passagem permite a unidade da unidade e da multiplicidade, a liberdade mesma, pois a subjetividade não deixa de ser reconhecida, mas toma um sentido ainda mais alto na sua relação com a totalidade, que não é imediata como entre os gregos, mas mediada pela atividade humana.

Para Hegel, essa contraposição entre sociedade antiga e sociedade moderna vai se desenvolvendo cada vez mais claramente até se fazer distinção entre socialização imediata, por um lado, e , por outro, mediata e mediada dos homens. Quanto mais claramente compreende Hegel a necessidade e a progressividade da segunda, tanto mais se lhe apresenta o complicado sistema de mediações resultante dela como obra própria e ativa dos homens, como o produto, sempre reproduzido por eles mesmos, de sua atividade social. O desenvolvimento dessa dialética leva a Hegel ao descobrimento de que a intricação cada vez mais intensa da personalidade humana nessas mediações sociais, a supressão, cada vez mais intensa, das relações imediatas

dos homens entre si, não é uma aniquilação da individualidade humana. Antes, ao contrário, a verdadeira individualidade humana não se desenvolve senão no curso desse processo, durante a criação de um sistema mediado, de mediações cada vez mais objetivas, cada vez mais “coisificadas”, no curso, isto é, de uma “alienação” cada vez mais intensa da personalidade humana.[...] (LUKÁCS, 1963, p. 315)

Desse modo, o sistema de mediações propicia a superação da natureza e a realização das capacidades do homem, mas, ao mesmo tempo traz o sentimento de perda, de dor em relação a algo que certamente não voltará mais, a Antiguidade Clássica. Segundo Lukács (1963, p. 315-316), por esse progresso foi pago um preço muito alto, mas a intensidade da convicção dialética hegeliana teve sua prevalência sobre essa perda, mas a dor não é superada. É o caráter pantrágico da história universal traçada por Hegel, que, segundo Hyppolite (1971, p. 88), se exprime na dor pela perda da bela totalidade grega, que é “coisa passada” e não poderá mais ser recuperada pelo caráter inelutável do desenvolvimento da subjetividade.

Lukács (1963, p. 316) evidencia, do ponto de vista marxista, o mérito da filosofia da história hegeliana de exprimir dialeticamente a condição contraditória da sociedade burguesa, mesmo que de forma idealista (por não compreender as relações sociais de um ponto de vista materialista histórico). Nesse sentido, segundo Lukács (1963, p. 316), o mundo moderno (Germânico), é, sob a perspectiva hegeliana, o “momento supremo do desenvolvimento da humanidade”, mas que tem a contradição enquanto característica fundamental que se exprime na consciência infeliz, que é, para Hyppolite, fundamento da dialética da filosofia da história hegeliana.²⁸

Com isso, a reconciliação necessária, na perspectiva hegeliana, entre o subjetivo e o objetivo acaba tendo um caráter nebuloso no pensamento de nosso filósofo, tendo em vista que o sentido pantrágico da história, na modernidade, permanece. [...] “É que a reconciliação do espírito subjetivo e do espírito objetivo, síntese suprema desse sistema, não pode ser integralmente realizável” (HYPPOLITE, 1971, p. 109). No entanto, é preciso observar o sentido dessa integralidade, tendo em vista que o sistema hegeliano tem por característica a necessidade da manifestação do Espírito, que só é possível pela determinação finita, na individualidade dos povos. Se o Ser como Sujeito não se manifesta, ele não é reconhecido. Há a necessidade da realização do infinito no finito e isso traz o caráter trágico à filosofia da história hegeliana. Hegel, a partir dessas considerações acerca da modernidade, concebe esse caráter trágico na História Universal e em seu subterrâneo, a negatividade da verdade, a

²⁸ Há ainda um motivo fundamental na consideração hegeliana do Mundo Moderno (Germânico) enquanto portador de um princípio mais alto da História Universal. Esse motivo será discutido no segundo capítulo.

liberdade, que faz a manifestação histórica negar o existente (*Dasein*) e construir um novo princípio à História.

Hegel concebe um desenvolvimento unitário da História Universal, fundada na suprassunção do existente a partir de conflitos que possibilitariam a encarnação da razão na História Universal a cada fase de seu desenvolvimento, na medida em que nega as contingências diferenciadas, na busca da reconciliação do Espírito consigo mesmo. Assim, a cada momento do desenvolvimento do Espírito na História Universal, um determinado povo, num movimento incessante do Espírito, negaria racionalmente as condições de existência desfavoráveis à liberdade.

A liberdade, então, enquanto movimento dialético de suprassunção do finito, seria o “motor” da História hegeliana, enquanto que na concepção marxiana a luta de classes seria esse “motor”. Essa concepção da liberdade fundamentada na realização da negação das determinações históricas dos Espíritos dos povos na História Universal exprime um caráter profundamente revolucionário diante das condições sociais alemãs de então. Pois, com sua tendência napoleônica, Hegel vislumbrava uma superação daquela existência semifeudal desprovida de liberdade. Com isso, a guerra ganha grande importância à fundamentação da filosofia da história hegeliana de Jena, pois por meio dela um povo é capaz de exprimir o seu mais alto valor e a sua efemeridade no devir, distinguindo-se enquanto tal e fazer com que os homens vivenciem o todo de seu respectivo povo.

Tal perspectiva exprime, de acordo com Lukács (1963, p. 360), uma tendência antifetichista, mas de caráter limitado, sob o prisma do marxismo, por ser idealista. Para o comentador (1963, p. 361), Hegel consegue captar a importância do trabalho para a sociedade burguesa e consegue também relacionar o desenvolvimento capitalista com o desenvolvimento da pobreza, mas isso não chega a ser sistematizado por conta das condições históricas da Alemanha de então.²⁹

Nesse sentido, segundo a perspectiva marxista do comentador, a concepção hegeliana do progresso da totalidade exprime as limitações idealistas dessa filosofia da história (que em determinado sentido segue algumas tendências do idealismo objetivo de Schelling), na medida em que isso fundamenta uma perspectiva metafísica acerca da teleologia, pois concebendo a História como racional num movimento unitário da totalidade, os fins se colocariam aprioristicamente, isto é, não seriam próprios da atividade humana. Essa questão é

²⁹ Mas, não é isso que observamos nos Princípios da Filosofia do Direito. Lá Hegel traça com profundidade os desdobramentos característicos da sociedade burguesa num sistema de necessidades no qual o trabalho, sua divisão e a mecanização são considerados.

extremamente discutível, tendo em vista o caráter dialético do desenrolar do Espírito na História Universal e a própria Lógica hegeliana, fundada na ideia de totalidade, do Ser como Sujeito.

Hegel tem em mente uma concepção de História Universal, na qual um povo histórico-universal distinto realiza a liberdade a cada negação ensejada pelo seu desenvolvimento, sendo que esse povo apresenta sempre uma inadequação em relação ao Espírito Absoluto, o que significa que o devir da História universal é incessante, sendo que isso evidencia o caráter da modernidade enquanto expressão da tragédia, mas, ao mesmo tempo a busca mais alta da reconciliação do Espírito. Segundo Hyppolite (1971, p. 88), Hegel opõe tragédia e comédia. Na comédia, o homem se eleva em relação ao destino, enquanto que na tragédia há o reconhecimento do destino e uma reconciliação com o mesmo. A concepção de comédia implica na destruição do âmbito da finitude e isso leva ao pior dos destinos, pois não há uma reconciliação com o universo, “até Deus está morto” (Hyppolite, 1971, p. 89). Mas, na tragédia, há a expressão do Absoluto na medida em que o infinito se manifesta no finito.

[...] O destino do divino não é, com efeito, fugir a toda realização positiva, mas se manifestar no finito para nele se encontrar. Somente assim ele existe como o herói trágico ou o espírito de um povo na história do mundo. Inversamente, o destino do finito é exprimir o divino, manifestar nele a vida infinita. Esta dupla exigência não poderá realizar-se numa síntese imóvel, uma bela totalidade que escaparia à história. Mas a história do mundo é essa tensão trágica, segundo a qual a vida infinita, imanente a suas manifestações, exige de cada uma delas uma transposição incessante de si mesma. Cada uma exprime e não exprime o absoluto. Por isso é que morre e devém. Nesta reconciliação com seu destino o espírito se eleva verdadeiramente à liberdade. A dialética hegeliana apenas traduzirá mais tarde em termos lógicos essa visão pantrágica do mundo. A negatividade está no próprio seio do absoluto, que não poderia ser concebido independentemente dela, como se ele pudesse ter substância fora do trágico da história universal. [...] (HYPPOLITE, 1971, p. 89)

Nesse sentido, é importante destacar que Hegel enfatiza o processo histórico enquanto um movimento dialético contínuo de continuidade e descontinuidade. O desenrolar histórico de formação dos Estados modernos se constitui a partir desse desenvolvimento dialético, sendo a Revolução Francesa expressão de um momento fundamental desse movimento, que exprime um salto qualitativo no processo. Hegel, em sua contraposição à metodologia histórica do romantismo diferencia logicamente um desenvolvimento quantitativo (natural) de um desenvolvimento qualitativo (histórico, no qual se exprime a continuidade da continuidade e da descontinuidade). A Revolução exprime um salto qualitativo, portanto, espiritual, da História Universal, tendo o Estado papel fundamental nesse desdobramento histórico.

O movimento dialético de suprassunção da finitude traz consigo o processo de formação social e política dos Estados modernos, que exprime um indício mais sistemático da formação do ulterior denominado Mundo Germânico, que se esboça no texto hegeliano sobre a Constituição alemã. Tal processo tem início nas migrações dos povos. Os povos germânicos passam a fazer parte da História Universal quando da dissolução do Império Romano do Ocidente, culminando no feudalismo; ao fim da Guerra dos Trinta anos, o processo de dissolução do feudalismo faz surgir os principais Estados europeus, que sob a perspectiva histórico-filosófica hegeliana daquele momento, se dividem em dois grupos, um formado por Inglaterra, França e Espanha, que conseguem uma unidade nacional a partir de uma monarquia e um outro formado por Itália e Alemanha, o qual a dissolução do feudalismo não se aprofundou a ponto de formar Estados unificados.

Numa comparação entre França e Alemanha, Hegel mostra como dois países totalmente distintos podem ter surgido da mesma formação social, o feudalismo, e, evidencia o papel do indivíduo histórico-universal francês Richelieu na supressão da existência francesa dividida entre a nobreza feudal e os huguenotes numa unidade estatal. Segundo Lukács (1963, p. 307), essa unidade é o ponto fundamental do texto hegeliano, sendo a comparação entre os Estados fundamentada no prisma dessa discussão. Essa unidade, na filosofia da história hegeliana se exprime num indivíduo, o indivíduo histórico universal. Esse indivíduo vive pela totalidade de seu povo no intuito da efetivação da liberdade, unindo o uno e o múltiplo.

É importante destacar nesses textos a necessidade universal da liberdade, que poderia ser realizada mediante ação unificadora de um indivíduo, o indivíduo histórico-universal, Teseu. Tal figura mística (que permanece nos escritos maduros de Hegel) é um instrumento da razão universal à realização de seus desígnios, isto é, da realização da liberdade. Esse indivíduo histórico-universal compreende a necessidade universal e vive por essa realização. Tais homens superam a existência positiva na realização da ideia. Nesse caso, o indivíduo é mero instrumento da razão universal.

O indivíduo histórico-universal tem importância fundamental na constituição de uma nova época da História Universal, na superação da positividade e na realização dos desígnios racionais de liberdade. Nesse desdobramento, segundo Lukács (1963, p. 310), a tirania, por um momento, é fundamental à educação do povo na “obediência” das novas instituições. Embora, nesse sentido, Hegel exprima um caráter antidemocrático (napoleônico) em suas formulações, isso é bem visto por Lukács (1963, p. 310-311), pois essa tirania impediria a restauração das instituições feudais. Hegel exprime aí a importância da educação no processo de realização da liberdade e as limitações de Robespierre na execução dos desígnios

universais, pois o revolucionário jacobino abandonou a necessidade racional da universalidade e, por isso sucumbiu. O indivíduo histórico-universal é mero instrumento da razão universal. Com isso podemos depreender que a postura política de nosso filósofo não é favorável ao monarca feudal e nem à nobreza feudal, tendo em vista o caráter negativo da liberdade em relação ao existente.

Nisso destaca-se a questão da forma de governo. De acordo com Lukács (1963, p. 306), nos cursos de 1805-1806, a monarquia é, para Hegel, a forma de governo adequada aos grandes Estados modernos, enquanto que a forma de governo adequada para os pequenos Estados, como na Grécia Antiga, era a democracia. Isso tem significado importante para a filosofia da história hegeliana, pois essa tendência monárquica referente ao Estado moderno expressa o sentido já manifestado em Frankfurt da impossibilidade de realização da cidade grega. Isso tem um caráter político importante, pois expressa a não radicalidade de nosso filósofo no que se refere à Revolução Francesa, pois um posicionamento favorável à restauração da *polis* grega, evidenciaria uma violência do conceito frente à existência.

Segundo Lukács (1963, p. 308), na concepção hegeliana, o Estado moderno surgiu da supressão da Revolução Francesa, isto é, de sua superação e, ao mesmo tempo, conservação. Embora Hegel seja, então, avesso aos esforços democrático-radicais da Revolução, o filósofo considera que, superada a anarquia, a Revolução faz surgir uma nova época na História universal, na qual o povo elaborará as leis e será representado em sua vontade geral pelo governante. Segundo Lukács (1963, p. 308), Hegel se aproxima profundamente de uma postura favorável ao Estado Napoleônico. Nesse sentido, de acordo com o comentador (1963, p. 308), embora Hegel não tenha uma postura radical no que se refere à Revolução, o filósofo não é favorável à Restauração e nem, por conseguinte, ao feudalismo.

Portanto, a concepção hegeliana filosófica da história acerca da modernidade (“Mundo Germânico”) é concebida em Jena como um processo de desenvolvimento unitário que começa com a migração dos povos, a dissolução do Império Romano e culmina no presente hegeliano. A revolução desempenha um papel de purificação, que, pela crise, traz o movimento da História Universal no sentido da liberdade. Tal postura filosófica da História é considerada por Lukács (1963, p. 312) como peculiar na Alemanha sendo comparável apenas à concepção de Balzac (1799-1850) da história francesa.

É importante ressaltarmos a condição do pensamento hegeliano em Jena. É no final desse período que Hegel confere uma distinção clara à sua filosofia, exprimindo grandes dissensões em relação ao pensamento de Schelling, passando a constituir seu sistema próprio,

a partir de sua concepção do Absoluto, que não se exprime numa relação sujeito objeto subjetiva como em Fichte ou na identidade imediata entre sujeito e objeto na “intuição intelectual” artística como em Schelling, mas numa perspectiva dialética do Absoluto em que, apesar da contradição, é uno.

Segundo Lukács (1963, p. 414), a ruptura hegeliana em relação a Schelling foi processual, pois houve modificações no pensamento de Schelling, principalmente no que se refere ao agravamento de sua postura irracionalista, fundada na ideia de “intuição intelectual”. Além disso, de acordo com Lukács (1963, p. 416), Schelling não representa a Hegel uma oposição universal histórico-filosófica como ocorreu na oposição hegeliana em relação ao idealismo subjetivo, tendo em vista que a oposição hegeliana ao filósofo do idealismo objetivo tem um caráter mais episódico. Hegel e Schelling divergiam em diversas questões, mas é importante destacar a diferença fundamental na concepção acerca do Absoluto.

Em sua concepção do Absoluto, Schelling privilegia a ideia de “intuição intelectual”, que promove a arte enquanto a única expressão adequada do Absoluto da unidade entre sujeito e objeto que se exprime no gênio artístico. Já Hegel diverge de tal concepção do Absoluto na medida em que não considera somente a arte enquanto expressão do Absoluto. Segundo a concepção hegeliana da filosofia da história, a arte não tem condições de realizar adequadamente a unidade entre sujeito e objeto no mundo moderno, tendo em vista seu caráter imediato. No entanto, a arte faz parte do Absoluto hegeliano, assim como a religião e a filosofia, sendo esta a esfera mais alta do Absoluto, tendo em vista a sua adequação à condição da modernidade para a realização da unidade entre sujeito e objeto.

Hegel se opõe à postura de Schelling de forma apaixonada, chegando mesmo a rebaixar o valor da arte enquanto expressão da verdadeira infinitude (Lukács, 1963, p.421), mas essa postura tão oposta a arte já não se manifesta na *Fenomenologia*, pois a arte é considerada por Hegel enquanto esfera do Absoluto. Essa postura apaixonada hegeliana em oposição ao Absoluto de Schelling se deve, segundo Lukács (1963, p. 421), às implicações políticas da postura do filósofo do idealismo objetivo no que se refere à “intuição intelectual”, pois esta leva a um “aristocracismo na teoria do conhecimento”, porquanto somente alguns “eleitos” teriam condições de possibilitar o Absoluto. A postura hegeliana é profundamente oposta a Schelling, pois para Hegel, a filosofia, enquanto expressão da razão, por sua natureza universal, não se restringe a “eleitos”, mas é possibilitada a todos. Isso não quer dizer que todos têm acesso imediato ao conhecimento Absoluto. É necessário, para isso, um importante trabalho espiritual, mas Hegel não concebe a impossibilidade de todos conseguirem; não é

imediatamente restrito, como em Schelling. Eis o caráter “exotérico” do pensamento hegeliano ressaltado por Losurdo (1997, p. 32-37).

Essa concepção dialética do Absoluto caracteriza fundamentalmente o pensamento hegeliano em sua oposição a Schelling, e isso será o traço marcante da *Fenomenologia do Espírito*, onde será traçado o Saber Absoluto, do mundo como realmente é, partindo da certeza sensível imediata, passando pelo entendimento e pela razão, chegando ao Saber, que não pode se limitar à intuição, mas na mediação, partindo da vida e voltando a ela.

Por tal razão o absoluto é infinitamente dialético. Diferencia-se em si mesmo e é, apesar da contraposição, uno; desenvolve-se na inquietude do processo cósmico “de sorte que cada coisa, ao se fazer outra, é e, ao mesmo tempo, sucumbe em seu ser” e se pode representar, no entanto, em relações de conceito. Portanto, os conceitos mediante os quais se conheça a conexão lógica da totalidade cósmica deverão levar consigo toda a inquietude dialética do absoluto. (DILTHEY, 1944, p. 229, tradução nossa)

A filosofia hegeliana tem essa característica fundamental, compreender na unidade a contradição. Sob essa perspectiva, fundamenta-se uma nova postura acerca do conhecimento, da ética, da estética, da natureza e da história; e isso pode ser verificado a partir da *Fenomenologia do Espírito*, a primeira grande obra hegeliana, em que se expressa pela primeira vez o pensamento hegeliano em sistema de uma forma relativamente acabada, onde o pensamento ganha fundamental importância à fundamentação da unidade dialética do Absoluto. Sendo esse o marco fundamental da filosofia hegeliana que se reflete em nosso trabalho na finalização deste capítulo. A filosofia da história sistemática, na qual se compreende também a *Fenomenologia do Espírito*, é o tema da segunda parte deste trabalho.

II – FILOSOFIA DA HISTÓRIA, LIBERDADE, RAZÃO E O MUNDO GERMÂNICO EM SISTEMA

A liberdade é o cerne do pensamento de Hegel. Esse conceito perpassa todo o desenvolvimento de sua filosofia, sendo que as questões políticas da Europa revolucionária, napoleônica e pós-napoleônica foram fundamentais à constituição conceitual do pensamento hegeliano de maturidade. No período napoleônico, Hegel, em sua *Fenomenologia do Espírito* (a primeira grande obra de Hegel, publicada em 1807) defende os avanços políticos do Estado bonapartista, mas não o reconhece enquanto a expressão mais alta da realização espiritual, tendo em vista o caráter meramente jurídico desse Estado, expressando, de acordo com Lukács (1963, p. 488), um caráter utópico na *Fenomenologia*.

Tal posição, de forma geral, será defendida por Hegel também em Nuremberg entre 1808-1816, onde Hegel é diretor do Ginásio e orgulhar-se-á de ter “profetizado”, de acordo com Bourgeois [2000 (1969), p. 87-88], a queda de Bonaparte em detrimento da vida espiritual alemã, a qual exprime a aliança entre o protestantismo e a liberdade do pensamento.

Segundo Rosenzweig [2008 (1927), p. 360], com a queda do Império napoleônico em 1815, Hegel passa a defender uma monarquia constitucional em Wüttemberg. A partir de 1817, Hegel passa a reconhecer no Estado prussiano o avanço do sentido da liberdade, o que faz com que o Estado em sua realização histórica passe a coadunar com o pensamento hegeliano do período de Berlim (1817-1831), o que faz Hegel reconhecer a razão na História, exprimindo, de acordo com Lukács (1963, p. 488), um “positivismo acrítico”, o que é repudiado por Bourgeois [2000 (1969), p. 87]:

[...] sobretudo, não se pode falar da relação entre a filosofia política de Hegel e a política – para ele filosófica – da Prússia como de uma relação de cópia a modelo: ambas estavam, em realidade, envolvidas num mesmo destino, constituíam os momentos igualmente eficientes e, aliás, originais de um mesmo Todo vivo, como o afirma essa própria filosofia política. O pensamento político de Hegel sabe que é *o pensamento de si da política*, o qual, ao se pensar como filosofia, retifica-se e pode tornar-se uma política realmente filosófica, *uma política do pensamento*, tanto é verdade que para Hegel a reconciliação com o que existe nada tem de quietismo passivo, mas continua sendo um agir que leva a cabo o que ele reflete. No estar-em-si-mesmo onde o espírito se realiza, o Ser se efetiva ao tornar-se o Si, assim como o Si se efetiva ao tornar-se o Ser. [BOURGEOIS, 2000 (1969) p. 89, grifos do autor]

Assim, a partir da *Fenomenologia do Espírito* a liberdade não é só uma preocupação política de Hegel na busca de sua realização, mas a liberdade passa a ser o próprio sentido da realidade. A partir da *Fenomenologia* o pensamento hegeliano de defesa da liberdade vai se

tornando o reconhecimento em sistema da liberdade do pensamento enquanto realização da razão, o que caracterizará a peculiaridade do pensamento hegeliano e definirá sua filosofia da história madura, porquanto a História passa a manifestar a realização da Ideia. Porém, para chegar a essa concepção de História Hegel terá de conceber as manifestações históricas enquanto realização da liberdade, numa conciliação entre o pensar filosófico e o tempo histórico e isso seria uma profunda contradição se tal relação fosse abarcada por um pensamento fundado no Entendimento, tendo em vista que a existência dos povos, aparentemente, não exprime a realização da liberdade. Mas, Hegel não cai em tal contradição, pois não concebe a realidade em determinidades fixas, o que proporciona ao filósofo uma postura ontológica que configura a Ideia eterna autodeterminante em um movimento que tem a negatividade como característica.

Essa perspectiva traz a Hegel uma concepção de realidade que exprime a realização da ideia enquanto Espírito na suprassunção das contingências históricas. Assim, a História não é concebida a partir do que é meramente afirmado na positividade, mas do que é negado pelo movimento especulativo do Espírito, trazendo a afirmação da eternidade da ideia autodeterminante, livre. Desse modo, a conciliação expressa na filosofia madura de Hegel entre História e pensamento não significa a aceitação das contingências históricas finitas e não-livres. Muito pelo contrário, é uma afirmação da ideia mesma na negação dessas contingências. Nesse sentido, a conciliação entre a História e o pensamento somente ocorre, como veremos, quando do reconhecimento da autodeterminação espiritual por parte da História filosófica, que é o “método” sistemático hegeliano de compreensão histórica.

A *Fenomenologia do Espírito* ainda não exprime por completo a conciliação acima mencionada entre a História e o pensamento. De acordo com Rosenzweig [2008 (1927), 410], tal concepção só será expressa completamente e sem modificações a partir de 1817 com a publicação da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Na *Fenomenologia*, embora Hegel exprima o Estado napoleônico enquanto fundamental à superação política da positividade, esse Estado não é ainda, para Hegel, a realização espiritual mais profunda, pois a França, embora realize uma importante revolução política, as transformações espirituais mais profundas são realizadas pelos alemães na religião, na arte e na filosofia. Assim, o Estado napoleônico não exprime completa conformidade à ideia. Somente quando Hegel se reconciliar com o Estado prussiano é que a História, para o filósofo, exprimirá a realização da ideia. Pois, como veremos no decorrer deste trabalho, nesse Estado, a religião protestante (uma religião de vínculo profundo com a liberdade) e a filosofia suprassumem em sua interioridade as contingências da exterioridade histórica, exprimindo o reconhecimento, pela

finitude, da infinitude da ideia que se realiza na negação das contingências históricas, exprimindo a racionalidade da realidade, porquanto expressa a autodeterminação (liberdade) da ideia.

Tendo em vista que, para Hegel, a História exprime a manifestação da Ideia, a filosofia da história madura hegeliana só é compreensível a partir da compreensão de seu sistema, que traz os desdobramentos da ideia mesma em si e para si na Ciência da Lógica, fora-de-si na Filosofia da Natureza e em seu retorno a si na Filosofia do Espírito. Desse modo, no primeiro tópico deste capítulo abordaremos de forma sucinta e rasa os textos sistemáticos da *Fenomenologia do Espírito* e da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Empreendemos nossas discussões acerca da *Fenomenologia* porquanto esta exprime um caráter peculiar do desenvolvimento da filosofia da história hegeliana em sua concepção de Mundo Moderno, evidenciando um caráter utópico da vida espiritual alemã. Já no que se refere à *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, trataremos desse texto com o intuito de discutir a filosofia da história hegeliana madura à luz do sentido dado pelo sistema, exprimindo a concepção hegeliana da História enquanto manifestação da ideia.

No segundo tópico deste capítulo discutiremos o texto publicado postumamente das *Lições sobre a Filosofia da História Universal*, mostrando as relações sistemáticas contidas no texto, relacionando, quando couber, aos *Princípios da Filosofia do Direito* (1821), mostrando suas especificidades e o desenrolar da História Universal em seu sentido fundamental, discutindo a noção de Mundo Germânico em sua relação com os conceitos de liberdade e razão e as características políticas de tal concepção.

2.1 O sistema dialético e a liberdade em sua negatividade

Como vimos no desenrolar do primeiro capítulo, Hegel, em Jena, passa a ter uma concepção filosófica da História na qual os sistemas de filosofia precedentes exprimiam um desdobramento necessário na formação cultural. Nesse sentido, a filosofia de Fichte, por exemplo, é expressão de um momento do desenvolvimento histórico-filosófico em que a relação sujeito objeto se manifesta de forma subjetiva. Numa contraposição histórico-filosófica a Fichte desenvolve-se o idealismo objetivo de Schelling que traz o Absoluto numa relação sujeito objeto objetiva. Hegel, em Jena, procura a superação desses sistemas de filosofia, tendo como fundamento uma concepção dialética do Absoluto na qual sujeito e objeto são superados e conservados na unidade da unidade e da multiplicidade.

Observando muito sucintamente os desdobramentos do idealismo alemão a partir de Kant, passando por Fichte e Schelling até chegarmos em Hegel, podemos considerar que o

Absoluto kantiano se encontrava num mais além, no incondicionado, expresso na coisa em si incognoscível e no imperativo categórico. Fichte superou tal concepção da coisa-em-si creditando ao Eu criador toda a realidade objetiva, sendo que o idealismo subjetivo de Fichte não permitia a existência do Absoluto sob qualquer forma. Schelling, a partir de sua concepção de “intuição intelectual” traz a possibilidade da existência do Absoluto sob determinadas formas na imediaticidade do gênio artístico. Segundo Lukács (1963, p. 424-425), Hegel, nos cursos de 1805-1806, critica a distinção meramente quantitativa do absoluto schellingiano fundamentado na indiferenciação de distinções formalistas tais como a natureza enquanto expressão do domínio do momento real frente ao ideal e a história enquanto expressão do domínio do momento ideal frente ao real. Tais distinções formalistas não são capazes, segundo a concepção hegeliana, de abarcar conceitualmente “[...] a essência da coisa, o movimento real da realidade objetiva” (LUKÁCS, 1963, p. 425). O Absoluto concebido por Hegel tem a característica de unir o uno e o múltiplo, a totalidade, tendo a filosofia papel fundamental nessa unidade.

É importante ressaltar o papel da filosofia enquanto mediação necessária da atividade humana na concepção hegeliana do Absoluto. Isso pode ser constatado na concepção hegeliana da totalidade. Tanto Hegel quanto Schelling trazem o conceito de totalidade como um conceito central de suas respectivas concepções filosóficas. No entanto, a totalidade em Hegel tem um caráter profundamente dialético, ao contrário do idealismo objetivo de Schelling. Enquanto Schelling fundamenta uma concepção imediata da unidade entre o subjetivo e o objetivo na intuição intelectual, refutando outras possibilidades de mediação, Hegel valoriza a filosofia enquanto mediação fundamental na unidade diferenciada do uno e do múltiplo, sem, no entanto, negligenciar outras esferas de mediação como a religião e a arte; ao contrário, Hegel abarca essas esferas do Espírito enquanto expressões do Absoluto. Como já mostramos anteriormente, Hegel (2001, § 20, p. 31) exprime a totalidade enquanto o verdadeiro, mas não de forma imediata, mas na mediação da atividade espiritual, expressando a verdade enquanto seu processo e resultado de sua atividade, do tornar-se outro de si, da alienação.

Assim, a totalidade hegeliana não exclui de sua perspectiva a reflexão filosófica, ao contrário de Schelling. Com isso, segundo Lukács (1963, p. 428), Hegel exprime uma atitude cada vez mais histórica diante da realidade, pois a concebe em suas contradições, enquanto Schelling exprime uma atitude anti-histórica, imediatista. Enquanto Schelling concebe um historicismo fundado na continuidade indiferenciada, no qual as revoluções não representam mais do que acidentes no decurso histórico, fundamentando o que Lukács (1963, p. 428)

chama de “pseudo-historicismo reacionário”, Hegel, segundo o comentador (1963, p. 428), ao conceber a história como unidade de continuidade e descontinuidade, traz importância fundamental à mediação, à atividade humana na realização histórica, na qual a filosofia fundamenta o reconhecimento desse movimento do Ser enquanto Sujeito. Assim, de acordo com Lukács (1963), na perspectiva hegeliana filosófica da história, as revoluções têm papel fundamental, servindo de fonte ao materialismo histórico.

Nesse sentido, é possível constatar, segundo Lukács (1963, p. 436-437), a originalidade da *Fenomenologia* hegeliana, pois embora o texto apresente alguns traços dos pensamentos de seus predecessores filosóficos, o texto apresenta um enlace único em relações internas peculiares fundamentados dialeticamente. A *Fenomenologia* pode ser considerada, assim, um marco histórico-filosófico fundamental na medida em que Hegel se apresenta, pela primeira vez, em sua originalidade sistêmica frente à História da Filosofia com uma atitude politicamente demarcada em relação à sua realidade, trazendo à filosofia um papel fundamental à sua concepção do Absoluto na exposição da Ciência da experiência da Consciência, a *Fenomenologia do Espírito*.

Como vimos anteriormente, Hegel tem, em Jena, uma postura política vinculada a Napoleão. Essa postura se evidencia profundamente no texto da *Fenomenologia do Espírito*. De acordo com Lima Vaz (1993, p. 555-556), Hegel traz consigo uma postura histórico-filosófica na qual a filosofia se exprime numa relação fundamental com o desdobramento histórico da cultura. Segundo Lukács (1963, p. 438) Hegel, quando da formulação da *Fenomenologia* tinha uma postura política napoleônica, defendendo profundamente a universalidade das transformações sociais que a propagação da revolução ensejada por Bonaparte trazia a toda Europa. Assim, Hegel via em sua filosofia a expressão desse movimento sócio-político, a afirmação de uma nova época da História mundial. Essa postura histórico-filosófica fica clara quando Hegel faz a contraposição de seu pensamento, que se afirma enquanto o portador do novo princípio, em relação a Schelling, que era considerado por Hegel expressão do velho princípio. A perspectiva hegeliana fundamenta que o novo princípio quando se põe à existência atravessa caminhos tortuosos, pois a memória do momento passado ainda está muito viva. Assim, o pensamento, em seu decurso histórico, se processa em saltos qualitativos de progressividade perpassando por crises, chegando à consciência de si pela exterioridade histórica. Eis o nexos lógico fundamental da filosofia da história da *Fenomenologia*, a defesa da suprassunção das diferenças no movimento negador da História Universal.

Hegel, na *Fenomenologia* traça o curso da consciência a partir da imediatez da certeza sensível até o Saber Absoluto que chega a si mesmo e se reconhece em sua liberdade. Tal curso exprime uma relação entre a consciência individual e a histórica universal que se processa a partir da consciência vulgar à consciência filosófica. Lukács (1963, p. 456-458) mostra que os decursos dos momentos determinados da *Fenomenologia* são ordenados de maneira necessária em suas relações, fundamentados na História, sendo o todo da obra dividido em três partes. Em cada uma dessas partes exprime-se todo o desenrolar da história, sendo que, cada um exprime um nível distinto, partindo do nível inferior, chegando ao nível superior do Saber Absoluto.

A primeira etapa traz uma relação imediata entre o indivíduo e a realidade objetiva. Nessa relação, o indivíduo parte de uma consciência imediata da certeza sensível e da percepção da realidade objetiva chegando à racionalidade, sendo esse desenvolvimento todo o desenvolvimento histórico da humanidade, mas sem o reconhecimento dessa história como história conhecida, mas como uma sucessão dos destinos humanos, nos quais a consciência lida com a objetividade como algo estranho a ela.

A segunda etapa é a entrada da consciência no ciclo de aquisição das experiências da espécie humana em toda a sua história na qual há o reconhecimento da história como resultado da atividade humana mesma, não mais como uma sucessão de destinos, mas como “a história real em sua concreta totalidade social” (LUKÁCS, 1963, p. 457).

Daqui se segue que o desenvolvimento da consciência de nível a nível não é o real movimento do espírito em si e para si, senão só uma forma de aparição, uma aparência, ainda que objetivamente necessária: uma aparência fundada na essência mesma do espírito. As determinações objetivas da realidade são, como fica sublinhado, presentes em si e ativas, mas são ainda desconhecidas para a consciência ativa e em desenvolvimento, à que são portanto alheias, terminadas, descobertas. Assim surge um movimento imediatamente, no seio de uma “consciência falsa”: a substituição de uma forma da “consciência falsa” por outra. Mas como por detrás desse movimento atuam categorias objetivas do desenvolvimento social, as quais, ainda que não saibam as pessoas ativas, são objetivamente o resumo da atividade social dos indivíduos, este processo tem uma tendência clara: a tendência a transformar a “consciência falsa” em uma correta, a tendência de originar a consciência do indivíduo sobre o caráter social de sua atividade e sua consciência sobre a sociedade como produto coletivo de sua atividade. (LUKÁCS, 1963, p. 459-460, tradução nossa)

O terceiro momento expressa o saber absoluto por parte da consciência individual o qual parte do saber da história real pela consciência em todas as experiências da espécie. Com isso, a consciência chega pela arte, pela religião e pela filosofia ao reconhecimento da dialética da realidade, das leis do movimento de toda a história em seu nível mais alto. Eis o

momento no qual a consciência, na filosofia, chega à Ciência, suprassumindo a representação religiosa, reconhecendo os momentos precedentes dos desdobramentos da consciência como momentos de seu próprio desdobramento espiritual. O Saber Absoluto conduz o Espírito à sua busca mais profunda na relação consigo mesmo, partindo desse saber ao conhecer, movimento que se faz na Ciência, partindo do Ser, que passa pela Essência e chega ao Conceito, é o movimento próprio da Ciência filosófica hegeliana do Logos, a *Ciência da Lógica* que trata da Ideia em-si e para-si.

O § 79 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* explicita de forma didática o lógico, que, sob o prisma hegeliano, se determina sob três aspectos, diferentemente do Entendimento, que os mantém separados e, por isso, não são compreendidos em sua verdade. Segundo a perspectiva hegeliana, as determinações do lógico são momentos do todo, da verdade, que em sua indicação histórica e antecipada se expressam como 1) Abstração (Entendimento); 2) Dialético (negativamente racional) e 3) Especulativo (positivamente racional).

A primeira indicação é a abstrata, que mantém uma diferenciação fixa entre determinidades. Ao conceituar, o Entendimento fundamenta um universal, que é necessário ao pensar. No entanto, o Entendimento traz a universalidade de seu conceito; essa universalidade se contrapõe à particularidade, tornando-se, também, particular, pois fixou-se diante de outra determinidade. Em sua atividade, o Entendimento não expressou o conceito como unidade, mas como fixidez particular de uma oposição de um universal abstrato que se coloca diante de um particular.

Por ser abstrata e fixa, a atividade do Entendimento permitiu que o pensar determinasse; permitiu a identidade, e, com isso, a diferença. Ou seja, sem a atividade do Entendimento há pura indeterminação e, não há a progressão de uma determinação a outra. Desse modo, o Entendimento é importante à ciência, à filosofia. No entanto, não pode quedar-se nele, pois não há a unidade do conceito, mas a abstração de uma universalidade que se opõe à particularidade, sendo universalidade e particularidade, determinidades finitas.

O segundo momento, a dialética, exprime a limitação das determinações finitas. Expõe as determinações firmadas pelo Entendimento como elas são: finitas e determinadas. A dialética faz com que as determinações se ultrapassem a si mesmas. O dialético é o movimento de suprassunção de todo o finito; o “motor da vida”, a progressão da ciência, o movimento imanente da efetividade. Segundo a perspectiva hegeliana, a negação dialética do finito não se fundamenta somente externamente como no Entendimento, mas internamente, pois o finito, por si mesmo, passa ao seu contrário. O adendo ao § 81 da *Enciclopédia* traz o exemplo: “o homem é mortal”. Para a perspectiva do Entendimento, o morrer é uma

característica externa ao viver e, nesse sentido, o homem teria duas propriedades particulares, ser vivo e, também, ser mortal. Já para o dialético, a vida traz consigo a morte em gérmen, e, nesse sentido, vemos o finito se supressumir por si mesmo, de forma imanente. Para o Entendimento separador, o dialético, por ser negador, constitui o ceticismo, pois este é movimento de pura negação. Entretanto, Hegel adverte no segundo adendo do § 81 da *Enciclopédia* que a filosofia não fica nesse resultado negativo do ceticismo, vai além dele. Pois, ao contrário do ceticismo, o dialético traz como resultado um conteúdo determinado e não um nada vazio, abstrato. Nesse sentido, fundamenta-se o terceiro momento, o especulativo ou positivo racional.

O especulativo “apreende a unidade das determinações em sua oposição: o *afirmativo* que está contido em sua resolução e em sua passagem [a outra coisa]” [HEGEL, 1995 (1830), § 82, p. 166, grifos do autor]. O dialético por não ser negação pura determinou algo de positivo que supressumiu a imediatez da fixação, mas não ficou na abstração da mera negação, como no ceticismo. Assim, afirma-se racional e positivamente na resolução; na passagem. Embora o racional, o especulativo, seja pensado, não é abstrato; é concreto, pois traz a unidade das diversas determinações, efetivando o infinito por meio do finito. Assim, a filosofia, no sentido dado pelo especulativo, não se aparta do múltiplo como no Entendimento. O Entendimento tinha o racional como o incondicionado, que se apartava da finitude, fundamentando determinações fixas, na separação entre sujeito e objeto. O especulativo traz supressumidas as determinações antes fixadas pelo Entendimento na unidade da totalidade, que não é uma unidade unilateral, pois no especulativo, sujeito e objeto são idênticos, mas também diferentes. Portanto, o positivamente racional, ou especulativo, não cai no irracionalismo, pois não desconsidera a reflexão. Entretanto, não se limita à reflexão do Entendimento, pois este é um de seus momentos. O especulativo vai além do Entendimento na unidade da unidade e da multiplicidade, não sendo meramente subjetivo e nem meramente objetivo, mas compreendendo a totalidade. Nesse sentido, a ciência filosófica hegeliana se constitui enquanto contraponto histórico filosófico à cisão moderna entre subjetivo e objetivo.

2.1.1 O Percurso da Ciência da Experiência da Consciência e a Modernidade

A *Fenomenologia do Espírito*, enquanto introdução à Ciência (tal qual Hegel a considera em sua maturidade) traz o percurso da experiência da consciência em direção ao Saber Absoluto, exprimindo o percurso histórico-filosófico hegeliano. Nesse sentido, cabe traçarmos, de maneira sucinta, esse percurso para compreendermos de maneira mais clara a

postura histórico-filosófica hegeliana desse momento fundamental do desenvolvimento filosófico de Hegel.

O prefácio da *Fenomenologia* exprime algumas características gerais de como Hegel encara a filosofia e a ciência. Por conta do vínculo fundamental hegeliano entre história e filosofia não é possível ao filósofo tomar, num prefácio, uma posição externa no que diz respeito ao erro ou à verdade das concepções filosóficas. Para Hegel, cada expressão filosófica é uma manifestação do desenvolvimento do Espírito, sendo necessárias à formação cultural (*Bildung*) e à realização dos momentos posteriores de seu desenvolvimento.

Nesse sentido, nosso filósofo traz uma concepção do Ser enquanto Sujeito. Segundo tal perspectiva a totalidade tem fundamental importância, pois ela é o verdadeiro. No entanto, a totalidade, o Ser em-si mesmo em sua imutabilidade é indeterminado. Por outro lado, o ser só é reconhecido ao se determinar; entretanto, se ele se determina ele não é mais em sua totalidade infinita e se perde. Mas ao reconhecer que é um tornar-se, há o reconhecimento do Essente não mais enquanto perda, mas em seu desenvolvimento pela mediação da atividade espiritual, o Sujeito. Em outras palavras, para que haja determinação é necessária a alienação, o tornar-se outro de si e nisso se exprime o caráter negativo do Ser, tendo em vista que se configura pela mediação, o tornar-se que é ele mesmo. Assim, só pode haver o reconhecimento da verdade no resultado em sua unidade com os meios que o fizeram realizar. Isso será mais compreensível no tópico referente à autossuficiência do Espírito.

O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo. Embora pareça contraditório conceber o absoluto essencialmente como resultado, um pouco de reflexão basta para dissipar esse semblante de contradição. O começo, o princípio ou o absoluto – como de início se enuncia imediatamente – são apenas o universal. Se digo: “*todos os animais*”, essas palavras não podem valer por uma zoologia. Do mesmo modo, as palavras “divino”, “absoluto”, “eterno” etc. Não exprimem o que nelas se contém; - de fato, tais palavras só exprimem a intuição como algo imediato. A passagem – que é mais que uma palavra dessas – contém um *tornar-se Outro* que deve ser retomado, e é uma mediação; mesmo que seja apenas passagem a outra proposição. Mas o que horroriza é essa mediação: como se fazer uso dela fosse abandonar o conhecimento absoluto - a não ser para dizer que a mediação não é nada de absoluto e que não tem lugar no absoluto. [HEGEL, 2001 (1807), §20, p. 31, v. I, grifos do autor]

Nesse sentido, a ciência filosófica especulativa (resultado da dialética) não concebe uma relação formal do conhecimento pautada na cisão entre sujeito-objeto em que há a permanência de uma coisa em si, como em Kant, ou na intuição intelectual imediata como em

Schelling, ou na diferenciação indiferenciada do Eu como em Fichte. Desse modo, sob a perspectiva hegeliana, a ciência filosófica enquanto verdade só pode conhecer o que se coloca como resultado de mediações do Ser enquanto Sujeito. E isso só é possível se há o reconhecimento de si do Espírito enquanto tal. Nas palavras do roteiro de Paulo Meneses (1985, p. 23): “O ser é conceito e a substância é sujeito”.

A *Fenomenologia*, assim se faz necessária, pois o saber verdadeiro não é possível formalmente ou na imediatez. É necessário à Ciência, como introdução, o desdobramento da consciência em seu reconhecimento de si em suas relações para si. Somente no reconhecimento de que ela é Espírito e somente como tal pode se reconhecer é que é possível esse saber. O Sujeito, assim, é substância. Desse modo, a ciência se fundamenta no puro saber que é alcançado a partir do reconhecimento de si da consciência em relação a si mesma em seu desdobrar fenomenológico reconhecido pela ciência. E nisso consiste o papel da *Fenomenologia*, trazer à consciência seu reconhecimento de si pela sua experiência. Desse modo, a *Fenomenologia do Espírito* é a ciência da experiência da consciência, momento primeiro da Ciência para a consciência na medida em que a consciência parte da certeza sensível e chega ao seu ápice, a Ciência Filosófica Especulativa (dialética), o Saber Absoluto. É importante salientar o caráter sistemático de tal perspectiva. Há uma inter-relação entre as mediações necessárias ao reconhecimento de si do Espírito. A negatividade aí tem papel fundamental, pois permite esse reconhecimento na mediação do Si no seu outro.

O texto da *Fenomenologia* traz uma supressão em relação a Kant na medida em que mostra a impossibilidade de uma crítica do conhecimento. O conhecimento, para Hegel, não pode estar separado do Absoluto. Não há um isolamento da coisa em relação ao conhecimento. No conhecimento, o que ocorre é a relação, e, é nisso que ele consiste. Nesse sentido, não pode haver conhecimento válido que seja apartado do Absoluto. A Ciência, assim, se configura pelas mediações que partem do conhecimento vulgar e se desenrola, apartando-se da imediatez da aparência chegando à Ciência, num processo, que além de ser individual é cultural. É o processo mesmo da ciência da consciência em sua experiência, que chega a si mesma, enriquecida de sua experiência. Nisso, suprassume-se uma ideia de intuição intelectual imediata, como em Schelling ou de uma rejeição pura e simples do saber vulgar.

O saber tem uma meta, a correspondência entre o conceito e o objeto e essa meta só é realizada, no sistema hegeliano no fim do processo da ciência da experiência da consciência. Como mostra Paulo Meneses (1985, p. 31), nesse processo da consciência há uma sucessão de figuras articuladas que se constitui numa sequência necessária que culmina no sistema. Enquanto a consciência não põe termo à sua meta, a necessidade de sua consecução é

incessante, pois a permanência em um dos momentos intermediários não lhe traz satisfação; o que traz uma característica intrínseca à consciência, a sua auto-superação. Não cabe a ela quedar-se na finitude de qualquer fase intermediária de seu desenvolvimento ou no não pensamento, pois o Absoluto é sua meta.

Na *Fenomenologia*, as figuras da consciência se desenvolvem nessa sequência necessária, sendo que ela mesma, a consciência, é sua própria medida. Mas, no início de seu percurso ela não tem a verdade para si e não tem condições de referência a essa verdade e nisso entra numa aporia, a qual se resolve na distinção interna entre o saber (a coisa que é para a consciência), de um lado, e a verdade, em si, de outro. Mas, os dois termos da relação se colocam no âmbito da consciência, o que não traz correspondência entre o si do objeto e o saber desse objeto. Para que haja essa correspondência não basta adequar o saber ao objeto, mas o objeto tem, também de ser mudado, pois o saber é na relação com o objeto. E como os dois termos se modificam, sendo a consciência a relação entre os termos, essa modificação se constitui a cada nova figura da consciência, a cada novo momento, num nível superior de seu desenvolvimento. Nesse sentido, cada etapa do desenvolvimento fenomênico da consciência (mesmo os momentos anteriores à ciência - que são esse percurso mesmo da consciência) é necessário e corresponde a cada momento do desdobrar histórico.

Há uma dupla face desse desenvolvimento da consciência, pois há, ao mesmo tempo, a relação da consciência com as figuras que se lhe apresentam no processo e uma relação dela consigo mesma, assim, ela - a consciência - é objeto para si, sendo que as figuras que se lhe apresentam passam a ser, a cada momento, objeto para a consciência. Com isso, o objeto da consciência torna-se o seu saber. Há nesse processo uma astúcia da razão, pois o saber fenomenal não tem consciência desse processo da consciência, embora seja momento necessário do mesmo; sendo que o filósofo tem consciência desse processo em sua totalidade que é a *Fenomenologia do Espírito*. O filósofo tem papel fundamental na *Fenomenologia*. Em todos os momentos da experiência da consciência, o filósofo acompanha esse desenvolvimento e é capaz de vislumbrar o todo em relação aos momentos fenomenológicos da experiência da consciência. Eis a astúcia da razão. Ela já está lá no fim, mas tem de passar por cada uma das etapas. O Espírito fenomenologicamente se desenrola em suas etapas na experiência da consciência e, no final, chega à “Ciência autêntica do Espírito: no Saber Absoluto” (MENESES, 1985, p. 35), pois fenômeno e essência coincidem no conceito porquanto, no processo, suprassume a aparência.

No desdobrar fenomênico da consciência, o primeiro estágio é a certeza sensível. Neste primeiro momento, há uma tentativa da captação da verdade na imediatez da

sensibilidade. E, aparentemente parece possível captar o máximo de verdade nessa imediatez sensível. No entanto, o que há nessa relação é um alto nível de abstração na medida em que se tem, enquanto objeto, um “isto aí”, e, enquanto sujeito, um “este aqui”, tendo apenas uma relação imediata entre os dois termos. A consciência no nível da certeza sensível ainda não tem a consciência das relações que se processam nessa relação. Põe-se aí em jogo dois termos fundamentados em mediações necessárias entre os mesmos. Na experiência sensível há o percurso de três momentos, o primeiro, é o objeto. Sem esse termo não há o que ser conhecido, mas o objeto é, independentemente de ser conhecido ou não. Quando se busca exprimir o “isso-aí” na linguagem, perturba-se a certeza sensível, pois quando se procura captar o momento (o agora), ele se perde e já não é mais, ou mesmo quando se busca captar um aí (um espaço), muda-se o sentido da visão, e perde-se novamente a certeza sensível. Assim, não há universalidade imediatamente na certeza sensível. A linguagem é o universal dessa relação na medida em que exprime o ser na mediação; o objeto por si mesmo, assim, em sua imediatez não permite a certeza sensível, passando, desse modo, ao outro polo, ao “este aqui”, o segundo momento, que procura captar os ‘aís’ e os ‘agoras’ dando-se conta da autenticidade dos diversos eus. Nisso, observa-se a capacidade do visar a singularidade, mas não de exprimi-la na imediatez sensível, o universal se faz necessário, pois não há unidade entre o que se procura exprimir e o que é em si.

Com isso, a experiência procura a suprassunção dos termos na totalidade da certeza sensível, mas na indicação do aqui e do agora perde-se o que se buscava e o que permanece é o universal da indicação de que o agora afirmado é passado que foi suprassumido, mas o passado não é, e volta-se para a primeira afirmação de que o agora é. Nisso exprimi-se que o que se procura captar é um movimento que se constitui em vários momentos, o agora experimentado em seu movimento (o tempo) é o universal, assim como o aí (o espaço). Como a certeza sensível procura sua verdade na singularidade, o movimento torna-se incessante e o que se pode extrair dela é que ela não tem condições em si de afirmar a verdade, ela só pode expressar a universalidade no conjunto do movimento, que não é mais a singularidade da certeza sensível, mas a percepção, que já é o segundo momento da experiência da consciência. Na relação da certeza sensível não se consegue expressar a verdade em nenhum sentido, seja no objeto, seja no sujeito, ou na relação entre os dois. Na experiência sensível, a verdade se coloca na universalidade da percepção, isto é, além da certeza sensível.

Advindo da certeza sensível, a percepção começa na universalidade. No âmbito do objeto, que imediatamente parece ser por si mesmo, no entanto chega à conclusão de que o mesmo só é na medida em que é mediado. Na percepção, seu ponto de partida é a

universalidade, tendo em vista a suprassunção em relação à sensibilidade, por isso, universalidade. O momento do objeto na percepção tem uma dupla face, pois é uno, mas, quando se procura apreendê-lo nessa unidade, esta é perdida, tendo em vista as diversas propriedades do objeto, e, quando a apreensão se detém nessas propriedades, perde-se a unidade. Hegel exemplifica com o grão de sal. O grão de sal possui uma determinada textura, uma determinada cor, um determinado sabor, uma determinada forma, etc. Essa multiplicidade do objeto se coloca em contraposição à sua unidade. Num terceiro momento efetua-se a unidade da singularidade que exprime a multiplicidade na unidade, a 'coisa'. A 'coisa' exprime paradoxos e atribui esse problema à consciência. A 'coisa' é para um outro, no caso, o sujeito. As propriedades são expressas por meio da 'coisa', mas é unificada pela consciência. Assim, a unidade é obra da consciência. Na percepção, num terceiro momento, chega-se à conclusão de que há contradição tanto no sujeito quanto no objeto, contradição na qual os dois termos são para-si e para-outro. A consciência busca a solução dessa contradição na unidade sem a relação com o outro, mas isso não é possível. E o jogo das abstrações da oposição entre a multiplicidade e a unidade não pára até que a consciência procura sair desse jogo num outro patamar, o universal incondicionado, o momento do Entendimento.

A consciência se dirigiu para além das abstrações da percepção, no universal incondicionado, onde a exteriorização da força se exprime na expansão das diferenças. Mas, quando se exterioriza, exterioriza só o que é em si, sendo ela mesma a diferença, sendo no seu outro. Nesse sentido, os dois momentos em oposição não são nada mais do que a passagem de um para o outro; a força, que não é mais que fenômeno, recai, assim, na interioridade, que é o “reino calmo das leis”; reino que se opõe a um singular. Aqui a razão se manifesta pela primeira vez, ainda imperfeita, colocando-se enquanto Entendimento na oposição entre o Entendimento (Interior das Coisas) e o meio-termo (fenômeno). Nessa relação chega-se à incognoscibilidade do fenômeno e no vazio da interioridade, na medida em que nessa cisão se se permanece no fenômeno ele não é reconhecido por si mesmo pois depende da unidade da interioridade; no entanto, a interioridade em si mesma não se coloca em relação, quedando-se também vazia. Hegel mostra que o Interior (ou Além supra-sensível) tem sua origem no fenômeno, pois é seu conteúdo mesmo. Nesse sentido, o Interior deixa de ser não-ser para ganhar, evidentemente, conteúdo, enquanto mediador fora do Entendimento. A Lei aqui é a verdade do fenômeno. Fenômeno e Interioridade são fenômeno e interioridade um para o outro e nisso chegam à unidade: os dois mundos são um só. Há uma identidade entre os opostos, o que exprime a infinitude na unidade da unidade e da multiplicidade do uno e a multiplicidade da unidade do múltiplo. Cada termo torna-se, assim, o seu oposto em

negatividade, eis o infinito. O infinito só pode ser igual a si mesmo e referir-se a si mesmo, com isso chega-se à cisão em relação a si mesmo o que o torna consciência de si mesmo. Chegou-se ao momento da consciência-de-si [mas como algo distinto do que a precedia, que era ela mesma em seu processo (mas ela *ainda* não sabe disso – é a astúcia da razão). Nesse sentido, não houve a consciência da consciência-de-si.

Nos momentos da certeza sensível, da percepção e do entendimento, a consciência lidava aparentemente com algo distinto dela, chegando à consciência-de-si, quando se revela que a verdade estava sempre nela. Assim, a consciência chegou ao ‘Eu sou eu’, sendo objeto para si mesma, sem movimento; é necessário um outro (o fenômeno, mas o fenômeno só pode ser para a consciência) para ser para si. Eis o primeiro momento da consciência-de-si, o desejo, a busca de retorno a si mesma no outro como meio. Nisso, ela busca a identidade consigo mesma. A vida, assim, “[...] é o objeto do desejo da consciência-de-si.” (MENESES, 1985, p. 57). A consciência vai desenvolvendo, nesse processo, a sua independência e, com isso, faz independar, também, seu objeto, a vida, que é determinada aí, suprassumindo toda a diferença, sendo o fluido universal que dá subsistência a todos os seres vivos individuais, trazendo, na negação, a unidade às diferenças particulares. A Vida assim se configura em infinitude, fazendo subsistir os seres independentes, para-si numa totalidade orgânica, a sua unidade.

Ao tornar-se para-si na vida, o ser para-si independente nega o outro, voltando à unidade, mas a unidade nesse ser finito. Nisso exprime-se um processo de fragmentação e harmonização entre o todo infinito e suas partes finitas, numa interpenetração necessária, orgânica. A Vida, assim, se constitui nesse processo de interpenetração que traz a totalidade da infinitude e a unidade finita do ser para-si. Esse ser para-si finito, para chegar a si, como vimos, teve de negar o outro, mas o outro para ser negado tem de existir enquanto um para-si, enquanto desejo. Nesse sentido, a consciência chega num processo de afirmação de si pelo outro, mas na negação do outro. Negação e afirmação do outro se tornam necessárias para a afirmação de si. Mas não é só isso, é necessário que ela seja para a outra consciência (como uma consciência externa a ela); é necessário que ela seja reconhecida. Somente assim ela é para-si.

Nesse ponto exprimem-se diversos aspectos fundamentais do pensamento hegeliano no que se refere à sua concepção histórico-filosófica. Um aspecto fundamental é a constituição da unidade finita do indivíduo, enquanto consciência-de-si, mas somente numa relação com uma outra consciência-de-si, numa interpenetração necessária. Com isso, Hegel mostra o aspecto fundamental da modernidade, a individualidade, que, na aparência, é por si

mesma, mas só pode ser para um outro, um outro que faz parte de uma mesma totalidade. Totalidade orgânica, eis o outro aspecto fundamental histórico-filosófico de Hegel expresso nessa relação da *Fenomenologia*. Paulo Meneses (1985, p. 58) bem nos mostra que aí está em gérmen o fundamento do conceito hegeliano de Espírito enquanto “substância absoluta que, na perfeita liberdade e independência das diversas consciências-de-si, constitui a unidade de todas: um Eu que é um Nós, um Nós que é um Eu” (MENESES, 1985, p. 58).

Nessa relação entre consciências exprime-se, num primeiro momento, na vida, um embate entre elas, uma luta pela sobrevivência. Quando se opera o reconhecimento de ser para-si, há o movimento negativo, que é ser para-si para o outro e com isso faz-se uma abstração, extirpa-se de si a imediatez e fica-se na pura negatividade, isso significa um desapego em relação à vida, pois nessa luta há o risco da perda de si mesma, o risco de morte. Mas é por esse risco que a consciência-de-si se reconhece em sua independência e em sua pureza, na negação do outro. Com isso, a consciência-de-si, que é objeto de si mesma em sua imediatez, se cinde na pura consciência-de-si (que suprassumiu o outro para se afirmar) e a consciência que não é para-si, mas para a outra que se afirmou por meio dela. Nisso se configura a oposição entre a consciência-de-si que é para si pela suprassunção do outro, o senhor, e a outra consciência-de-si que ainda não é para-si, o servo. O senhor é para-si; o servo não é para-si, é para o outro. No entanto, o senhor só é na sua relação com o outro, no gozo em relação ao que esse outro produz. Nisso exprime-se a profunda dependência do senhor em relação ao servo, o senhor é servo do servo. O medo possibilitou ao servo a vida, que na angústia da não fixação tornou-se para-si, afastando-se da consciência natural. A mediação fundamental que fez o servo tornar-se consciência-de-si para-si foi seu trabalho. O trabalho o tornou totalmente independente, pois, com seu trabalho, a consciência-de-si que era serva produzia o mundo, enquanto que o senhor, no puro gozo não formava nada, somente aniquilava. Aqui podemos notar a profundidade do olhar hegeliano sobre sua realidade que exprime a aparência das relações sociais e o que elas tem como fundamento. Nisso também notamos a profunda influência de Adam Smith no pensamento hegeliano. O trabalho realiza o mundo, ou como diz Hegel [2001 (1807), p. 132, v. I], “o trabalho forma”.

[...] O desejo se reservou o puro negar do objeto e por isso o sentimento-de-si-mesmo, sem mescla. Mas essa satisfação é pelo mesmo motivo, apenas um evanescente, já que lhe falta o lado objetivo, ou o subsistir. O trabalho, ao contrário, é desejo refreado, um desvanecer contido, ou seja, o trabalho forma. A relação negativa para com o objeto torna-se a forma do mesmo e algo permanente, porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador. Esse meio-termo negativo ou agir formativo é, ao mesmo tempo, a singularidade, ou o puro ser-para-si da consciência, que agora no

trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer; a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma. [HEGEL, 2001 (1807), § 195, p. 132-133, v. I]

As mediações exprimem as alienações necessárias à formação da realidade. Eis um importante traço da filosofia hegeliana que marcará decisivamente o pensamento de Marx, que tirará dessa relação um dos fundamentos mais importantes de seu pensamento. Para Hegel, o trabalho constitui a generalidade, produz o que permanece e isso é a cultura. A cultura é resultado do trabalho, trabalho do negativo, como nos mostra Santos (2007). Pelo trabalho a consciência-de-si chegou ao para-si, extirpando de si toda a naturalidade e imediaticidade e, nisso, traz a liberdade como seu fundamento, pois a consciência-de-si, ao chegar para-si por seu trabalho, chega à liberdade, ao pensamento. Pois, embora o servo não saiba que o para-si e a forma de seu trabalho sejam expressões da mesma consciência, os filósofos (nós) que acompanham(os) o desdobramento da *Fenomenologia* sabem(os) disso e isso permite a elevação da consciência a outro estágio, o estoicismo.

É importante considerarmos que nos momentos da certeza sensível, da percepção, da força e entendimento, os objetos apareciam à consciência, em sua forma, como um outro à consciência, em que as relações de reconhecimento se davam por representações, nas quais não há uma imediaticidade da unidade entre a consciência e seu objeto. A consciência tem de recordar que a representação é uma representação dela, ao contrário do que ocorre no âmbito do pensamento, no qual a forma resultante do trabalho, esse em-si distinto se une imediatamente com o em-si da consciência no conceito. O Conceito, assim, ao contrário da representação é uno imediatamente com seu objeto, objeto que se faz consciência. Segundo Hyppolite (1999, p. 194-195), nessa unidade do conceito da consciência em relação a si mesma, forma e matéria não se opõem como em Aristóteles, objeto e consciência são um só. “No pensamento, sou livre, não estou num outro, meu objeto está em unidade indivisa comigo: em mim mesmo me movo em meus conceitos” (MENESES, 1985, p. 64-65). Porém, essa unidade da consciência consigo mesma enquanto objeto é uma unidade imediata, essa unidade é uma unidade prematura, pois não houve, no conceito, a penetração na multiplicidade e na unidade plena do ser.

Esse momento dessa unidade simples imediata se exprime enquanto primeira figura histórica do pensamento no estoicismo na qual a consciência é uma essência pensante que se afigura enquanto fundamento do bem e da verdade. No estoicismo há limitações. Por conta de sua imediaticidade, o estoicismo é abstrato, já que, embora não se fundamente no puro eu ou ponha sua essência num outro, há um outro abstrato enquanto diferença pensada. Sua

liberdade não é efetiva na medida em que é pensamento de liberdade; com isso, estoicismo torna-se formal pois o conceito não penetra na multiplicidade e na unidade plena do ser, além de não suprimir esse outro abstrato que se afigura aí. Essas limitações do estoicismo são superadas pelo ceticismo que entra na multiplicidade das determinações do ser, suprime o outro, exprimindo sua inessentialidade pela dialética do movimento do pensamento livre, na dissolução de petrificações trazidas pelo estoicismo. No entanto, o ceticismo, assim como o estoicismo, é imediato; é simples movimento do negativo, não é resultado de todo o processo, e, por isso, exprime sua inconsistência na oscilação entre a unidade e a multiplicidade. Essa inconsistência tem de ser suprassumida e isso ocorre no momento seguinte, a consciência infeliz, que une o que o ceticismo separou, mas de uma forma ambígua, pois exprime ou uma unidade cindida ou uma unidade duplicada.

Segundo Hyppolite (1999, p. 205), a consciência infeliz é um fundamento importante da *Fenomenologia do Espírito*, ela se apresenta em diversas passagens da experiência da consciência, na medida em que exprime a subjetividade mesma e sua dor em relação ao Si universal, exprimindo o trágico como sua característica fundamental. A consciência infeliz exemplifica-se historicamente, segundo o comentador (1999, p. 208), na passagem do paganismo ao cristianismo, passagem essa na qual se exprime a verdade num além, numa cisão entre Deus, homem e natureza em que aquela unidade imediata da vida grega começa a se dissolver e o princípio do judaísmo se apresenta com a verdade num mais além e o reconhecimento da finitude humana frente à infinitude divina e, por fim, a reconciliação entre esses âmbitos no Espírito, no cristianismo. Tal processo foi descrito profundamente por Hegel em Frankfurt em *O Espírito do Cristianismo e seu Destino*. Aqui essa passagem histórica é exemplo desse momento da consciência em sua contradição interna, que traz a oposição que existia anteriormente entre o senhor e o servo, agora, no seio da consciência mesma, que já é Espírito, mas não sabe disso e, por isso, exprime essa dor da infelicidade.

A consciência aqui se duplica na mutabilidade e na imutabilidade, opõe-se nessas figuras na medida em que, num primeiro momento, se reconhece mutável na sua singularidade quando se opõe à imutável e é negada por esta por conta de sua singularidade; num segundo momento, essa singularidade é assumida pela imutável e se torna figura do imutável; por fim, há o retorno dessa existência singular em relação a si mesma, tornando-se Espírito na medida em que é indivíduo concreto no imutável; com isso, exprime-se a unidade da cisão da consciência em relação a si mesma, a consciência se reconhece em sua cisão no conceito, reconcilia-se consigo mesma, o que fará com que a consciência busque sempre exprimir o Imutável na singularidade da figura concreta. Nisso, a consciência mutável pelo

seu sentimento de devoção ao imutável o procura na singularidade, mas, evidentemente, não o encontra, pois o imutável não permanece na singularidade; o desejo e o trabalho fazem a consciência mutável 'cair em si' e nisso ela não alcançou a certeza de sua verdade, exprimindo em seu desejo, trabalho e gozo a cisão interna que lhe caracteriza, pois dirige essa operação laboriosa a um além e ao render graças a esse além se torna mais consciência-de-si, pois ao renunciar a si mesma se coloca em oposição ao imutável na singularidade para-si. Porém, com isso, a consciência em sua mutabilidade está mais distante ainda de sua imutabilidade e, desse modo, renuncia à sua singularidade pela mediação do imutável, renunciando-se por completo (renúncia, à sua vontade, ao fruto de seu trabalho, ao gozo e à liberdade), mas essa renúncia a fez chegar à universalidade, pois isso foi operação do imutável em seu movimento no meio-termo do silogismo. A consciência infeliz não se deu conta desse processo, e isso fez com que ela continuasse em sua cisão, na qual sua ação sempre se faz dolorosa, pois só pode ser efetivada num mais além. Mas, esse movimento é próprio de seu ser, é o seu ser mesmo, o que é expresso na razão.

[...] para ela mesma [consciência], o agir, e seu agir efetivo, continua sendo um agir miserável; seu gozo, dor; e o ser suprassumido dessa dor, no sentido positivo, um além. Contudo, nesse objeto – em que seu agir e seu ser, enquanto desta consciência singular, são para ela ser e agir em-si, a representação da razão veio-a-ser para ela: a certeza de ser consciência em sua singularidade, absolutamente em si; ou de ser toda a realidade. [HEGEL, 2001 (1807), p. 151, v. II, § 230]

A consciência, nesse nível, chega à unidade com sua certeza, sendo ela toda a realidade. Por conta disso, agora, o Outro não lhe ameaça mais e, por isso, não tem mais o que temer; não foge mais; não se expressa apenas pelo desejo e pelo trabalho; a consciência toma nova atitude, uma atitude positiva, a atitude idealista, agora ela se demonstra como Razão e tem a certeza de ser toda a realidade; em sua imediaticidade fundamentada no Eu em sua radicalidade, exprime a negação do Outro de forma extrema. Houve um processo da consciência para que ela chegasse a esse momento de sua experiência. Mas, no idealismo, a razão pensa ser a única verdade, excluindo até mesmo de si o processo de sua formação, o que não é coerente, pois ela é esse processo. Com isso, Hegel mostra o caráter imediato do idealismo e sua abstração por não reconhecer esse processo.

Segundo a perspectiva hegeliana, o idealismo kantiano fundado nas categorias traz a unidade da consciência e, diante dela, um em-si. Em sua expressão enquanto conhecimento válido, embora traga a diferença em relação ao si como um fundamento, no conhecimento, nega essa diferença de maneira dissimulada, caindo na abstração de se separar da realidade,

afirmando-se enquanto conhecimento válido em unidade pura. Mas essa unidade pura que se coloca diante da multiplicidade, não é unidade, é pura abstração e separação. Nisso, o idealismo cai no empirismo, na medida em que a “unidade da apercepção” se coloca diante da “coisa”. Além disso, cai, também, no ceticismo (mas, de forma positiva) na medida em que não une o uno da consciência em sua pureza e a realidade sensível. Para o idealismo, a Razão devia ser toda a realidade, mas não é, pois há o choque entre o uno puro da consciência e a multiplicidade da realidade empírica. A razão “efetivamente real” não cai nessa abstração, pois sabe que o uno do Eu não é toda a realidade.

A consciência, quando se torna razão, perpassa novamente momentos da certeza sensível e da percepção, mas com a diferença fundamental de não mais buscar a certeza do Outro, mas a certeza de si no Outro. É o momento da observação e da experimentação no qual exprime conceitualmente as ‘coisas’ dos momentos da certeza sensível e da percepção. Num primeiro momento, a razão observa a natureza, pois quer toda a verdade. Para isso, descreve, classifica, formula leis e experimenta, relacionando a lei à sensibilidade para expressar a pureza da lei no mundo inorgânico e no mundo orgânico. No mundo orgânico não há unidade em si e, por isso, a lei não é possível na imanência. Desse modo, essas relações da razão observante se revelam inadequadas na medida em que separam a unidade e a multiplicidade, exceto por reconhecer, no mundo orgânico, a finalidade imanente do ser vivo, que tem a liberdade em-si, mas não para-si. Nisso, se processa uma relação reflexiva na qual a consciência se espelha na vida. No entanto, em sua observação da natureza, a razão não se exprimiu de forma adequada nessa relação, pois suas determinações não se colocaram sistematicamente em figuras racionais, por isso, não passa de “instinto de razão”. Por conta disso, sua busca não pode permanecer no âmbito da natureza; deve ultrapassá-lo, dirigindo-se à consciência humana. E, nesse movimento, a consciência-de-si procura suas leis próprias, existindo como fim em si mesmo, mas se separada da realidade, sendo meramente formal. Com isso, a razão observante fundada na fixação de “leis” lógicas confunde ser e saber, conferindo ao saber a figura de ser. No entanto, essas leis não são propriamente “leis”, mas movimento do pensamento, que enquanto razão observadora não é nem saber. E, sob essas limitações, procura observar a partir dessas “leis” as relações do Espírito com a multiplicidade dos indivíduos, captando, no ser, a individualidade consciente, mas isso não permite vislumbrar o sentido real dessa individualidade, que é fundada na universalidade do Espírito. A ‘lei’ da Razão Observante cai, assim, em nulidade, pois em sua separação em relação à multiplicidade, não a fundamenta. Com isso, tendo em vista essa nulidade da lei na sua separação em relação à multiplicidade, a observação se dirige à individualidade na observação

do corpo enquanto linguagem que exprimiria o Espírito. No entanto, isso é descabido tendo em vista que o sistema de signos é arbitrário. Nesse sentido, a observação passa à observação do corpo físico que em sua exterioridade (enquanto 'coisa') exprimiria o interior. Desse modo, o conceito seria uma 'coisa'. O que significa uma aberração, que leva a Razão Observante a converter-se em Razão Operante ou Razão Ativa.

Antes de continuarmos com a exposição acerca do desenvolvimento fenomenológico da razão, é importante não esquecermos o papel do filósofo na *Fenomenologia*, que acompanha esse desenvolvimento e vislumbra o todo em relação aos momentos fenomenológicos da consciência. Destacamos isto aqui, pois, na passagem da razão observante à razão ativa o filósofo sabe que a consciência-de-si em sua relação com outra consciência-de-si é Espírito, mas a consciência-de-si é aí em-si e ainda não é para ela. Eis o movimento da Razão operante: efetivar-se. Para isso, tem de perpassar novamente da dependência à liberdade da consciência-de-si, tal qual a razão observante fizera em relação à certeza sensível, à percepção e ao entendimento. A razão se coloca em atividade porque não se contentou com a observação. Com isso, passa do conhecer ao fazer. Num primeiro momento, a consciência-de-si é Espírito em interioridade, mas já vislumbra o reino da eticidade.

Esse reino é uma consciência-de-si em si universal que se coloca diante da consciência singular, trazendo-lhe efetividade. É uma consciência-de-si independente que na sua independência se fundamenta na outra, nisso se constitui o “ethos”, a vida de um povo na qual a razão é substância e se irradia nas essências singulares. O indivíduo na busca da satisfação de suas necessidades particulares realiza a totalidade sem o saber, mas também há o trabalho do universal que é explícito e a independência em sua negatividade traz o sentido positivo de tal independência, a sua negação mesma. Nesse sentido, a Razão se torna efetiva num povo livre no qual o indivíduo se reconhece em sua atividade na relação com o todo, sendo capaz de se entregar por ele, pois o todo é sua substância. Mas, esse reino de eticidade é uma imediatez e como tal não é conhecida e tem de sair desse estado singular, (na qual se exprime uma limitação absoluta - mesmo que feliz) para se elevar a um nível superior. Nesse reino imediato da eticidade, não há ainda o conhecimento dos momentos necessários do reconhecimento de si da individualidade: a Singularidade da individualidade ainda não é para-si.

É preciso, pois, que a consciência-de-si percorra o mundo recém descoberto pela observação e passe a se constituir nele numa duplicação do ser para que tenha consciência de si diante da essência objetiva. Nesse sentido, depois de ter chegado para-si em outra

consciência-de-si e ter observado e perpassado pelas leis da ética, ela se lança à vida na busca do desfrute de sua felicidade (eis a primeira figura moral da razão operante, o prazer e a necessidade) fazendo desvanecer a ciência, os princípios e as leis. Mas, o prazer desse desfrute difere do desejo, pois o que confere realidade à consciência-de-si e seu objeto, agora, é a categoria, desse modo, a separação não é encarada como real e quando a consciência-de-si chega ao usufruto suprassume a independência e chega à intuição da unidade entre as duas consciências independentes. Com isso, ela atinge seu fim, negando-se a si mesma na medida em que suprassume a sua singularidade e se coloca como universal. Com isso, a consciência-de-si, que no prazer objetivava sua auto-realização chega à frustração dessa realização, que é sua suprassunção. Nesse sentido, o que há é uma “essência negativa”, que embora exprima uma elevação em relação à imediaticidade da observação, o conteúdo dessa individualidade é vazio, tendo em vista que na busca de sua realização do prazer lançando-se à vida, vivenciou, no fundo, a experiência da morte, sendo isso expresso por Hegel como ‘Necessidade’, ‘Destino’. Essa passagem de uma abstração a outra exprime tão somente a ausência de mediação, pois esse processo ocorre no âmbito do sentimento e não do conhecimento, que na verdade é o que (sob o prisma hegeliano) unifica. Como não há mediação, não há unidade entre a unidade e a universalidade. A consciência, assim, se perdeu na ‘Necessidade’, sendo a Necessidade e a Universalidade a sua essência, agora a consciência reflete sobre si mesma enquanto necessidade.

Com isso, chega-se à segunda figura moral, a lei do coração e o delírio da presunção. A efetividade se coloca diante do indivíduo como lei opressora, isso contradiz a lei do coração, que ao contrário do momento precedente, quer o Bem da humanidade, mas esse querer advém de um indivíduo, o que é contraditório, pois ainda a lei divina ou humana reprime a lei do coração. O indivíduo quando age pela lei do coração, torna essa lei uma universalidade, e acaba deixando o coração. Mas, foi nessa operação de tornar-se universal que a Lei do coração se tornou efetiva, livre. No entanto, essa lei do coração não é considerada universal para os outros indivíduos, que não reconhecem essa lei. A partir disso, ocorre uma “perversão íntima”, pois, na experiência, ao efetivar-se tornou-se consciente de sua irrealdade. A pretensão da singularidade de ser imediatamente universal exprimiu uma contradição. Aqui podemos observar a crítica hegeliana a um fundamento importante da moral kantiana na qual o filósofo de Königsberg afirma: “[...] *Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal*” (1984, p. 129, grifo do autor). Percebamos que a razão kantiana se pretende operante no verbo “agir”, mas Hegel mostrou que esse agir é contraditório tendo em vista que se coloca em oposição às

outras consciências-de-si. Desse modo, as consciências-de-si têm uma lei consigo, se opondo umas às outras e se opõe ao universal como uma espécie de mal necessário pois sem ele não sobrevive. Para o lado do universal, as consciências-de-si são inquietação e não têm condições de unir a unidade e a universalidade. Com isso, surge a terceira figura moral, a virtude e o curso do mundo.

Como anteriormente a individualidade se expressou como perversão, a virtude se impõe a tarefa de suprassumí-la. Com isso, a Virtude, fundada numa fé procura conquistar o curso do Mundo, mas o Bem ao ser produzido nega a produção da Virtude e a consciência da individualidade. Mas, a virtude não vê que essa negação é a própria efetivação do Universal. Nesse sentido, a luta evidencia a necessidade da Individualidade para a efetivação do Bem em-si, fazendo com que a Virtude seja vencida pelo Curso do Mundo. Essa virtude não era efetiva, era uma abstração quixotesca, um discurso moral desconexo com o mundo. Como mostra Paulo Meneses (1985, p. 110), “[...] já não tem sentido produzir o Bem mediante o sacrifício da Individualidade [...]”, a individualidade é fundamento da vida moderna, é impossível lutar contra ela. Hegel já mostrava isso desde Frankfurt e essa é a riqueza do pensamento hegeliano, que captava a importância fundamental da individualidade para a modernidade, mas sem desconsiderar a totalidade. Desse modo, a individualidade é necessária à efetivação da universalidade, pois o movimento da individualidade é a efetividade da universalidade, tendo em vista que somente pela individualidade a universalidade se põe no mundo, se torna ativa.

No desdobrar da consciência-de-si enquanto Razão, em um primeiro momento ela perpassou pela observação: categoria no pólo do Ser; num segundo momento, ela procurou sua efetividade em sua atividade: categoria no pólo do Si e, agora, a consciência-de-si chega ao momento da unificação dos momentos precedentes; a categoria é, agora, seu objeto. Tendo em vista o resultado da Razão operante em que a Universalidade se torna efetiva pela Individualidade, esta une, aqui, Universal e Particular. Nessa unificação, primeiramente, a Individualidade é conceito e, depois se torna efetiva. A Individualidade, nesse primeiro momento, é determinada enquanto consciência numa pura relação consigo mesma, de onde emerge toda a sua realidade, conhece o que é de si, seu conteúdo é essa natureza originária na qual ela é igual a si mesma. Em sua ação, se apresentam diferenças formais, pois a individualidade aí é em-si e seu fim é ela mesma. Sua ação, assim, se dirige ao seu próprio reconhecimento e para se reconhecer para-si tem de se manifestar em sua ação. Há aí um círculo, pois para se ter um fim tem de agir, e, para agir tem de ter um fim. A individualidade sai desse jogo, pois sabe que se torna efetiva pela ação, e, desse modo, age simplesmente.

Essa natureza originária também determina os meios, sendo o talento sua expressão na interioridade e o interesse, na coisa. Os dois pólos se compenetraram na efetividade, no meio. A individualidade, enquanto obra, emana da unidade do ser e do agir. Nessa unidade a individualidade está certa de sua verdade.

No entanto, quando a Individualidade sai do conceito e passa à efetividade na obra efetuada, a natureza originária se opõe a outras, essa oposição traz a nulidade de todas, pois no conceito só havia identidade, mas, na efetividade se exprimem as diferenças, pois o puro agir é formalmente igual a si, sendo distinto da determinidade da natureza originária. Com isso, os fins se cindem em relação aos meios; efetividade e conceito se separam. A ação, com isso, se torna contingente. Mas, a experiência da contingência é contingente e a oposição entre querer e agir passa a ser contraditória. Nesse sentido, a efetividade da obra em oposição à consciência-de-si é suprasumida e o que permanece é a negação da negação, permanecendo, portanto, a unidade entre o ser e o querer, o querer e o agir. A partir da obra a consciência retorna a si e suprassume a oposição, pois a certeza é o fundamento do agir. Esse agir é um agir de um indivíduo particular, pois une individualidade e efetividade, eis a “Coisa Mesma”, nela, a consciência chega imediatamente ao verdadeiro conceito de si, pois em sua certeza se torna essência objetiva. Mas, por ser imediata a “Coisa mesma” ainda não é Sujeito e, sim, predicado. Para a consciência os meios, os fins, o agir e a efetivação são momentos que lhe são separados da generalidade. O puro agir só se dá enquanto um agir determinado de um indivíduo, uma “coisa” e, de modo inverso, o agir determinado de um indivíduo só o é como agir em geral.

Sobre a importância da concepção hegeliana do trabalho e do agir individual na *Fenomenologia*, Lukács (1963, p. 467) destaca o caráter da individualidade enquanto característica fundamental da Modernidade em contraposição à Antiguidade. O cristianismo tem importância nesse processo na *Fenomenologia*, mas não é o princípio diferenciador. Esse princípio é na *Fenomenologia*, segundo o comentador, a individualidade (que tem seu fundamento no agir, no trabalho). Já na maturidade hegeliana, embora Hegel não negue a importância do trabalho e da individualidade, o cristianismo será esse princípio diferenciador. O agir, assim, tem fundamental importância à *Fenomenologia do Espírito*, e esse agir propicia a realização do todo. Esse fazer humano realiza a coisa mesma. Lukács (1963, p. 468) relaciona a coisa mesma com a noção marxiana de mercadoria, que tem uma dupla característica, pois, ao mesmo tempo em que tem sua coisidade natural enquanto coisa, também tem um caráter social enquanto produto da atividade individual que se coloca para um outro, da mesma maneira que é recebida de um outro, na troca mercantil.

Nesse sentido, quando a consciência lida com a “coisa mesma”, no fundo, ela está lidando com sua própria operação. Nesse movimento, o que ocorre é uma alternância separadora entre os momentos e o todo em sua exposição ou retenção para-si. Nessa alternância há o momento reflexivo (para-si) e o momento da exterioridade (para-os-outros) na qual ocorre um jogo de engano entre individualidades, a Impostura; impostura essa que caracteriza bem a voracidade do capitalismo, que se exprime para Hegel como “o reino animal do espírito”, o jogo das individualidades egoístas, que não sabem que seu agir é para o todo. Nesse desdobramento da consciência em relação à coisa mesma e ao seu agir individual, fica clara a compreensão hegeliana das profundas contradições intrínsecas ao desenvolvimento do capitalismo. Nesse jogo de engano das individualidades, a consciência faz a experiência de ambos os lados enquanto essenciais seja para si, seja para os outros, chegando à Essência³⁰ Espiritual, porquanto a Coisa mesma não é mais predicado e sim Sujeito no qual o Universal é a ação de todos e de cada um, na unidade do ser e da consciência-de-si.

A consciência experimenta os dois lados como momentos igualmente essenciais, e aí [também experimenta] o que é a natureza da Coisa mesma.

A Coisa mesma não é somente uma Coisa oposta ao agir em geral e ao agir singular; nem um agir que se opusesse à subsistência e que fosse o gênero livre de seus momentos – que constituiriam as suas espécies. A Coisa mesma é uma essência cujo ser é o agir do indivíduo singular e de todos os indivíduos e cujo agir é imediatamente para outros, ou uma Coisa; e que só é Coisa como agir de todos e de cada um. É essência que é a essência de todas as essências: a essência espiritual.

A consciência experimenta que nenhum daqueles momentos é sujeito; mas que, ao contrário, se dissolvem na Coisa mesma universal. Os momentos da individualidade, que para essa consciência carente-de-pensamento valiam sucessivamente como sujeito, se agrupam na individualidade simples, que sendo esta, é ao mesmo tempo imediatamente universal. A Coisa mesma perde, assim, a condição de predicado e a determinidade de universal abstrato e sem-vida; ela é, antes: a substância impregnada pela individualidade; o sujeito, em que a individualidade está tanto como ela mesma, ou como esta, quanto como de todos os indivíduos; o universal, que só é um ser como este agir de todos e de cada um; uma efetividade, porque esta consciência a sabe como sua efetividade singular e como efetividade de todos. [HEGEL, 2001 (1807), p. 259, v. II, § 418]

A partir desse desdobramento emana a substância ética, que, para-si é consciência ética, que é imediata, uma “sã razão” que dita as leis éticas. Mas essas leis são contingentes na medida em que são meramente formais, pois, não atingem o conteúdo e, por conseguinte, acabam por contentar-se com a forma, como mandamento. Nesse sentido, embora sejam

³⁰ O conceito de Essência em Hegel tem como característica ser resultado, ao mesmo tempo em que é diferenciação. A Essência é o segundo momento da Lógica hegeliana, que discutiremos no próximo sub-tópico.

universais não são efetivas e nem necessárias, sendo uma universalidade vazia. Eis uma limitação fundamental, que faz com que a razão, ao invés de ditar as leis, passe a examiná-las e corrigir essa limitação fundamentada na vã tautologia da razão que infere a coerência dos enunciados como indiferente aos conteúdos. Eis uma cisão entre o querer e o poder. Tal cisão é suprassumida na *Fenomenologia*, no retorno ao Universal, à substância ética, o Espírito.

Até então, as figuras anteriores perfizeram um trajeto abstrato de singularidades. Agora, as figuras da Razão se configuram em sua verdade, o Espírito que é um mundo (espírito objetivo). Nesse mundo do Espírito não há mais a cisão entre a consciência e o mundo efetivo objetivo. O Espírito é substância, o fundamento do Universal em sua ação e obra. Ao mesmo tempo é ser-para-si que fundamenta toda a efetividade na medida em que se sacrifica enquanto universal. O Espírito é consciência porquanto perpassa pelas figuras da certeza sensível, da percepção e do entendimento (que eram suas abstrações) e retorna a si (retendo o em-si – ou ser), pois é essência e se exprime em seu movimento e em sua dissolução. O Espírito também é consciência-de-si quando busca a certeza de si, tendo seu ser-para-si como objeto. É também consciência em-si e para-si quando se fundamenta na Razão, mas sem se identificar com ela. Chegando, enfim em sua verdade como Espírito quando se intui como Razão, se efetivando em seu mundo. Esse seu mundo é efetivo e não puras figuras da consciência.

Nesse sentido, no que se refere ao desdobrar fenomenológico do Espírito em seu primeiro momento, tal qual ocorria com a consciência, na certeza sensível, a certeza ética imediata se defronta com a multiplicidade objetiva, que alicerça por sua vez a percepção que constitui a oposição entre singularidade e universalidade. O primeiro momento do Espírito, desse modo, é o Mundo Ético, um momento imediato da eticidade, que se exprime na harmonia entre a Lei humana e a Lei divina. Esse primeiro momento do Espírito, o Mundo Ético em sua imediaticidade, é historicamente expresso pela república grega, a qual exprimia uma unidade no povo, mas não desenvolveu plenamente a individualidade e, por isso, encontra-se em imediaticidade no Espírito. E a imediaticidade, na perspectiva hegeliana, tem uma relação muito próxima com a natureza, e a natureza é o ser outro da Ideia. Nesse sentido, a imediaticidade não tem condições de fundamentar uma sociabilidade desenvolvida, pois não tem por fundamentação a alienação. A alienação tem papel fundamental no desdobramento do Espírito em seu processo de desenvolvimento à elevação a um princípio superior. Nesse sentido, a imediaticidade não pode permanecer, e o desdobramento histórico da alienação se faz necessário. Contudo, vejamos, primeiro como Hegel concebe a imediaticidade do Espírito do Mundo Ético da república grega.

O Mundo Ético está polarizado na Lei Humana e na Lei Divina, que são representadas, respectivamente pelo homem e pela mulher (tais representações exprimem claramente as limitações históricas hegelianas no que se refere às questões de relações de gênero – que traz um papel social doméstico, embora não pejorativo, à mulher, e, um papel social político ao homem). A lei Humana é o Espírito enquanto Comunidade. É substância efetiva na medida em que é essência ética consciente de um povo. Enquanto consciência efetiva é cidadão de um povo. O povo em sua ordem pública é o fundamento da Lei Humana, que em sua universalidade se exprime na Lei conhecida e na Singularidade, no indivíduo em geral, em sua certeza.

No que se refere à Lei divina, esta é uma comunidade natural, que tem em seu momento de consciência-de-si a família. É a imediatez da eticidade em confronto com a universalidade do Espírito. Sua característica fundamental é a Singularidade, que tem a morte como resultado de seu movimento. A consanguinidade permite o retorno do ser-morto a si, num para-si; pela natureza, tal retorno não é possível. Os deveres fúnebres, assim, são a expressão da singularidade da família em sua eticidade imediata. As leis humana e divina trazem consigo o momento da consciência em sua essência. O movimento da lei humana tem no governo sua vitalidade. Sua articulação é orgânica, seus membros têm autonomia, mas somente na fundamentação do Uno que o Espírito reúne. A família é seu elemento. Na lei humana, realiza-se o ‘ser-aí’ ético. A guerra tem papel importante nessa Lei, pois não permite que o ‘ser-aí’ ético se torne um ‘ser-aí’ natural. Essa essência negativa traz vitalidade à Comunidade (que é uma individualidade) que tem sua verdade e força na Lei Divina. A lei Divina, que se fundamenta na família, se caracteriza pelas relações de marido e mulher, que traz o reconhecimento mútuo imediato, numa relação natural que tem sua efetividade num outro, o filho; com isso, faz-se a relação pais e filhos, que é uma passagem afetada pela comoção, pois o filho tem seu ser-para-si num outro (que se extingue), já que se fundamenta numa relação assimétrica; a relação irmão/irmã traz a um equilíbrio entre individualidades livres, e, ao mesmo tempo, exprime os limites da esfera familiar, trazendo, também, a passagem para outra esfera. É pelo irmão que se passa da lei divina da eticidade imediata para a lei humana, à consciência da universalidade. A mulher tem papel fundamental na medida em que permite a subsistência da lei divina. A lei humana e a lei divina se fundamentam reciprocamente, uma não tem efetividade sem a outra, a mediação só é possível por conta da imediatez, que só é reconhecida e efetivada pela mediação.

Nesse sentido, no mundo ético, as figuras da moralidade realizam seus fins, exprimindo um equilíbrio fundado na eticidade e no dinamismo ensejado pela consciência-de-

si. A consciência-de-si é seu próprio agir, mas esse agir rompe a imediaticidade e a tranquilidade do mundo ético na cisão em relação ou à lei humana ou à lei divina.

O ético, enquanto essência absoluta e ao mesmo tempo potência absoluta, não pode sofrer perversão de seu conteúdo. Fosse apenas a essência absoluta sem a potência, poderia experimentar uma perversão por parte da individualidade, mas essa, como consciência ética, com o abandonar de seu ser-para-si unilateral, renunciou ao perverter. Inversamente, a simples potência seria pervertida pela essência, caso fosse ainda um tal ser-para-si. Graças a essa unidade, a individualidade é pura forma da substância, que é o conteúdo; e o agir é o passar do pensamento à efetividade, somente como o movimento de uma oposição carente-de-essência, cujos momentos não possuem conteúdo e essencialidade [que sejam] particulares e distintos entre si. O direito absoluto da consciência ética consiste pois nisto: que o ato – a figura de sua efetividade – não seja outra coisa senão o que ela sabe. [HEGEL, 2001 (1807), p. 23-24, v. II, § 467]

Há uma cisão ensejada pelo agir que é carregada de culpa na medida em que reconhece a outra lei como efetiva. O agir é um delito. “[...] Assim, pelo ato, a consciência-de-si torna-se culpa. [...] Inocente, portanto, é só o não agir – como o ser de uma pedra” (HEGEL, 2001, § 468, p. 24, v. 2). Do outro lado ocorre o mesmo declínio, eis o precipício do Destino. A Comunidade fundamenta esse conflito entre a lei humana e a divina, reprimindo e ensejando a singularidade. A guerra é o recurso da Comunidade para a derrocada da singularidade. No entanto, é isso que a faz dissolver. Da dissolução da Comunidade surge uma comunidade universal carente de espírito que tem como fundamento de vivacidade o indivíduo singular.

O destino do mundo ético em suas figuras foi avassalador. Essa nova Comunidade está atomizada numa multiplicidade de indivíduos que se igualam enquanto pessoas. O Eu se efetiva enquanto essência em-si e para-si numa independência da consciência que se fundamenta na substancialidade do reconhecimento. A partir da imediaticidade surge a personalidade na relação de dominação e servidão em que o Estado de Direito fundado num sistema jurídico abstrato surge em homologia à consciência estoíca do puro pensamento, mas agora na efetividade do mundo, no Império Romano. Do estoicismo irradia o ceticismo numa contradição de dependência e independência na qual a personalidade exprime sua vacuidade na falta de Espírito. Tal vazio se expressa no formalismo do Direito o qual, no ceticismo, não encontra conteúdo próprio, transmigrando a substancialidade da multiplicidade à posse em que se firma a universalidade abstrata da propriedade. Nesse sentido, exprime-se a inessencialidade do Direito na medida em que arbitrariamente se dá qualquer conteúdo à forma vazia. Percebamos o formalismo que Hegel confere à propriedade privada e, também,

sua relação com a vacuidade da personalidade no Direito. Hegel, mesmo em sua limitação espaço-temporal, conseguia vislumbrar uma perspectiva extremamente profunda das origens do Mundo Moderno, expressando o vazio da propriedade privada e evidenciando algumas características do Império Romano enquanto um dos momentos de transição entre a Antiguidade e a Modernidade. Na perspectiva hegeliana acerca do Império Romano, a multiplicidade vazia de átomos não era mediada em sua relação com o todo. O despotismo se evidencia então como uma força estranha esmagadora, o “Senhor do Mundo”, o contrário do Espírito. Com isso, a consciência retornando a si chega à sua inessencialidade, pois ao efetivar-se perdeu sua essência. Nesse sentido, o Mundo Ético, com seu desenvolvimento, torna-se estranho a si mesmo, aliena-se. Eis o momento do Espírito alienado de si mesmo: a cultura (*Bildung*).

Desperta-se, nesse momento, o papel fundamental da alienação no desdobrar de si do Espírito. Até então, no Mundo Ético, no desdobramento fenomenológico do Espírito, a alienação não era patente, na medida em que se dá uma unidade imediata; já no Estado de Direito, há a separação entre a pessoa e o mundo, a qual se fundamenta na pura negatividade onde o Si está presente na pessoa. A alienação se exprime no Mundo da Cultura, onde traz o 'ser-aí' da efetividade, a essência da substância. Agora não basta o em-si da personalidade, tal qual no Estado de Direito, mas tem de ser reconhecido no mundo efetivo, ser universal, e, para isso, tem de sair de si, alienar-se. O indivíduo se constitui culturalmente na alienação, na cisão em relação à natureza. Desse modo, o movimento da individualidade se fundamenta enquanto devir do mundo na efetividade, mas, aí o mundo se lhe aparece como algo estranho. Pela alienação, o indivíduo se põe no mundo como substância efetiva, a cultura exprime a efetividade da substância.

A substância, dessa maneira, é *espírito*, unidade consciente-de-si do Si e da essência; mas os dois têm também, um para o outro, o significado da alienação. O espírito é consciência de uma efetividade objetiva e livre para si. Contrapõe-se porém a essa consciência efetiva aquela unidade do Si e da essência; - à consciência *efetiva* se contrapõe a *consciência pura*. [HEGEL, 2001 (1807), p. 36, v. II, § 485, grifos do autor]

Emana daí uma cisão, tendo em vista que, a substância só se forma pela diferença, na oposição dos dois pólos que são necessários um ao outro para sua vivificação. Bem e Mal é uma oposição que traz clareza a essa relação, pois na repelência de ambos, na passagem de um pólo a outro, na alienação, é que se vivifica a totalidade.

O mundo da cultura, que se estende historicamente desde a Idade Média até o processo da Revolução Francesa, pode ser visto sob cinco instâncias. A primeira, na estrutura imediata

da substância, a Essência se desdobra como um mundo no interior do Espírito, a essência aí é espiritual em-si, igual a si mesma, passa ao para-si, depois, sacrifica-se em sua desigualdade e, por fim, a si retorna em sua unidade, enquanto consciência-de-si devinda, pois só se tornou por ter se alienado, formando seu mundo como algo estranho, o qual procura tomar posse. A segunda, exprime as bases sobre as quais se edifica o mundo da cultura, enquanto um mundo fundamentalmente cindido que, na pura consciência, possui duas essências em-si essentes; uma é imediata, igual a si mesma, imutável (Bem) em que a consciência-de-si não passa de acidentalidade; a outra é essência espiritual passiva na qual os indivíduos tomam consciência de sua individualidade (Mal); a essência se dissolve nesses momentos permanentemente em devir. A terceira, na consciência em sua efetividade, essas essências em-si essentes são objetivadas pela consciência efetiva nas figuras do Poder do Estado e da Riqueza. É no Estado que os indivíduos têm sua fundamentação, encontram sua universalidade e têm sua essência, é ser, mas somente para outro, seu oposto, a Riqueza. A Riqueza traz consigo o gozo individual. Mas, a Riqueza, por outro lado, embora seja passiva, é resultado do trabalho, que não leva o gozo de apenas um, mas de todos. O trabalho é voltado à universalidade e o egoísmo se configura, com isso, enquanto uma ilusão. A quarta, na instância julgadora da consciência, há relações de igualdade e desigualdade; o Indivíduo tem condições de escolher entre as essências objetivas. Houve um primeiro juízo do ser-em-si acerca do Poder, este era considerado imediatamente como Bem e a Riqueza como Mal. No entanto, quando do agir singular, este é reprimido pela obediência e o Poder aparece como Mal e a Riqueza como Bem. Contudo, essa perspectiva é unilateral na medida em que considera somente o ser-para-si. É necessário que o em-si também seja considerado. Com isso, o Poder é retomado como Bem, tendo em vista que é ele quem coordena as singularidades na Universalidade do Agir. Agora, o Poder é Bem enquanto resultado de mediações e não mais imediato. A quinta instância do mundo da cultura traz a figuração do juízo em duas consciências: a nobre e a vil; o mundo da cultura traz as duas consciências enquanto igualdade e desigualdade (respectivamente), pois a consciência nobre exprime a igualdade do Poder e da Riqueza, enquanto a consciência vil exprime a diferença. A consciência, assim, se cindiu em duas na alienação, e, pela indiferença mútua elevou-se ao juízo. A partir disso, os juízos são unificados por um meio-termo em um silogismo. Percebamos a riqueza do conceito hegeliano de alienação e sua vinculação com o trabalho. O trabalho fundamenta a riqueza, eis novamente a influência de Smith expressa claramente na *Fenomenologia*. Percebamos também a relação contraditória e necessária entre o poder e a riqueza. Hegel procurou captar profundamente as contradições que propiciaram a constituição da modernidade.

Agora vejamos como as relações de classe são observadas por Hegel nas relações de poder e a importância da Linguagem nesse processo de alienação. A consciência nobre se sacrifica pelo universal, fazendo com que o universal tome o seu ser-aí, com que seja potência efetiva, mas somente na medida em que está sob o juízo da consciência-de-si que a declarou poder do Estado. Mas, nesse movimento, o Estado ainda não é consciente-de-si e, portanto, não é Poder do Estado, pois somente seu ser-aí foi extrusado (na honra do vassalo que lhe serviu, não no agradecimento do monarca), mas seu ser em-si não, e, por isso, não tem vontade, não decide, não traz o bem maior à Universalidade. Com isso, há apenas o discurso do bem universal, mas o sacrifício necessário para essa realização, a morte, não se completa e permanece a particularidade, que no discurso profere o conselho, mas que não pode ser realizado na universalidade, pois relaciona-se ao particular. Em suma, somente na completa alienação da consciência nobre, na qual o Si seja alienado e o Poder do Estado erija-se sob um Si próprio é que se torna possível o Poder do Estado. Tal alienação é a Linguagem. A Linguagem é exteriorização do puro Si, o Eu que é, pela Linguagem, objetivado em sua pureza, conferindo universalidade ao Eu, pois na medida em que é proferido, é escutado. O Eu, pela Linguagem, torna-se consciência-de-si universal. Com esse movimento, seu ser-aí se desvanece, retornando a si, sendo o próprio movimento de desvanecimento. O Espírito, assim, é o meio-termo entre as consciências-de-si, que, por sua vez sabem que somente são nesse meio-termo. O meio-termo exprime a totalidade e suprassume as consciências-de-si como momentos, e elevam as consciências-de-si ao seu conceito. Nesse sentido, as consciências-de-si que são o Poder do Estado e a consciência nobre se unificam no conceito, pois o Espírito Abstrato (a vontade geral, o bem em-si - Poder do Estado) somente se configura enquanto tal na efetividade no sacrifício do Puro Si. Com isso, o Poder do Estado se torna efetivo, mas isso não enuncia o Espírito de modo completo, pois não há diálogo entre os dois Si. O sacrifício do serviço da consciência nobre fundamenta a lisonja que na sua verbalização reflexiva eleva o Poder na figura do Monarca Ilimitado, levando o ser-aí ao extremo da Singularidade, o nome próprio, Luís XIV. É importante destacar que nesse movimento o Espírito não é enunciado em sua completude, o que significa que Hegel não era favorável ao poder ilimitado de um monarca. Poder este fundamentado no sacrifício da personalidade que foi expressa na essência abandonada da Riqueza, que é somente forma. Isso faz desvanecer a Universalidade do Poder do Estado e, com isso, perde-se a desigualdade da consciência nobre em relação à consciência vil. Esta também desvanece com sua realização. Com isso, a consciência nobre quando busca o retorno a si mesma chega à mais profunda contradição, pois está entregue ao dilaceramento, o que traz a linguagem da revolta. A consciência-de-si, com isso chega à verdade do reino da

cultura quando nega a negação que ele é esse mundo da cultura, pois não encontra verdade em nenhum de seus momentos. A negação da negação exprime uma alienação da alienação. A ironia, esteticamente, caracteriza bem a condição desse momento do Espírito.

Com isso, o mundo da cultura vai a um mais além, ao mundo da pura consciência ou do pensamento. A pura consciência se duplica em dois momentos, fé e pura intelecção. Os referidos momentos da pura consciência só são na relação com seu outro, assim, a fé é objeto da pura intelecção, assim como se relacionam fundamentalmente com o mundo efetivo. A fé é o mundo efetivo, na consciência. A consciência crente tem uma duplicidade, é efetiva no mundo da cultura, mas foge dele e se refugia no serviço divino. Comunidade e indivíduo procuram a unidade com a essência absoluta. A comunidade por ser consciência-de-si universal consegue essa unidade, mas no tocante ao indivíduo, o mais além sempre permanece e, por isso, nunca alcança esse objetivo. Há uma cisão, na fé, o conceito fica no interior da consciência crente, mas não se exterioriza. Nesse sentido, na fé seus pensamentos tornam-se representações. Já a pura intelecção é conceitual, e procura reduzir tudo a conceitos. A pura intelecção sabe que é a certeza da Razão e, por isso, clama a racionalidade de todas as consciências-de-si.

Estamos no âmbito da pura consciência, que se desdobrou em duas, a fé e a pura intelecção. A pura intelecção se expande, culminando no Iluminismo. O Iluminismo entra em conflito com o outro âmbito da pura consciência, a fé, que tem na essência, pensamento e não o conceito, como ocorre no Iluminismo. O Iluminismo, por querer reduzir tudo a conceito, se opõe à fé, considerando-a uma superstição na medida em que considera a fé uma invenção que é aproveitada por déspotas corruptos, padres impostores, etc. É preciso, do ponto de vista do Iluminismo, esclarecer as massas e, para tanto, a Ilustração usa de duas estratégias: uma é a penetração quase que imperceptível, tendo em vista seu caráter irresistível, pois toda consciência-de-si é racional, e, o simples contato com o Esclarecimento já seria suficiente para penetração; a outra, é a negação da fé.

As diversas modalidades do comportamento negativo da consciência – de uma parte, o ceticismo; de outra, o idealismo teórico e prático – são figuras secundárias em relação à da pura inteligência e de sua expansão, o Iluminismo. Com efeito, a pura inteligência nasceu da substância, sabe como absoluto o puro Si, da consciência, e entra em disputa com a pura consciência da essência absoluta de toda a efetividade.

Enquanto fé e inteligência são a mesma pura consciência, embora opostas segundo a forma, a essência se opõe à fé enquanto pensamento, não enquanto conceito; e portanto, é algo pura e simplesmente oposto à consciência-de-si. Mas, para a pura inteligência, a essência é o Si: e assim, fé e inteligência são pura e simplesmente o negativo uma da outra. Tal como

surtem frente à frente, corresponde à fé todo o conteúdo, pois em seu elemento tranquilo do pensar, cada momento ganha subsistência; mas a pura inteligência é de início sem conteúdo; é, antes, o desvanecer do conteúdo. No entanto, através do movimento negativo contra o negativo seu, vai realizar-se e proporcionar-se um conteúdo. [HEGEL, 2001 (1807), p. 68, v. II, § 541]

O problema dessa negação está na origem da própria Ilustração e da fé, pois as duas são desdobramentos da pura consciência. De acordo com Hegel, a negação da fé por parte do Iluminismo é carregada de contradições num comportamento negativo que acaba por atingir a ela mesma. Mas, a contradição do Iluminismo acaba por efetivá-la enquanto Razão. A inteligência, com isso, torna-se conteúdo para si mesma. O Iluminismo, ao mesmo tempo que nega verdades, também afirma as suas. Nega a fé no que diz respeito ao seu Absoluto, aos seus fundamentos e ao seu agir. Para o Iluminismo, o que a fé tem como absoluto está no nível da certeza sensível, pois para o Iluminismo não cabem predicados ao Absoluto, e, para isso, recorre à transcendência da Essência Absoluta; no que tange aos fundamentos da fé, explicita a contingência das Escrituras. O Iluminismo valoriza o singular na absolutização da consciência e do ser em-si e para-si, que foi à certeza sensível e voltou a si, não é mais uma consciência imediata; e, no que se refere ao agir da fé, critica o desapego ao prazer da posse e mostra a importância da utilidade. O Iluminismo, sob a perspectiva hegeliana, tem razão no que se refere às suas afirmações, no entanto, não tem razão nas negações em relação a fé, pois ao trazer essas negações, não se dá conta de que suas críticas podem ser dirigidas a ele mesmo, tendo em vista que, por exemplo, ao criticar o Absoluto da Fé não se dá conta de que ele mesmo toma a efetividade enquanto essência como que largada pelo Espírito. Essas críticas iluministas serviram para que a fé se desse conta de suas limitações e desvanecesse, tornando-se, com isso, também um Iluminismo. Após vencer a fé, o Iluminismo se desdobra em duplicidade e deixa transparecer que possuía em-si o princípio que combatia na fé. A fé foi subsumida no movimento da diferenciação indiferenciada puramente conceitual, e, com isso, interiorizou-se para além da consciência, no negativo da consciência, a pura matéria, sendo, nesse movimento, puro pensamento. Com isso, temos os dois iluminismos, um é o Absoluto carente de predicados, denominado 'Essência Absoluta' e o outro, denominado 'Matéria'. Os dois entram em conflito, mas são momentos de um mesmo movimento, que se fundamenta na utilidade na medida em que seus momentos são o ser-em-si, o ser-para-outro e o ser-para-si, portanto, limitados, pois se fundamentam na diferenciação da coisa em seu movimento abstrato, não chegando, assim, ao 'cógito' cartesiano no qual ser-em-si e

pensamento são o mesmo, ou que a coisa é pensamento e vice-versa. Desse modo, a verdade do Iluminismo, na perspectiva da *Fenomenologia*, é a utilidade.

Sobre a utilidade, vejamos como Lukács (1963, p. 483) a interpreta em sua análise da *Fenomenologia*, na qual vê uma profunda relação desse conceito hegeliano com os desdobramentos da sociedade capitalista e as questões econômicas:

É muito interessante comprovar o que faz Hegel com essa dialética que acabamos de encontrar no terreno da filosofia moral: por uma parte, a generaliza e objetiva, e faz dela a lei dialética do movimento objetivo da sociedade capitalista; por outra parte, deriva ao mesmo tempo dela essa teoria da 'utilidade'. [...]

Assim, apresenta Hegel fenomenologicamente a posição dos homens entre si no capitalismo como a forma mais alienada e, portanto, mais progressiva e mais adequada ao espírito, de todo o desenvolvimento da humanidade. A sociedade capitalista é, segundo essa descrição, o *perpetuum mobile* da oscilação entre Coisa e Eu.[...]

O grande interesse de Hegel era traduzir os conceitos da economia capitalista à linguagem da dialética [...] (LUKÁCS, 1963, p. 483, tradução nossa)

Por conta dessa oscilação, a consciência-de-si se sabe enquanto essência de todas as coisas, não estando mais no âmbito da representação, mas na realidade mesma. O agir da totalidade é o agir consciente individual. Suprassumem-se os estamentos pelos quais o todo se articulava. Nesse momento, o agir da consciência é um agir universal. A oposição entre singular e universal é, aí, apenas uma aparência. A consciência é a substância da qual nada é independente nem positivo, nesse sentido, ela não produz nada de positivo, não produz instituições, é pura destruição. Por não produzir nada de positivo, por ser abstração, essa universalidade se desdobra em uma universalidade avassaladora, destruidora, e no egoísmo do átomo consciente-de-si realiza o governo revolucionário e, com ele, a anarquia. Por não haver mediação entre os termos, o que há é a morte sem sentido, o Terror.

Como nessa *obra universal* da liberdade absoluta a consciência-de-si singular não se encontra enquanto substância aí-essente, tampouco ela se encontra nos atos peculiares e nas ações *individuais* da vontade. Para que o universal chegue a um ato, precisa que se concentre no uno da individualidade, e ponha no topo uma consciência-de-si singular; pois a vontade universal só é uma vontade *efetiva* em um Si que é uno. Mas dessa maneira, *todos os outros singulares* estão excluídos da *totalidade* desse ato, e nele só têm uma participação limitada; de modo que o ato não seria ato da efetiva consciência-de-si universal. Assim a liberdade universal não pode produzir nenhuma obra nem ato positivo; resta-lhe somente o *agir negativo*; é apenas a *fúria* do desvanecer. [HEGEL, 2001 (1807), p. 96, v. II, § 589, grifos do autor]

Nos momentos anteriores sempre restava um fio de substância que era dado em troca da renúncia. Mas, agora, com a morte característica do Terror, a consciência chegou ao máximo de sua abstração, ao vazio. Mas, com isso, a cultura (*Bildung*) chegou ao seu ápice por se dar conta da perda de sua efetividade no vazio. Do puro negativo emana o puro positivo. Agora a consciência é pura vontade, puro saber, imediatez suprassumida, é o puro saber que se sabe como essência. O Espírito alienado reencontra a si mesmo, resolve a oposição entre a vontade universal e a vontade singular, retorna a si mesmo no reconhecimento de ser pensamento, sabendo de si como essência verdadeira que se encontra na consciência-de-si, eis a Consciência Moral.

O desenvolvimento do Espírito até aqui expressiu os desdobramentos históricos partindo da eticidade da unidade imediata grega, passando pelo Estado de Direito, abstrato, romano; a partir disso, se alienou na cultura da Idade Média e do Absolutismo francês, até chegar à Revolução Francesa. Segundo Lukács (1963, p. 487), o terceiro momento do Espírito, que é o da consciência moral, deveria trazer, por conta da sistemática adotada por Hegel na *Fenomenologia*, os desdobramentos históricos da nova época da História Mundial, que exprimiria a realização do Estado napoleônico na Alemanha. Segundo a sistemática da *Fenomenologia*, a cada seção, Hegel apresenta, no devir histórico, a relação do momento tratado com os anteriores evidenciando as motivações da elevação a esse momento, suas fundamentações filosóficas em seus vícios e virtudes, além de evidenciar o que esse momento negou e o que ele afirma positivamente na História. No entanto, Lukács (1963, p. 488) observa que, em termos de conteúdo histórico, da parte positiva, essa seção da *Fenomenologia* é vazia, não empreende uma reconciliação com uma situação social real (ao contrário do que ocorria nas seções anteriores e do que ocorrerá nas *Lições sobre a Filosofia da História Universal*), trazendo apenas uma perspectiva negativa de uma crítica às filosofias práticas de Kant, Fichte e Jacobi. Isso porque, segundo o comentador (1963, p. 488), não era possível à filosofia hegeliana se reconciliar com a Alemanha daquele momento de forma efetiva, pois não é do feitio do pensamento hegeliano disfarçar sonhos vazios como sendo realidades efetivas, tendo em vista que as características histórico-sociais alemãs daquele momento se vinculavam ao passado feudal, enquanto que o pensamento hegeliano embora se vinculasse espiritualmente à Alemanha, se vinculava politicamente a Napoleão. Hegel exprime, nessa perspectiva, uma supremacia do Espírito frente à política (ao Estado napoleônico), tendo em vista que Hegel previra na *Fenomenologia* a derrocada de Napoleão, tendo em vista o caráter irrestivível da progressão espiritual.

[...] Na verdade, com esta subordinação de Napoleão à trágica lei da história, é expresso algo que Hegel nunca havia anteriormente expresso, e mais do que ele mesmo supunha estar expressando aqui. Ele mesmo “honra-se” de haver previsto tudo isto na passagem da *Fenomenologia* que fundamenta nossas análises na presente seção, e nós não hesitamos em acreditar nele, na medida em que tal é crível e que se possa crer, de um modo geral, em tal tipo de previsões – e ele, realmente, previu naquela passagem o correr dos fatos em suas linhas gerais. O que ele não previu, e não poderia ter previsto, foi o estado de espírito com o qual ele acolheu os referidos fatos. Que o tirano, ao completar sua obra, se torne supérfluo, e desapareça em virtude de sua própria superfluidade, isto ele havia expresso já muito tempo antes; que a grande individualidade deve se dar a si mesma o direito de sua aniquilação, ou seja, a necessidade objetiva da vitória da Alemanha sobre a França, tal tinha sido expresso na *Fenomenologia* como um triunfo do Espírito sobre a força. [ROSENZWEIG, 2008 (1927), p. 345-346]

Embora Hegel exprima que o espírito prevalece em relação à política, não há ainda, na *Fenomenologia*, uma conciliação entre História e pensamento. A razão não é ainda reconhecida plenamente em sua efetividade histórica numa reconciliação com o tempo, mas na negação do existente. Nesse sentido, Hegel, ao exprimir a supremacia da vida espiritual em relação à política, o filósofo defende o papel preponderante da Alemanha na História Universal (tendo em vista o desenvolvimento alemão na religião e na filosofia) em relação ao Estado napoleônico, Estado que por sua característica jurídica estava fadado a ser suprassumido. Isso expressa que Hegel, já na época da *Fenomenologia* via a inevitabilidade da derrocada napoleônica, ao mesmo tempo em que via a Alemanha como terreno da efetividade espiritual, dando indícios do que será a concepção de Mundo Germânico na maturidade. Há, para Lukács (1963, p. 488), nessa passagem da *Fenomenologia*, uma lacuna no desdobramento histórico-filosófico da experiência da consciência, numa de suas seções mais importantes, a seção na qual Hegel exprimiria o caráter do novo momento da História Universal no qual a Alemanha teria papel fundamental. Uma lacuna que não é preenchida porque História e pensamento ainda estão dissociados nesse momento.

Aqui se aprecia de outro ponto de vista a diferença entre a filosofia hegeliana da história do período napoleônico e do período posterior [...] A 'reconciliação' do Hegel posterior é reconciliação com uma situação social real – ainda que no não essencial contenha momentos tingidos de utopia – que é a situação da Prússia dos anos vinte e trinta. Aqui, por outro lado, a 'reconciliação' tem, no entanto, um caráter social *puramente utópico*. É, por uma parte, característico da honestidade filosófica de Hegel o que deixe também intelectualmente este lugar vazio de sua realidade em vez de preenchê-lo com vazios sonhos disfarçados de realidades. Porém, por outra parte, há sem dúvida objetivamente uma superioridade da forma posterior da 'reconciliação', uma superioridade em conteúdo econômico e social. (Que essa superioridade se pague com um aumento de “positivismo acrítico” é coisa sabida.) (LUKÁCS, 1963, p. 488, tradução nossa, grifos do autor)

Hegel exprime o profundo paradoxo da consciência-de-si moral, pois ela está tão encerrada em si mesma, não se relacionando com seu objeto enquanto tal, o seu outro, que é colocado, assim, em profunda independência em relação com a consciência. Esse outro surge, desse modo, como uma Natureza, que para a consciência-de-si moral é inessencial, sendo o dever moral o essencial para ela. Sob essa perspectiva contraditória, a consciência moral fundamenta postulados (princípios indemonstráveis, considerados legítimos e verdadeiros, e não simples desejos): o primeiro é a necessidade da unidade da moralidade em relação à Natureza porque essa unidade é uma exigência, um pressuposto da Razão, o fim último do mundo - com isso, a natureza não se coloca na exterioridade do Si, mas como sensibilidade, que parece oposta ao dever; o segundo postulado se fundamenta na resolução desse conflito, a moralidade se torna uma tarefa, mas isso faz com que ela caia no paradoxo de que se se permanece tarefa não se efetiva, e, se age deixa de ser.

Esses postulados são a oposição necessária entre a forma do em-si e do para-si – nesse sentido, há uma oposição entre o dever uno e a ação determinada, que se coloca na multiplicidade; o terceiro postulado é o meio-termo que torna efetiva a ação moral na medida em que faz surgir a pluralidade de deveres, procurando a validade deles numa unidade Sagrada entre a universalidade e a particularidade. Mas, chega-se à conclusão de que esse terceiro postulado não é nada mais do que representação, pois não chega ao Conceito, fundamentando-se em deslocamentos e oscilações, ora pondo a unidade no puro dever, ora na efetividade, mas não na unidade do dever e da efetividade, sendo apenas representação, pois há perfeição moral, mas ela não se efetiva na unidade da ação e do dever, ficando apenas na representação. Desse modo, faz-se necessário abandonar a consciência moral em seus deslocamentos sem unidade conceitual, pois a efetividade é o Si mesmo da consciência, o qual une na efetividade em seu retorno a si, o puro saber e o puro dever, na singularidade imediata de seu agir e saber. Com isso, chega-se à boa consciência.

Recapitulando, no Mundo Ético sua verdade era expressa no Si defunto; no Estado de Direito, a verdade era o Si da pessoa, sem substância, pois seu conteúdo não estava no universal e não era implementado; no Mundo da Cultura, a verdade era o Si da Liberdade Absoluta, pois a universalidade era o objeto e o conteúdo do Si, mas também não se implementava; na Boa-consciência constitui-se um terceiro Si enquanto verdade da consciência moral que preenche o vazio dos Si anteriores do dever, do direito e da vontade universais em sua certeza, pois encara a consciência moral em suas oscilações como momento

suprassumido, pois une na certeza imediata do espírito moral concreto a essência moral e o agir.

A Lei e o Dever são um em-si frente à consciência, e, por ser distinta do Si também é, além de ser-para-si, um ser-para-outro, ou seja, é reconhecido por todos, sendo um elemento comum às consciências-de-si e por ser sabido como dever torna-se efetiva, pois é o universal. Eis a Boa-Consciência, que deixou de ser inoperante, pois foi reconhecida. É essência negativa e, por isso, é Sujeito. Mas, o agir traz consigo uma determinidade, tendo a Boa-consciência que compreender toda a multiplicidade de determinidades (de deveres), mas logo reconhece que essa multiplicidade é um outro absoluto. Com isso, a Boa-Consciência se refugia em sua certeza do dever, em si mesma; no entanto, essa imediaticidade é a consciência natural, que se vincula necessariamente aos impulsos e inclinações, na sensibilidade. Com isso, qualquer conteúdo cabe à sua forma. Na referência em relação a si, a Boa-Consciência é pura igualdade consigo mesma. Sua característica é a imediaticidade, o ser, é o puro universal, “a 'ipseidade' de todos” [HEGEL, 2001 (1807), p. 128, v. 2], pois se encontra igualmente em todas as consciências-de-si. Em seu agir, a Boa-Consciência produz o justo, no entanto, em meio à universalidade esse agir não é reconhecido pelas outras consciências. Nesse sentido, esse agir só se fundamenta nessa certeza e saber de Si que é manifesto às outras consciências-de-si por meio da forma da Linguagem.

A Linguagem aqui é necessária para que haja o reconhecimento de todos os Si. Nesse estar em si, a Boa-Consciência se coloca acima da Lei, está divinizada, sob o âmbito da Religião, mas é vazia, pois sua ação se liga a si mesma. Esse estar em si mesmo da Boa-Consciência é imediaticidade na medida em que se refugiou em sua certeza e não se mediatizou. Nesse sentido, a Boa-Consciência não tem coragem de se extrusar, não se põe na efetividade, não se põe no 'ser-aí', e, não se pondo no 'ser-aí' não é para-si, e desvanece.

O agir da Boa-Consciência é uma oposição aos outros singulares e ao universal. Para a consciência universal o agir da consciência operante é o mal e quando, ao agir, a consciência operante se coloca como agindo pelo dever, cai na hipocrisia, refugiando-se em sua certeza. E, caso a consciência universal queira julgá-la, cai em contradição, pois o julgamento seria uma ação e seria um julgamento injusto, já que seu agir também é um mal. A consciência universal em sua dureza faz o julgamento e condena a consciência operante. A consciência operante, ao contemplar o seu outro (consciência julgadora) como tendo a mesma estrutura, confessa, pela linguagem, e, com isso, afasta de si o mal, esperando que a consciência julgadora faça o mesmo. No entanto, a consciência julgadora não confessa; cai novamente em

contradição porque não aceita a rejeição do mal feita pela outra consciência, e, nisso, se perde no desvario.

Mas, enfim, chega o momento do reconhecimento e da confissão, que advém do reconhecimento de si no Outro, eis o perdão. Eis o advento do Espírito Absoluto, que é o reconhecimento recíproco entre o dever que sabe de si (que tem seu saber universal por essência) e o saber de si (que tem a singularidade do Si por Essência). É a reconciliação final, a absolvição. O Eu=Eu é oposição e igualdade. Os dois 'Eu' abdicam a si mesmos em seus contrários, alienam-se completamente e fazem manifestar o puro saber, o Absoluto. A consciência da Essência Absoluta é definida por Hegel [2001 (1807), p. 143, v. II] como Religião.

Até agora, a consciência havia se apresentado em diversos momentos fenomenológicos na busca de sua essência Absoluta: no entendimento, enquanto supra-sensível, que não se sabia como Espírito; na consciência infeliz como dor; no mundo ético, a religião do mundo ctônico; no Iluminismo, enquanto um além-supra-sensível; na moralidade, como Essência Absoluta com conteúdo positivo advinda da negatividade do Iluminismo. Em todos esses momentos a consciência era da Essência Absoluta, agora, ela é consciência que tem de si mesma.

O Espírito, na religião, se une a si. A religião tem um papel fundamental no desdobrar da *Fenomenologia do Espírito*, que aí já é Absoluto, no entanto, está no âmbito da representação. A religião é o movimento de retorno do Espírito em relação a si mesmo, na suprassunção da cisão entre subjetividade e objetividade, que, na alienação do mundo da cultura se expressou. É um movimento que procura suprassumir a coisificação do mundo da cultura. Segundo Lukács (1963, p. 506-507), há uma profunda ambiguidade na concepção hegeliana da religião na *Fenomenologia*, tendo em vista que Hegel não se contrapõe à religião de forma direta, mas, ao contrário, a vê como expressão da verdade na forma da representação. Nesse sentido, ela exerce um alto papel na *Fenomenologia*, pois somente se diferencia da Ciência por conta de sua forma. Essa diferença na configuração do Absoluto em sua forma não foi encarada por Lukács (1963, p. 506) em sua devida importância, pois para o comentador, essa diferença na forma não é tão importante, pois Hegel "[...] ainda sublinhando energicamente a inadequação da representação no que se refere ao conceito, o filósofo não veja nela mais que um problema formal do modo de aparição das verdades últimas e definitivas [...]" (LUKÁCS, 1963, p. 506, tradução nossa). Lukács tem uma perspectiva materialista-histórica e essa diferença, para ele não diz muita coisa, pois é uma diferença que está no âmbito do idealismo e, de qualquer maneira, não exprime os elementos fundamentais

do desdobramento histórico, que são, para ele, as relações sociais fundadas no trabalho e sua exploração, na perspectiva da luta de classes. Mas, é importante frisar, que, dentro do âmbito idealista, a diferença entre a representação e o conceito é extrema e significa um passo muito grande adiante no reconhecimento de si do Espírito. Entretanto, não podemos negar a importância e o caráter fundamental da religião à concepção hegeliana da *Fenomenologia*. É inegável que Hegel absorva em sua filosofia o conteúdo do cristianismo e não o negue como expressão da verdade, exprimindo, com isso, o caráter idealista do pensamento hegeliano, que incorpora a religião. E, nesse ponto, Lukács (1963, p. 507) é profundamente perspicaz em sua interpretação:

Por isso a verdadeira reconciliação, a verdadeira superação, não pode se conseguir mais que no saber absoluto. Aqui aparece a suprema ambiguidade de Hegel em sua posição diante da religião. Por uma parte, injeta como mistérios no cristianismo todos os conteúdos da dialética, e assim salva especulativamente o cristianismo. Porém, por outra parte, suprime com isso mesmo essa salvação especulativa da religião, pois a aniquila como religião. (LUKÁCS, 1963, p. 507, tradução nossa)

Nesse sentido, segundo a *Fenomenologia do Espírito*, na Religião, o Espírito se submete a si, está junto de si, mas somente no âmbito da representação, pois na Religião, o Espírito não é unidade da objetividade da consciência com a efetividade livre independente. Nesse sentido, no âmbito da Religião, o Espírito perpassa pelos estágios da religião natural, religião da arte e religião revelada até chegar ao conceito, ao saber Absoluto, para aí, sim, realizar a união supramencionada. Notemos que até a arte está dentro da esfera religiosa na concepção hegeliana da *Fenomenologia*, o que exprime a importância da religião para Hegel.

Esses momentos da Religião são uma totalidade simples que exprime o Si Absoluto dos momentos do Espírito no mundo. Nesse sentido, a Religião é a implementação do Espírito. Há uma diferença entre o Espírito efetivo e o Espírito que se sabe como Espírito, essa diferença é suprassumida quando se reúnem consciência e consciência-de-si. A religião, mesmo em seu momento mais alto, a religião revelada, não chega a essa unidade, pois é representação, mas está além do Espírito efetivo, pois implementa o Espírito. Mas, o Espírito em sua essência ainda é, aí, diferente de sua consciência.

Na Religião, o Espírito que sabe de si é o objeto da consciência. A religião se configura conforme essa relação. A consciência-de-si opera na representação de sua consciência em relação à Essência Absoluta, sendo que cada religião representa peculiarmente a unidade entre a consciência e a consciência-de-si nessa representação, pois a cada uma das configurações da religião, o Espírito toma consciência de si mesmo. Desse modo, configura-

se a essência luminosa enquanto primeira expressão da Religião Natural. O Espírito é a fonte de todas as manifestações, a aurora de todas as coisas, tudo é criação sua, essa essência luminosa é como a figura da certeza sensível para a consciência, é como a figura do Senhor na consciência-de-si. Historicamente, essa é a Religião Persa. Nessa condição, as diferenças não são independentes, o Espírito não é sujeito. Nesse sentido, a essência luminosa se sacrifica em detrimento da multiplicidade das formas distintas. Com isso, o Espírito manifesta sua imediatez na multiplicidade dos seres vivos.

Esse momento corresponde, no âmbito da consciência, à percepção. Essa manifestação espiritual na vida vegetal exprime harmonia imediata, mas nos animais exprime hostilidade, tal qual a luta de vida e morte na dialética do senhor e do servo no âmbito da consciência-de-si. Esses povos vêem sua essência nesses animais, essência que se exprime na religião totêmica e nos conflitos entre povos. Essa hostilidade é expressão da negatividade pura do ser-para-si, que se esgota em uma nova figura, o espírito artesão, que exprime a calma positividade do produzir, que supera o em-si imediato e o para-si abstrato, mas ainda tem um caráter intuitivo, pois o espírito artesão é voltado à forma, não exprime uma significação espiritual, e por isso se abriga no monumento de um Si sem vida, na múmia e na projeção de raios de luz. O artesão, posteriormente a essa fase, buscará fazer convergir forma e conteúdo, entre a obra (material trabalhado – em-si) e a consciência-de-si (que trabalha). A arquitetura é expressão desse momento, na medida em que se aproxima do espiritual, circundando-o. As formas vegetais já não são mais como nos momentos anteriores, é um elemento decorativo estilizado; as colunas em suas formas já se aproximam da universalidade e o interior já traz a figura singular que se aproxima da consciência-de-si que a produziu, primeiro na forma animal, já distante da natureza, como no hieroglifo, e, depois unindo a forma humana à animal. Nesse desdobrar há a carência da expressão interior, que se exprime pela linguagem. Há um tatear nesse sentido, como por exemplo na estátua de Ménon, que emitia um som quando iluminada; o artesão, em sua intuição, procura unir interioridade e exterioridade, mas a estátua não chega a realizar esse intuito. A literatura, nesse momento, é enigmática e não realiza a unidade do interior e do exterior. Nisso, chega-se ao limite da intuição artesã, que expressou a mescla como tentativa de unidade. Agora, o Espírito é objeto e figura da consciência. Há uma purificação da mescla, o interior se exterioriza e o exterior se interioriza, eis o espírito artista, que se exprime no mundo ético.

No mundo ético, um povo livre vive em unidade imediata com sua substância. Quando há o desprendimento do povo ético e da substância surge a Religião da Arte em sua perfeição. A efetividade ética é bifurcada por um lado, na imutabilidade, e, por outro, na diversidade

social, que permite ao singular voltar à sua certeza. Com isso, o mundo ético toma consciência-de-si, e, por isso, desvanece e se produz por sobre a efetividade, se dissolvendo sobre as essências fixas, chegando ao máximo da liberdade do gozo de si. O Espírito, com isso, se produz como objeto na atividade da diversidade.

O primeiro momento da Religião da Arte é quando ainda não se completou o movimento em direção à consciência-de-si, por isso, ainda há uma diferença em relação ao Espírito. Nesse sentido, a religião da arte é abstrata. Na imagem, o deus é representado como 'coisa' e, por isso, há uma distância entre o agir do artista e o ser da coisa, a obra não é propriamente viva, tendo um excesso de objetividade. O hino traz o elemento da linguagem que contagia a multiplicidade do Si. O hino exprime a devoção em que a consciência-de-si é singular e universal, pois se faz ouvir e ao mesmo tempo é ouvida, mas tem uma figuração precária, pois desaparece quando se exprime. O oráculo é uma outra linguagem do deus, mas que não é tão universal quanto o hino; é singular e contingente, pois vincula-se à finitude. O desdobrar da religião não pára e, chega o momento em que a divindade que está em um mais-além desce à consciência-de-si numa unidade e faz a alma subir ao seu puro elemento divino, eis o culto. Nele se constitui a formação cultural (*Bildung*) pois a particularidade se dilui na Comunidade. O culto inspira um trabalho objetivo que se exprime nas obras humanas para seus deuses, obras que acabam sendo usufruídas pelos homens, na sua beleza e glória. O gozo traz a suprassunção da natureza. Com isso, a natureza acede ao Espírito. Mas, aqui o Espírito é imediato, na medida em que não há o seu sacrifício, há apenas o pão e o vinho (Ceres e Baco) e não o corpo e o sangue. Assim, no mistério, o Espírito é Espírito da Natureza, que se exprime no mistério do Si que se sabe na unidade com a essência, no gozo. E, na festa, o que era estátua se torna obra de arte viva, que na Linguagem traz a exterioridade para a interioridade e a interioridade para a exterioridade, o homem é honrado em sua forma universal.

Pela epopéia, o Espírito chega pela primeira vez à universalidade no mundo ético. A linguagem reúne os povos. Divino e humano estão numa relação em que o agir faz com que se quebre a calma substancial e a essência se separe na multiplicidade. A representação está cindida. Os deuses são carentes de Si, angustiados, mas carregam consigo a universalidade, embora precisem das individualidades humanas para agirem. Em meio à epopéia transparece a bela e forte figura do herói em destroços. De um lado está o destino abstrato do herói, totalmente apartado de seu conteúdo e, de outro, a figura apartada do Aedo. É necessário tornar a linguagem do Aedo participante e o conteúdo tem de ser implementado.

Já a tragédia une, na representação, agir e essência, o conteúdo é racional, pois está sob a égide do conceito; não há cisão em relação à narrativa, o herói mesmo fala e o Espírito se desdobra no conceito em sua dualidade, os espectadores, no coro, são conscientes-de-si, os deuses do coro são expressos em três figuras: Zeus, a substância, que traz a efetividade na unidade; Apolo, que exprime o saber; e, as Erínias, que exprimem o não saber. Os eventos são expressos em sua interioridade e exterioridade. O uso da máscara na tragédia, no entanto, expressa a limitação da Arte, que não contém plenamente o Si. O movimento da Religião da Arte se completa na comédia, que expõe o cair da máscara, mostrando que na representação o Si do personagem coincidia com o Si do ator, fazendo com que o espectador se desse conta de que via a si mesmo nas cenas que assistia.

Nos momentos anteriores da Religião da Arte, a consciência-de-si se apropriava das significações substanciais da divindade que se exprimia na essencialidade natural e na essencialidade ética, primeiramente, usando a natureza como enfeite e morada, depois, como um destino à natureza, queimando em holocausto, apropriando-se, por fim, na interioridade, com o pão e o vinho. A comédia traz a consciência da ironia desse significado. O povo, em sua diversidade se opõe à unidade da ideia, fazendo com que a particularidade se sobreponha à comunidade e passe a governar. O universal retorna à sua certeza e abole tudo o que é estranho, fazendo com que a consciência chegue, na comédia, a um bem-estar sem precedentes.

No entanto, o cômico só expressou a falência do Mundo Ético em sua religiosidade. Tudo se tornou escombros; e eis que surgem as condições para o nascimento do Espírito, pois este contempla essa situação consciente de si como Espírito. Essa situação é seu próprio devir e nascimento. Perpassou pelo círculo das formas, partindo da coisa como estátua, chegando no teatro grego, e pelo círculo das figuras, partindo do Estado de Direito, chegando à consciência infeliz, que exprime a dor, a dor do parto do nascimento do Espírito.

Estamos no âmbito da Religião revelada, o Espírito se aliena da substância e passa ao ser-aí como consciência-de-si. A essência aqui se sabe como Espírito, é religião, Religião Absoluta, a consciência não tem mais nada estranho a si, seu objeto é o Si, que é ela mesma, é universal imediato. Eis que se unem a natureza humana e a divina. Antes a consciência estava no âmbito dos atributos divinos (seus predicados), mas agora o Si é revelado; o sustentáculo daqueles predicados foram revelados, é o sujeito que se reflete sobre si e é Espírito que se sabe como consciência-de-si. É consciência religiosa e, por isso, não é consciência imediata, mas é um saber da essência na imediatez. Deus, aí, é revelado como é, como Espírito. Estamos no âmbito do puro pensamento, do saber especulativo. No entanto, ainda o Espírito é

representado na Comunidade, na totalidade dos Si, é a Revelação do Espírito na imediaticidade da oposição entre um Si singular e a universalidade. Ainda não é conceito.

Deus é assim *revelado* aqui como ele é: ele é aí assim como ele é *em si*; ele 'é-aí' como espírito. Deus só é acessível no puro saber especulativo, e é somente nesse saber; e só é esse saber mesmo, porque Deus é o espírito, e esse saber especulativo é o saber da religião revelada. Um saber que sabe Deus como *pensar*, ou pura essência, e esse pensar como ser e como ser-aí, e o ser-aí como a negatividade de si mesmo; por isso, como Si – este Si, e Si universal. [É] justamente isso [o que] sabe a religião revelada. [HEGEL, 2001 (1807), p. 190, v. II, § 761, grifos do autor]

Assim, o especulativo em seu movimento na Lógica exprime o conhecimento de Deus em sua verdade. Na *Fenomenologia*, no âmbito da Religião Revelada, ocorre a revelação do Espírito à Comunidade, que acontece em três momentos. O primeiro, é a essência, o Espírito dentro de si mesmo, é uma essência igual a si mesma, o que é uma abstração, por isso é para-si como essência no devir-Outro que retorna imediatamente a si. É um movimento em si mesmo; a Comunidade tem uma relação de estranhamento com essa essência – representações de filiação e paternidade exprimem a forma de relação da Comunidade com a Essência. A multiplicidade da criação advém dessa essência pura. Por ser abstração, essa essência é negatividade, puro pensamento, o qual “cria” o Outro que advém dessa essência pelo amor. Não há, assim, uma oposição entre a essência e a criação. O Absoluto traz o seu oposto, o Outro como o seu negativo, que é um mundo, no qual a Essência se torna presente na particularidade. O Si singular é distinto de seu outro, o mundo, e é consciente disso. Esse Si singular faz o movimento no qual imerge em si mesmo e se aparta desse outro; esse apartar-se é, inicialmente, o mal (a representação exprime esse movimento no comer do fruto da árvore do conhecimento). Bem e mal são essências independentes e o homem é carente de essência, mas é a efetividade, porquanto o mal é a internalização na existência do Si do Espírito, e o Bem, uma consciência-de-si que não quer a abstração e a inefetividade. Bem e mal acabam sendo uma pura relação de oposição no pensamento. Mas, por serem movimentos independentes, exprimem a liberdade. Mas, esse movimento só se efetua se os movimentos independentes se dirigem um ao outro. O movimento de imersão do Si é fundamental ao Espírito, pois o torna efetivo; mas, nisso, se efetua a separação de Deus e do homem, do bem e do mal. Bem e mal constituem a totalidade, os dois são e não são. A reconciliação entre os termos é necessária e o divino penetra na natureza humana, abarca o bem e o mal na presença, é o sacrifício de Jesus. O movimento de retorno se faz necessário para que realmente o Espírito se torne completo na unidade espiritual. Assim, a imersão de si do Si, por já ter

havido a reconciliação, não é o Mal, mas o saber do mal. Com a morte do Singular, o Espírito passa a se realizar na Comunidade, deixou de ser um Mais-Além, deixou de ser Essência e passou a ser Sujeito. A Comunidade vivencia o Espírito. Entretanto, a Comunidade não é objeto para si mesma, sendo a efetividade do Espírito em seu retorno uma representação; essa representação exprime um caráter de cisão.

A Religião, assim, tem um caráter limitado, tendo em vista que seu processo ocorre no âmbito da representação. A consciência em seu movimento plenamente espiritual tem de perpassar a totalidade de seus momentos e determinações, compreendendo-os. Nesse sentido, chega-se à Filosofia especulativa, ao Saber Absoluto. Eis a última etapa da *Fenomenologia do Espírito*. Segundo Hyppolite (1999, p. 601), o último capítulo da *Fenomenologia do Espírito* apresenta grandes dificuldades de interpretação devido ao seu caráter condensado. O comentador explica que isso se deve às circunstâncias de publicação e às intenções do filósofo no que se refere ao texto. O referido capítulo é fundamental na medida em que trata da Ciência propriamente dita, aquilo que a *Fenomenologia do Espírito* pretendia introduzir. Nesse sentido, esse capítulo da *Fenomenologia*, em especial, tem uma importância sistemática fundamental, pois exprime o sentido da *Fenomenologia do Espírito* enquanto introdução à Ciência (*Lógica*), o significado da elevação da Ciência por sobre a Religião, o sentido histórico dessa elevação e o papel do tempo em relação ao saber absoluto, saber que é atemporal em sua essência.

No Saber Absoluto, o Espírito, primeiramente perpassa novamente todos os seus momentos, tornando-os compreensíveis enquanto momentos de seu próprio desdobramento, nas alienações do Si em sua experiência, em sua identidade em relação ao Ser. Nesse sentido, as figuras são reconhecidas conceitualmente, a representação deixa de ter o caráter da cisão da representação religiosa, e, passa ao conceito como Ciência, que traz o pensamento do ser como Si e o pensamento do Si como ser; desse modo, o pensamento pensa a si mesmo e pensa todas as coisas, constituindo o Saber Absoluto. O Espírito se torna certo de si e reconhece que seu desdobramento espacial é Natureza e o seu desdobramento temporal é História. O Espírito Absoluto se sabe como Espírito pelo conceito, pois a alienação de seus momentos é reconhecida como seu próprio movimento. Na religião, o Espírito se exprime na representação. Na ciência, o Espírito chega ao seu conteúdo como Sujeito em seu próprio desdobramento, em seu agir.

Por conseguinte, o que na religião era conteúdo ou forma do representar de um *outro*, isso mesmo é aqui agir próprio do Si: o conceito o obriga [obligare, lat.] a que o conteúdo seja o *agir* próprio do Si; pois esse conceito é,

como vemos, o saber do agir do Si dentro de si como saber de toda a essencialidade e de todo o ser-aí: o saber sobre este *sujeito* como [sendo] a *substância*, e da substância como [sendo] este saber de seu agir. O que aqui acrescentamos é, de uma parte, somente a *reunião* dos momentos singulares, cada um dos quais apresenta em seu princípio a vida do espírito todo; e de outra parte, o 'manter-se-firme' do conceito na forma do conceito, cujo conteúdo já havia resultado naqueles momentos, e na forma de uma *figura* da consciência [HEGEL, 2001 (1807), p. 213, v. II, § 797, grifos do autor]

No que se refere à parte final da *Fenomenologia* Hyppolite (1999, p. 602) destaca algumas questões, como, por exemplo, a identidade hegeliana do 'Si' e do 'Ser', que tem um caráter profundamente dialético e inovador filosoficamente; a acepção hegeliana de 'conceito', que tem um caráter profundamente peculiar, pois não é formal; a incorporação da filosofia à Lógica, que tem um sentido profundo dentro da perspectiva sistemática hegeliana e vai muito mais além de um mero formalismo apriorístico de uma lógica formal.

Na *Fenomenologia*, o Espírito em sua imediaticidade é consciência, exprimindo, uma dualidade entre o Si e o Ser. Tal dualidade se fundamenta na relação da consciência com um outro, que nesse momento, lhe é estranho e nisso se manifesta a dualidade sujeito-objeto e a diferença entre os pólos fundamenta o desenvolvimento fenomenológico da experiência da consciência. A oposição entre o saber e a verdade, característica da filosofia do Entendimento (Kant), é a oposição intrínseca ao conceito. Tal oposição é suprassumida na *Fenomenologia do Espírito*. No entanto, o Si é fundamental à consciência, pois é por ele que ela se torna para-si e só é para-si na cisão. Desse modo, o outro de si da consciência é necessário; é o movimento que faz o Espírito ter consciência-de-si enquanto seu próprio movimento. A identidade do Si e do Ser, desse modo, em Hegel, não é a mesma que em Schelling. De forma geral, a identidade entre Si e Ser é imediata para o idealismo objetivo. Em Hegel, muito pelo contrário, é a mediação que propicia a identidade que advém de uma negação da negação. A vida Absoluta, em Hegel, se põe quando se opõe a si mesma. A diferença é constitutiva do Absoluto. A negatividade lhe é implícita.

No entanto, essa negatividade suprassume todo o finito e toda a diferença. De acordo com Lebrun (1988, 231), a Lógica hegeliana, em seu movimento circular, que sempre a si retorna tem como fundamento a suprassunção de toda a finitude. "Todo o finito é isto; suprassumir-se a si mesmo" [HEGEL, 1995 (1830), p. 163, § 81] Nesse sentido, os desdobramentos da *Fenomenologia* explicitaria apenas (sob a perspectiva filológica de Lebrun) o adestramento da consciência ao universal, por conta do medo que faz o fraco se refugiar nessa Razão Universal. Entretanto, o retorno a si do Absoluto tem a característica de

suprassumir a imediaticidade e, nesse sentido, o infinito expresso no fim, embora seja o mesmo do início, é distinto deste por não ser mais abstrato; assim, é um universal concreto, que se realiza no pensamento e não desconsidera a finitude.

Desse modo, o conhecer Absoluto, a razão, não se limita à cisão e à análise (como em Kant), mas reflete sobre si mesmo, é Sujeito, o que fundamenta uma concepção de identidade entre o Si e o Ser, o que significa compreender, na totalidade, tanto a ontologia schellingiana como também a concepção fichteana do Eu. Tal identidade só é possível pela negatividade, pela contradição. “Porque o Si se contradiz e se nega, pode ser idêntico a si” (HYPPOLITE, 1999, p. 613). Nesse sentido, a identidade só pode ser na contradição, porque somente quando se nega é que o Si se põe - e se põe como Sujeito. Na Lógica, se põe como pensar puro, mas enquanto atividade, pois é produto de si mesmo. É importante destacarmos o papel do agir enquanto pôr-se de si do Espírito. O pensar é atividade do ser como Sujeito. O Espírito é sua própria atividade, autodeterminação. Eis, que se exprime o conceito de liberdade hegeliano, que só tem efetividade na negatividade, pois somente na alienação do Si é que o Espírito se põe como Sujeito em sua autodeterminação. Dessa forma, o Espírito, certo de si mesmo, tem essa certeza como sua verdade, esse saber de si se coloca na existência imediatamente como um ser que tem consigo a dualidade do Si puramente singular e do Saber Universal, sendo que para cada um dos pólos o que há de universal é o saber, um saber singular que é universal. Eis o Saber Absoluto que exprime a reconciliação entre o espírito finito do homem temporal e do espírito infinito.

Em seu movimento o Espírito é em-si e para-si mesmo na Ciência filosófica. “[...] Agora, nesse elemento, o espírito reflete-se nele mesmo, torna-se o pensamento de si mesmo ou o *Logos* [...]” (HYPPOLITE, 1999, p. 609). A *Fenomenologia*, que em seu início e decurso trazia a oposição entre o Si e o Ser, suprassumiu essa oposição na diferença, chegando à ciência, a determinações conceituais. A suprassunção dessa oposição na ciência da experiência da consciência se constitui enquanto introdução à Ciência, a uma nova sistemática filosófica que completa um movimento filosófico, a Lógica especulativa. Além disso, o Saber Absoluto expresso na *Fenomenologia* traz também um novo momento da História Universal. Agora, a humanidade tomou consciência-de-si e tem, por isso, a capacidade de conduzir os rumos de seu destino. Isso significa historicamente que o Espírito se sobrepõe às contingências históricas. Exprime-se aí um movimento histórico-filosófico, uma ruptura fundamental que se expressa na *Fenomenologia*, na suprassunção do Antigo Regime. Surge um novo tempo. A *Fenomenologia*, assim, exprime uma unidade entre História e Filosofia enquanto História da Razão que se põe na experiência humana. “Cabe à filosofia resolver as

contradições de uma cultura e reconciliar as rígidas determinações nas quais o entendimento fixou os momentos da vida espiritual” (HYPPOLITE, 1999, p. 625). Os grilhões da representação já não exprimem adequadamente o Absoluto; eles foram supressos por essa consciência-de-si da humanidade divinizada, que tem na figura de Napoleão a expressão de um libertador político e na filosofia hegeliana a libertação espiritual.

Como já havíamos dito no início deste capítulo, tal postura histórico-filosófica da *Fenomenologia* exprime também uma postura hegeliana diferenciada em relação às concepções precedentes do filósofo no que se refere à religião e à filosofia. “O saber absoluto, a filosofia, parece em Hegel destinado a desempenhar o papel que outrora foi da religião [...]” (HYPPOLITE, 1999, p. 624). Em Frankfurt, a religião desempenhava o papel de reconciliação da finitude e da infinitude; agora, na *Fenomenologia*, é a Ciência que tem esse papel. Ciência que se exprime conceitualmente, na *Ciência da Lógica*. Nela, o Espírito reflete sobre si em si mesmo; é “a vida eterna de Deus em si mesmo, por assim dizer, antes da criação do mundo; é o nexos lógico” [HEGEL, 1989 (1837), p. 87, tradução nossa], mas não mais na representação, mas em suas determinações conceituais em-si e para-si; é o *Logos*. A Lógica hegeliana, nesse sentido, não pode ser considerada formal, já que é a Ciência mesma do Si em relação a si e não um jogo silogístico. Hegel tem uma perspectiva 'onto-lógica' que compreende também a reflexão, é o Absoluto pensando a si mesmo, por isso não é fundado na imediatez. É um *Logos* ativo em relação a si mesmo, pois compreende o finito e o infinito da unidade do Si e do Ser engendrado pela *Fenomenologia*. O *Logos* enquanto pensamento idêntico ao ser, ao pôr-se, se reconduz à oposição da *Fenomenologia*, no conceito, na qual o Espírito se coloca como estranho a si numa alienação em que o *Logos* se desdobra em Natureza e História. Eis o movimento que o sistema hegeliano compreende e que se explicita na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*:

Como não se pode dar uma representação prévia, geral, de uma filosofia pois somente o *todo* da ciência é a exposição da ideia, assim também sua *divisão* só pode ser concebida a partir dessa exposição; a divisão é como a ideia, da qual tem de tirar uma antecipação. A ideia porém se comprova como o pensar pura e simplesmente idêntico a si mesmo, e esse como atividade de se opor a si mesmo para ser para si e; e ser nesse Outro, somente junto a si mesmo. Assim a ciência se divide em três partes:

I - A lógica, a ciência da Ideia em si e para si;

II - A Filosofia da Natureza, como a ciência da ideia no seu ser-outro;

III- Filosofia do Espírito, enquanto ideia que, em seu ser-outro, retorna a si mesma. [HEGEL, 1995 (1830), p. 86, § 18, grifos do autor]

Desse modo, o Absoluto hegeliano compreende a reflexão, desdobra-se no seu ser-outro (Natureza) e retorna a Si (Espírito). O desdobramento do *Logos*, da ideia no seu ser-

outro é um movimento necessário, pois o *Logos* não é senão no seu outro. Assim como o ser e o nada fundamentam o devir, o *Logos* e a Natureza compõem o todo espiritual. Natureza e *Logos* são interdependentes, um não é sem o seu respectivo ser-outro porque o *Logos* exclui a Natureza, mas essa exclusão é exatamente sua pressuposição. E, com isso, o *Logos* perde-se a si mesmo em seu outro imediato, disperso no espaço, carente de História. Mas, há o outro lado do vir-a-ser, que suprassume a imediaticidade da Natureza, alienando a alienação num movimento de mediação; é a História. “Na história efetiva, o espírito se eleva à consciência-de-si como espírito” (HYPPOLITE, 1999, p. 632), pois exprime a negação da negação de si mesmo. Por ter se perdido procura reencontrar-se e nessa busca se faz o Espírito, que na medida em que nega, cria, fazendo com que cada momento histórico se suceda um após outro em sua manifestação histórica, exprimindo a substância na existência particular de cada povo no tempo, chegando ao ponto culminante: o saber de si, que, na *Fenomenologia*, inaugura um novo momento da História Universal. Há um caráter profundamente revolucionário na *Fenomenologia do Espírito*, pois traz o Espírito enquanto atividade, como Sujeito, que vivifica as contradições mais profundas, as suprime e constrói novas, mas, resiste ainda em seu Si na negatividade, trazendo a liberdade como sua característica fundamental, na medida em que se reconhece em sua autodeterminação.

Portanto, a *Fenomenologia* expressa uma concepção filosófica que subordina a política ao movimento do Espírito. Nisso, Hegel já exprime alguns indícios da supremacia da ideia autodeterminante, concepção que será expressa com clareza a partir da Ciência da Lógica e se tornará manifesta fora de si na natureza e em seu retorno como Espírito na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Na *Fenomenologia*, a negatividade caracteriza o movimento histórico, que na Modernidade, não apresenta uma reconciliação entre o pensamento e a efetividade histórica do Estado, exprimindo uma efetividade da negatividade do existente expressa em um processo que não se fechou por completo, já que o Estado napoleônico exprimia um profundo caráter jurídico, mas não a realização espiritual mais profunda, já que esta ocorria, para Hegel, na Alemanha por conta de sua religião e filosofia. Em seu período berlinense, Hegel não apresentará mais um caráter utópico da realização histórica. Em Berlim, Hegel vislumbrará os avanços do Estado prussiano e reconhecerá nele e na História Universal o movimento da ideia autodeterminante livre, no reconhecimento filosófico da regência do mundo pela razão.

Nesse sentido, Hegel reconhecerá em sua filosofia sistemática os desdobramentos da ideia em si e para si na Ciência da Lógica, fora de si na Filosofia da Natureza e em seu retorno como Espírito. A concepção hegeliana da filosofia da história madura está subordinada a esse movimento da ideia, que se exprime enquanto Espírito na História. A filosofia da história,

assim, é objeto da Filosofia do Espírito, a última parte do sistema filosófico hegeliano que é expresso resumidamente na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de Hegel. Desse modo, faz-se necessário, para a compreensão da filosofia da história, compreender, de forma geral os desdobramentos da ideia. Por isso, no próximo sub-tópico veremos o sentido da concepção hegeliana da “ideia” em sua Ciência da Lógica contida na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*.

2.1.2 A onissuficiência do Espírito

Na *Fenomenologia*, a experiência da consciência a elevou ao conceito, exprimiu, pela sua ciência, a introdução ao sistema hegeliano. No saber Absoluto, a consciência perpassa todos os seus momentos dentro de si, que no ser-aí tem o saber de si, partindo aparentemente do mais simples, a certeza sensível, chegando à Ciência; eis a reconciliação do Espírito e sua consciência. A Ciência é a manifestação conceitual do Espírito à consciência. De acordo com Hyppolite (1999, p. 614), na *Fenomenologia* as determinações se oferecem enquanto figuras da consciência fundamentadas na oposição entre Si e Ser. Enquanto na *Lógica* há conceitos determinados que progridem em determinações puras do *Logos*. Desse modo, a unidade é fundante na *Lógica*, enquanto é resultado da *Fenomenologia*. Portanto, na *Lógica*, a oposição entre o Si e o Ser está suprasumida.

Quando, pois, o espírito ganhou o conceito, desenvolve o ser-aí e o movimento nesse éter de sua vida, e é a *ciência*. Os momentos de seu movimento já não se apresentam na ciência como *figuras* determinadas da *consciência*, mas, por ter retornado ao Si a diferença da consciência, [apresentam-se] como conceitos determinados, e como seu movimento orgânico, fundado em si mesmo. Se na 'fenomenologia do espírito' cada momento é a diferença entre saber e verdade, e [é] o movimento em que essa diferença se suprassume; - ao contrário, a ciência não contém essa diferença e o respectivo suprassumir; mas, enquanto o momento tem a forma do conceito, reúne em unidade imediata a forma objetiva da verdade e [a forma] do Si que-sabe. O momento não surge [mais] como esse movimento de ir e vir da consciência ou da representação para a consciência-de-si e vice-versa; mas sua figura pura, liberta de sua manifestação na consciência – o conceito puro e seu movimento para diante – dependem somente de sua pura *determinidade*.

Inversamente, a cada momento abstrato da ciência corresponde em geral uma figura do espírito que se manifesta. Como o espírito aí-essente não é mais rico que a ciência, assim também não é mais pobre em seu conteúdo. Conhecer os conceitos puros da ciência, nessa forma de figuras da consciência, constitui o lado de sua realidade segundo a qual sua essência – o conceito – que nela está posto em sua *simples* mediação como *pensar*, dissocia um do outro os momentos dessa mediação, e se apresenta segundo a oposição interna [HEGEL, 2001 (1807), p. 218, v. II, § 805, grifos do autor]

Na perspectiva hegeliana, a verdade pode ser conhecida. Sendo que para o filósofo [1995 (1830), p. 95, § 31], a forma do silogismo é insuficiente para dar conta do Absoluto, pois aparta sujeito e predicado. Dessa maneira, é preciso, para se conhecer a verdade, suprasumir a forma do silogismo, no desdobrar do lógico, pois as determinações lógicas são definições do Absoluto, tendo em vista que a Lógica compreende todos os pensamentos e, por isso, é possível exprimir pelo pensamento a natureza de Deus, da verdade; conhecer o Absoluto. Esse conhecer se dá no desdobramento do lógico, no qual o Absoluto se apresenta em determinações lógicas em três níveis no ser: qualidade, quantidade e medida. A qualidade exprime uma determinação do ser, pois quando algo perde sua qualidade, deixa de ser. A quantidade é uma determinidade que não é intrínseca ao ser, pois a intensidade de algo não muda sua qualidade. Assim, por exemplo, um livro não deixa de ser livro por ser grande ou pequeno. A medida une quantidade e qualidade, é a “quantidade qualitativa”; a quantidade é indiferente à qualidade; no entanto, há um limite a essa indiferença que, na extrapolação faz com que uma coisa deixe de ser o que era. Na medida, há a passagem do ser à essência.

Hegel, então, principia sua Ciência na imediaticidade do ser, pois não há possibilidade de se admitir pressupostos ou asserções ao começo [HEGEL, 1995 (1830), p. 39, § 1]. Tendo em vista que a mediação se exprime pela saída de um primeiro a um segundo, o princípio não pode ser mediado, a *Fenomenologia do Espírito* demonstra que a certeza sensível não é o começo verdadeiro da ciência, o começo só pode ser imediato e indeterminado, e, dessa maneira, a Ciência começa pelo ser puro. “O ser é o conceito *em si*” [HEGEL, 1995 (1830), p. 173, § 84], ou seja, é o conceito que ainda não se pôs; conceito que ainda não se determinou. Ao determinar-se, o ser deixa sua condição imediata e se põe em determinações essentes que se diferenciam umas das outras, num movimento progressivo de passagem dialética de determinações que constituem uma exteriorização, que manifesta o ser, e, ao mesmo tempo, uma interiorização, que o põe para dentro de si em aprofundamento, suprasumindo a imediaticidade inicial.

Desse modo, a *Enciclopédia* [1995 (1830), p. 178, § 87] mostra que o ser em sua imediaticidade é pura indeterminação, é o “absolutamente negativo”, o nada. Ser e nada, em sua imediaticidade, são o mesmo, pois a diferença de ambos é, imediatamente, indizível, indeterminada. Essa diferença só será expressa no desenrolar do lógico. A unidade do ser e do nada configura a verdade de ambos, que é o vir-a-ser [HEGEL, 1995 (1830), p. 180, § 88]. O vir-a-ser é, para Hegel, o primeiro conceito; tem concretude, pois não é mais vazio como o ser e o nada abstratos. É, na história da filosofia, correspondente à filosofia de Heráclito. O ser,

desse modo, só poder ser no vir-a-ser. O vir-a-ser na Lógica embora concreto, é apenas um primeiro momento do conceito e, portanto, ainda é muito abstrato. O vir-a-ser vai se aprofundando, quando passa da Lógica à vida e da vida ao Espírito. O vir-a-ser espiritual suprassume a abstração do ser e do nada no sistema da lógica e da natureza.

Para Hegel [1995 (1830), p. 185, adendo § 89], a contradição pode ser mostrada em qualquer objeto ou conceito. A unidade do vir-a-ser é uma contradição: determinações opostas em unidade. O ser e o nada são contraditoriamente uno no vir-a-ser na forma do ser. Essa contradição entra em colapso, no qual são suprassumidos no ser-aí, enquanto seu resultado. Nesse sentido, o vir-a-ser não permanece em si mesmo, mas, reflete-se, surgindo como algo, o ser-aí, que é o ser em uma determinidade, que imediatamente exprime uma qualidade. A qualidade é realidade em sua determinação em contraposição à negatividade que está nela contida, mas que é diferente dela. A negação é uma forma nesse algo, a negatividade aí é um ser-outro. O ser-outro exprime a determinidade própria da qualidade, ou seja, a negação é a base dessa determinidade. Entretanto, no início a negação é o ser-para-Outro (como que embrulhado – pois somente no para-si há a produção livre da negação), que é uma extensão do ser-aí. O ser que tem a qualidade é o ser-em-si na medida em que se contrapõe à relação ao Outro, como um diferente. A determinidade do ser-em-si constitui com o ser uma coisa só, e, por isso, traz consigo o finito e a mutabilidade, tendo em vista que o ser-outro não lhe é indiferente. Nesse sentido, o “Algo se torna um Outro, mas o Outro é, ele mesmo, um Algo” [HEGEL, 1995 (1830), p. 189, § 93], que por sua vez se torna um outro numa infinitude, que, para Hegel [1995 (1830), p. 189-190, § 94] é uma má infinitude, pois é uma oscilação indefinida, expressando perenemente a contradição do Algo e seu Outro. Na sua relação com o Outro, o Algo é Outro para o Outro e é ser-para-si que retornou de seu Outro, realizando a verdadeira infinitude³¹ na negação da negação [1995 (1830), p. 191, § 95].

Em sua imediaticidade o ser-para-si é uno essente para-si, e, exclui de si o Outro, pois se constitui numa relação negativa consigo mesmo, numa diferenciação do uno em relação a si, uma repulsão, que se põe, pela representação, numa multidão de unos que se opõe ao uno, que por serem essentes se repulsam uns aos outros na presentidade num excluir recíproco. Na explicação de Hegel: “É que o uno, essente para-si, como tal, não é carente-de-relação com o ser, mas é relação, tanto como o ser-aí; só que não se refere como Algo a Outro, mas enquanto unidade de Algo e de Outro; é relação consigo mesmo” [1995 (1830), p. 195, § 97, adendo],

³¹ Essa característica da verdadeira infinitude hegeliana expressada no retorno do ser para-si é o argumento fundamental da refutação de uma contradição que autores, como Lukács, apregoam ao hegelianismo, qual seja, a contradição entre sistema e método, como veremos no decorrer deste trabalho em momento oportuno.

que, em sua relação negativa consigo se repele a si mesmo, pondo os Muitos. Esse momento corresponde, na história da filosofia ao atomismo³². Os Muitos são cada um, um uno como é o Outro. Desse modo, a repulsão traz a relação entre os Muitos, sendo que, com isso, esses uno se relacionam consigo mesmos pela relação com os muitos. A repulsão é, também, assim, atração, o que faz suprasumir o Uno exclusivo, atingindo seu ser-determinado-em-si-e-para-si, sendo uma determinidade suprasumida, indiferente à determinidade, passando a ser enquanto quantidade.

A quantidade tem como característica fundamental a indiferença, que varia na grandeza (que se define por aquilo que pode ser aumentado ou diminuído). O Absoluto, se determinado como matéria, é quantidade pura, é o ser puro em que toda a diferença é somente quantitativa, pois não muda a qualidade do ser. A quantidade é contínua e discreta tanto quando em relação imediata consigo como quando na determinação do uno, pois é uno em relação à multidão de unos, e é muitos em relação a si. A quantidade posta determinando-se exclusivamente em limitação é quanto: é o ser-aí da quantidade. Na quantidade pura, a diferença é em-si (discreto e contínuo) e, por isso, não está posta; já, no quanto, a diferença é posta. Entretanto, ao pôr-se enquanto diferença, constitui-se uma multidão de quantos com grandezas determinadas diferentes umas das outras, formando uma unidade; sendo que, por outro lado, a unidade considerada isoladamente “é um Muitos” [HEGEL, 1995 (1830), p. 204, § 101, adendo]. Nesse sentido, o quanto se determina enquanto número, que contém como seu elemento em si o Uno desdobrado em momentos qualitativos em discrição como valor numérico e em unidade como momento da continuidade. O quanto identifica-se na totalidade ao limite. A grandeza do limite em si na determinidade múltipla é extensiva, ou quanto; enquanto que a grandeza do limite em si na determinidade simples é intensiva, ou grau. As grandezas contínua e discreta referem-se à quantidade em geral, enquanto que as grandezas extensiva e intensiva ligam-se à determinidade, ou limite. Determinidade de grandeza intensiva e extensiva são interdependentes na medida em que a grandeza intensiva só é mensurável na grandeza extensiva e a grandeza extensiva só pode referir-se a uma grandeza intensiva. A unidade de ambas é impensável ao entendimento, no entanto, na perspectiva hegeliana, elas só são em relação uma à outra. Assim, o quanto se põe pelo grau, que é uma determinidade, que é quanto em relação a outras grandezas, pondo-se em exterioridade na contradição da indiferença do limite para-si num progresso quantitativo infinito de uma imediatez que se converte em seu contrário, a mediação, e retorna à imediatez, num

³² Hegel em adendo ao parágrafo 98 da Enciclopédia afirma que o atomismo tem sido importante no aspecto político, pois o Estado tem se constituído enquanto união de particulares,

movimento repetitivo, carente-de-pensamento *ad infinitum*, numa má infinitude. Essa exterioridade do quanto em sua determinidade essente-em-si sustenta sua qualidade. A exterioridade da quantidade e o ser-para-si da qualidade se reúnem. O quanto não tem valor imediato, mas somente na relação quantitativa, na mediação com um outro quanto. As determinações quantitativa e qualitativa ainda são exteriores um ao outro, mas em sua verdade só são um unido ao outro, então o quantitativo é medida. Desse modo a quantidade volta à qualidade por seu movimento dialético especulativo, constituindo-se uma unidade entre qualidade e quantidade. Nesse sentido, o ser, (que é o determinar-se a si mesmo) que era imediatamente carente-de-determinação, chega, na medida, à sua completa determinidade na unidade da quantidade e da qualidade. Mas, essa unidade é aí imediata e não foi posta. Assim, o ser-aí pode ser modificado na quantidade sem alterar a qualidade. Entretanto, a alteração do quanto pode chegar ao ponto de alterar a qualidade. Com isso, na medida, passa-se do quanto para qualidade e da qualidade para o quanto, no que não tem medida, sendo esse ultrapassar qualitativo e quantitativo que se representa no progresso infinito, que se restaura na própria medida. A qualidade é em-si quantidade e a quantidade é em-si qualidade. Na saída de sua imediatez, no que não tem medida, a medida mostra-se conforme a si mesma nessa negação, pois é unidade da quantidade e da qualidade. Qualidade e quantidade são os lados do infinito, da afirmação que é negação da negação. Um transitar que passa a ser relação. Pois deixou-se o âmbito do ser em sua relação de passagem, de desvanescimento e, passou-se à essência – relação - tal qual o positivo e o negativo, no qual um, só é em relação ao outro.

De acordo com a Lógica hegeliana, como já observamos, a imediatez do ser teve de ser suprassumida, tendo em vista sua indeterminação inicial. Desse modo, passou-se da qualidade para quantidade e desta para a medida. Esse momento trouxe a necessidade da relação. Nesse sentido, configura-se a essência que é definida por Hegel como sendo “o conceito enquanto conceito posto” [HEGEL, 1995 (1830), p. 222, § 112]. Com isso, as determinações se põem em relação na negatividade de si mesmo numa relação a outro. A essência é o momento da reflexão que procura suprassumir a imediatez pela mediação de um outro. Na essência o ser não deixou de ser, mas se coloca numa relação negativa pela qual se manifesta. A essência, desse modo, é “o ser enquanto *aparecer* em si mesmo” [HEGEL, 1995 (1830), p. 222, § 112, grifo do autor]. De acordo com o § 113 da *Enciclopédia*, a essência deixa a imediatez do ser e se coloca numa relação consigo na forma da identidade e da reflexão-sobre-si, sendo essa dupla relação abstrata para Hegel, pois para o nosso filósofo se exprime uma carência de pensamento, na sensibilidade, que procura captar o finito como um essente, passando para o entendimento que procura captá-lo na identidade consigo. Mas, essa

identidade se relaciona com o ser como algo externo. Mas, o ser separado da essência é inessencial. A essência, desse modo tem uma dupla característica, ao mesmo tempo que é ser dentro-de-si, só é essência na medida em que tem seu negativo consigo, tendo nela mesma a mediação, uma relação a Outro. A essência, desse modo, carrega consigo imperfeitamente uma combinação entre o imediato e o mediado, numa contradição posta. A essência é expressão do Entendimento e enquanto tal exprime as diferenças em sua autonomia e, também, em sua relatividade.

Na reflexão, a essência é, num primeiro momento, identidade consigo: “é reflexão pura” [HEGEL, 1995 (1830), p. 227, § 115]. Nesse momento, já foi transposto o ser em sua imediaticidade, mas ele veio a ser como idealidade. Embora Hegel considere a identidade como uma alta determinação tendo em vista que o verdadeiro conhecimento se inicia pela identidade, ou mesmo a importância da identidade do Eu, é de se considerar que a identidade pura é uma identidade formal, na medida em que se isola da diferença. É o procedimento analítico, que desconsidera a multiplicidade e concentra as determinações multiformes numa só determinação. Tal perspectiva é abstrata na medida em que se constitui na mera identidade, em que sujeito e predicado não se diferenciam, em que há um sujeito pressuposto. Para Hegel isso é uma abstração, pois o próprio silogismo já traz consigo a diferença entre o sujeito e o predicado. Nesse sentido, a essência tem a determinação da diferença na medida em que a essência se repele a si mesma na negatividade de si da identidade pura e da aparência em si. Isto é, a identidade é negativa, no sentido em que se coloca em relação. Por ser a identidade diferença em relação à diferença, é diferença. Essa diferença em sua imediaticidade é a diversidade, em que os diferentes são para si indiferentes em relação aos outros. O Entendimento faz com que as determinações incidam uma fora da outra. Tendo em vista essa indiferença entre os diferentes, se constitui uma relação de exterioridade, na qual se configura um terceiro termo, o da comparação. E na comparação, o que se tem é a relação fundamentada na identidade e na não identidade, na igualdade e na desigualdade entre os termos. Com isso, configura-se uma diferença em si mesma determinada, tendo em vista que a comparação só é possível a partir de uma dada diferença. No entanto, a diferença também pressupõe uma igualdade dada. Nesse sentido, a diferença exige uma identidade e a identidade exige uma diferença. Essencialmente a diferença se configura na oposição. Positivo e negativo tem uma relação idêntica respectivamente para consigo, na medida em que o positivo é idêntico para consigo porquanto não é negativo e vice-versa. Nesse sentido, um só é em oposição ao Outro. A determinação própria só é numa relação de oposição ao seu outro respectivo. Assim, a reflexão se configura na relação de oposição determinada de si em sua

relação com seu outro. Os polos da oposição são o mesmo em si e para si na suprassunção de si e do outro na diferença que se refere a si mesma. Com isso, o ser se internaliza na essência, na determinação do fundamento, porquanto a essência se põe como totalidade na unidade da identidade e da diferença na reflexão sobre si e sobre o outro. Dessa maneira, o fundamento exprime que Algo tem seu fundamento no Outro e não na identidade consigo, nem na diferença, nem na oposição entre positivo e negativo, mas no Outro. No fundamento, a essência se pôs em sua totalidade, suprassumindo o que lhe caracterizava, a mediação e a manifestação. Com isso, a essência retorna à imediatez do ser, mas agora enquanto mediatizado na suprassunção da mediação, a existência.

Hegel define a existência como “a unidade imediata da reflexão-sobre-si e da reflexão-sobre-Outro” [HEGEL, 1995 (1830), p. 242, § 123]. A existência advém do fundamento, que se transpõe à existência. Na existência se exprime um jogo de relativos que formam um mundo de existentes interdependentes, no qual não se exprime um ponto de apoio fixo. O que há é a relação fundada na reflexão-sobre-si e na reflexão-sobre-Outro, que é inseparável, na medida em que são relativos e só se condicionam nessa relação ensejada pelo fundamento que é sua unidade. Na existência estão contidas as relações entre existentes, que se funda na reflexão sobre si mesmo. Nessa reflexão se constitui a Coisa. A coisa-em-si kantiana tem sua origem, segundo Hegel [1995 (1830), p. 243, § 124], nessa cisão que se funda na reflexão-sobre-si e na reflexão-sobre-Outro, que parte de uma abstração arbitrária do Entendimento, na medida em que a coisa-em-si é indeterminação e que o conceito tem a necessidade lógica de suprassumir tal reflexão.

De acordo com Hegel [1995 (1830), p. 244, § 125], a existência exprime, na reflexão-sobre-Outro, diferenças, que são determinadas concretamente enquanto coisas. Essas determinações do fundamento e da existência postas no uno da totalidade de seu desenvolvimento é a coisa. Nessas diferenças, na reflexão-sobre-si, a coisa apresenta suas propriedades, no ter. Ter e ser se diferenciam nas distinções entre qualidade e propriedade. Algo pode deixar de ter determinadas propriedades sem deixar de ser o que é. Ou seja, a qualidade que se relaciona ao ser é distinta da propriedade que se relaciona ao ter. Nesse sentido, na reflexão-sobre-Outro, que no fundamento é unida à reflexão-sobre-si, as propriedades são distintas das coisas na medida em que não se vinculam à sua qualidade. Nesse sentido, são existências refletidas sobre si, que são determinidades abstratas definidas por Hegel [1995 (1830), p. 246, § 126] como matérias. A matéria (o consistente), enquanto reflexão-sobre-Outro, é indeterminada, ao mesmo tempo em que é determinada enquanto reflexão-sobre-si. A coisa, desse modo, não consiste nela mesma, pois enquanto coisidade

essente-aí é uma unidade exterior de matérias. Essa diversidade de matérias que compõe a coisa são, cada uma, em si, o mesmo que a outra, o que configura uma matéria única carente de determinações (que é o mesmo que a coisa em-si), sendo a matéria em sua abstração em si mesma que se diferencia da matéria enquanto essente em si para Outro na exterioridade simples da forma. Com isso, há uma decomposição da coisa em matéria e forma, tendo tanto uma quanto a outra autonomia para si na medida em que são a totalidade da coisidade. Forma e matéria se põem em unidade na diferença na medida em que, enquanto existência, a matéria em sua indeterminação contém a reflexão-sobre-Outro e o ser-dentro-de-si, constituindo em sua unidade a forma, que, por sua vez, entretanto, tem a determinação da matéria na medida em que, enquanto totalidade dessas determinações, refere-se a si mesma. Eis que se constitui a cisão característica do pensamento kantiano entre coisa em-si e fenômeno, que escamoteia uma Metafísica profundamente contraditória, pois, (nas palavras de Hegel:)

A coisa, enquanto essa totalidade, é a contradição de ser, segundo sua unidade negativa, a forma, na qual a matéria é determinada e rebaixada a propriedades; (§ 125), e, ao mesmo tempo, de consistir em matérias, que na reflexão-sobre-si da coisa são, ao mesmo tempo, tanto autônomas como negadas. A coisa, assim, consiste em ser a existência essencial enquanto uma existência que se suprassume em si mesma: é aparição [fenômeno]. [HEGEL, 1995 (1830), p. 249, § 130]

O Entendimento considera que a essência ou está atrás ou além do fenômeno. Para Hegel, “a essência deve aparecer” [1995 (1830), p. 250, § 131]. E a essência enquanto tal é distinta do ser, e tem sua determinação que é seu aparecimento, que se exprime na existência, que é o fenômeno. O fenômeno é distinto da mera aparência. A mera aparência se relaciona com a imediatez da consciência ordinária. Já o fenômeno é um avanço em relação à consciência ordinária na medida em que é uma determinação mais rica do ser que reúne a reflexão-sobre-si e a reflexão-sobre-Outro. Embora o fenômeno seja considerado por Hegel como sendo um momento importante da Lógica, ele tem uma característica de cisão e, por isso, não é o nível mais elevado da essência. O fenômeno é um momento da forma mesma que constitui um mundo de finitude refletida numa totalidade enquanto resultado da mediação infinita da consistência por meio da forma e da não consistência, numa relação consigo na existência. O mundo do fenômeno exprime uma totalidade do ser fora-um-do-outro, que se configura numa relação para consigo mesmo. Nesse sentido, determina-se a relação do fenômeno em relação a si mesmo. Essa determinação tem nela a forma que lhe dá consistência, que lhe é essencial. Se lhe é essencial, é conteúdo. Ao constituir-se uma oposição entre conteúdo e forma, o conteúdo tem uma ambiguidade, pois não é sem forma, já

que tem a forma nele mesmo, ao mesmo tempo em que a forma lhe é exterior. A forma também é ambígua, pois refletida-sobre-si é conteúdo, e, quando não-refletida-sobre-si é existência exterior. Ao contrário do Entendimento que considera o conteúdo essencial e a forma inessencial, Hegel considera que tanto forma quanto conteúdo são essenciais, na medida em que o conteúdo não é carente-de-forma e nesse sentido a forma se duplica em sua reflexão-sobre-si, sendo conteúdo. Com isso Hegel [1995 (1830), p. 253, § 133] chega à consideração de que o conteúdo é a mudança dele mesmo em forma e a forma é a mudança dela mesma em conteúdo. Nesse sentido, o conteúdo se distingue da matéria na medida em que a matéria, embora precinda em-si da forma, manifesta-se no ser-aí indiferentemente a ela, enquanto que o conteúdo posto só o é em relação à forma. Nesse sentido, “o fenômeno é a relação”[HEGEL, 1995 (1830), p. 255, § 134], na qual os diferentes se condicionam enquanto tais.

De acordo com a *Enciclopédia* hegeliana, a relação se estabelece em sua imediatez entre o todo e as partes. O todo enquanto conteúdo consiste nas partes que se exprimem na forma. As partes são diversas umas em relação às outras, mas são idênticas enquanto relação umas às outras ou enquanto tomadas no conjunto. O conjunto, por outro lado, nega as particularidades. Nessa relação ocorre a exteriorização da força que se dá numa relação negativa em relação a si mesma, e que se caracteriza pela exteriorização mesma enquanto relação negativa do todo em relação a si e nesse sentido sua verdade se coloca enquanto relação dos diferentes que só são um em relação ao outro enquanto interior e exterior. O interior é um lado da relação na forma vazia da reflexão-sobre-si; o exterior é, também, um lado da relação na determinação vazia da reflexão-sobre-Outro. Os dois lados são em unidade no movimento da força que se põe nessa relação. Os dois lados dessa relação constituem uma mesma totalidade numa unidade, que é o conteúdo. Nesse sentido, o interior e o exterior tem o mesmo conteúdo. Sendo assim, toda a essência se manifesta no fenômeno. Desse modo, interior e exterior são diferentes na forma, mas são idênticos na essência. Portanto, no que diz respeito ao fenômeno, o interior se põe na existência pela exteriorização da força. Essa relação se dá em abstrações vazias tendo em vista que o conteúdo é o mesmo e nesse sentido é idêntico. Tal identidade é, segundo Hegel a efetividade (o terceiro momento da doutrina da essência).

Para Hegel, ao contrário do que concebe a consciência ordinária, pensamento e efetividade não estão cindidos um do outro. Nesse sentido, o racional não se separa da efetividade (isso terá implicações fundamentais à Filosofia da História hegeliana). De acordo com o § 142 da *Enciclopédia*, a efetividade é, em sua imediatez, a unidade da essência e

da existência que veio-a-ser, a unidade do interior e do exterior, que pela sua exteriorização é a efetividade mesma. A efetividade tomada em seus termos aparentes, tem como primeiro momento, a identidade geral, que tem a possibilidade como sua característica. De acordo com o § 143 da *Enciclopédia*, a possibilidade é o interior, mas posto: uma abstração vazia advinda da reflexão-sobre-si, que se liga ao pensar subjetivo. Embora seja vazia por definição, o Entendimento se serve dessa abstração. A efetividade e a necessidade são distintas da vazia possibilidade na medida em que são postas concretamente e consumadas. Entretanto, em sua reflexão-sobre-si, a efetividade acaba caindo no mesmo vazio que a possibilidade, pois se coloca numa relação de interioridade e exterioridade para com a possibilidade, sendo também possibilidade, caindo na inessencialidade exterior e contingente. Com isso, possibilidade e contingência são formas da efetividade em sua exterioridade imediata e enquanto tais relacionam-se fundamentalmente com o conteúdo e dependem do mesmo. A possibilidade posta como essente é um pressuposto para a possibilidade de ser um Outro, o que configura uma condição. Nesse sentido, se desenvolve um círculo de determinações entre a possibilidade e a efetividade imediata que configura uma mediação de uma pela outra, desenvolvendo-se nesse círculo que é totalidade. Essa totalidade reúne todas as condições do conteúdo da coisa que, por conta disso, se coloca em atividade num movimento da interioridade e da exterioridade, que em unidade fundamenta a necessidade.

O conceito de necessidade (*Notwendigkeit*) diz respeito ao conceito mesmo e na imediaticidade é “a unidade da possibilidade e da efetividade” que se configura em três momentos, a condição, a coisa e a atividade. A condição é pressuposto. Mas, posta é relativa à coisa. No entanto, sendo para si é exterior à coisa, é contingente. Contudo, só é em referência à coisa, a totalidade, que é um círculo, o círculo da condição enquanto pressuposto. A coisa também é pressuposto. Mas, posta é relativa à interioridade e à possibilidade e enquanto pressuposto é autônoma como conteúdo em relação a si. No uso das condições, a coisa chega à existência exterior, realizando as determinações do conteúdo, se manifestando como coisa na correspondência em relação às condições. A atividade tem sua autonomia, mas só é possível no movimento de exteriorização da condição à coisa, que lhe dá existência. Nessa existência autônoma, a necessidade se coloca em sua exterioridade, limitando-se à sua Coisa, que é o todo, mas também à determinidade simples e enquanto exterior, é exterior ao conteúdo. Nesse sentido, a necessidade em si enquanto essência una e identidade consigo mesma suprassume a imediatez na mediação e a mediação na imediatez, fazendo com que, com essa atividade, a Coisa retorne a si mesma. Desse modo, a necessidade é tanto mediação, por conta do círculo de circunstâncias e não mediação em sua unidade.

Portanto, a necessidade é relação absoluta enquanto processo de suprassunção da relação no sentido da identidade absoluta. Em sua imediaticidade é a relação da substancialidade e da acidentalidade. A substância é essa identidade consigo mesma nessa interioridade, que é necessidade enquanto negatividade dessa interioridade, que se põe na efetividade, enquanto exterioridade que é acidentalidade por ser imediato. Essa imediaticidade é simples possibilidade que passa para a efetividade. Esse passar da identidade substancial é a atividade da forma. A substância, assim, é a totalidade dos acidentes, em que a negatividade absoluta se coloca enquanto poder absoluto, sendo a riqueza de todo o conteúdo que se manifesta, e essa manifestação é seu próprio conteúdo. Na reflexão da determinidade, o conteúdo é apenas um momento da forma. Nesse sentido Passa-se absolutamente da forma ao conteúdo e deste à forma, sendo a substância essa absoluta atividade da forma. A substância enquanto potência que se refere a si mesma se determina enquanto acidentalidade, a exterioridade se distingue, fundamentando a substância enquanto relação, relação que se dá na primeira forma da necessidade enquanto relação de causalidade. A substância se configura enquanto Coisa Originária na medida em que reflete sobre si, que na passagem para a acidentalidade é causa. Mas, ao suprassumir-se em sua relação negativa produz o efeito, que se configura enquanto ser posto na efetividade. O efeito por ser reflexão da causa no ser-posto, tem o mesmo conteúdo que a causa, sendo a causa, assim, somente nessa relação com o efeito. A causa é distinta do efeito, pois o efeito é ser-posto e é pressuposto enquanto pôr-se da causa na imediaticidade. Nesse sentido, há também uma substância na imediaticidade onde ocorre o efeito. Pois, por ser imediata não é ativa porquanto não há a negatividade, mas é uma outra substância, passiva. Nesse sentido, a causalidade passou a ser uma relação de ação recíproca. Tendo em vista que, segundo Hegel [1995 (1830), p. 283, § 153], sob a perspectiva do sentido ordinário, a causa é finita e sempre recorre a outra causa, num movimento infinito. A causalidade na ação recíproca dá conta de todo o desenvolvimento da relação de causalidade, pois a causa é, ao mesmo tempo efeito, e vice-versa, sendo ela uma só, uma causa autônoma. Sendo para si, essa causa se põe, suprassumindo novamente a cada uma das determinações postas, suprassumindo a originariedade, a ação se torna reação. Nessa relação de causalidade de ação recíproca se exprime uma alternância na qual a necessidade se põe enquanto autônoma da relação negativa em relação a si mesma, sendo o diferenciar e o mediar essa originariedade que se constitui numa relação para consigo mesmo nos termos efetivos autônomos, o que configura uma identidade. Uma relação para consigo mesmo, uma relação autodeterminante, livre, que se configura na mediação dos termos efetivos autônomos que são relativos uns aos outros num repelir-se de si mesmo. Eis que se evidencia, com sua

máxima profundidade, o conceito hegeliano de liberdade, enquanto verdade da necessidade que não se restringe à política, mas é uma liberdade da autodeterminação espiritual que se configura a partir da necessidade na relação de substancialidade na doutrina da essência na *Ciência da Lógica*. Com isso, também se evidencia a verdade da substância, no retorno de si mesmo da imediatez do ser pela essência, eis o conceito.

Essa verdade da necessidade é, por conseguinte, a *liberdade*, e a *verdade* da *substância* é o *conceito* – a autonomia que é o repelir-se de si mesmo para termos autônomos diferentes, enquanto esse repelir é idêntico consigo, e esse movimento alternado, que permanece junto a si mesmo, o é somente *consigo*. [...] O conceito é, assim, a verdade do ser e da essência, enquanto o aparecer da reflexão sobre si mesma é ao mesmo tempo a imediatez autônoma; e esse ser; de efetividade diversa, é imediatamente apenas um aparecer dentro de si mesmo. [HEGEL, 1995 (1830), p. 287 e 288, §§ 158 e 159, grifos do autor]

Sob a perspectiva hegeliana do idealismo absoluto na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* [1995 (1830), p. 292, § 160], o conceito tem como característica fundamental a liberdade, tendo em vista que é “potência substancial essente para si” e totalidade, na medida em que é posto em unidade inseparável com seus momentos, que são totalidades que são ele mesmo, determinando-se a si em si e para si em sua identidade consigo. O conceito sob a perspectiva de Hegel, se diferencia profundamente do conceito da lógica formal, pois sob a perspectiva do Entendimento, o conceito é uma mera forma de pensar, representação, que é vazia, morta. Já para o idealismo absoluto, a filosofia por ser um “conhecimento conceituante”, o conceito é princípio da vida, é o concreto mesmo, pois o conceito assim compreendido não é meramente formal, pois embora seja forma, não é finito, mas sim infinito pois exterioriza de si o conteúdo e sob essa caracterização absoluta, o conceito não é figurativo “mas é *desenvolvimento*” [HEGEL, 1995 (1830), p. 293, § 161, grifos do autor], pois não é um “ultrapassar” tendo em vista que o ultrapassar é processo dialético do ser, e, nem um “aparecer em Outro”, tendo em vista que o aparecer em Outro é processo dialético da essência. O conceito é livre, em si e por si mesmo. Assim, Hegel suprassume a cisão entre forma e conteúdo do Entendimento a partir da perspectiva conceituante do Absoluto.

A Doutrina do Conceito é dividida por Hegel em Doutrina do Conceito subjetivo (formal), da Objetividade e da Ideia. No conceito subjetivo, o conceito enquanto tal idêntico consigo em sua reflexão-sobre-si em sua unidade negativa é determinado em si e para si nos momentos da universalidade, da particularidade e da singularidade. Que são momentos tomados abstratamente, mas, o conceito é concreto, por ser toda a determinidade. Os

conceitos compreendidos pelo entendimento são abstrações, que exprimem somente uma universalidade que não abarca a particularidade e nem a singularidade. Por não ser ainda a Ideia, o conceito enquanto tal na subjetividade é ainda formal, já que é pensamento e não empírico. No entanto, o conceito, sob a perspectiva do idealismo absoluto, é concreto pois é ser-determinado-em-si-e-para-si, porquanto é singularidade que constitui sua relação consigo mesma na universalidade. Essas determinações do conceito valem cada uma para si, mas sua identidade se põe no conceito, sendo que cada momento só é a partir dos outros e com os outros. O conceito em sua livre diferenciação nega-se pela primeira vez pondo-se na particularidade, pela diferenciação trazida pela singularidade. Nessa reflexão negativa sobre si do conceito, que traz a diferença e a determinação dos momentos do conceito enquanto universalidade, particularidade e singularidade são imanescentes ao mesmo, porquanto este determina, particulariza. As determinações do conceito são o seu julgar.

O juízo enquanto particularização do conceito exprime a relação diferenciadora dos momentos conceituais essentes-para-si nos quais esses momentos são idênticos cada um consigo mesmo, não sendo idênticos um ao outro. Sujeito e predicado, no juízo são pensados ordinariamente como sendo autônomos, o sujeito como uma determinação para si e o predicado como uma determinação universal externa ao sujeito, que se encontra, por exemplo em nossa cabeça. No juízo se reúne a determinação universal à determinação para si. A cópula “é” tem o papel de exprimir o predicado do sujeito, em que o sujeito é subsumido, fazendo com que o juízo exprima uma determinação objetiva, pois o juízo, pela cópula, exprime as determinações próprias do objeto. As determinações do juízo abstrato são momentos abstratos da imediaticidade do conceito em que “o sujeito é predicado”, nesse sentido, no juízo abstrato, o sujeito é enunciado enquanto idêntico ao sujeito. O ser expresso na cópula é característico do conceito, pois não se separa o singular e o universal, porquanto, no conceito, são seus momentos. Nesse sentido, o juízo é a particularização do conceito. Tal particularização não é uma atribuição dada pelo eu ao objeto, mas uma expressão da objetividade mesma, universal, pois o conceito, segundo Hegel [1995 (1830), p. 303 § 167, adendo], “é o imanente às coisas mesmas; por ele, as coisas são o que são; e conceituar um objeto significa, por isso, ser consciente de seu conceito”. Nesse sentido, o juízo não é simplesmente formado por nós, mas é em si mesmo, tendo em vista que permanece nele - mesmo se particularizando, no juízo. Hegel exemplifica: “ouro é metal”. Não é o eu que atribui essa característica ao ouro, isso lhe é imanente. O juízo é distinto, assim, da proposição. A proposição tem um caráter subjetivo e não universal, pois se vincula a ações singulares, um estado, etc., como, por exemplo: “Dormi bem hoje à noite”. No juízo, a cópula faz com que o universal abstrato do predicado contenha

nele a determinidade do sujeito. Nesse sentido, se põe a identidade do sujeito e do predicado enquanto conteúdo que preenche a vacuidade da cópula com determinação de um para outro entre sujeito e predicado no juízo. Com o preenchimento do conteúdo da cópula constitui-se a determinação progressiva do juízo, em que os juízos são resultados uns dos outros num determinar progressivo do conceito, até chegar ao silogismo. Os juízos reproduzem as esferas do ser e da essência. Nesse sentido o juízo é imediatamente qualitativo.

O juízo imediato tem o caráter da exatidão, pois se refere à correspondência formal da representação, por isso é finito. Nele, o sujeito não corresponde com o predicado no conceito. Um sujeito concreto tem diversas características, sendo que no juízo abstrato, apenas uma dessas características será expressa no predicado. Do mesmo modo, o predicado abstrato pode ser aplicado a diversos sujeitos. Hegel exemplifica no adendo ao § 172 da *Enciclopédia* no juízo “a rosa é vermelha”, a rosa tem diversos predicados além da cor. Assim como a cor pode ser aplicada a diversas singularidades. Desse modo, forma e conteúdo não correspondem um ao outro, apenas se tocam em apenas um ponto. Os juízos imediatos podem ser positivos e negativos e relacionam-se com a sensibilidade, exprimindo ou uma vazia relação idêntica na qual “x é x” ou uma vazia relação repleta na qual “x é não y” (juízo negativo em que se nega simplesmente a letra determinada) “x é não-2” (juízo infinitamente negativo).

Já o juízo da reflexão tem a característica de se remeter a um outro. No juízo imediato, o predicado tinha uma característica abstrata imediata. No juízo da reflexão, o predicado se remete a um outro: a utilidade é um exemplo de predicado do juízo reflexivo, no qual o sujeito é remetido por seu predicado a outro. Embora o juízo reflexivo ultrapasse a imediaticidade, o conceito do sujeito ainda não é indicado. No juízo singular, o sujeito é universal. Assim, por exemplo, “este instrumento é útil”. Quando afirmamos isso, é afirmado que não é somente este instrumento é útil, mas alguns instrumentos são úteis, assim, o singular eleva-se acima de si, refletindo-se numa ampliação exterior, chegando ao juízo particular, que em sua negatividade, tanto se refere a si mesmo quanto se refere a outro, sendo um em meio a uma multidão, mas tendo uma característica particular que partilha com seus semelhantes (gênero), pertencendo a essa universalidade, uma totalidade, enquanto universalidade ordinária vinculada à reflexão. O juízo reflexivo, ao pôr o sujeito como universal na diferença fundada na reflexão-sobre-si negativa, constitui um conteúdo, fazendo com que o juízo se tornasse uma relação necessária. Eis o juízo da necessidade, que tem em sua imediaticidade o predicado numa relação de substancialidade, uma base imutável à qual tudo se firma. É o universal concreto, a substância, a natureza do sujeito, o gênero, é o juízo categórico que se exemplifica: “orquídea é planta”. Tal predicado exprime a natureza desse

sujeito, lhe caracteriza enquanto tal. No entanto, “bromélia é planta”, “dália é planta”. Nesse sentido, exprime-se a falha do juízo categórico, tendo em vista que a “plantidade” é indiferente à particularidade das espécies. Eis que se evidencia o juízo hipotético, que corresponde à passagem da substancialidade à causalidade, na qual o universal se particulariza. Há uma dependência do conteúdo em relação a outro, uma relação de causalidade. Com isso, a identidade interior se põe, fazendo com que a singularidade se coloque como exclusiva, idêntica consigo mesma e o universal enquanto gênero, nesse sentido, desdobra um juízo no qual os dois lados são idênticos em que o gênero é a totalidade das espécies e a totalidade da espécie é gênero. Assim, chega-se ao juízo do conceito, no qual seu conteúdo é o conceito enquanto totalidade em sua completa determinidade da simples forma. O gênero se torna efetivo numa efetividade singular, constituído no particular. A conformidade da finitude em relação ao universal se dá no juízo apodítico, que é distinto do juízo assertórico que se relaciona à subjetividade. O juízo assertórico traz um julgamento subjetivo, que não expressa uma referência fundamental entre o particular e o universal. Já o juízo apodítico exprime essa possibilidade de conformidade. Tanto o sujeito quanto o predicado são juízos completos. No entanto, no conceito é posta a unidade do sujeito e do predicado, no preenchimento da cópula “é”. Nesse sentido, sujeito e predicado são momentos que se diferenciam na unidade conceitual na relação de mediação do silogismo.

Os juízos expressaram diferenças de forma. O silogismo traz o conceito em identidade imediata, que retornou das diferenças de forma expressas no juízo. Nesse sentido, de acordo com o § 181 da *Enciclopédia* “o silogismo é a unidade do conceito e do juízo” [HEGEL, 1995 (1830), p. 314 § 181]. O silogismo exprime a forma imediata do racional. O silogismo em sua imediatividade é silogismo de entendimento, silogismo qualitativo, pois sujeito e predicado são exteriores entre si e em relação ao meio termo. Desse modo, um sujeito singular é concluído junto com uma determinidade universal por meio de uma qualidade particular, eis a primeira figura do silogismo (S-P-U). Assim, o sujeito, no silogismo de entendimento se conclui junto com outra determinidade, exterior a si, sendo um silogismo contingente em suas determinidades, pois “o sujeito pode ser referido a *diferentes* Universais através do mesmo *medius terminus*” [HEGEL, 1995 (1830), p. 319 § 184, grifos do autor] e em suas relações, pois é imediato e não exprime a unidade no meio termo. Nesse sentido, no silogismo imediato S-P-U, o singular é posto como universal, pois o singular foi mediatizado junto com o universal. O singular, enquanto sujeito, é unidade dos extremos, sendo universal e singular, desse modo, mediatiza, exprimindo a segunda figura do silogismo, U-S-P, que exprime a verdade da primeira figura, a qual traz o singular como mediatizante, o que exprime

contingência. Agora, o universal é o mediatizante, trazendo a terceira figura do silogismo P-U-S. Com isso, cada momento, no silogismo se determina no conceito, enquanto um dos extremos e o mediatizante. Com o silogismo qualitativo chega-se à identidade exterior do entendimento na qual os extremos se igualaram. Desse modo, exprime-se o silogismo quantitativo, ou matemático.

Como cada momento chegou à condição de meio termo do silogismo, supassumiu-se a unilateralidade da abstração da imediaticidade do silogismo qualitativo e a mediação abstrata que traz os termos como pressupostos exprime a necessidade do conceito em sua unidade mediatizante não permanecer mais na abstração da particularidade, mas como uma unidade entre a singularidade e a universalidade desenvolvida, a partir da unidade refletida na qual a singularidade se determina ao mesmo tempo como universalidade, eis o silogismo da reflexão, o qual tem como primeiro momento a totalidade, porquanto a determinidade abstrata particular do sujeito, exprime a de todos os sujeitos na mesma determinidade, o que leva à indução, em que o meio-termo são os singulares empiricamente e , por isso, são distintos da universalidade, que se expressa pela analogia, que tem o singular tomado no sentido da universalidade enquanto meio-termo.

Em seu movimento, o silogismo foi expresso em suas diferenças e o resultado desse movimento foi a produção da supressão dessas diferenças, sendo que cada momento se exprimiu como a totalidade dos momentos, sendo em-si idênticos. A universalidade se exprimiu na negação de suas diferenças, pela mediação do ser-para-si. A negação das determinidades do silogismo constituiu, assim, sua universalidade do concluir-junto do sujeito mesmo, o que configura a realização do conceito, em que a totalidade em sua unidade retorna a si, sendo as diferenças essa totalidade, determinando-se pela supressão da mediação enquanto unidade imediata: eis o objeto.

Para Hegel, a fixação da oposição entre sujeito e objeto é inadequada, pois para o filósofo, o conceito é subjetivo e se torna objetivo por sua atividade. Nesse sentido, a objetividade é processual, na medida em que manifesta a subjetividade. Esse movimento caracteriza o próprio conceito que une subjetividade e objetividade. Entretanto, em sua imediaticidade, o objeto é indiferente em relação à diferença, pois esta foi supassumida. Nesse sentido, o objeto é , em sua imediaticidade, primeiramente, o conceito em si, que se coloca na subjetividade porquanto o determina exteriormente. Por outro lado, o objeto é uma unidade de termos que se compõe num agregado. Desse modo, o objeto é formal e mecanicamente determinado na medida em que contém a diferença, mas é indiferente aos outros objetos, sendo assim, autônomo e não-autônomo ao mesmo tempo, pois só é não-

autônomo na medida em que é determinado externamente, mas é autônomo, exatamente por essa diferença em relação a outro. Tal relação exprime uma negatividade imanente, a qual constitui o silogismo, que une a centralidade e a não autonomia em um centro de relação, o que exprime o mecanismo absoluto. Nessa relação mecânica, os objetos têm sua autonomia fundada na não-autonomia, na medida em que se determina na relação a outro, que o torna autônomo, na medida em que se diferencia. Nesse sentido, a imediatividade do objeto é negada em si, porquanto o objeto tem de pôr-se enquanto não-indiferente em relação à diferença no que se refere ao seu Outro, pois o determina. Com isso, chega-se ao quimismo, que exprime essa não indiferença em relação ao diferente, porquanto essa diferença o caracteriza enquanto tal em sua qualidade, num ir e vir exterior de uma relação reflexiva. Entretanto, essa não indiferença do quimismo leva o objeto a se integrar ao outro na suprassunção da exterioridade no conceito enquanto fim, a livre existência do conceito, a teleologia, que suprassume o mecanismo e o quimismo na medida em que se reconhece enquanto sua própria atividade na negação da oposição na realização de si que é seu próprio fim, concluindo-se consigo e conservando-se. Em sua imediatividade, a relação teleológica é uma finalidade exterior, porquanto o conceito se contrapõe ao objeto enquanto um pressuposto, sendo um fim finito, em que se constitui uma relação de utilidade.

Na relação teleológica exprime-se um silogismo no qual há um fim subjetivo o qual se conclui junto com a objetividade (externa) por um meio-termo, que exprime a unidade do subjetivo e do objetivo numa atividade conforme a um fim, que se põe objetivamente como meio. O fim é efetuado em direção à ideia em três momentos, o fim subjetivo, o fim em via de se realizar e o fim realizado. No fim subjetivo, a universalidade abstrata é determinada pela particularidade, recebendo um conteúdo determinado, pondo a oposição entre subjetividade e objetividade, numa atividade voltada para fora, que se refere ao objeto enquanto meio. Essa atividade é negativa, atividade do conceito enquanto potência imediata que mantém o objeto como meio, pois o objeto é posto como nulo em si no conceito, já que o conceito é a idealidade para si. Mas, por conta do fim não ser idêntico ao objeto, o fim tem de ser mediatizado com objeto. O mecanismo e o quimismo se põem a serviço do fim. Eis a astúcia da razão (atividade mediatizante), a qual tem o fim subjetivo como potência que faz com que os objetos atuem segundo sua própria natureza, fazendo se desgastar, mas conservando a atividade de mediação, que é ela mesma. Nesse sentido, o fim realizado é a unidade que se põe entre o subjetivo e o objetivo na conservação do fim diante e através do objetivo, é o universal concreto, o conteúdo que permanece o mesmo no movimento dos três termos do silogismo. No entanto, por ser uma realização de uma finalidade finita e, por isso, externa, o

fim alcançado é somente um objeto, que é meio para a realização de outros fins, que é meio para realização de outros fins, em um movimento infinito. No entanto, na realização do fim também ocorre que a subjetividade unilateral e a autonomia objetiva são suprassumidas e o fim é realizado no conceito, porquanto exprime a nulidade do objeto em si, fazendo com que transpareça a atividade-da-forma enquanto atividade do conceito, que só tem a si mesmo por conteúdo. Nesse sentido, a oposição forma e conteúdo é também suprassumida e o fim se conclui junto consigo, exprimindo nesse processo a unidade entre o subjetivo e o objeto que era em si-essente passando a ser para-si essente enquanto Ideia.

2.1.2.1 A razão rege o mundo

Sob a perspectiva hegeliana da Ciência da Lógica expressa na *Enciclopédia* § 213, a ideia é a unidade absoluta do conceito e da objetividade, sendo o verdadeiro em si e para si. A ideia é a verdade, pois é a correspondência da objetividade e do conceito e não a mera correspondência entre as representações da subjetividade e as coisas exteriores. O conteúdo ideal da ideia são as determinações do conceito, e, o conteúdo real da ideia é a exposição do conceito na forma, na exterioridade do ser-aí. As coisas singulares não são autônomas, mas só são em sua relação com a unidade da ideia, que se torna efetiva como Espírito enquanto Sujeito. Nas palavras de Hegel:

[...] O absoluto é a ideia universal e *una*, que enquanto *julgante* se particulariza no sistema das ideias determinadas, que, no entanto, só consistem em retornar à ideia una: à sua verdade. É por esse juízo que a ideia é, *antes de tudo*, somente a *substância* una, universal; mas sua efetividade verdadeira, desenvolvida, é ser como *sujeito* e, assim, como espírito. [HEGEL, 1995 (1830), p. 349, § 213, grifos do autor, adendo]

A ideia não é para Hegel uma mera abstração e nem puramente formal, pois ela tem o conceito em seu retorno negativo de si a si mesmo, enquanto subjetividade. Desse modo, a ideia é essencialmente concreta, pois o conceito em sua liberdade se determina na realidade. A ideia, assim, não está num mais além, mas é o “absolutamente presente” e está em cada consciência, mesmo que distorcida, sendo o imediato e o mediado. Os graus considerados na Lógica hegeliana, o ser e a essência, assim como a objetividade e o conceito não são diferenças fixas, mas dialéticas, enquanto momentos da ideia especulativa.

No § 214 da *Enciclopédia*, Hegel traz diversas definições da ideia, vejamos:

A ideia pode ser compreendida:
 como *razão* (essa é a significação filosófica própria para *razão*);
 como *sujeito-objeto*, além disso;

como a *unidade do ideal e do real; do finito e do infinito; da alma e do corpo;*
 como a *possibilidade que tem, nela mesma, sua efetividade;*
 como aquilo cuja natureza só pode ser *concebida como existente* etc.; porque na ideia estão contidas todas as relações do entendimento, mas em seu *infinito* retorno e identidade em si mesmos. [HEGEL, 1995 (1830), p. 350, § 214, grifos do autor]

A partir dessas considerações de Hegel poderemos traçar diversas considerações acerca das *Lições sobre a Filosofia da História Mundial* de Hegel. O que será feito em momento oportuno. Por agora, guardemos a consideração de que, para Hegel, a ideia pode ser compreendida como razão e seu significado filosófico próprio está nessa definição. Isso será importante para a *Filosofia da História* hegeliana, pois a consideração fundamental das *Lições* hegelianas, ou melhor, de toda a filosofia hegeliana, é a de que a razão rege o mundo.

A ideia, por trazer como seus momentos o ser e a essência, o conceito e a objetividade, traz a unidade do sujeito e do objeto, do ideal e do real, da possibilidade e da efetividade, mas não de forma estanque, mas uma unidade ensejada pelo retorno negativo de si conceito. Ou seja, a unidade da ideia não é uma unidade imediata, mas uma unidade que compreende a imediatividade e a mediação. Todas essas definições da ideia são importantes para a *Filosofia da História* madura de Hegel, pois a *Filosofia da História* vem exprimir em seu resultado a efetividade da razão na História, porquanto tem a liberdade como sua característica fundamental. Além disso, a definição da ideia enquanto unidade do ideal e do real explica a afirmação fundamental da *Filosofia do Direito* de que o real efetivo é racional. Isso ficará ainda mais claro no decorrer de nossa exposição.

A noção de processo é fundamental para a compreensão do conceito hegeliano de ideia, na medida em que a ideia é o percurso no qual o conceito se determina objetivamente em oposição à objetividade enquanto subjetividade, uma subjetividade infinita que pervade o finito. Nesse processo, a ideia é imediatamente vida, que no conhecimento se diferencia enquanto mediação que se duplica em ideia teórica e ideia prática, para, por fim, chegar ao último grau do processo lógico enquanto ideia absoluta, que restaura a unidade enriquecida pela diferença.

Então, a ideia imediatamente é vida. Hegel expõe essa imediatividade da ideia enquanto vida a partir da oposição corpo-alma. De acordo com Hegel, o conceito é a alma da vida, que tem o corpo por sua realidade. Por ser imediata, a ideia, na vida, tem a finitude da morte. Entretanto, exatamente por ser imediata a ideia vai além da vida na forma do juízo, no conhecimento. Há três processos que se concluem junto com o processo do ser vivo. O primeiro processo é a reprodução. Nesse primeiro processo a corporeidade se torna o objeto

do ser vivo que se exprime na natureza inorgânica, que se diferencia de si mesma e retorna, numa reprodução. O segundo processo é a diferenciação, na qual a natureza inorgânica é contraposta ao ser vivo e, nessa contraposição, o ser vivo se conserva a si mesmo. “No outro, assim, o ser vivo só vai junto consigo mesmo” [HEGEL, 1995 (1830), p. 355, § 219, adendo]. Nessa contraposição, o ser vivo põe a si mesmo sua determinidade real, sendo assim, em-si gênero, que é a universalidade substancial que se particulariza na relação de um sujeito com outro de mesmo gênero que se determinam um em relação ao outro na diferença dos sexos. Com isso, o processo do gênero se decompõe em dois lados, um, traz o indivíduo vivo não mais como um pressuposto imediato, mas como mediatizado; o outro lado exprime a negatividade da singularidade viva que se desfaz diante da universalidade. Por conta disso, a ideia da vida não se prende mais a qualquer particular (à imediatividade), indo para si mesma em sua verdade, entrando na existência enquanto gênero livre, trazendo a morte da vitalidade singular, mas que traz consigo o emergir do Espírito.

A universalidade é o elemento da existência da ideia, que existe livre para si na medida em que a ideia tem por objeto o conceito para si. A ideia se diferencia dentro de sua universalidade enquanto subjetividade. Com isso, constitui-se uma relação de reflexão, de dupla característica, pois há o diferenciar da ideia nela mesma e a pressuposição do universo exterior. Embora esses juízos sejam em si idênticos, essa identidade ainda não foi posta, pois o pressuposto ainda não se pôs. Nesse sentido, “para a ideia subjetiva [...] a ideia objetiva é o mundo imediato *aí encontrado*; ou a ideia como vida está no fenômeno da *existência singular*” [HEGEL, 1995 (1830), p. 357, § 224, grifos do autor]. A ideia sendo para si é, também, concomitantemente, para o outro dela, o que traz a certeza da identidade do mundo objetivo com ele mesmo. Assim, se exprime uma oposição entre a subjetividade e a objetividade, a qual a razão terá a fé “de pôr a identidade e de elevar sua certeza à *verdade*” [HEGEL, 1995 (1830), p. 357, § 224, grifos do autor], tendendo a anular a oposição que acredita ser em si nula. Esse é o processo do conhecimento, que tem como suprassumida a oposição unilateral entre subjetividade e objetividade. Entretanto, essa oposição em si é afetada pela finitude e se configura em duplicidade, em primeiro lugar, no impulso da suprassunção da unilateralidade da subjetividade da ideia, tendo como fundamentação a admissão do mundo essente em si mesmo (o impulso do conhecimento como tal, da busca pela verdade – atividade teórica da ideia), e, em segundo lugar, no impulso da suprassunção da unilateralidade do mundo objetivo enquanto aparência de determinações contingentes, na busca da configuração desse mundo objetivo exterior a partir da interioridade da subjetividade

infinita da ideia (o impulso da plena realização do bem - o querer – a atividade prática da ideia).

No que se refere à atividade teórica da ideia, o conhecimento, há uma finitude que lhe caracteriza inicialmente, qual seja, a pressuposição da oposição, que tem o conceito num além em relação à multiplicidade. O conceito, assim, é exterior à matéria, servindo de acolhimento à mesma. Nesse sentido, a razão age como entendimento [HEGEL, 1995 (1830), p. 358, § 226], constituindo uma verdade finita. Tal condição do conhecimento traz uma atividade fundada na identidade formal baseada na abstração da universalidade em relação à multiplicidade do concreto dado na singularização de suas diferenças a qual a partir das particularidades abstratas define um universal enquanto gênero (método analítico). A partir dessa definição universal avança-se em direção ao singular concreto por meio da divisão, chegando ao teorema numa atividade de acolhimento do objeto nas formas do conceito determinado (finito – conceito de entendimento), enquanto desenvolvimento dos momentos do conceito no objeto (método sintético). Com isso, chega-se a determinações diversas a partir da identidade mediatizada, trazendo a necessidade de uma relação para o conhecimento, qual seja, a prova. A necessidade da prova é uma necessidade exterior importante para a subjetividade. No entanto, por conta dessa exterioridade, tanto o método analítico quanto o método sintético trazem pressupostos e progridem dentro da identidade formal. Essa progressão é fundada pela atividade de mediação da subjetividade que age e põe determinações em si e para si, levando-a a determinar o mundo achado-aí de acordo com seu querer, que é o bem (a ideia subjetiva enquanto dever-ser), o que a leva à certeza da nulidade em si desse mundo achado-aí, que é, assim, uma aparência. A vontade, desse modo, exprime-se no dever-ser, na necessidade formal da realização do bem. Com isso, exprime-se a contradição dessa atividade, qual seja, a de que o bem deve ser realizado, mas se fosse realizado, a atividade da vontade seria nula. Eis a finitude da vontade que se vincula ao formalismo do Entendimento. O pensamento especulativo não fica nessa finitude, pois sabe que

[...] o nulo e o evanescente constitui apenas a superfície, não a verdadeira essência do mundo: essência que é o conceito essente em si e para si, e o mundo assim é, ele mesmo, ideia. A aspiração insatisfeita desvanece quando reconhecemos que o fim último do mundo tanto é realizado, como se realiza eternamente [...]. [HEGEL, 1995 (1830), p. 364-365, § 234, adendo]

Com isso, chega-se à unidade da ideia prática e da ideia teórica, pois a verdade do bem é posta na medida em que o mundo objetivo é reconhecido em si e para si enquanto ideia,

sendo que ela se põe sempre como fim. Assim, a ideia, que imediatamente se apresentava como vida, retornou a si mesma pela diferença do conhecimento, que pela atividade do conceito se identificou com ele, exprimindo a ideia absoluta, a ideia especulativa, que é a unidade da ideia subjetiva e da ideia objetiva. Agora, a ideia é seu próprio objeto, a qual reúne todas as determinações, sendo a verdade toda e absoluta, ideia pensante que pensa a si mesma, ideia lógica.

A ideia absoluta é o universal, mas agora não mais abstratamente como no entendimento, mas como “forma absoluta a qual retornaram todas as determinações” [HEGEL, 1995 (1830), p. 367, § 237, adendo].³³ Assim, todo o conteúdo se determina em relação à ideia absoluta. E o que é tomado para si como limitado o é em relação à ideia. Desse modo, a ideia tem para si o conteúdo que é seu diferenciar ideal em relação a si mesma, cujo um dos termos diferenciados é sua identidade consigo, em que o conteúdo é a forma enquanto a totalidade das determinações no sistema. Assim, a forma é o método do conteúdo, que exprime no saber o valor determinado de seus momentos.

O primeiro momento é o começo, o conceito ainda não posto, universal indeterminado. Segundo a perspectiva da filosofia especulativa, o começo enquanto ser imediato já é um autodeterminar-se, sendo assim um negar-se, enquanto movimento do conceito que julga e se põe enquanto negativo de si mesmo. Desse modo, o método filosófico especulativo é ao mesmo tempo analítico e sintético, pois procede analiticamente acolhendo passivamente seu objeto enquanto espectador de si mesmo e, por isso, procede sinteticamente pois é ele mesmo a própria atividade. Enquanto autodeterminar-se de si a ideia é livre e se põe no movimento em sua negatividade. Assim, progride enquanto juízo posto da ideia, enquanto reflexão, suprassumindo dialeticamente sua imediatez na diferença em relação a si mesma, na diferenciação entre o singular e o universal no conceito, que é o mesmo universal, diferenciando e sendo em identidade em que os dois termos se colocam em reconhecimento recíproco na totalidade, sendo uma unidade não-unilateral. Com isso, a contradição se resolve no fim enquanto posta como o que é no conceito. Nesse sentido, o conceito se conclui junto consigo, pois sendo em si por sua diferença, suprassumiu a mesma e se pôs como conceito realizado, que fez desvanecer a aparência na ideia enquanto totalidade una. Assim, o método exprime os momentos do conceito em sua determinidade na totalidade sistemática da ideia e não como forma exterior. E, por ser autodeterminante, livre, a ideia se deixa sair de si,

³³ Essa ideia será fundamental à Filosofia da História hegeliana, na medida em que determinará o devir histórico, que à infinitude da ideia absoluta retorna, suprassumindo toda a finitude.

determinando-se no seu outro, a natureza, enquanto ideia imediata refletida, que retorna a si em sua eternidade, enriquecida pela finitude enquanto Espírito.

2.1.2.2 Natureza e Espírito

O entendimento pressupõe a Natureza isolada em relação à Lógica e ao Espírito. Para Hegel, o Espírito efetiva-se em seu outro. Por sua liberdade, a ideia não fica na abstração vazia de uma Lógica apartada do mundo. O Espírito tem, para Hegel, a característica de determinar-se livremente, efetivar-se e não permanecer cindido em relação à vida, à multiplicidade. Ele é efetivando-se em seu outro e reconciliando-se consigo. A natureza é o próprio *logos* em sua determinação exterior: “a ideia na forma do ser outro” [HEGEL, 1997 (1830), p. 26, § 247].

Na progressão da ideia o começo se mostra como o que é em si, a saber, como o posto e o mediatizado – e não como o *essente* e o *imediato*. Só para a consciência imediata mesma, a natureza é o inicial e o imediato, e o espírito é o mediatizado pela natureza. De fato, porém, a natureza é o [que é] posto pelo espírito, e o espírito mesmo é o que faz da natureza sua pressuposição. [HEGEL, 1995 (1830), p. 369, § 239, adendo, grifos do autor]

O Espírito é suficiente, é em si e por si mesmo, autodeterminante (livre), não necessita nada além de si. Por isso, pode parecer estranho àqueles que estão vinculados à filosofia do entendimento estar diante de uma filosofia na qual a ideia se põe em seu outro, e, ao se pôr em seu outro se reassume enquanto Sujeito, tornando-se efetivo, realizando-se enquanto Espírito. Entretanto, é exatamente ao se pôr em seu outro que a ideia exprime sua liberdade, se realiza enquanto tal em sua infinitude.

[...] Na Natureza, o *lógos* encontra sua realidade efetiva, assume a coisidade e se torna objeto efetivo – o *lógos* é Natureza; o *lógos* nega-se ou determina-se a si mesmo na Natureza, cobra dela o seu sentido, busca nela o conhecimento e desvenda o desdobrar-se do conceito de si mesmo nesse outro – a Natureza é *lógos*. (MORAES, 2003, p. 157)

A Natureza só é enquanto tal porquanto a ideia se processa nela em seu ser outro, já que “alienada da ideia, a natureza é apenas cadáver do entendimento” [HEGEL, 1997 (1830), p. 26, § 247, adendo]. A natureza é a ideia em si e, por isso, não é por si mesma, não é livre, só é no seu outro, Espírito. De acordo com Hegel, a natureza clama o Espírito, pois ela só é viva mediante a ideia. A ideia permanece igual a si mesma ao se determinar em seu outro, pois os seus momentos são ela mesma enquanto totalidade, pois o Espírito é sujeito e enquanto tal é atividade infinita em que o outro é apenas momento, permanecendo, assim, em

unidade consigo. Portanto, “[...] a natureza é *nela* em si mesma este processo de suprassumir seu ser-outro para vir a ser espírito” [HEGEL, 1997 (1830), p. 26, § 247, adendo, grifos do autor].

A ideia caracteriza-se pela eternidade e, por conta disso, ela não é nem antes e nem depois do tempo e nem da criação do mundo, ela é “[...] presente absoluto, o agora sem antes nem depois. O mundo é criado, vem a ser criado[está sendo criado] agora e eternamente foi criado” [HEGEL, 1997 (1830), p. 28, § 247, adendo], eis a atividade da ideia, que é ela mesma, mesmo na natureza, eterna. Mas, a finitude exprime o tempo e este é distinto da eternidade. A filosofia compreende intemporalmente, também o tempo e todas as coisas a partir da determinação eterna. É como quer Lebrun (1988, 215), “a exposição da niilidade do finito”, a partir da concepção da eternidade hegeliana, tal qual observa Arantes (1981, p. 280) de um presente infinito que suprassume toda a finitude. Nesse sentido, o sistema hegeliano se exprime enquanto a ideia eterna para a qual todo o finito e exterior se dirige e ganha sentido. A natureza tem o espírito como sua verdade e, desse modo, clama por ele, pois é ele que lhe dá vida e sentido em sua determinidade no todo do sistema.

A natureza é *em si* um todo vivo; o movimento ao longo da marcha dos seus degraus é antes isto: que a ideia se ponha como aquilo que ela *em si* é, ou, o que é o mesmo, que ela de sua imediatez e exterioridade, que é a *morte*, vá para *dentro de si*, para primeiro ser como *vivente*; mas a seguir suprassuma também esta determinidade na qual ela é somente vida e se transporte à existência do espírito, o qual é a verdade, o alvo final da natureza e a verdadeira efetividade [realidade] da ideia. [HEGEL, 1997 (1830), p. 26, § 251, grifos do autor]

A ideia, assim, é caracterizada por Hegel como o conceito do Espírito, que tem efetividade. O Espírito é resultado do desenvolvimento da ideia lógica, que se põe livremente em seu outro, a natureza, retornando a si mesma enquanto Espírito. Desse modo, o Espírito tem a ideia e a natureza exterior como suas predecessoras. Segundo o adendo do § 381 da *Enciclopédia*, a ideia lógica trazia o conhecer como possibilidade, que se torna efetiva no Espírito. A ideia lógica, como primeira pressuposição do Espírito e a natureza exterior enquanto pressuposição imediata do mesmo, exprimiam a necessidade do Espírito. A Filosofia do Espírito, o termo reconciliador do sistema hegeliano tem como característica a verificação de seu conceito em seu desenvolvimento e efetivação.

Na representação, o Espírito se põe enquanto determinidade diante de outra determinidade. A determinidade imediata com a qual o Espírito se depara é a natureza. Por isso, tanto a natureza quanto o Espírito só são determinados um mediante o outro. Enquanto

que o que caracteriza a ideia lógica é o ser-dentro de-si e o que caracteriza a natureza é o ser-fora-de-si da ideia, o que caracteriza a determinidade do Espírito é a idealidade, “[...] o suprassumir do ser-outro da ideia, o seu retornar e ser retornada de seu Outro para si mesma[...]” [HEGEL, 1995 (1830), v. 3, p. 16, § 381].

Tanto o Espírito quanto a Natureza são expressões da exposição da ideia. Mas, na Natureza, é característica a exterioridade. Nela impera a necessidade e não a liberdade. A Natureza não é apenas exterior ao Espírito, mas a si mesma, na medida em que é exterior à interioridade em si e para si do Espírito, exprimindo-se em subsistências exteriores umas às outras, que expressam uma aparente autonomia das existências que se fundam em relações de mera exterioridade, ou mera interioridade, o que exprime uma profunda contradição, pois essa autonomia, como já dito, é apenas aparente. De acordo com Hegel, nos astros, embora haja uma aparente autonomia, dos planetas em relação ao sol, o movimento dos planetas já exprimem a contradição dessa autonomia. As plantas exprimem uma relação de dentro para fora, na qual, em sua expansão, seus membros somente exprimem uma repetição de toda a planta, sob uma submissão imperfeita ao seu todo. O animal se caracteriza pela sensação, que o mantém no mesmo universal na reflexão em subjetividade essente para si. O animal não é determinado apenas de fora pela sensação, mas de dentro para fora, pelo instinto e pelo impulso. Na suprassunção dessa contradição o animal se conserva. Nessa determinação, o animal se diferencia e se põe em relação de oposição à natureza exterior, recaindo numa simples relação para consigo mesmo, que expressa uma nova contradição, uma contradição em relação à unidade do conceito. Na oposição em relação à natureza exterior o animal suprassume tal diferença no aniquilamento do outro, na medida em que esse aniquilamento o conserva vivo. Para a verdadeira superação dessa contradição, faz-se necessário que sua relação com o Outro seja de igual para igual e isso ocorre na relação entre os sexos. Nessa relação, o que é exterior faz sentir a unidade e isso exprime o ponto mais alto ao qual pode chegar a natureza viva, pois suprassume a exterioridade da necessidade no gênero. Entretanto, não há liberdade na alma animal, pois este sente o gênero, mas não o sabe, a universalidade não é para a universalidade: “o gênero só é para o animal na forma da singularidade” [HEGEL, 1995 (1830), v. 3, p. 18, § 381, adendo]. Assim, mesmo o mais alto grau da natureza em relação à finitude, a natureza sempre recai na finitude num “movimento circular constante” [HEGEL, 1995 (1830), v. 3, p. 18, § 381, adendo]. É o círculo da natureza, em que se imprime um movimento circular repetitivo, finito.

[...] Portanto, ainda na forma mais acabada, à qual a natureza se eleva – na vida animal –, o conceito não chega a uma efetividade igual à sua essência anímica, à completa vitória sobre a exterioridade e finitude do seu ser-aí. Isso só ocorre no *espírito*, que precisamente por essa vitória que nele se realiza, se diferencia da natureza; de modo que essa diferenciação não é simplesmente o agir de uma reflexão exterior sobre a essência do espírito. [HEGEL, 1995 (1830), v. 3, p. 18, § 381, adendo, grifos do autor]

É pela idealidade do Espírito que se consuma a suprassunção da exterioridade, na medida em que a atividade espiritual tem por característica a recondução da exterioridade à interioridade. Essa atividade é o próprio Espírito. Para Hegel, o “Eu” é a determinação mais simples do Espírito. Esse “Eu” embora tenha uma característica singular, é, na verdade, universal, porquanto cada qual é um Eu, um Eu, portanto, que é universal na medida em que todos são Eu. Essa universalidade do Eu do Espírito não é meramente abstrata, pois o Espírito, embora simples nessa sua primeira determinação, se diferencia em si mesmo, já que se põe em contraposição em relação a si mesmo. O Eu é idealidade e infinitude nesse pôr-se junto-de-si que se diferencia. Entretanto, essa idealidade só é considerada na medida em que esse Eu se contrapõe à matéria infinita e multiforme. O Eu, ao abarcar essa matéria, a torna transfigurada, e a faz perder sua subsistência autônoma, fazendo com que ela receba um “ser-aí espiritual”. Com isso, o Espírito desempenha, nesse estágio finito, uma atividade de interiorizar a exterioridade por meio de representações exteriores. No entanto, o Espírito não se contenta com essa atividade. Enquanto consciência religiosa se internaliza na aparente autonomia das coisas até chegar à potência única, ativa e infinita de Deus, que a tudo mantém junto. Enquanto pensar filosófico, efetiva a idealização das coisas no reconhecimento de que as coisas são determinadas pelo princípio comum da ideia eterna, chegando à sua consumação na concretude. Com isso, o Espírito se faz ideia efetiva e se compreende enquanto tal, enquanto Espírito Absoluto. Em sua finitude, o Espírito tem a idealidade enquanto atividade de retorno ao começo, porquanto vai além da abstração inicial em direção a um Outro, negando a abstração, retornando ao mesmo na negação da negação, demonstrando-se enquanto negatividade absoluta, enquanto afirmação infinita de si mesmo.

Considerando essa natureza do Espírito finito, primeiramente, ele está em unidade imediata com a natureza, posteriormente, se opõe a ela e, por fim, se reúne a ela, em sua suprassunção, na mediação da oposição. Em seu âmbito finito, o retorno está em seu começo. Somente no Espírito Absoluto é que esse movimento de retorno se consuma plenamente, pois “[...] só nesse espírito a ideia se compreende, não só na forma unilateral do conceito ou da subjetividade, nem tampouco só na forma também unilateral da objetividade ou da

efetividade, mas na unidade consumada desses seus momentos diferentes, isto é, em sua verdade absoluta” [HEGEL, 1995 (1830), v. 3, p. 20, § 381, adendo, grifos do autor].

Desse modo, o Espírito idealiza a natureza porquanto nega a exterioridade da natureza e a assimila. No entanto, esse movimento tem ainda um caráter unilateral no Espírito finito na medida em que à atividade do querer e do pensar se contrapõe um material exterior, que é passivo diante da idealização da qual participa. Entretanto, no Espírito que realiza a História Mundial, não há a exterioridade em relação a um objeto passivo, mas o Espírito dirige-se a um objeto ativo por si mesmo, que se põe em elaboração por si mesmo para ser o resultado de sua própria atividade, sendo essa atividade seu próprio conteúdo. Nessa distinção entre a Natureza e o Espírito observa-se a ideia agindo na natureza, no “fora-um-do-outro”, exprimindo nela, na natureza, sua contraditoriedade e suprassunção em relação a si mesma, a qual a filosofia é espectadora. A Filosofia da Natureza é a exposição do movimento gradual de suprassunção da necessidade pela liberdade. Na sensação, o grau mais auto da natureza, o Espírito chega à liberdade, desprendendo-se de seus grilhões do “fora-um-do-outro” em ser para-si em seu começo. Nesse ser para-si ainda é afetado da singularidade exterior da natureza, sendo impelido em direção ao Espírito enquanto tal, à liberdade.

Embora o surgimento do Espírito enquanto tal ocorra em relação à natureza, na perspectiva hegeliana, o Espírito não é posto imediatamente pela natureza. Aparentemente o Espírito foi mediatizado pela natureza. No entanto, o Espírito suprassumiu suas figuras essentes, em si (ideia lógica) ou fora de si (natureza), por sua autonomia. O Espírito é em si e por si mesmo, sendo a ideia lógica e a natureza subsistentes pelo Espírito que suprassumiu essas figuras essentes. Assim, o passar da Natureza ao Espírito não é um passar de um ao totalmente outro, mas num vir-a-si mesmo do Espírito, que não é uma passagem natural, mas uma passagem espiritual, porquanto é movimento do conceito que suprasume a finitude natural, num movimento que se caracteriza pela liberdade, que é a essência do Espírito, pois na negação da negação conserva-se afirmativamente em sua identidade para consigo mesmo. O Espírito, assim, só se refere a si mesmo, tem a si mesmo por objeto.

O Espírito tem como característica a independência em relação ao Outro. Entretanto, essa independência não foi conquistada fora do Outro, mas no Outro. O Espírito saiu de sua universalidade abstrata, pondo-se em seu Outro, diferenciando-se de si mesmo em negatividade, enquanto Eu simples diante de um Outro numa determinidade efetiva. Esse pôr-se de si do Espírito em um Outro não é uma atividade meramente possível, mas necessária, pois se reconhece, comprova-se enquanto tal, de acordo com seu conceito mediante esse outro. Desse modo, “o Outro, o negativo, a contradição, a cisão pertencem assim à natureza

do Espírito. Nessa cisão reside a possibilidade da *dor*” [HEGEL, 1995 (1830), v. 3, p. 23, § 382, adendo, grifos do autor]. Percebamos que a questão da dor acompanha o pensamento hegeliano desde sua juventude e permanece como um caráter profundo de seu pensamento, na medida em que, na diferenciação necessária do Espírito, a dor é uma possibilidade que advém dessa cisão e está intrínseca ao Espírito. Desse modo, a dor e o mal, embora expressem uma contradição, não são externos ao Espírito. O Espírito comporta a dor e o mal pois toda a determinação é posta por ele e pode ser suprassumida por ele. Desse modo, o Espírito permanece em sua identidade consigo, e, por isso, é livre. Entretanto, enquanto é imediato, o Espírito só é livre em si segundo seu conceito. Somente enquanto atividade é que o Espírito suprassume essa imediatez e torna-se efetivo, livre na efetividade. Portanto, na suprassunção do ser-outro, a ideia lógica torna-se para si, e, assim, manifesta-se enquanto Espírito.

O Espírito que se manifesta, no retorno de seu fora-um-do-outro é manifestação do Espírito não somente a manifestação para Outro, mas manifestação para si mesmo, porquanto quando era apenas em si, ideia lógica, era desconhecido para si mesmo. Ao pôr-se para uma diferenciação determinada, o Espírito manifesta-se, suprassumindo o Outro, chegando ao ser-para-si concreto. Nessa suprassunção, o Espírito revela sua natureza a si mesmo. Desse modo, o manifestar-se do Espírito é seu próprio conteúdo. Sendo assim, a forma a qual se manifesta o Espírito é seu próprio conteúdo. Por isso, “forma e conteúdo são assim, no espírito, idênticos entre si” [HEGEL, 1995 (1830), v. 3, p. 25, § 383, adendo]. Para o Entendimento, a forma é vazia, preenchida por um conteúdo essente em-si externo a ela. Para o pensamento especulativo, essa relação exterior, cindida entre forma e conteúdo, não cabe ao Espírito, pois o conteúdo, no Espírito, não é algo meramente em-si essente, mas algo que através de si mesmo se põe em relação com seu outro, sendo a forma o que faz do conteúdo, conteúdo, porquanto é manifestação de sua atividade que é ele mesmo. O Espírito, assim, exprime a unidade da forma e do conteúdo. Mas, além disso, o Espírito exprime a unidade da possibilidade e da efetividade. A possibilidade é o interior que ainda não se manifestou. O manifestar-se é a efetividade, a qual pertence ao conceito do Espírito, já que o Espírito só é para si porquanto se manifesta. Entretanto, no Espírito finito, o conceito do Espírito ainda não chegou à sua plena efetividade. Somente no Espírito Absoluto é que há a unidade plena entre o conceito e a efetividade. Portanto, é pela manifestação que o Espírito se torna efetivo. Ele se põe na natureza e no mundo autonomamente. O manifestar-se do Espírito é a criação do mundo enquanto ser do Espírito, em que se afirma a verdade, a sua liberdade. E disso pode-se

extrair a definição hegeliana do Absoluto, porquanto o Espírito se manifesta enquanto sua própria verdade, sob a qual a História do Mundo é concebida:

O absoluto é o espírito: esta a suprema definição do absoluto. Encontrar essa definição e conceber seu sentido e conteúdo, pode-se dizer que foi essa a tendência absoluta de toda a cultura e filosofia; nesse ponto insistiu toda religião e ciência, só a partir dessa insistência pode-se conceber a história mundial. [HEGEL, 1995 (1830), v. 3, p. 26, § 384, adendo, grifos do autor]

Desse modo, a filosofia da história hegeliana é concebida a partir da ideia enquanto Espírito em seu retorno a si mesmo. A História Mundial se direciona no sentido de reconhecer a ideia de que a razão, enquanto Espírito em sua liberdade, rege o mundo, já que a História Mundial é a manifestação do Espírito em seu retorno a si mesmo. Ou seja, é o Espírito exteriormente universal, que retornando a si mesmo, reconhece sua eternidade em sua manifestação.

Hegel considera o desenvolvimento do Espírito em três momentos, o primeiro é o Espírito Subjetivo, o Espírito na relação consigo mesmo, o segundo é o Espírito Objetivo, no qual o Espírito se reconhece como realidade no mundo, e, o terceiro é o Espírito Absoluto enquanto unidade da idealidade de seu primeiro momento e da objetividade do segundo.

O desenvolvimento do espírito é este:

1º) O espírito é na forma da relação a si mesmo: no interior dele lhe advém a totalidade ideal da ideia. Isto é: o que seu conceito é, vem-a-ser para ele; para ele, o seu ser é isto: ser junto de si, quer dizer, livre. [É o] espírito subjetivo.

2º) [O espírito é] na forma da realidade como [na forma] de um mundo a produzir e produzido por ele, no qual a liberdade é como necessidade presente. [É o] espírito objetivo.

3º) [O espírito é] na unidade – essente em si e para si e produzindo-se eternamente – da objetividade do espírito e de sua idealidade, ou de seu conceito: o espírito em sua verdade absoluta. [É] o espírito absoluto. [HEGEL, 1995 (1830), v. 3, p. 29, § 385, grifos do autor]

O Espírito subjetivo e o Espírito objetivo são considerados por Hegel como sendo o Espírito finito, já que não há nesses estágios a plena congruência entre o conceito e a realidade, na medida em que o Espírito é sempre ideia, e ideia infinita, mas que nesses estágios se impõe um limite, um limite que lhe serve de gradação ao seu reconhecimento de si no encontro de um mundo, como pressuposto, engendrando-o como um mundo posto pelo Espírito. Nessa atividade de engendramento, o Espírito se desdobra nos momentos da aparência, que em seu decorrer vai sendo purificada em direção ao saber de sua verdade. Essa aparência, que é dissipada pelo Espírito Absoluto é a finitude do Entendimento. O Entendimento sustenta a finitude como um ponto de vista e se gloria por estar sob essa

perspectiva, ao mesmo tempo em que afirma não ser possível ultrapassá-la. Entretanto, ao determinar algo fixo como absoluto, o Entendimento cai numa profunda contradição, que é expresso pelo pensamento especulativo, em seu momento dialético, exprimindo o que o finito não é, ou seja, mostra que ele não é o verdadeiro. Nesse movimento do pensamento especulativo, o Espírito se auto-afirma enquanto tal em sua eternidade, suprassumindo toda a finitude, aniquilando toda a nulidade, expressando sua verdade, a sua liberdade racional.

O Espírito exprime seu caráter finito enquanto Espírito Subjetivo e enquanto Espírito Objetivo. Entretanto, o Espírito, por ser a ideia eterna em si e para si, não é reconhecido nessa finitude. Nesse sentido, vai além do finito, afirmando-se na vitória sobre esses momentos finitos que são suprassumidos no Espírito Absoluto, na arte, na religião e na filosofia.

Só momentaneamente pode o espírito parecer que permanece em uma finitude: mediante sua idealidade, o espírito eleva-se acima dela, sabe do limite que não é um limite fixo. Por isso vai além dele: dele se liberta; e essa libertação não é, como acredita o entendimento, uma libertação jamais acabada, uma libertação apenas visada sempre, até o infinito; ao contrário, o espírito arranca-se desse progresso até o infinito, liberta-se absolutamente do limite do seu Outro, e chega assim ao absoluto ser-para-si; faz-se verdadeiramente infinito. [HEGEL, 1995 (1830), v. 3, p. 33, § 386, adendo]

O Espírito é definido por Hegel como ideia [HEGEL, 1995 (1830), v. 3, p. 29, § 385, adendo]. Mas, em seu começo, na forma do ser, o Espírito é universal abstrato, indeterminado. E o Espírito só se determina na passagem a um Outro, quando se particulariza. E, por ser abstrato e imediato, o Espírito em seu começo ainda não foi implementado pela filosofia do Espírito em sua totalidade. Nesse sentido, o Espírito nesse começo, ainda é não-espiritualidade, é naturalidade e, por conta disso, essa sua realidade imediata ainda é a mais incongruente ao Espírito e, por isso, o Espírito só é determinado em sua verdade na determinação da totalidade dos momentos desenvolvidos do conceito. Em sua imediaticidade, o Espírito é Espírito Subjetivo, pois ainda não chegou para si como subjetividade e, por conta disso, nessa imediaticidade, é também Espírito Objetivo. Mesmo imediatamente, o Espírito deve ser compreendido enquanto ideia e, por conta disso, como unidade do subjetivo e do objetivo, sendo que a subjetividade simples do começo é ultrapassada pela progressão do desenvolvimento de figuras determinadas que são indicadas empiricamente e têm uma progressão necessária correspondente na consideração filosófica enquanto conceitos determinados numa série necessária de desenvolvimento, que no Espírito subjetivo ocorre em três formas principais, primeiramente como alma, depois como consciência e, por fim, como Espírito enquanto tal. Nesse seu primeiro momento, o Espírito, por ser ideia, é imediato e não

tem uma realidade mediatizada. Por conta disso, ainda está preso à natureza, sua referência se dá em relação à corporeidade. Essa relação é, para Hegel, o objeto da Antropologia, o primeiro momento do Espírito Subjetivo, que, enquanto alma emerge da corporeidade, numa vitória sobre ela. Com isso, a alma chega a uma identidade ideal consigo, tornando-se consciência, Eu. Entretanto, esse Eu só é enquanto tal em referência a um Outro. Eis o movimento da Fenomenologia do Espírito, o qual já observamos mais detalhadamente no tópico anterior, que parte dessa condição imediata da consciência, na qual esse Eu é abstrato, vazio, e, põe todo o conteúdo do Espírito imediato fora de si e se refere a ele enquanto um mundo presuposto.

Nesse sentido, o Espírito se contrapõe à objetividade, que é, na verdade, o Espírito natural e com isso ele chega a ser-para-si, mas sem saber que o que se lhe contrapõe é o Espírito natural. Para o Eu, a objetividade é um dado. Desse modo, a liberdade nesse estágio do desenvolvimento do Espírito é uma liberdade relativa, porquanto o Espírito só se sabe na relação com um Outro, não sabe que é ele mesmo. O Espírito no estágio da *Fenomenologia* não está mais na naturalidade do momento anterior, relaciona-se consigo mesmo enquanto refletido em referência à natureza. Por isso, ele é aí um Eu que se sabe abstrato e nesse sentido empreende o movimento de preencher esse vazio da subjetividade abstrata, abarcando a objetividade que se lhe contrapõe chegando à consciência-de-si universal, que é em-si razão. A razão nesse ponto é ainda em si pois ainda tem um caráter formal, pois a unidade da consciência-de-si com seu objeto é ainda inicial, abstrata. Nesse momento formal a razão exprime o sentido do correto. “Só quando o *verdadeiro* conteúdo vem-a-ser objetivo para mim, minha inteligência recebe em sentido *concreto* a significação da *razão*” [HEGEL, 1995 (1830), v. 3, p. 208-209, § 437, adendo, grifos do autor]

A verdade essente em si e para si, que é a razão, é a identidade simples da *subjetividade* e universalidade. A universalidade da razão tem, por isso, tanto a significação do *objeto* apenas dado à consciência como tal – mas agora ele mesmo *universal*, penetrando e abarcando o Eu – quanto a significação do puro *Eu*, da forma pura que pervade o objeto e o abarca em si mesma. [HEGEL, 1995 (1830), v. 3, p. 33, § 438, grifos do autor]

Com isso, a consciência-de-si que chega à consciência-de-si universal, sabe de si enquanto Eu em sua certeza enquanto universalidade infinita e, assim, se sabe como razão que se sabe (o Eu sabe de si como razão e razão que sabe de si), e nesse sentido é Espírito, que somente se reconhece enquanto tal elevando-se ao terceiro momento do Espírito Subjetivo, a Psicologia, momento no qual a razão se torna objeto para si mesma, numa unidade mediatizada do Espírito, que supprassumiu o seu conceito simples e a reflexão, chegando à

unidade. Nessa unidade consigo, o Espírito que se sabe como tal: é razão essente para si mesma. A razão, segundo Hegel [1995 (1830), v. 3, p. 41, § 387, adendo], é “somente outra expressão para a verdade ou a ideia, que constitui a essência do espírito; mas só o espírito como tal sabe que sua natureza é a razão e a verdade”. O Espírito se reconhece em sua racionalidade porquanto compreende tanto a subjetividade quanto a objetividade. Em seu lado subjetivo, o Espírito se põe enquanto inteligência, é Espírito teórico que se contrapõe à objetividade afetando-a de racionalidade, acolhendo esse conteúdo em si mesmo. Nesse sentido, esse conteúdo não é mais abstrato para a inteligência, tornou-se conceito objetivo e deixou de ser um dado e passou a ser um conteúdo pertencente ao Espírito. Com isso, a inteligência se dá conta de que o conteúdo que ela acolheu foi retirado dela mesma. E, assim, ela se torna vontade tendo em vista que se põe como fim de si mesma, não começando a partir de uma singularidade exterior, mas de uma singularidade que sabe de si, que tem a objetividade em sua interioridade, sendo a sua interioridade a sua objetividade. Como vontade, a inteligência se exprime primeiramente na imediatez, ainda não se determina livre e objetivamente, apenas tem o sentimento prático, se sente como determinante objetivamente mas carece do conteúdo liberto da subjetividade, sendo livre somente em si. Nesse sentido, avança enquanto tendência na busca de um dever ser formal da concordância entre sua interioridade e a objetividade. Essas tendências, por fim, se subordinam a uma universalidade indeterminada (felicidade), exterior às particularidades das tendências, sendo uma universalidade-de-reflexão que se refere enquanto vontade singular às particularidades, sendo totalmente abstrato: é o arbítrio. A universalidade abstrata da felicidade e a singularidade abstrata do arbítrio são reciprocamente exteriores e não-verdadeiros, mas convergem para o universal concreto da vontade, o conceito da liberdade, que é a meta do Espírito prático, a vontade efetivamente livre.

A felicidade é a *universalidade* do conteúdo apenas representada, abstrata, que somente *deve* ser. Mas a verdade da determinidade *particular*, que tanto é, como é *suprassumida*, e da singularidade abstrata do arbítrio, que na felicidade tanto se dá como não se dá uma meta, é a determinidade *universal* do querer nele próprio, isto é, seu autodeterminar mesmo, a *liberdade*. O arbítrio, dessa maneira, é a vontade, somente enquanto é pura subjetividade, que ao mesmo tempo é pura e concreta por ter como conteúdo e meta somente aquela determinidade infinita – a liberdade mesma. Nessa verdade de sua autodeterminação, onde conceito e objeto são idênticos, a vontade é – *vontade efetivamente livre*. [HEGEL, 1995 (1830), v. 3, p. 274, § 480, grifos do autor]

Ao suprasumir a contingência, a limitação e o formalismo da vontade unilateral que caracteriza o entendimento, a vontade efetivamente livre se exprime enquanto unidade do Espírito teórico e do Espírito prático, enquanto livre inteligência.

Portanto, o Espírito é, inicialmente já Espírito, mas ainda não sabe disso porque não captou seu conceito. “Que o espírito chegue a conhecer o que é, eis o que faz sua realização. Essencialmente, o espírito é somente aquilo que ele sabe de si mesmo” [HEGEL, 1995 (1830), v. 3, p. 30, § 385, adendo]. Por isso, primeiramente, o Espírito é em si, sendo que seu vir-a-ser constitui sua efetividade, entretanto ele só é efetivo na medida em que se determina, particularizando-se, fazendo-se pressuposição a um Outro e, nessa contraposição a um Outro, o Espírito é Espírito Subjetivo, que proveio imediatamente da natureza, enquanto espírito-da-natureza. Mas o Espírito busca a compreensão de si mesmo e não permanece nessa imediatez, eleva-se enquanto idealidade perante o Outro e constitui-se enquanto Espírito Objetivo, na medida em que tem a vontade livre em si, que quer efetivar-se enquanto tal. Por relacionar-se com um Outro, o Espírito Objetivo é a ideia absoluta, mas enquanto essente em si, nesse sentido é finito e caracteriza-se pelo aparecer exterior. Imediatamente, no Espírito Objetivo, a vontade livre se determina internamente pela liberdade enquanto meta e se refere a uma exterioridade pré-encontrada que se parte nas necessidades particulares e na relação entre vontades singulares, constituindo a exterioridade da vontade. Entretanto, a vontade tem como fim a realização de seu conceito (liberdade) na exterioridade objetiva, sendo o mundo determinado pela vontade livre e concluída junto com ela, na implementação da ideia, empreendida pelo sistema de determinações da liberdade, exprimindo-se fenomenicamente enquanto potência, enquanto ser-reconhecido que vigora na consciência. Essa unidade da vontade racional e da vontade singular expressa a efetividade simples da liberdade que, unida ao seu conteúdo constitui uma universalidade que ao ser posta para a consciência da inteligência enquanto determinação de uma potência vigente, é lei. O mesmo conteúdo, abstraído do sentimento prático e da tendência e não se exprimindo mais em sua forma, adquire a forma da universalidade, que penetra na vontade subjetiva enquanto costume (*ethos*). A vontade livre em sua existência é direito, que é dever para a vontade subjetiva.

No Espírito Objetivo, a vontade livre em sua imediatez é singular, mas um singular que sabe de sua singularidade enquanto vontade absolutamente livre e, nesse sentido, é pessoa. Por ser pessoa, a vontade livre em sua imediatez tem a propriedade como uma expressão exterior de sua liberdade. Como Coisa, a propriedade tem o caráter de não ser autônoma, pois sua significação só é dada pela realidade livre da pessoa que a detém, sendo inviolável a qualquer outra pessoa. Assim, nesse primeiro momento do Espírito objetivo, um

subjetivo se sabe como livre, que por conta da realidade exterior dessa liberdade é ser-para-si e se manifesta em sua vontade diante de um outro pelo contrato, que exprime além do direito uma vontade accidental, tendo em vista que o contrato nasce do arbítrio. Desse modo, ocorre uma relação do direito contra o não-direito que se desdobra na diferença entre o direito e a vontade subjetiva. O direito é mediatizado pela vontade subjetiva e, por isso, se coloca enquanto existência da vontade racional enquanto moralidade. No direito abstrato, a vontade livre se apresentava imediatamente como pessoa. Na moralidade, o indivíduo livre é sujeito e enquanto tal age. Essa ação tem imediatamente um ser-aí que é o propósito, o qual ganha um fim substancial que é a intenção. Na moralidade, os indivíduos particulares agem de acordo com seus fins que são, subjetivamente, bons. No formalismo da intenção subjetiva a ação pode ter uma finalidade subjetiva boa, mas um resultado objetivo ruim. No formalismo, cabe qualquer conteúdo à forma e, por isso, uma ação boa, por princípio formal, pode não ser verdadeiramente boa. Nessa profunda contradição, o Espírito adentra em si mesmo, chegando, com isso, à certeza abstrata de si, no passar da consciência moral ao mal e vice-versa. O bem, para essa subjetividade infinita certa de si, é indizível, abstrato. Enquanto que o mal se exprime em sua determinação subjetiva finita, referindo-se ao bem, não sendo abstrato. Assim, o mal, ao afirmar a máxima reflexão da subjetividade, exprime sua nulidade e, com a afirmação da universalidade simples do querer, traz a identidade entre o bem e a subjetividade, suprassumindo-se, com isso, o mero formalismo do dever-ser, passando-se à eticidade enquanto plena realização do Espírito Objetivo, porquanto é a verdade do Espírito Subjetivo e do Espírito Objetivo, que suprassumiu a unilateralidade do Espírito Objetivo em sua liberdade imediata exterior e em sua universalidade abstrata, além de suprassumir também a unilateralidade do Espírito Subjetivo em sua interioridade que se opunha à universalidade. Nesse sentido, a substância que sabe de sua liberdade exprime-se enquanto unidade do dever-ser e do ser, efetivando-se como Espírito de um povo, sendo a singularização das pessoas que o divide, uma abstração; e, por isso, ele é potência e necessidade interiores.

A substância ética tem como seu momento imediato o Espírito que sente, a família. Ela exprime a universalidade natural do gênero pois se funda na relação dos sexos. Entretanto, essa relação está, na família, elevada a uma determinação espiritual. As famílias e as pessoas tem como substância o Espírito que se particulariza nelas, que têm uma liberdade autônoma. Essas pessoas e famílias são para-si, mas não têm consciência de sua substância ética e se relacionam umas com as outras por uma conexão exterior dos interesses particulares, é o Estado exterior. O Estado enquanto sociedade civil, onde as pessoas em suas particularidades buscam a satisfação de suas necessidades, que ocorre numa conexão social a qual exprime a

riqueza universal a qual tem seu conteúdo singularizado na divisão do trabalho. A divisão do trabalho, para Hegel, tem duplo caráter, pois facilita o trabalho, ao mesmo tempo em que limita o trabalhador a uma única habilidade, trazendo maior dependência à conexão social, que dividida em estamentos fundamenta uma constituição orgânica que exprime a existência do Estado. O Estado expressa a história das constituições, que, para Hegel, é a história das relações jurídicas estamentais³⁴. A unidade dos princípios da família e da sociedade civil exprimem a substância ética consciente-de-si que é o Estado.

O Estado é a substância ética consciente-de-si, a união dos princípios da família e da sociedade civil; a mesma unidade que na família está como sentimento do amor é sua essência; mas que, ao mesmo tempo, mediante o segundo princípio, do querer que sabe e por si mesmo atua, recebe a forma de universalidade [que é] sabida; esta, como suas determinações que se desenvolvem no saber, tem, para o conteúdo e fim absoluto, a subjetividade que-sabe, isto é, quer para si mesma esse racional. [HEGEL, 1995 (1830), v. 3, p. 306, § 535, grifos do autor]

Portanto, o Espírito Objetivo, enquanto vontade livre que se manifesta no mundo é primeiramente direito formal, abstrato; num segundo momento, a vontade livre reflete sobre si mesma na particularidade enquanto vontade subjetiva na moralidade e, num terceiro momento, se exprime enquanto vontade substancial efetiva, que é conforme ao conceito em seu desdobramento necessário na família, na sociedade civil e no Estado, enquanto eticidade³⁵.

É nesse percurso da supressão de seu Outro, no momento culminante do Espírito finito, a eticidade, que é concebida por Hegel, a História Mundial em seu sistema. A História Mundial traz consigo esse movimento da eternidade do Espírito em relação a si mesmo, que suprassume toda a finitude. Os povos exprimem em sua exterioridade a necessidade da interioridade da ideia, da realização da liberdade, na negação da negação, na supressão da finitude e da positividade dos povos. É no reconhecimento mais alto ao qual pode chegar a História acerca da autossuficiência do Espírito, que se situa, para Hegel, o Mundo Germânico. O Mundo Germânico, enquanto momento da História é exterioridade e enquanto tal tem um

³⁴ Nota-se nessa parte da concepção hegeliana do espírito Objetivo uma profunda compreensão das relações sociais, jurídicas e econômicas que se estabeleciam na modernidade. Além disso, alguns aspectos dessa concepção exprime o pensamento hegeliano enquanto precursor do marxismo, na medida em que Marx capta o processo de divisão do trabalho enquanto limitação do trabalhador, além de conceber a luta de classes como “motor da história”. Em Hegel, o motor da História é a negatividade imanente do Espírito, mas, que se torna efetiva porquanto se particulariza nas relações sociais.

³⁵ Os desdobramentos do Espírito Objetivo são considerados por Hegel com profundidade nos *Princípios da Filosofia do Direito* e também são esboçados em seus aspectos principais nas *Lições sobre a Filosofia da História Universal*. Como a seguir trataremos a respeito da *Filosofia da História*, ainda discutiremos neste trabalho alguns aspectos do Espírito Objetivo e da Eticidade, principalmente no que se refere à concepção hegeliana de Estado, que é fundamental para a concepção hegeliana de História.

caráter limitado, mas por outro lado, exprime uma peculiaridade, qual seja, de realizar na efetividade a liberdade e reconhecer a infinitude da ideia na reconciliação entre pensamento e efetividade, elevando a finitude à infinitude. É por meio do Mundo Germânico que o Espírito se recolhe em si mesmo. O Mundo Germânico, a serviço da História Mundial exprime a necessidade da liberdade e da razão na necessidade do conceito, e assim, se eleva ao Absoluto. Nesse sentido, o Mundo Germânico tem o caráter de reconhecer sua limitação e, por isso, já vai além dela. “Já [o fato de] que nós sabemos de um limite é prova do nosso ser-além desse limite, [além] dessa limitação” [HEGEL, 1995 (1830), v. 3, p. 32, § 386, adendo]. E é nesse sentido que desenvolveremos o próximo tópico.

2.2 As Lições sobre a Filosofia da História Universal

Chegamos ao tópico final deste trabalho. Nele, discutiremos mais pormenorizadamente o texto das *Lições sobre a Filosofia da História Universal* hegeliana procurando focar a perspectiva do filósofo acerca da realização da ideia na História, sendo o Mundo Germânico o momento no qual o Espírito é reconhecido enquanto tal em sua liberdade e racionalidade na efetividade histórica. Em sua maturidade, Hegel não vê a Alemanha como uma utopia (como ocorria na época da *Fenomenologia*), pois reconhece no Estado prussiano avanços importantes na suprassunção da positividade por parte da liberdade ensejada pelo protestantismo e pela filosofia.

[...] Nem sempre valeu para o Reino do Espírito a identidade entre razão e realidade efetiva, entre o conhecimento e seu objeto, como é o caso para o reino da natureza. Época houve em que o reino do Espírito foi verdadeiramente 'abandonado por Deus', para usar a expressão de Hegel. Apenas desde que o cristianismo emergiu no mundo, é que a razão tornou-se fundamento do mundo espiritual, e que esta racionalidade tornou-se fundamento para o conhecimento deste mundo. Tal corresponde às preleções de Hegel a respeito da filosofia da história, pois nestas o Estado não é concebido como eticidade efetivada senão desde o advento da época cristã-germânica, enquanto ele tenta compreendê-lo, até esta época, a partir de conceitos estéticos, jurídicos e da filosofia da natureza. Tal corresponde igualmente à visão da história da Igreja que ele transmitia em suas preleções de filosofia da religião, cujo único tema era a reconciliação entre Igreja e mundo, a 'realização do espiritual em efetividade universal'. E, acima de tudo, encontra-se esta concepção no desenvolvimento histórico universal do pensamento mesmo, nos grandes conceitos que construiu Hegel, em que não se trata mais, como no paganismo, da ética que triunfa sobre a política ou da política sobre a ética, efetivamente e com o assentimento do pensador, mas que em ambas, a doutrina da salvação e a doutrina da comunidade, a personalidade e a instituição, se imbricam mutuamente [...] [ROSENZWEIG, 2008 (1927), p. 406-407]

Para discutirmos a concepção hegeliana de Mundo Germânico, faz-se necessário, primeiramente, traçar as características fundamentais da concepção histórica de Hegel, que, na maturidade, se relaciona fundamentalmente com o sistema, conforme nos evidencia a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, quando do trato hegeliano acerca da História Mundial, no qual Hegel expõe os desdobramentos do Espírito-do-Mundo na efetividade histórica na demonstração filosófica da realização da razão na História, na suprassunção de toda a contingência dos espíritos dos povos. Para compreendermos o sentido dessa concepção histórica, discutiremos sucintamente a concepção histórica hegeliana a partir das *Lições sobre a Filosofia da História Universal*, para, por fim, tratarmos da concepção hegeliana de Mundo Germânico em relação aos conceitos de liberdade e razão nesse mesmo texto.

Cabe, entretanto, fazermos uma pequena advertência prévia acerca do texto tratado.

Num texto preliminar da edição espanhola das *Lições sobre a Filosofia da História Universal* hegeliana, José Gaos (1989) faz algumas advertências sobre o texto que são pertinentes a qualquer análise que tenha por base ou “objeto” a *Filosofia da História*, de Hegel. Segundo Gaos, a *Filosofia da História* publicada postumamente em 1837 é uma mescla de um manuscrito original de Hegel com apontamentos feitos por ouvintes de suas aulas na Universidade entre 1822 e 1831. Além disso, a redação do texto não é contínua, apresenta vários clarões e frases esparsas. O texto hegeliano propriamente dito é o que o editor espanhol denominou *Introdução Geral*, que são os três primeiros capítulos da 2ª Edição da UNB de 1998. Na edição espanhola os apontamentos dos ouvintes que amarram o texto estão apontados por colchetes, o que não acontece na referida edição da UNB.

Gaos mostra que o manuscrito original de Hegel foi escrito para a profissão das últimas preleções ministradas pelo filósofo sobre a *Filosofia da História*, já e as partes históricas que tratam do mundo oriental, mundo grego, mundo romano e mundo germânico, além da parte final da Introdução (na edição espanhola, chamada de Introdução Especial e na edição da UNB os capítulos 4 e 5 da Introdução) não foram escritos pelo filósofo, são apontamentos dos ouvintes de suas aulas na Universidade. A autenticidade dos apontamentos dos alunos está na concatenação das ideias desses escritos em relação aos textos publicados por Hegel que apresentam essas ideias, tais como a *Enciclopédia da Ciências Filosóficas* (principalmente no que se refere à Introdução) e *Os Princípios da Filosofia do Direito* que, além de trazer alguns aspectos fundamentais do Espírito Objetivo que se torna efetivo na História nos desdobramentos do Direito, da Moralidade e da Eiticidade, traz também importantes referências às partes históricas.

Trazidos esses elementos preliminares, vejamos qual perspectiva histórica de Hegel em sua caracterização na *Filosofia da História* em Berlim.

Na Introdução à *Filosofia da História* Hegel define a forma correta, para ele, de se encarar a História a partir do que é posto pelo pensamento especulativo na comparação da distinção de três formas de encarar a História: a história original, a história refletida e a história filosófica. No que concerne à história original, há uma descrição por parte dos historiadores dos acontecimentos e situações das quais os mesmos faziam parte, é uma forma de história direta. Hegel cita Heródoto e Tucídides como pertencentes a esse tipo de história.

Na *História original* não há, para Hegel, reflexão, o historiador participa do Espírito o qual descreve. O filósofo justifica essa caracterização da história original exemplificando os discursos que se afiguram enquanto discursos de povos para povos, que se constituem, por isso, de forma histórica. Hegel ainda afirma que nesses discursos são expressas as máximas do povo, demonstrando sua natureza ética e moral, além de seus relacionamentos políticos. Nas palavras de Hegel [1998 (1837), p. 12]:

Nesses discursos, essas pessoas exprimem as máximas de seu povo e de sua personalidade, a consciência de seus relacionamentos políticos, como sua natureza ética e moral, os princípios de suas metas e atos. O que o historiador faz falar não é uma consciência emprestada, mas sim o próprio caráter do orador. [HEGEL, 1998 (1837), p. 12]

Aqui, percebemos um importante aspecto da *Filosofia da História* hegeliana, a História exprime as características do povo, sendo mais um indício de que a História se realiza objetivamente com e pela consciência.

O segundo tipo de História é a *refletida*, que se subdivide em: geral, pragmática, crítica e conceitual. Ao caracterizar a primeira subdivisão, o autor faz uma importante diferenciação entre Espírito e conteúdo, explicando que, na história geral, “o processamento do material histórico é mais importante” [HEGEL, 1998 (1837), p.13], pois o historiador procura ir o mais longe com seu Espírito buscar o conteúdo histórico. O autor mostra que esse tipo de história abarca longos períodos, buscando uma visão total da história, descaracterizando os acontecimentos. O autor cita o exemplo de uma guerra, que não é relatada em seus detalhes.

A História refletida pragmática é a que busca trazer lições morais a partir da História. Esse tipo de História é visto como limitado por Hegel, pois cada momento histórico é único, sendo que as condições análogas não permitem uma mesma solução. Hegel cita o exemplo dos franceses na Revolução, que tomavam como lições históricas momentos vividos em

Roma e na Grécia antigas. Assim, Hegel, utilizando-se do próprio pragmatismo histórico (contra o pragmatismo histórico) afirma que “o que a experiência e a história ensinam é que os povos e governos jamais aprenderam coisa alguma com a história” [HEGEL, 1995 (1837), p. 15].

O terceiro tipo de História refletida é o crítico. Segundo Hegel, (1995 (1837), p. 15) esse tipo de história caracteriza-se por um julgamento subjetivo da própria História. Hegel a aponta com ironia como uma forma de História superior de encarar a História. Este não é o tipo de História mais próprio a Hegel. No entanto, a História refletida de tipo crítico é considerada importante pelo filósofo pois na Alemanha de seu tempo, essa era a forma de se fazer História.

O quarto tipo de História refletida é o conceitual, o mais próximo da forma hegeliana ideal de se fazer História, ou seja, a forma mais próxima da História filosófica, pois traz uma visão geral de uma ramificação da realidade que pode se relacionar de maneira intrínseca a um determinado povo, captando um ordenamento interno que dirige os acontecimentos e ações. Entretanto, quando a História refletida não visa esse ordenamento interno, ela se distancia da História filosófica. Além disso, esse tipo de História tem a limitação de tratar apenas de uma ramificação da realidade. O autor exemplifica esse tipo de História com a História da arte, do direito e da religião.

Quando Hegel apresenta a *História Filosófica*, o filósofo se apresenta e se diferencia diante das formas de História precedentes, exprimindo a concatenação de sua concepção histórica com seu sistema, delineando efetivamente a sua forma de encarar a História, trazendo, com isso, seus pressupostos. Uma primeira expressão da concepção histórica de Hegel diz respeito ao próprio termo empregado por Hegel “*Geschichte*” (História), que, em alemão, tem dupla acepção, sendo que essa dupla acepção é usada de forma proposital pelo filósofo em suas *Lições sobre a Filosofia da História Universal*. O termo significa, ao mesmo tempo, narração histórica e realização histórica. Nosso autor mostra isso com clareza no seguinte trecho das supramencionadas *Lições*:

A palavra *história* reúne em nossa língua o sentido objetivo e o subjetivo: significa tanto *historiam rerum gestarum* como as *res gestas* mesmas, tanto a narração histórica como os fatos e acontecimentos. Devemos considerar esta união de ambas acepções como algo mais que uma causalidade externa; significa que a narração histórica aparece simultaneamente com os fatos e acontecimentos propriamente históricos. Um íntimo fundamento comum as faz brotar juntas. [HEGEL, 1989 (1837), p. 137, tradução nossa]

Ao distinguir sua concepção histórica, a História Filosófica, Hegel demonstra *o papel da razão na História*, a razão como característica do Espírito, que atinge todos os sentidos da vida do homem, mostrando a razão como substância, como pressuposto da História, que torna efetiva a liberdade. Nesse sentido, Hegel afirma a necessidade do pensar, que caracteriza o homem, além de trazer uma aparente contradição no que se refere à História e à filosofia. Hegel [1998 (1837), p. 16] mostra que, aparentemente, “a história é tanto mais verídica quanto mais se ativer ao dado” e que à filosofia são atribuídas ideias próprias que a especulação produz por si mesma. Ele tratará de suprasumir essa contradição. Pois a filosofia, segundo Hegel, ao abordar a História, trata-a como material, preparando-a para o pensamento, *transformando-a*. Além disso, a História filosófica recorrerá à filosofia e a filosofia recorrerá à História, já que há, para Hegel, um pressuposto à História, o pressuposto de que “a razão governa o mundo” [1998 (1837), p. 17], tal qual evidencia o Espírito em seu sistema, sendo, portanto, a História Universal, um processo racional. Por conta disso, a filosofia só trata da contemplação histórica.

Essa seria uma vantagem da História, a de ter para si um pressuposto imediato. A filosofia não tem essa vantagem, pois o objeto da filosofia, para Hegel, é a verdade e esta não se dá imediatamente. Nesse sentido, a razão seria seu único pressuposto, ou seja, sua substância; a razão é seu próprio pressuposto, seu objetivo e sua verdade. A razão possui um conteúdo infinito, pois não busca seus pressupostos em objetos externos; não somente enquanto dever-ser, mas enquanto efetividade; ela é sua própria atividade e se constitui enquanto matéria infinita de toda a forma de vida natural e espiritual e para ser determinada precisa recorrer à História, pois, para Hegel [1995 (1837), p. 17], “o único pensamento que a filosofia aporta é a contemplação da história”.

É importante salientarmos essa passagem da *Filosofia da História* enquanto fundamentada no sistema. A razão enquanto pressuposto de si mesma, que tem o mesmo objeto da religião, ou seja, que tem a verdade como objeto é o princípio norteador da filosofia da história hegeliana. Nas palavras de Hegel [1998 (1837), p. 11 e 12]:

O único pensamento que a filosofia comporta é a contemplação da história; é a simples ideia de que a razão governa o mundo, e que, portanto, a história universal é também um processo racional. Essa convicção, essa ideia, é uma “pressuposição” em relação à história como tal; na filosofia, isso não é um pressuposto. Mediante o conhecimento especulativo, comprova-se que a razão – ficamos com essa expressão sem discutir a relação e a ligação com Deus – a substância como força infinita, é em si mesma a matéria infinita de toda forma de vida natural e espiritual, e também a *forma infinita* a realização de seu próprio conteúdo. A Substância é, pois, aquilo através do qual e no qual toda a realidade tem em seu ser e na sua existência. Ela é a

força infinita, porque a razão não é tão impotente ao ponto de ser apenas um ideal, um simples dever-ser, que não existiria na realidade, mas que se encontraria quem sabe onde, por exemplo, na cabeça de alguns homens. Ela é o conteúdo infinito, toda essência e verdade, a própria matéria que ela fornece à elaboração de sua própria atividade, pois ela não carece, como o ato finito, de materiais externos e de meios dados que lhe ofereçam alimentos e objetos. Ela se nutre de si mesma, é o seu próprio pressuposto, e seu objetivo é o objetivo final absoluto. Assim, ela própria realiza sua finalidade e a faz passar do interior para o exterior, não apenas no universo natural, mas também no universo espiritual – na história universal. Tal ideia é o verdadeiro, o eterno, a potência pura e simples, que se manifesta no mundo e somente ela se manifesta, sua honra e magnificência: eis o que a filosofia demonstra, como dissemos, e aqui se pressupõe demonstrado. [HEGEL, 1998 (1837), p. 17, grifos do autor]

Percebamos o quão é fundamental essa passagem da *Filosofia da História* hegeliana. Neste parágrafo, ele demonstra a importância da razão na sua construção da História. Esta é, para ele, racional, é a manifestação da razão, porquanto, como veremos, realiza o Espírito do Mundo na negação da particularidade dos povos na efetividade e, assim, só por meio da razão pode ser apreendida. Portanto, o trato hegeliano da História é o trato filosófico, pois tem como fundamento a ideia mesma que se efetiva no mundo e que tal fundamento deve ser o cerne da historicização filosófica, que capta a totalidade do movimento racional do Espírito, de Deus em sua relação com o homem e a natureza, tendo o reconhecimento da razão na realização histórica da liberdade enquanto substância de si mesma, sendo o seu próprio material infinito concebido em sua forma infinita.

Por conta da característica da filosofia hegeliana de pretender reconhecer a verdade em seu sistema, a discussão acerca de Deus é inevitável. Embora seja uma questão extremamente complexa, não podemos deixar de tratar deste tema em Hegel, já que é muito recorrente em seus textos. Com o que pudemos apreender em nossos estudos nas mais diversas obras do filósofo, Deus é, para Hegel a verdade, se caracteriza por ser Espírito e, por ser Espírito, é Sujeito, é o conteúdo mesmo da filosofia hegeliana que tem um caráter imanente e não transcendente e, por isso, se manifesta na finitude, embora infinito e eterno. Hegel mostra no primeiro parágrafo da *Enciclopédia* que Deus é a verdade e que a filosofia e a religião têm o mesmo objeto, a verdade. Hegel é filósofo e se reconhece enquanto tal na medida em que produz filosofia e por isso seu trato acerca da verdade (Deus) não é teológico/religioso e, sim, filosófico/conceitual. Portanto, Hegel tem o objetivo de reconhecer a verdade em sua filosofia no conceito e não na forma religiosa da representação. O objetivo de sua filosofia é suprasumir a representação religiosa e realizar um trato científico da verdade, de Deus. Desse modo, a religião tem papel fundamental no reconhecimento da verdade, mas, a necessidade de

seu conhecimento conceitual expresso por ela mesma na religião cristã exprime sua limitação. Assim, o conhecimento adequado da verdade para Hegel é o conceitual, científico-filosófico. A *Filosofia da História* tem o papel de reconhecer a manifestação da verdade no Espírito do Mundo, na dialética dos povos numa teodicéia, que é, para Hegel, a verdadeira [1989 (1837), p. 701].

A filosofia não tem a vantagem, de que beneficiam as outras ciências, de poder *pressupor* seus *objetos* como imediatamente dados pela representação, e de pressupor também como já admitido, para o início e o ulterior desenvolvimento, o *método* do conhecer. Tem, sem dúvida, os seus objetos em comum com a religião. Ambas têm a *verdade* por objeto e, certamente, no mais elevado sentido – enquanto *Deus*, e só *Deus*, é verdade. Além disso, ambas se ocupam do âmbito do finito, da *natureza* e do *espírito humano*, a sua relação recíproca e a Deus, enquanto sua verdade. A filosofia pode, pois, e deve mesmo pressupor um *trato* com seus objetos, como também um interesse pelos mesmos; - e justamente porque a consciência, na ordem do tempo, forma primeiro para si *representações* dos objetos do que *conceitos* dos mesmos, o espírito *pensante* só *através* de representações e pela sua aplicação a elas é que progride para o conhecimento e para o conceito. [HEGEL, 1988 (1817), p. 69, grifos do autor]

Portanto, para Hegel, é a filosofia que nos leva à consideração conceitual de que o mundo real efetivo é a realização da vontade divina, da liberdade na História Universal, é o ideal se efetivando concretamente. Nesse sentido, o que é, é o que deve ser, pois é a razão mesma, o bem se realizando na História eficientemente. E diante disso não há nenhuma vontade subjetiva que possa impedir. Pois, o que se realiza é conforme a ideia. Compreender isso é a tarefa da *Filosofia da História Universal*, já que a História Universal é a realização da Ideia.

2.2.1 A razão na História

Como já observamos anteriormente, os conceitos de liberdade e razão são, para Hegel, o fundamento do Espírito. Nosso filósofo nos mostra que a razão, o “*nous*”, é autodeterminante, e, por isso, não depende de nada externo a si, o que significa que é livre. Nas palavras de Hegel [1989 (1837), p. 50, grifos do autor]: “A razão é o *pensamento*, o *nous*, que se determina a si mesmo com inteira liberdade”.

A História é o movimento de retorno a si do Espírito no reconhecimento de sua autodeterminação na exterioridade, ou seja, a História é o movimento da própria liberdade em sua negatividade em relação ao contingente particular dos Espíritos dos povos, porquanto o Espírito Universal se autodetermina. A razão em sua exterioridade enquanto não se reconhece como potência de si mesma não vê em sua interioridade o seu fundamento. Nesse sentido, ela

é em si livre, mas ainda não é consciente de si. A filosofia da história exprime o processo no qual a liberdade chega à consciência de si enquanto seu próprio fundamento. A História nos mostra como o homem chegou a essa conclusão, e, por isso, a filosofia só pode ser a *posteriori*.

A consideração filosófica hegeliana tem por desígnio suprassumir o que é contingente, pois o que é contingente não é em si e por si mesmo, necessita de algo além de si para se determinar. Nesse sentido, é fundamental que consideremos que, segundo Hegel (1989, p. 44), [...] “o racional é o ser em si e por si, mediante o qual tudo tem seu valor. Dá-se a si mesmo diversas figuras” [...]. Assim, a *Filosofia da História Universal* é o reconhecimento da manifestação da razão nos povos, porquanto o Espírito do Mundo em seu devir eterno nega a contingência dos povos particulares na realização do Espírito do Mundo, porquanto “a razão determinou as grandes revoluções da história” [HEGEL, 1989 (1837), p. 55]. Percebamos a importância do negativo na filosofia da história hegeliana na afirmação do eterno.

Hegel nos mostra que o pensamento deveria se dar conta de que a razão tem seu fim em si mesma e que se dá à existência e se explica por si. Esse dar-se conta da consideração segundo a qual a razão é autodeterminante é resultado do movimento do pensamento especulativo que se fez na Lógica, que se pôs em seu outro na exterioridade da natureza e retorna a si na História. Historicamente se chega a tal resultado, pois do devir do reconhecimento filosófico de si do Espírito uno, este se deu conta de que ele é razão e que é resultado de si mesmo.

[...] A consideração da história universal deu e dará por resultado o saber que transcorreu racionalmente, que foi o curso racional e necessário do espírito universal, o qual é substância da história – espírito uno, cuja a natureza é uma e sempre a mesma, explícita esta sua natureza na existência universal. (O espírito universal é o espírito em geral.) Este há de ser, como fica dito, o resultado da história mesma. [HEGEL, 1989 (1837), p. 44 e 45]

Segundo Hegel [1989 (1837), p. 49], Anaxágoras foi o primeiro a considerar que a razão (*nous*) rege o mundo. Hegel alerta que tal concepção de Anaxágoras não é de uma razão consciente de si mesma, nesse sentido, se vincula fundamentalmente com a natureza. Hegel nos mostra que a ideia de que a razão rege o mundo foi dominante na História a partir de então, com exceção de Epicuro. Sócrates/Platão, embora tenham visto limitações na concepção de Anaxágoras aderiram à ideia, mas, para Hegel, essa ideia de razão concebida pelos gregos ainda era indeterminada, pois não era nem inconsciente e nem consciente de si mesma.

O nosso filósofo nos mostra que a ideia supramencionada também vigorou no pensamento religioso, segundo o qual uma Providência Divina rege o mundo. A ciência filosófica hegeliana tem a tarefa de provar o que é somente intuído na fé religiosa. Ou seja, a religião, embora nos leve à verdade de que a razão, uma Providência, rege o mundo, ela permanece na indeterminação, pois não vai além da intuição, do sentimento. Hegel não contradiz diretamente a religião cristã, segue seus preceitos, mesmo quando aparentemente se contrapõe a ela, pois segundo Hegel, as Escrituras Sagradas nos impõe a tarefa de conhecer Deus. E, nesse sentido, Hegel com sua prática filosófica não se contrapõe à religião cristã, pois a religião mesma se impõe a tarefa do conhecer. Nas palavras de Hegel:

Porém a menção do conhecimento do plano da Divina Providência nos faz recordar uma questão de máxima importância em nossos tempos, a saber: a questão da possibilidade de conhecer a Deus, ou melhor (posto que cessou de ser questão) a doutrina, convertida em prejuízo, de que é impossível conhecer a Deus, contrariamente ao que a Sagrada Escritura impõe como dever supremo, que é não só amar, senão conhecer a Deus. Há quem negue o que ali se diz, isto é, que o Espírito nos introduz na verdade, que ele conhece todas as coisas e penetra inclusive nas profundidades da Divindade. [HEGEL, 1989 (1837), p. 51, tradução nossa]

Assim, a filosofia hegeliana chegou, por meio do pensamento especulativo à ideia de que a razão rege o mundo, a religião vivencia essa ideia por meio da representação. Entretanto, Hegel busca seguir o que foi colocado na Sagrada Escritura, que é fundamental ao homem conhecer a Deus. Hegel, com essa perspectiva, redimensiona a Metafísica para a tarefa do conhecimento de Deus na determinação concreta universal do pensamento especulativo. Hegel nos mostra que a Providência não pode quedar-se na indeterminação. Nosso filósofo tem por objetivo demonstrar que a Providência rege o mundo em sua universalidade na História do Mundo na negatividade da realidade histórica dos povos, concretamente.

A verdade de que uma providência, a Providência divina, preside os acontecimentos do mundo, corresponde ao princípio indicado. A Providência divina é, com efeito, a sabedoria segundo uma potência infinita, que realiza seus fins, isto é, o fim último, absoluto e racional do mundo. A razão é o pensamento, o *nous*, que se determina a si mesmo com inteira liberdade. Mas, por outra parte, a diferença e até a oposição entre esta fé e nosso princípio, distingue-se justamente do mesmo modo que o princípio de Anaxágoras, entre este e a exigência que Sócrates lhe coloca. Aquela fé é igualmente indeterminada; é uma fé na Providência em geral, e não passa ao determinado, à aplicação, ao conjunto ao curso íntegro dos acontecimentos no universo. [HEGEL, 1989 (1837), p. 50]

A analogia colocada por Hegel a esse respeito é esclarecedora no que se refere à sua postura em relação à religião. Anaxágoras tinha consigo a concepção de que a razão, o *nous*, rege o mundo, mas Sócrates verificou as limitações de tal concepção ao mostrar que ela se relaciona a causas exteriores, à natureza; para Hegel, Sócrates, com isso, mostrou a indeterminação do princípio de Anaxágoras, indo além dele nesse aspecto. Hegel chegou às limitações da concepção religiosa da ideia de que a razão rege o mundo, mostrando a indeterminação desse princípio na religião. Mas, assim como Sócrates em relação a Anaxágoras, Hegel em relação à religião cristã não negou o princípio de que a razão rege o mundo, mas se impôs a tarefa de sair da indeterminação na qual essa ideia se encontrava na religião. Com isso, Hegel, na *Filosofia da História*, deixa claro o que se colocava de forma abstrata no primeiro parágrafo da *Enciclopédia*, que filosofia e religião têm o mesmo objeto, a verdade. Entretanto, há uma distinção profunda entre religião e filosofia na relação com esse objeto. Enquanto a religião é representativa, a filosofia é conceitual. Isso é importante para a nossa interpretação do conceito de razão hegeliano, pois Hegel não nega esse fundamento importante da religião, esta, aliás, deve ser reconhecida pela filosofia como a primeira forma de consciência, sendo o momento fundante do devir da História racional universal. Nosso filósofo, simplesmente aponta a indeterminação religiosa em relação à ideia. Cabe à ciência filosófica, por isso, conhecê-la, e não apenas quedar-se na indeterminação representativa da fé. Hegel insiste na tese de que a ideia se realiza, seja na natureza enquanto carente de conceito, seja na História Universal onde o Espírito ocupa seu lugar. Desse modo, a História Universal deve ser reconhecida pelo pensamento na atuação da Divina Providência.

O verdadeiro é algo em si universal, essencial, substancial; e o que é assim, só existe em e para o pensamento. Mas o espiritual, o que chamamos Deus, é precisamente a verdade verdadeiramente substancial e em si essencialmente individual, subjetiva. É o ser pensante; e o ser pensante é em si criador; como tal o encontramos na história universal. Tudo o mais, que chamamos verdadeiro, é só uma forma particular desta eterna verdade, tem sua base nela, é um raio dela. Se não se sabe nada dela, nada se sabe verdadeiro, reto, nada moral. [HEGEL, 1989 (1837), p. 54]

Nesse sentido, o Espírito se determina no homem, pois o homem é um ser pensante, e, pelo pensamento, o homem concebe o real universalmente, pois tem a capacidade da objetividade, e, nesse sentido, se distingue do animal. Para Hegel, o animal tem sua condição baseada no sentimento, enquanto o homem não fica apenas nessa imediaticidade impulsiva sensível. O homem suprassume a imediaticidade do sentimento, sabendo de si, colocando-se como objeto de si, e isso o diferencia fundamentalmente do animal. Ao saber de si o homem

torna-se universal e tem como fundamento de sua existência a liberdade, pois o saber lhe traz o fim universal da liberdade, pois reconhece a ideia e seu fim é a liberdade.

Aqui notamos a oposição entre o imediato e o mediato. A mediação é característica fundamental do Espírito que tem a condição de objetivar-se para si. Essa condição propicia a liberdade. Nesse sentido, a mediação, que é pensamento, é condição fundamental para a liberdade, pois o imediato não permite objetivação e sem objetivação é impossível reconhecer-se em si, o que significa que não pode ser para si objeto de si mesmo. O animal tem como característica, do ponto de vista hegeliano, o imediato. O homem também tem essa característica, no entanto, o homem a suprassume, chegando à universalidade da unidade. Desse modo, o homem pode determinar o seu fim universalmente, o que permite a consciência do conceito de liberdade, que é o fundamento do Espírito.

O que o homem é realmente, tem que sê-lo idealmente. Conhecendo o real como ideal, cessa de ser algo natural, cessa de estar entregue meramente a suas intuições e impulsos imediatos, à satisfação e produção destes impulsos. A prova de que sabe isso é que reprime seus impulsos. Coloca o ideal, o pensamento, entre a violência do impulso e sua satisfação. [...] No homem o impulso existe antes de que (ou sem que) o satisfaça. Podendo reprimir ou deixar correr seus impulsos, obra o homem segundo fins e se determina segundo o universal. O homem tem de determinar que fim deve ser o seu, podendo se propor como fim inclusive o totalmente universal. O que lhe determina nisso são as representações do que é e do que quer. A independência do homem consiste nisto: em que sabe o que lhe determina. Pode, pois, se propor por fim o simples conceito; por exemplo, sua liberdade positiva. [HEGEL, 1989 (1837), p. 63-64]

O espírito se constitui no processo de mediação. Ao pôr-se como objeto pelo pensamento, o homem suprassume a natureza, efetivando-se na realidade idealmente. A realidade hegeliana é ideal, pois, por conta da mediação, o homem se fez objeto de si. Não há objetivação na imediaticidade. A objetivação só pode ser ideal, espiritual, e, por isso, é real. Nesse sentido, o homem coloca para si seu fim universal, pois sabe o que é em si. A liberdade só se realiza no Espírito, pois ela não é imediata. A imediaticidade não permite a consciência de si, e sem consciência de si não há liberdade. Desse modo, na *Filosofia da História* hegeliana, os conceitos de liberdade e razão estão sempre vinculados.

Na *Filosofia da História*, Hegel nos coloca uma questão essencial, a saber, se é chegado o momento de conhecer o plano da Providência na História Universal. Tal questão nos ajuda a captar o fundamento do conceito de razão hegeliano em sua relação com a noção de Mundo Germânico, pois é no Mundo Germânico que se desenvolve o cristianismo e é no cristianismo que a revelação de Deus traz ao homem a tarefa de conhecer a Deus e, por

consequente, de reconhecer a razão mesma, a verdade no conceito. Sobre isso Hegel afirma: “A aspiração de nossos dias é a dignificação da razão, o conhecimento de Deus, ou seja, que o espírito saiba de si mesmo” [HEGEL, 1989 (1837), p. 700]. Aqui Hegel exprime o papel do Mundo Germânico no reconhecimento da infinitude da ideia pela exterioridade de um povo particular. No Mundo Germânico, o Espírito se recolhe a si mesmo e nisso consiste a universalidade desse momento específico da História do Mundo.

Para Hegel (1989 (1837), p. 56), a História é a determinação do desenvolvimento da natureza divina, o que significa que a História é uma Teodicéia. Nesse sentido, a História é o processo no qual Deus se manifesta e deve ser reconhecido pelo homem, já que com a revelação cristã, a divindade não tem mais condições de ser representada, sentida ou intuída, mas conhecida. Por isso, para Hegel, a modernidade é o momento histórico em que o homem tem condições de conhecer a Deus, pois esse conhecimento evidencia para o homem o fim último da História, sua determinação e realização.

[...] Sendo a história o desdobramento da natureza divina num elemento particular e determinado, não pode satisfazer nem haver nela mais que um conhecimento determinado. Tem que haver chegado, enfim, necessariamente o tempo de conceber também esta rica produção da raça criadora, que se chama história universal. Nosso conhecimento aspira em chegar à evidência de que os fins da eterna sabedoria se cumpriu no terreno do espírito, real e ativo no mundo, o mesmo que no terreno da 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 [...] [HEGEL, 1989, p. 56, grifo do autor]

Essa concepção hegeliana da História como Teodicéia evidencia a teleologia racional da História universal, pois a perfeição de Deus é universalmente querida, nesse sentido, Deus quer a si mesmo. Assim, Deus é o mesmo que a natureza de Sua vontade. Nesse sentido, é até redundante dizer que Deus é autodeterminante, é em si e por si mesmo, livre. Para Hegel, essa liberdade deve ser contemplada pelo homem em sua projeção na História humana, sendo o conceito de liberdade o fundamento do Espírito humano. Essa liberdade deve ser reconhecida pelo homem na História como a vontade de Deus, da razão se realizando na História, pois a razão evidencia o fundamento espiritual da liberdade. O conceito de liberdade hegeliano é a expressão de que a razão rege o mundo, pois a liberdade é querida universalmente, já que é a perfeição divina projetada na História.

Temos de contemplar a história universal segundo seu fim último. Este fim último é aquele que é querido no mundo. Sabemos de Deus que é o mais perfeito. Portanto, Deus só pode querer a si mesmo e ao que é igual a si. Deus e a natureza de sua vontade são uma mesma coisa; e esta é a que

chamamos filosoficamente de *Ideia*. O que devemos contemplar é, portanto, a ideia; mas projetada neste elemento do espírito humano. Dito de um modo mais preciso: a ideia da liberdade humana. [HEGEL, 1989 (1837), p. 61, grifo do autor]

Portanto, o que foi denominado Deus é, para Hegel, a Ideia mesma, aquela ideia lógica, que, por ser autodeterminante, se põe em seu Outro, a natureza, e retorna a si enquanto Espírito. Desse modo, o Deus representado na religião cristã, é a ideia, o Espírito, que a filosofia busca reconhecer e que a própria religião expressou a necessidade de ser conhecida. O Espírito, segundo Hegel [1989 (1837), p. 62] não é abstrato, é efetivo. Espírito é pensamento, sua existência é ter-se por objeto de si mesmo. Quando constitui seu próprio conteúdo, dá-se a si mesmo por objeto, constituindo-se, por isso, como sujeito. Ao fazê-lo determina uma representação de si, de sua natureza e essência, esse movimento é espiritual, e enquanto tal só pelo Espírito pode ser captado. Por fazer-se objeto de si mesmo, constituindo-se enquanto sujeito, em sua diferenciação e unidade, o Espírito se constitui em liberdade.

A tarefa do Espírito é saber de si mesmo, é fazer-se objeto para si. A natureza não se faz objeto de si mesma, nesse sentido ela não pode ser para si e ser sua própria substância. A tarefa do Espírito é ser o que ele é em si: consciência de si. Esse saber de si do Espírito é um desenvolvimento contínuo em direção ao que é seu, a liberdade. Esse movimento propicia o aperfeiçoamento da liberdade. Em seu saber de si o Espírito se desdobra em sua liberdade, no movimento de negação da contingência. Esse movimento é sua própria essência, pois o Espírito é sua atividade e, por isso, não é imóvel.

O conceito de liberdade hegeliano fica muito claro na seguinte explicação do próprio autor:

[...] Assim, tudo se reduz à consciência que o espírito tem de si próprio. É muito diferente que o espírito saiba que é livre ou que não saiba. Pois se não sabe, é escravo e está contente com sua escravidão, sem saber que esta não é justa. A sensação da liberdade é o único que faz livre ao espírito, ainda que este é sempre livre em si e por si. [HEGEL, 1989 (1837), p. 63]

Verifiquemos a gravidade da afirmação acima. A consciência de si é uma necessidade do Espírito. O Espírito tem de fazer de si objeto de si mesmo para que seja efetivamente livre, pois se não o faz não sabe de si enquanto por si mesmo, não sabe que é independente de qualquer coisa externa, não sabe de sua autodeterminação. Nesse sentido, a razão tem um vínculo essencial com a liberdade, pois é a razão que tem consciência de si na História, sendo a liberdade o fundamento de si da razão, pois é a própria projeção do divino na História do homem, pois o Espírito que é por si mesmo se realiza na universalidade do homem, o homem

busca a liberdade, pois a liberdade é sua substância. Nesse sentido, a liberdade é a razão se realizando na História. Hegel nos mostra que o terreno em que a História e, por conseguinte, o conceito de liberdade se desenvolve é o Espírito.

O Espírito é um indivíduo universal que se determina nos povos na realização da História universal, manifestando-se no direito, na moralidade e na eticidade, suprassumindo as contingências dos povos. Nesse sentido, a História é a História da liberdade do Espírito, é a própria realização da liberdade, a qual se exprime na suprassunção das determinações contingentes dos povos.

Segundo Hegel, cada povo exprime sua consciência de si e nesse sentido traça para si uma representação do que é o Espírito, diferenciando-se conforme tal representação, de acordo com a profundidade da mesma. A consciência de si de cada povo se expressa, segundo Hegel [1989 (1837), p. 65], no direito e na moralidade. Um povo é a representação que o Espírito tem de si mesmo. Os povos exprimem o conceito de si do Espírito e por isso a realização histórica é a representação do Espírito. A liberdade do homem é a consciência última do Espírito. Essa consciência universal tem de se realizar na História, porquanto os povos são o terreno dessa realização, já que o direito, a moral e a religião de um povo são essa consciência.

De acordo com o § 548 da *Enciclopédia*, o Espírito do povo exprime uma contingência ligada à natureza que se determina pela geografia e pelo clima. O Espírito do povo é temporal e, por isso, tem um princípio particular, sendo que sua consciência se desdobra num desenvolvimento interno. O Espírito do povo, por conta de suas contingências é limitado e está subordinado ao Espírito do Mundo, o qual, pela dialética dos Espíritos dos povos particulares, exprime a libertação do Espírito na elevação da consciência à consciência de si na exterioridade da História Mundial. O Espírito realiza o fim universal na eternidade. Cada povo histórico-universal ocupa um grau no cumprimento dessa realização. Nesse sentido, um povo é um instrumento vivo contingente da atividade espiritual na realização desse fim, porquanto nega, na História do Mundo, as contingências do povo histórico-universal anterior. Ao realizar seu desígnio, sua tarefa a serviço do universal, o povo perece, dando lugar a um novo princípio da História Universal que será realizado por um outro povo histórico universal.

Esse movimento é a via da libertação da substância espiritual, o ato pelo qual o fim último absoluto do mundo nele se cumpre, [pelo qual] o espírito que primeiro só é essente *em si*, se eleva à consciência e à consciência-de-si, e assim à revelação e à efetividade de sua essência essente em si e para si, e se torna para si mesmo, o espírito exteriormente *universal*, o *espírito-do-*

mundo. Enquanto esse desenvolvimento é no tempo e no ser-aí, e por isso, enquanto história, seus momentos e graus singulares são os espíritos-dos-povos; cada um, como espírito singular e natural é uma determinidade qualitativa, é determinado para ocupar somente um grau, e para só cumprir uma tarefa do ato total. [HEGEL, 1995 (1830), § 549, p. 321, grifos do autor]

Desse modo, o Espírito do mundo exprime a realização da liberdade enquanto negatividade, já que nega o contingente, exprimindo sua eternidade na suprassunção do existente da determinação contingente de cada povo histórico universal. O real efetivo é racional porquanto o processo de realização da liberdade é eterno e exprime a verdade na eterna negação do existente contingente.

O Espírito de um povo age na busca de um fim determinado pelo Espírito do Mundo. Sua produção se dá enquanto sua existência está em desacordo com seu conceito. Nesse sentido, enquanto há o movimento de suprassunção, há interesse universal. Quando um povo chega à sua autoconsciência, chegou ao conceito de si, realizando seu fim universal. Por ser atividade, o Espírito-do-povo se produz com vivacidade enquanto ainda está em desacordo com seu conceito. Os indivíduos, na juventude do povo, buscam realizar esses desígnios universais, na defesa de sua pátria; a educação neste caso é uma educação ascendente. O povo após a realização de seus desígnios universais pode até continuar a existir, mas, essa existência é, para Hegel, sem necessidades, esse povo vegeta, e a educação é decadente, pois a agitação no povo se dá por conta dos interesses particulares e não mais nos interesses universais, e, com isso, sela-se a morte do povo, pois o universal já não mais se realiza na atividade espiritual. Aqui separa-se o subjetivo do objetivo. Esse povo vegetativo, torna-se uma província de um outro povo, o qual está em plena oposição na busca pelo fim universal.

Hegel nos mostra, portanto, que, na realização do fim superior absoluto, os povos históricos vão cumprindo o fim universal na negatividade da existência que efetua o perecimento das instituições que fomentaram anteriormente a vida e a atividade do Espírito. Quando realizada a finalidade de determinado povo, as instituições que asseguravam a realização do fim universal, tornam-se obsoletas, pois já satisfizeram o fim a que se propuseram, que era a negação do princípio anterior. Com as instituições, o povo também perece, dando lugar a um novo povo que realizará um novo desígnio universal. Eis o destino dos povos da História Universal, perecerem à realização do fim último da História que é elevar-se ao Absoluto.

O povo, por ser Espírito é pensamento, e enquanto tal distingue-se da natureza. A natureza realiza uma história repetitiva, na qual a morte expressa um ciclo que se repetirá

indefinidamente, numa má infinitude. No entanto, com o Espírito, é diferente. Para Hegel, o Espírito progride e os fins dos povos vão se elevando na História universal. Os povos vão realizando a História universal de acordo com a progressividade do espírito universal, quando um povo já realizou o desígnio universal que tinha em si, perece para que um novo povo surja de suas ruínas e realize um fim universal mais alto. É importante destacar essa oposição entre Espírito e natureza. Essa oposição facilita a compreensão da noção de evolução colocada por Hegel na *Filosofia da História*.

O espírito de um povo particular está sujeito, pois, à caducidade; declina, perde sua significação para a história universal, cessa de ser o portador do conceito supremo, que o espírito concebeu de si mesmo. Pois sempre vive em seu tempo, sempre rege aquele povo que concebeu o conceito supremo do espírito. Pode suceder que subsistam povos de não tão altos conceitos. Mas ficam ao largo da história universal. [HEGEL, 1989 (1837), p. 72]

Segundo Hegel, o Espírito é distinto da natureza em sua realização. A natureza é cíclica e repetitiva, enquanto o Espírito se realiza em seu reconhecimento de si, passando de um nível inferior a um nível superior, sempre distinto. Cada povo histórico universal realiza um desígnio específico na escala ascendente da História universal. Nesse sentido, para Hegel [1989 (1837), p. 73], o Espírito universal não morre, é eterno.

Mas, outro momento segue ao da caducidade. A vida sucede à morte. Poder-se-ia recordar aqui a vida na natureza, e como os botões de flor caem e brotam outros. Porém, na vida espiritual ocorre de modo distinto. A árvore é vivaz, lança brotos, folhas, flores, produz frutos uma e outra vez. A planta anual não sobrevive a seu fruto. A árvore pode durar decênios, mas morre ao fim. A ressurreição na natureza é repetição de uma e a mesma coisa; é a entediante história sempre sujeita ao mesmo ciclo. Sob o sol não há nada novo. Mas, com o sol do espírito, a coisa varia. Seu curso e movimento não é uma repetição de si mesmo. O mutável aspecto em que o espírito se oferece, com suas criações sempre distintas, é essencialmente um progresso. Isto é o que ocorre nessa dissolução do espírito do povo pela negatividade de seu pensamento; de tal modo, que o conhecimento, a concepção pensante do ser, é fonte e berço de uma nova forma, de uma forma superior, em um princípio, em parte conservador e em parte transfigurador. Pois o pensamento é o universal, o gênero que não morre, que permanece igual a si mesmo. A forma determinada do espírito não passa naturalmente no tempo, senão que se anula na atividade espontânea da autoconsciência. Como esta anulação é uma atividade do pensamento, é por sua vez conservação e transfiguração. E assim, o espírito, abolindo por um lado a realidade, a consistência do que o espírito é, ganha à vez a essência, o pensamento, o universal *do que foi*. Seu princípio já não é este conteúdo imediato e fim, tal com foi, senão a essência disso. [HEGEL, 1989 (1837), p. 73, tradução nossa, grifos do autor]

O indivíduo só se constitui na relação com o Espírito de um povo. Por mais que um indivíduo se destaque e se diferencie de outros indivíduos, ele não tem como escapar às

determinações do Espírito do povo. Um indivíduo que reconhece isso e reconhece que o Espírito de um povo prevalece sobre a individualidade isolada, é aquele que tem condições de guiar um determinado povo na História Universal, é o chamado indivíduo histórico universal, pois tem consciência da universalidade e a realiza na História.

Mas, para Hegel, é o povo que manifesta na História universal a realização do Espírito, do Absoluto. Cada povo histórico universal expressa à sua maneira, nas manifestações espirituais particulares a realização do Espírito Absoluto na História Universal. As manifestações espirituais se dão na religião, no direito, na moralidade, na ideia de Deus, etc. Tudo isso expressa a consciência que o Espírito tem de si num determinado povo, num determinado momento da História universal. As manifestações espirituais expressam, assim, a profundidade do conceito de liberdade em cada povo. Pois a consciência que o Espírito tem de si na exterioridade da História é expressão do grau da racionalidade do povo e, por conseguinte, de sua liberdade.

Portanto, quanto mais o Espírito do povo é consciente de si, consciente de sua substância, mais as instituições de um povo manifestam a realização da liberdade, pois tem a consciência da realização da razão na História, demonstram a consciência de que a razão rege o mundo. E essa consciência, para Hegel, só pode ser alcançada pela filosofia, pois é pela filosofia que se sabe que o homem só pode se realizar segundo a vontade absoluta, segundo a divindade, em sua relação com o homem e a natureza.

[...] Mas, o fim é saber que só tende a conhecer a si mesmo, tal como é em si e para si mesmo, que se manifesta para si mesmo em sua verdade – o fim que produza um mundo espiritual conforme ao conceito de si mesmo, que cumpra e realize sua verdade, que produza a religião e o Estado, de tal modo, que sejam conformes a seu conceito, que sejam seus na verdade ou na ideia de si mesmo - , a ideia é a realidade como espelho e expressão do conceito. Tal é o fim universal do espírito e da história. E assim como o germen encerra a natureza toda da árvore e o sabor e a forma de seus frutos, assim também os primeiros rastros do espírito contêm *virtualiter* a história inteira. [HEGEL, 1989 (1837), p. 67]

O conteúdo da História universal é o saber do espírito acerca do que ele é em si. Para Hegel, a liberdade é a expressão do que é o homem em sua universalidade e a História Universal é um processo no qual tal ideia vai sendo constituída e se exprimindo no Espírito Objetivo. Segundo o nosso filósofo, somente no Mundo Germânico o homem chegou à consideração de que o gênero humano é livre em si. No decorrer da História universal hegeliana, os orientais não tinham essa concepção, pois, para eles, somente, um é livre, enquanto que, no mundo grego e no mundo romano, apenas alguns eram livres. Desse modo,

o homem só chegou à consciência da liberdade no mundo grego, mas essa liberdade era limitada, pois era baseada na escravidão, não era universal, sendo somente acidental, efêmera e imperfeita. Assim, Platão e Aristóteles, por exemplo, não tinham ideia de que o homem como tal era livre. No Mundo Romano, se constituiu uma profunda cisão entre a universalidade abstrata e as pessoas privadas. Essa cisão exprime um profundo formalismo do direito romano e a sua insuficiência à realização efetiva da liberdade. Com isso, exprime-se a a “infelicidade universal” e a limitação da vida privada ao indivíduo. De acordo com Hegel, somente com a religião cristã, na revelação de Deus para o homem, é que o homem chegou à ideia de que o homem como tal é livre em si. Para Hegel, somente quando Deus se revela ao homem, sua liberdade se lhe apresenta em sua verdade, Deus expressa, com sua revelação na cristandade, a consciência da liberdade para o homem. Entretanto, a realização da liberdade não é imediata, ela se constitui a partir de um processo de educação, que se desenvolve necessariamente na História. “A História Universal é o progresso na consciência da liberdade” [HEGEL, 1989 (1837), p. 68, tradução nossa].

Nesse sentido, o homem é em si livre, no entanto, no início da História ainda não sabe disso e, por não saber disso, não é livre. Só é livre se o sabe. A História é o processo de reconhecimento da liberdade. Por isso, que na História a progressão se dá no sentido da liberdade, no reconhecimento de si do Espírito. A consciência é a expressão da liberdade, por isso, os conceitos de razão e liberdade são indissociáveis no pensamento hegeliano.

A liberdade é o cerne do que é espiritual, é a mais alta expressão do Espírito porquanto todas as manifestações do Espírito se relacionam a ela. Mas, Hegel salienta que essa constatação acerca da liberdade, exatamente por ser a expressão mais alta do Espírito, esteve indeterminada na História, estando sujeita a ambiguidades, erros e confusões de todo o tipo. Nesse sentido, a liberdade necessita ser determinada, nisso há uma diferença fundamental do que é a coisa em si e sua realização. O que foi expresso até aqui é a consideração geral da liberdade segundo a qual ela é o fim do Espírito. “[...] A liberdade encerra em si mesma a necessidade infinita de chegar por si à consciência – posto que é , segundo seu conceito, um saber de si – e com isso à realidade” [HEGEL, 1989 (1837), p. 68].

A substância do espírito é a liberdade. Seu fim no processo histórico fica indicado com isto: é a liberdade do sujeito; é que este tenha sua consciência moral e sua moralidade, que se proponha fins universais e os faça valer; que o sujeito tenha um valor infinito e chegue à consciência deste extremo. Este fim substantivo do espírito universal se alcança mediante a liberdade de cada um. [HEGEL, 1989 (1837), p. 68, tradução nossa]

A dialética dos povos expressa no Espírito do Mundo a História progressiva da liberdade em sua universalidade. Os povos determinam o conceito de liberdade na História universal na medida em que são Espírito e realizam o saber de si do Espírito pelo pensamento, chegando à determinação substancial da liberdade, porquanto, mesmo em suas contingências negam a positividade do momento anterior da História. A liberdade, desse modo, é, também a expressão do desenvolvimento de um povo. A liberdade se expressa nas instituições dos povos na História Universal, porquanto essas instituições permitem e garantem, a cada momento do desdobramento histórico, vão se aproximando mais do reconhecimento do princípio de que a razão rege o mundo, penetrando na individualidade e esta se reconhecendo na totalidade: é o Espírito Objetivo na progressão do reconhecimento do Espírito (que é ideia) como sua substância.

Os povos são objetivos, se determinam na História universal realizando seus desígnios universais. O povo é anterior aos indivíduos e, por isso, os indivíduos se educam conforme a obra universal de um povo. Os indivíduos só se realizam na relação com a totalidade de um povo. O povo tem um fim que lhe é próprio. A atividade espiritual do povo é a busca da realização desse fim. Os indivíduos, embora imediatamente não saibam, servem aos fins universais. O movimento do Espírito Objetivo é no sentido do reconhecimento por parte do indivíduo em relação à universalidade do Espírito. Nesse sentido, exprime-se imediatamente a oposição entre a universalidade e a individualidade, que na busca da reconciliação na totalidade sobrepujante, reconciliada do Espírito universal vai realizando a liberdade na História. O movimento do Espírito se constitui no desenrolar dessa oposição na medida em que os indivíduos vão se reconhecendo em sua liberdade na progressão do Espírito objetivo.

O fim do Espírito é a busca de sua consciência de si, pois o Espírito busca saber o que é em si, para si, sendo ele sua própria substância e finalidade, já que é racional, e, nesse sentido, superior, pois o processo o qual engendra elimina gradualmente na História universal as contingências da imediatez e da finitude do não reconhecimento da subjetividade em relação ao Espírito Absoluto.

O espírito é livre. Fazer real esta sua essência, alcançar esta excelência, é a aspiração do espírito universal na história universal. Saber-se e se conhecer é sua façanha, mas uma façanha que não leva a cabo de uma vez, senão por fases. Cada novo espírito de um povo é uma fase na conquista do espírito universal, na conquista de sua consciência, de sua liberdade. [HEGEL, 1989 (1837), p. 75, tradução nossa]

No entanto, a ideia autodeterminante (livre) é imediatamente um princípio, e enquanto tal é somente em si, interioridade, potência. Sua efetivação só é possível quando se determina.

Nesse sentido, Hegel busca explicar como a razão se determina na História, quais os meios utilizados para a determinação da liberdade. Para isso, primeiramente a ideia é um princípio abstrato, o qual se realiza na determinação, pondo-se objetivamente. A ideia é expressa primeiramente na interioridade do Espírito em seu conceito. Os meios de realização da ideia são externos, são objetivos, são aquilo que se nos apresenta no mundo nas atividades dos homens. Os homens, segundo Hegel, agem, aparentemente, segundo suas paixões, interesses e necessidades. Os fins universais também são desejados pelos homens, no entanto, têm uma natureza limitada quando expressas apenas nos indivíduos, pois aí a razão se determina sem necessidade universal, pois esses indivíduos não expressam o todo do gênero humano.

Verificando as consequências históricas das paixões e da violência, Hegel nos mostra que as produções humanas e os grandes impérios pereceram, e suas ruínas são expressões da grandiosidade do pesar que se exprimiu na História. Essa grandiosidade das ruínas seria inconsolável frente a qualquer recompensa, sendo a fuga ao solipsismo uma possibilidade quase que necessária. No entanto, Hegel nos mostra a História Universal que vai além das contingências, fazendo com que não nos furtemos à questão se diante de tais ruínas e inconsolável pesar não haveria uma realização suprema de um fim último ao qual essas grandes ruínas relacionadas às paixões dos homens não passassem de expressões da realização e magnitude de tal fim.

Hegel nos mostrou que a *Filosofia da História* se ocupa da realização do Espírito na História, tendo como cerne a ideia de que a razão rege o mundo. Nesse sentido, é importante questionar como se daria a realização da liberdade, do fim último universal, por meio dos indivíduos que têm interesses particulares, paixões e necessidades individuais. Desse modo, temos diante de nós a oposição hegeliana fundamental entre a universalidade do fim último e as paixões, interesses e necessidades da individualidade.

Para Hegel, o princípio, o fim último, o em si ainda não é efetivo, pois se só fica no princípio, o conceito de liberdade não tem, nesse sentido, completa realidade, é potência. Para que o princípio seja efetivado, é necessário que ele se ponha no mundo, para que por meio disso se realize. Então, o conceito de liberdade, em sua interioridade em si é apenas o Universal abstrato, ainda não efetivado, tal qual o Pai na Trindade cristã. Ou seja, a liberdade em si ainda é intenção e para que não seja apenas intenção é necessário que o conceito passe do em si à existência no mundo, que é o pôr-se da ideia na efetividade no seu retorno a si, manifestando-se no Espírito Objetivo, na prática humana.

O primeiro que advertimos é que isso que chamamos princípio, fim último, determinação, ou o que o espírito é em si, sua natureza, seu conceito – é somente *algo universal e abstrato*. O princípio, a lei, é algo universal interno, que, como tal, por verdadeiro que seja em si, não é completamente real. Os fins, os princípios, etc., existem só em nosso pensamento, em nossa intenção interna ou também nos livros; mas ainda não na realidade. O que só é *em si*, constitui uma possibilidade, uma potência; mas não passou, no entanto, da interioridade à existência. É necessário um segundo momento para sua realidade; e este momento é a atuação, a realização, cujo princípio é a vontade, a atividade dos homens no mundo. Só mediante esta atividade se realizam aqueles conceitos e aquelas determinações existentes em si. [HEGEL, 1989 (1837), p.80-81, grifos do autor, tradução nossa]

Nesse sentido, os princípios têm de se realizar. Essa realização só se dá mediante os impulsos, as paixões e interesses dos homens. E o interesse tem papel fundamental nisso, pois para que o homem realize algo, é necessário que esse algo seja de seu interesse. O trabalho do homem, nesse aspecto, tem essencial importância para Hegel [1989 (1837), p.81], pois no trabalho, o homem realiza seus interesses, ao mesmo tempo em que realiza esse segundo momento da liberdade, qual seja, sua realização no mundo. É interessante observarmos isso já na *Filosofia da História* hegeliana frente às considerações marxianas em relação ao trabalho.

Assim, podemos constatar que na visão hegeliana o trabalho realiza a liberdade, o que significa que a inversão marxiana pode não ser tão profunda quanto Marx imaginava, pois já há em Hegel, como vimos anteriormente no trato acerca da sociedade civil, a necessidade do trabalho para a realização humana. Não estamos negando aqui as diferenças entre Marx e Hegel, mas, a passagem a que nos remetemos na *Filosofia da História* e que também é expressa na *Filosofia do Direito* é interessante nessa discussão, pois nos mostra que o idealismo hegeliano não é efetivo se o trabalho em sua concretude não se realiza.

Mas, voltemos a Hegel. Para o nosso filósofo, mesmo o trabalho realizado no interesse de um fim aparentemente particular, realiza o fim em geral. Aqui, podemos constatar uma influência importante do pensamento de economia política de Adam Smith na *Filosofia da História* hegeliana. Para Hegel, não há execução de algo se não há o interesse individual. Ou seja, o indivíduo tem de encontrar satisfação no seu trabalho, sendo esse o fundamento da manifestação do Espírito Objetivo, que é expressão do direito infinito do sujeito.³⁶ Nesse sentido, toda realização humana deve ser de interesse do indivíduo. Isso, para o nosso filósofo, é um traço da modernidade.

³⁶ Este momento da *Filosofia da História* é, no sistema hegeliano como um todo, na Filosofia do Espírito, o momento precedente à moralidade subjetiva; é o primeiro momento do Espírito Objetivo, que é, na perspectiva geral do sistema, o momento posterior ao Espírito Subjetivo e anterior ao Espírito Absoluto. Nos *Princípios da Filosofia do Direito*, este é o momento do Direito Abstrato, primeiro momento da Filosofia do Direito.

Quando do trato acerca da manifestação na existência da liberdade, Hegel nos mostra que a liberdade se realiza no homem, em sua vida num povo. Nosso filósofo expressa a oposição entre a ideia em sua abstração e a ideia em sua efetivação na História. Sob essa perspectiva, a existência humana é caracterizada por Hegel enquanto existência política porquanto realiza a ideia de liberdade na História no espírito de um povo. A ideia, segundo Hegel, é real somente enquanto se torna efetiva na particularidade do homem. Essa questão é fundamental para a compreensão da *Filosofia da História* hegeliana, pois é na particularidade que o universal pode se realizar.

Na concepção hegeliana, é na liberdade moral que se exprime a oposição entre a ideia abstrata e o impulso das paixões humanas. Hegel enfatiza tal oposição e questiona como é possível a conciliação entre a vontade livre do indivíduo e a determinação histórica da razão, isso exprime a própria moralidade do povo.

Na história universal nosso tema é a ideia, tal como se exterioriza no elemento da vontade e da liberdade humanas; de tal modo que a vontade é a base abstrata da liberdade, mas o produto é a existência moral inteira de um povo. O primeiro princípio da ideia, nesta forma, é como se disse, essa ideia mesma, em abstrato; o outro é a paixão humana. Ambos formam a trama e o urdimento no tapete da história universal. [HEGEL, 1989 (1837), p. 82, tradução nossa]

Sobre tal questão Hegel nos expõe a alegoria da casa e seus elementos constitutivos. Os elementos que formam uma casa, tais como água, madeira, ferro, fogo, ar, etc. têm suas especificidades que os caracterizam e podem expressar uma utilidade para um fim que pode parecer contrário à universalidade da casa se for considerado em sua particularidade, como por exemplo, a queda de uma árvore pode destruir uma casa. No entanto, se forem empreendidos fins universais, se o arbítrio se dirigir ao fim da construção da casa, os elementos que aparentemente serviam ao contrário do universal, podem efetivá-lo, como, por exemplo, a madeira, que pode servir de sustentação ao telhado.

Isso quer dizer que somente o arbítrio, ou princípio, ou a intenção de construir uma casa não basta para que a casa se efetive. A casa já é uma realidade em pensamento quando ainda abstrata na intenção, no entanto, só consegue efetividade quando a universalidade é engendrada na particularidade. Ou seja, a universalidade da liberdade só se realiza por meio dos indivíduos na consecução do fim último na História universal. Assim, a atividade do homem pode se dar na consecução de um fim universal, mesmo que aparentemente realize tão somente os fins particulares do indivíduo ou da pátria.

Essa perspectiva dá base a uma visão organicista da sociedade, que também é possível que verifiquemos no positivismo. Mas, a visão hegeliana se distingue do positivismo, pois, para Hegel, é necessário que o indivíduo queira, que reconheça esse fim universal para que se realize por meio dele, pois a individualidade, como mostrou Hegel, é um traço essencial da modernidade. Ou seja, em Hegel, a liberdade é realizada pelo indivíduo em seu reconhecimento. Já no positivismo o reconhecimento não é fundamental, pois essa organicidade é predeterminada.

Nesse sentido, as paixões dos indivíduos são entendidas por Hegel como sendo a vontade humana unida às ações particulares do homem determinado na existência. Essas paixões são o impulso dos atos universais, pois o homem se põe em atividade com toda a sua energia, particularmente, realizando, sem saber ainda, o universal. Por isso, é que Hegel nos exprime a célebre frase: “[...] *nada grande* se realizou no mundo *sem paixão*. A paixão é o lado subjetivo da vontade e da atividade - cujo conteúdo ou fim fica indeterminado” [HEGEL, 1989 (1837), p. 83, grifos do autor].

Se relacionarmos a exterioridade pela qual a liberdade se implementa (a paixão dos indivíduos) com a questão do Estado, concluiremos que um Estado forte se constitui na união do fim universal ao qual se implementa e a paixão dos indivíduos, realizando-se um no outro. Mas, para que o Estado saiba o que é conforme ao seu fim, e realize a união acima mencionada, as instituições que o compõem têm de ir se constituindo nesse sentido de forma progressiva na História, num processo de educação. Hegel mostra que “a História Universal não começa com nenhum fim consciente”, mas na determinação de alguns grupos humanos particulares com a finalidade de defender sua propriedade e de se conservar; e conforme as dificuldades vão aparecendo, a determinação vai se consolidando.

A História universal começa, segundo Hegel [1989 (1837), p. 84], com seu fim geral, que o Espírito em seu conceito seja satisfeito em si, como natureza, enquanto impulso interno e inconsciente, sendo a História universal o trabalho de trazer o Espírito à consciência de si. O lado subjetivo das vontades e interesses particulares existe por si mesmo e é instrumento do Espírito universal na realização de seu fim, que é chegar à consciência de si e reconhecer racionalmente sua liberdade.

Esse lado subjetivo ainda não sabe que suas ações se dirigem ao universal, não sabe do fim último da História universal, não sabe de sua substância. Hegel mostra que na Lógica se chegou à conclusão de que a razão rege o mundo e na História universal, no entanto, os homens só chegam a essa consciência no devir da História universal, num processo árduo de

reconhecimento da substância espiritual na efetividade da particularidade dos indivíduos e povos em suas realizações gerais: direito, moral, instituições, arte, religião e conhecimento.

Sobre isso, Hegel nos evidencia que os homens agem com determinadas intenções, mas suas ações podem ter resultados não imaginados, não queridos. Quando um homem age, ele busca sua satisfação, mas não sabe que resultados essa ação pode ter, talvez ela alcance uma proporção não imaginada. Hegel nos dá o exemplo de um homem que age por vingança, talvez justa, e atea fogo numa viga da casa de seu oponente, esse fogo se alastra e atinge outras casas, de pessoas que não tinham ligação com o fato que motivou a vingança. A ação desse indivíduo foi além de sua intenção e a vingança, agora, pode voltar-se contra ele, em forma de punição. O que Hegel quer dizer aqui é que as ações dos indivíduos têm um alcance muito além de suas intenções iniciais, e podem alcançar proporções inimagináveis, inclusive indo contra o autor.

Ainda sobre os efeitos universais das ações particulares, Hegel trata dos indivíduos histórico-universais, aqueles que em suas ações unem o particular e o universal, realizando a progressão do Espírito universal no alcance de sua meta. Esses indivíduos têm como objetivo um fim particular, mas realizam o fim universal em suas ações. Hegel exemplifica com César e sua tomada do poder em Roma, era um fim particular que acabou sendo a realização do fim universal de Roma e do mundo naquele momento. O indivíduo histórico-universal, ao empreender suas energias nos impulsos da paixão age conforme a finalidade do povo, esse povo realiza seu fim por meio do indivíduo histórico universal.

O povo, segundo Hegel, tem seu caráter distintivo expresso no fenômeno geral, além desse princípio, há também a individualidade, os dois são expressões da ideia que se realiza no povo. O princípio geral enquanto princípio é inativo, tal qual o “motor imóvel” aristotélico, porquanto não é fomentado pelo agir particular da individualidade, nesse sentido, ainda é, o princípio, apenas representação e pensamento, ainda não é efetivo. Somente com o empreendimento da individualidade é que essa ideia abstrata interna se exterioriza, efetivando-se na História. Nesse sentido, tanto a individualidade quanto o princípio geral propiciam a realização do universal no povo, no mundo.

A individualidade, nesse sentido, pode ser mera exterioridade se não for educada. Seu impulso se coaduna com a universalidade quanto mais aderida está à ideia. Nesse sentido, a universalidade de um povo se realiza quanto mais os indivíduos têm para si, na individualidade, o fim universal. Hegel vê importância fundamental nessa relação entre a universalidade e a particularidade, pois para ele, o importante é que a ideia ainda em si se exteriorize por meio do indivíduo no povo.

O que um povo é, os elementos que se distinguem num povo, é coisa que pertence ao fenômeno geral. O outro princípio deste fenômeno geral é a individualidade. E ambos princípios pertencem juntos à realidade da ideia. No povo, no Estado, importa a essência de ambos aspectos, a modalidade de sua separação e união. Este é o processo vivo mediante o qual vive a ideia. A ideia é primeiramente algo interno e inativo, algo irreal, pensado, representado; é o interno no povo. E aquilo mediante o qual este algo geral se exterioriza para se realizar na atividade do indivíduo, que traslada o interno à realidade e que faz que isso que se chama falsamente realidade, a mera exterioridade, seja conforme à ideia. [HEGEL, 1989 (1837), p. 86, tradução nossa]

Para Hegel, os meros impulsos do indivíduo quando não encontram o fim racional, quando não se relacionam com o conceito, não se dirigem ao fim último de um povo, são apenas naturais. No entanto, quando o contrário acontece, ou seja, os impulsos individuais vão de acordo com o fim universal, a “verdadeira moralidade” se torna efetiva. Nesse sentido, para Hegel, para que a ideia se torne efetiva, é importante que os indivíduos se desenvolvam por si chegando à livre singularidade, tornando-se livres por si. A liberdade do indivíduo em sua consciência, nesse sentido, é fundamental para que se efetive o verdadeiro. Essa liberdade por si do indivíduo é essencial para uma verdadeira diferenciação entre o universal e o particular. Essa diferenciação, por sua vez, é fundamental para que haja o reconhecimento, e, a liberdade possa se realizar profundamente na História.

Assim, Hegel desenvolve mais um desdobramento do pensamento especulativo, agora na interioridade do eu que se diferencia em relação ao universal. Esse desdobramento da interioridade do eu é necessário para que a individualidade seja por si e possa se diferenciar em relação ao universal e realizar uma verdadeira oposição, para que haja depois a reconciliação no reconhecimento.

Desse modo, temos de considerar o trato hegeliano acerca da vontade. De acordo com os *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel distingue três fases da vontade. A primeira, é o eu em si indeterminado, a segunda é o eu em sua diferenciação e a terceira é a reconciliação das duas primeiras. O eu em si, é puro pensamento em si sem conteúdo, é o eu indeterminado, é pura reflexão em si. Nessa fase, o eu que é em si e tem como característica a fuga a qualquer limitação, seu movimento é destruição. Assim, exprime-se a liberdade negativa que é a liberdade do intelecto, que chega à consciência-de-si em sua negatividade. O eu em si se caracteriza pela vontade de suprassunção para um estado positivo, mas a positividade tem uma ordenação que não é sua característica, pois o eu em si quer a fuga a qualquer ordem. Assim, o eu em si é puro movimento da vontade, sem conteúdo.

O eu por se esvair de toda determinação, no primeiro momento, é limitado e unilateral. Assim, o eu tem de se diferenciar de si na determinação, passando da indeterminação à determinação, este momento de diferenciação é o segundo momento. Quando o eu passa da indeterminação à determinação, passando à existência.

A vontade é a união da indeterminação e da diferenciação do eu. É a determinação do eu em sua negatividade consigo mesmo, é a negação do eu sem deixar de ser ele mesmo, é o situar-se no uno, isso é a liberdade que compõe a vontade.

Hegel, na evidência da relação entre a individualidade e a universalidade exprime a necessidade da diferença, do momento da reflexão, para o reconhecimento do Espírito. Nessa diferença, exprime-se a cisão para a oposição fundamental da *Filosofia da História* hegeliana, do infinito em si da ideia e o finito absoluto individual. A ideia, primeiramente, então, quando em si mesma, “é a vida eterna de Deus em si mesmo, por assim dizer, antes da criação do mundo; é o nexu lógico” [HEGEL, 1989 (1837), p. 87, tradução nossa], é interioridade, tem em si o destino de saber de si, em outras palavras, é o infinito em si mesmo.

Num segundo momento, ela se põe, se exterioriza, fazendo justiça à antítese, afirmando a diferença. Nesse momento, na ideia, há a cisão, mas nisso os dois lados se afirmam um no outro: de um lado há a plenitude substancial infinita da reflexão e da negatividade enquanto liberdade formal e, do outro, o átomo finito, um eu cognoscente para o qual existe o outro, nesse sentido, tem o livre arbítrio. O átomo é finitude em geral, porquanto é a negação do outro, e, assim, nessa oposição verifica-se a finitude absoluta. Nessa finitude nasce o terreno espiritual do saber e do absoluto e sua realidade ainda que apenas formal. Nesse sentido, há a reflexão em si, a liberdade, o momento formal da ideia absoluta, a subjetividade na certeza de si que quer a si mesmo, pois a sua subjetividade é seu conteúdo e enquanto tal deve existir em toda objetividade, nesse sentido, é o impulso da razão.

Já, o eu atômico se relaciona com o Outro enquanto representação, e eis que se evidencia a religião, nesse aspecto, esse eu se vê como finito e se põe fins finitos que se realizam no fenômeno, na paixão, a realização dos fins particulares reconcilia esse eu com seu Outro e aí se realiza a felicidade. A felicidade, desse modo é particular e não universal. Para Hegel, a História universal não é o terreno da felicidade, pois os fins universais têm de ser fixados com energia mediante a vontade abstrata. Os indivíduos que perseguiram fins universais se satisfizeram, mas não quiseram ser felizes.

A cisão acima evidenciada entre a interioridade e a exterioridade da ideia, no entanto, tem, além do caráter dessa infinita inquietude, a busca pela unidade entre os dois lados no qual o papel do indivíduo tem fundamental importância, pois é o meio termo da oposição. O

indivíduo ao agir no mundo realiza a universalidade por meio de si. Nesse sentido, ao agir, o indivíduo busca a satisfação de seus fins ao mesmo tempo em que busca o bem, o dever e o direito. Desse modo, o agir do indivíduo é um agir moral que se relaciona fundamentalmente ao caráter de seu povo, pois, segundo Hegel, o bem é determinado, é preciso que se saiba o que é, e isto se relaciona fundamentalmente à educação moral no povo. Um indivíduo só o é nessa relação com seu povo, é no povo que o indivíduo tem seu valor.

[...] Na universalização do particular consiste a essência da educação do sujeito para a moralidade e o meio de dar validade à moralidade. O universal nas coisas particulares é o bem particular, o que existe como moral. Sua produção é uma conservação, porquanto que conservar é sempre produzir; não é simples duração. Esta conservação, a moral, o direito vigente, é algo determinado; não é o bem geral, o abstrato. O dever reclama a defesa de uma determinada pátria; não de uma qualquer.[...] [HEGEL, 1989 (1837), p. 89, tradução nossa]

Na citação acima temos diversas considerações importantes. A primeira diz respeito à realização da moralidade e do direito vigentes por meio da ação dos indivíduos na busca pela conservação do povo. Ou seja, em última instância, por meio do trabalho do indivíduo é que isso se realiza. Outra consideração a ser feita diz respeito ao conteúdo determinado da moralidade. Nesse aspecto percebemos uma crítica ácida à filosofia política kantiana em seu formalismo. Para Hegel, no formalismo do imperativo categórico caberia qualquer conteúdo, o que seria um bem geral, abstrato. No entanto, Hegel mostra que a moralidade tem um conteúdo determinado pelo caráter do povo ao qual se vincula.

O dever se relaciona com o povo, com a classe a que esse indivíduo pertença. Eis um importante indício de liberdade do indivíduo, diferente da sociedade dividida em castas. O indivíduo tem a liberdade de defender os interesses de sua classe, eis o seu agir por dever e sua moralidade. A sociedade civil, para Hegel, é o terreno do dever no qual os indivíduos na busca de seus fins particulares realizam a moralidade, pois agem conforme ao dever. Na realização de seu dever, o indivíduo, mesmo apartado do fim universal, entrelaça-se com ele, pois enquanto indivíduo pensante realiza o dever, o direito, a moralidade e, com isso, a conservação do povo em sua determinação histórica.

Mas, Hegel considera que há indivíduos que realizam a universalidade, ultrapassando o campo da moralidade, esses são os indivíduos histórico-universais, os ditos heróis, que na realização de seus fins particulares agem conforme a universalidade do povo como um todo, suas ações são grandes demais para que a moralidade as suporte, o que faz suprasumir a realidade existente, pois no alcance dos seus desígnios há o esgotamento da atividade do povo

em relação à História universal, sua atividade permanece apenas na moralidade, na realização dos meros fins particulares, os quais não interessam à História universal.

O Espírito universal em sua atividade, assim, tem de suprassumir o esgotamento e suprassumir tal moralidade, e eis que surge o indivíduo histórico universal, o qual na busca da satisfação particular realiza a universalidade da História, já que exteriorizam o que está em si na História universal, fazendo com que a existência se dirija aos fins universais, realizando o trânsito de uma forma Espiritual a outra. É assim que há a “auto-elevação do espírito a um conceito superior de si mesmo” [HEGEL, 1989 (1837), p. 91], na busca do que está além do existente, da moralidade, no ideal, configurando uma nova existência, que se encaminha à exteriorização daquilo que era apenas interioridade, interioridade que não se efetivava, em si. Os indivíduos históricos não sabem que realizam tal fim, pois são homens práticos, seu agir está ligado ao querer e ao sentir o justo e necessário. Os demais homens seguirão ao indivíduo histórico universal embora aparentemente aquilo vá contra a sua vontade particular, pois sentem que aquilo é o melhor. Sobre o indivíduo histórico, nos afirma Bourgeois [2000 (1969)], que suas características se relacionam com o caráter dramático teatral da filosofia hegeliana, sendo a condição perecedora desse indivíduo um caráter essencial desse drama. É importante salientar o caráter da negatividade impressa na dissolução do existente. A existência positiva é suprassumida na efetivação do fim universal que é a negação das contingências que se exprimem na História. O caráter afirmativo do Espírito do Mundo está nessa negatividade, ele se afirma na medida em que nega. Seu movimento é este, afirmar-se na sua eternidade sempre presente na negação das infinitas contingência históricas, que aparecem uma após a outra.

Nesse sentido, Hegel aponta os limites da moralidade, há fins bons que podem estar além dela, são os fins universais do Espírito, que é ele mesmo. Em certa medida, nesse sentido, podemos constatar um aspecto de não aceitação do “existente”, por parte de Hegel, tendo em vista que a moralidade é fluida. Por outro lado, podemos encarar esse aspecto numa ambiguidade tendo em vista que o fim universal já estava inscrito na ideia. Por outro lado, como o Espírito universal é infinito concreto, o que se pode dizer a respeito do que está inscrito na ideia é que o que virá está além do que foi, e somente isso. O Espírito é distinto da natureza, pois o movimento do Espírito embora seja circular [conforme nos mostra Lebrun (1988)] ele não é repetitivo, ele é infinito, pois suprassume as contingências que são sempre novas e distintas. Ou melhor dizendo, se o que está inscrito na ideia é tão somente a liberdade, não se pode dizer que o movimento especulativo do Espírito seja fechado ou limitado, já que limitar-se na liberdade seria um paradoxo.

[...] a Ideia *exprime temporalmente sua infinitude*, isto é, que ela deixa anularem-se, uma após outra, as formas finitas nas quais ela parecia investir-se. É por isso que a Ideia deve se temporalizar – ou, com maior exatidão, expor-se no ritmo do tempo: não para se ordenar numa série, mas para que a sucessão serial vá se abolindo, para que ele diga a nulidade dos termos que se sucedem. A cada uma das tais anulações a Ideia determinou-se uma vez mais, seu conteúdo enriqueceu-se um pouco, porém sem que tal intensificação possa ser figurada por um crescimento. Pois esse movimento de autodeterminação exclui toda a imagem de alongamento de um trajeto, ou de superação de um limite. Ele é, até mesmo, o que extirpa a possibilidade de um mau infinito: prolongar uma vez mais um segmento, encontrar mais uma vez o mesmo limite seriam agora operações carentes de sentido, já que todas as diferenças são visivelmente produzidas *para serem anuladas*. (LEBRUN, 1988, p. 271-272, grifos do autor)

Desse modo, se nos circuscrevermos apenas ao sistema hegeliano em suas perspectivas características, seria impossível dizer que o sistema de Hegel traz um fim na História pré-estabelecido, muito pelo contrário, o fim da História hegeliana é querido, pois é a liberdade mesma interiorizada pelos indivíduos para a universalidade.

No que se refere ao valor do indivíduo, a consideração acerca dele não se deve limitar à mera exterioridade enquanto oposição à interioridade da ideia. O indivíduo porquanto é pensante, apresenta fins particulares. No entanto, ao realizar a moralidade e a religiosidade, o indivíduo não pode ser considerado enquanto mero meio à realização universal. Os fins particulares exprimem que o indivíduo tem valor em si porquanto participam do fim racional universal, sendo a religiosidade e a moralidade expressões incipientes do mesmo. Assim, a natureza pode ser considerada enquanto mera exterioridade, mas o indivíduo humano não. Nesse sentido, o homem não é meio, mas um fim em si mesmo, sabe o que é o bem e o que é o mal, tem o livre arbítrio para escolher e arcar com as consequências de sua liberdade individual. Além disso, a História revela que a razão, a liberdade, enfim, os altos fins do Espírito (que é ele mesmo) também são expressos nas paixões dos homens em sua religiosidade e moralidade.

Portanto, para Hegel, a ideia abstrata interior que tem de ser realizada, e, desse modo, faz-se necessário que ela se efetive na História. Para isso, a ideia se exterioriza na individualidade, que embora busque a realização de fins particulares, acaba por realizar a ideia, mesmo que inconscientemente, já que as realizações dos fins particulares tornam o racional existente, sendo a moralidade e a religiosidade expressões dessa existência. Aqui, como mostra Taylor, se exprime o que Hegel denomina astúcia da razão, pois embora a particularidade subjetiva não tenha clara consciência de sua ação na universalidade, ela realiza

o universal. Isso é sabido pela filosofia hegeliana, ou seja, a razão sabe disso, mas só é reconhecida no resultado de seu movimento.

Mas o que os homens estão fazendo na história, eles não compreendem por completo. O porquê eles abandonam um estágio e vão para outro não está claro para eles. Ou melhor, eles podem ter alguma ideia clara, mas esta não é a verdade mais profunda; os homens desde seus primeiros estágios da história não podiam entender o plano do *Geist* como pode agora o filósofo (Hegel agora pode). Aqui é onde Hegel introduz a sua famosa ideia de astúcia de razão. A razão é representada nesta imagem como 'usando' as paixões dos homens para cumprir seus próprios propósitos. Os homens particulares e o propósito deles que desabam na batalha, mas o propósito universal continua firme nisso. (TAYLOR, p.392, 1975, tradução nossa)

Nesse sentido, a vontade subjetiva, por ser dependente, só é concebida na dependência em relação a um fim universal. Nesse sentido, é necessária a união entre a razão em sua universalidade e a vontade subjetiva. A reconciliação dessa oposição ocorre, para Hegel, no Estado. É no Estado que, segundo Hegel [1989 (1837), p. 101], o homem tem sua existência racional. Essa afirmação hegeliana é fundamental, pois a existência da razão está condicionada ao Estado e é o Estado que garante a liberdade. Nele o indivíduo frui a liberdade.

A noção hegeliana de Estado é central para a determinação histórica da razão e da liberdade, pois, para o nosso filósofo o indivíduo tem toda sua educação constituída no sentido contrário à subjetividade. O indivíduo tem de ser objetivo no Estado. Hegel não nega que pode haver indivíduos que se utilizem do Estado enquanto meio para a realização de sua particularidade. No entanto, o indivíduo só tem sua realidade espiritual em relação ao Estado, nesse sentido, o verdadeiro, o essencial se relaciona fundamentalmente a ele, pois somente no Estado o homem tem consciência, pois na unidade entre subjetividade e universalidade o indivíduo sabe, crê e quer a universalidade e, assim, goza a liberdade. Desse modo, o Estado abarca os aspectos concretos da realidade, como a arte, o direito e os costumes, por exemplo.

Para Hegel, Estado e eticidade tem uma relação essencial, pois no Estado, o indivíduo realiza a liberdade reconhecendo a lei como garantidora de sua liberdade, já que interioriza a ideia racional universal para si no sentimento de que aquilo que a lei exprime é expressão dele mesmo em sua racionalidade. Esse indivíduo, nesse sentido, encontra-se em unidade com o universal, realizando a eticidade, que, por sua vez, só é possível, no reconhecimento individual do universal e do universal em relação ao individual em sua atividade. Esse reconhecimento é a realização da razão mesma, que só no Estado é possível. Pois só no Estado o homem se reconcilia com ideia no sentido de que no Estado concebido por Hegel a

verdade se realiza na união do subjetivo e do objetivo numa totalidade moral e legal; pois nele o homem tem consciência da existência da razão objetivamente.

O Estado é a realidade em ato da Ideia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe.

No costume tem o Estado a sua existência imediata, na consciência de si, no saber e na atividade do indivíduo, obtém a sua liberdade substancial ligando-se ao Estado como à sua essência, como ao fim e ao produto de sua atividade. [HEGEL, 1990 (1821), p. 246-247]

Ou seja, o Estado é a unidade das vontades geral e subjetiva. A vontade no Estado é em si e por si, mas só é assim enquanto é consciente de si. Isto é, somente no pensamento a vontade é livre. Pois, a vontade subjetiva enquanto exterioridade é finita, já que não é por si mesma. A vontade geral em si mesma não se determina, não se torna efetiva na existência. Desse modo, somente quando concebe a si mesma a vontade reconciliada é livre, sendo assim, a essência do poder universal, porquanto é a essência da natureza e do Espírito.

[...] O espírito universal existe essencialmente como consciência humana. O homem é esta existência, este “ser por si” do conhecimento. O espírito que se sabe a si mesmo, que existe para si como sujeito, consiste em se realizar como algo imediato, como algo que é; e então é a consciência humana. [HEGEL, 1989 (1837), p.102, tradução nossa]

Segundo Hegel, no Estado prevalece o hábito de realizar e se propor um fim universal na unidade da vontade subjetiva e geral. No entanto, o Estado hegeliano se configura em estágios na História universal, sendo que pode haver, em estágios “primitivos”, a prevalência da vontade geral sobre a vontade particular. Essa prevalência da vontade geral reprime a vontade particular fazendo com que a vontade particular volte-se contra si mesma, sendo este o primeiro momento do universal. Religião e arte se configuram no terreno do Estado porquanto exprimem a realização da universalidade. Pois no Estado a ideia em sua generalidade torna-se realidade na união com a vontade subjetiva, que mesmo em sua múltipla exterioridade é compreendida em universalidade.

Assim, no Estado, para Hegel, a ideia universal se manifesta. A noção de manifestação no sentido de imediaticidade pode, aparentemente, não exprimir o essencial da ideia. No entanto, o Espírito humano é sua realização enquanto manifestação na História universal, no processo de reconhecimento na objetividade da liberdade individual. Nesse sentido, compreender as manifestações do Espírito é uma necessidade. A forma dessas manifestações é a cultura de uma nação, enquanto o conteúdo determinado encerrado na efetividade do Estado é o “espírito mesmo do povo” [HEGEL, 1989 (1837), p. 103, tradução nossa]. A

realidade do Estado é animada por esse Espírito no qual se efetiva em todas as particularidades, em suas instituições, guerras, etc. A essência dos indivíduos e a constituição do espírito de um povo se determinam a partir desse conteúdo espiritual. “O Estado é, portanto, o objeto imediato da História universal” [HEGEL, 1989 (1837), p. 103, tradução nossa].

O Espírito universal se determina na História em suas manifestações nos povos enquanto negação das contingências. É nessas manifestações da negação que o Espírito se determina e se efetiva. O Estado encerra em si a unidade do subjetivo e do objetivo. As manifestações espirituais dos povos exprimem como essa unidade se efetiva. Sua efetividade só é possível na particularização do Espírito, pois só na particularidade se determina. Essa particularização ocorre nas potências particulares dos povos, que são sua moralidade, seu direito, sua diplomacia, sua religião, sua arte e sua filosofia, que negam o princípio anterior da História Universal, realizando o Espírito do Mundo nessa negação.

O Espírito de um povo se determina nessas particularizações que lhe são características. Cada povo realiza suas respectivas particularizações e todas elas se inter-relacionam internamente em cada povo. Por isso, cada povo tem sua característica peculiar, sendo que essa peculiaridade se exprime em suas manifestações particulares. Desse modo, um determinado povo só pode expressar uma determinada constituição legal se sua religião, sua arte, sua filosofia e sua moralidade exprimem o conteúdo desse determinado povo.

[Este é um dos argumentos possíveis que podem ser utilizados contrariamente à ideia de um Hegel etnocêntrico, pois embora evolutiva, a Filosofia da História hegeliana não exprime a necessidade da subordinação de um povo a outro, mas na realização de seu princípio na História universal. A realização desse princípio, em última instância, tem mais um caráter da negatividade das contingências dos povos do que de uma defesa do mundo germânico em detrimento dos outros povos. A universalidade do Mundo Germânico consiste, como veremos, em exprimir o reconhecimento em sua finitude da eternidade da ideia]

Todas essas particularizações são expressão da consciência que o Espírito de um povo tem de si mesmo. Desse modo, a religião, a arte, a moralidade, etc. são manifestações da própria racionalidade desse povo, da razão universal se manifestando num determinado momento da História, porquanto são atividades da realização de um princípio que ainda não se efetivou e uma afirmação do porvir e um negar da positividade, que é expressão do passado. Quando da efetivação do princípio, ou da negação completa da contingência da positividade, surge uma nova positividade que também é negada pela atividade de um novo princípio trazido pelo Espírito do Mundo.

Como dissemos, para Hegel, o Estado é a unidade da vontade subjetiva e da universalidade da razão; é somente mediante o Estado que o espírito de um povo se manifesta. As potências particulares são manifestações dessa unidade, que historicamente se constitui. Religião, arte e filosofia são as potências particulares que exprimem essa unidade a cada estágio de desenvolvimento do Espírito na História universal; ou seja, essas potências particulares exprimem a consciência que o Espírito tem de sua liberdade na negação de cada contingência de um povo no desenvolvimento da História universal, eis a importância de verificarmos essas manifestações enquanto expressão da razão a cada momento histórico.

Este espírito de um povo é um espírito determinado e [...] determinado também pela fase histórica de sua evolução. Este espírito constitui a base e o conteúdo das outras formas da consciência [...] [Pois o espírito, em sua consciência de si mesmo, é necessariamente objetivo para si; e a objetividade implica imediatamente a aparição das diferenças, que constituem a totalidade das distintas esferas do espírito objetivo, tal como a alma só existe enquanto sistema de seus membros, que a produzem se reunindo em sua unidade simples.] O espírito é uma individualidade que é representada, venerada e fruída em sua essencialidade, como essência, como Deus, na religião; que é exposta como imagem e intuição na arte, e que é concebida e conhecida pelo pensamento, na filosofia. A originária identidade de sua substância e de seu conteúdo e objeto faz que suas formações estejam em inseparável unidade com o espírito do Estado. Esta forma do Estado só pode coexistir com esta religião, e o mesmo esta filosofia e esta arte, neste Estado. [HEGEL, 1989 (1837), p. 109, tradução nossa]

Nessa citação, estamos lidando com elementos fundamentais para a compreensão da *Filosofia da História* hegeliana. A partir dessas considerações podemos tratar da consciência em suas manifestações na História Universal na busca da reconciliação pelo saber de si. Desse modo, a seguir, trataremos da religião, da arte e da filosofia enquanto manifestações históricas da consciência em sua evolução em relação ao conceito de liberdade porquanto isso é expressão da racionalidade, na medida em que a cada fase da História Mundial, os povos em suas manifestações espirituais vão, a cada fase de seu desenvolvimento, exprimindo a necessidade da efetividade do conceito na unidade com a finitude. As manifestações espirituais dos povos exprimem as limitações de suas realizações finitas em suas próprias realizações. É a imanência da necessidade da ideia que vai se interiorizando para a finitude na medida em que se exterioriza em suas manifestações espirituais. Um exemplo disso é o reconhecimento, na arte, da necessidade da filosofia expressa na poesia romântica. Não é à toa que a poesia é o momento mais alto da arte, porquanto exprime sua própria limitação, e, com isso, sua ilimitação. Outro exemplo, é o cristianismo na religião. Para Hegel, a religião cristã é

a religião verdadeira na medida em que exprime a necessidade do conhecer em sua relação fundamental com a liberdade, como já esboçamos anteriormente.

Para Hegel, a efetividade da razão está diretamente ligada ao Estado e à noção de Espírito de um povo (*Volksgeist*), pois é no Estado em que a universalidade do princípio que é imediatamente abstrata se torna efetiva pela atividade dos indivíduos no reconhecimento mútuo da universalidade e da particularidade. Para Hegel, o Estado e o Espírito de um povo tem uma relação essencial com a religião, pois os homens agem na particularidade. Essa particularidade em si mesma é injustificada. Esse agir humano particular só encontra justificação na universalidade da religião. Nesse sentido, a religião é o fundamento do Estado e da própria razão na efetividade, pois, para Hegel, o homem só age racionalmente no Estado.

Segundo o nosso filósofo, na religião, assim como na arte e na filosofia, há uma expressão determinada da consciência do povo em relação à verdade, pois é na consciência que se realiza a unidade do particular e do universal, sendo que é pela religião que o homem tem consciência de si na representação. Na arte, isso ocorre na intuição sensível e na filosofia, no elemento do pensamento. Por isso, o trato acerca da religião é imprescindível no que se refere ao conceito de razão (*Vernunft*) hegeliano, pois a religião exprime o desenvolvimento da consciência no que se refere à essência do Espírito.

O que importa essencialmente na religião é até que ponto está contida nela a consciência que o espírito tem do que o espírito é em realidade. Se na consciência do que é o espírito está contida a consciência do que é a verdade, do que segundo seu conceito é o espírito, então todos os aspectos de sua existência estão estabelecidos em verdade e alcançaram, por conseguinte, a determinação do verdadeiro. [HEGEL, 1989 (1837), p. 115, tradução nossa]

O Estado exprime a unidade do universal e do particular. Essa unidade se realiza no reconhecimento individual de que sua atividade se justifica universalmente. O universal, por seu turno se realiza mediante a atividade particular. O reconhecimento mútuo de ambos os lados possibilita a realização universal do povo, que é animado pelo Espírito na medida em que é atividade de negação da positividade. A consciência que um povo tem de si é expresso na religião. A religião, nesse sentido, é o fundamento do povo porquanto é a consciência que realiza a unidade originária. A religião, segundo Hegel [1989 (1837), p. 110], é o primeiro modo da consciência, é ela que exprime a consciência de si de um povo, do universal se realizando na determinação do povo. Na religião, o povo define para si o que tem por verdade.

A concepção hegeliana de religião presente na *Filosofia da História* é a representação que um povo tem de Deus. Essa representação se faz na oposição do homem em relação ao

divino, e essa oposição faz com que o povo se reconheça para si enquanto totalidade individual para se opor ao divino. No entanto, ao mesmo tempo liga-se por meio da religião ao divino. Então, a religião, ao mesmo tempo em que distingue o homem de sua representação diante da divindade, exprime a consciência (o conceito) que um povo tem de si e da verdade. Nesse sentido, a religião caracteriza um povo em sua racionalidade e, na medida em que cada individualidade é reconhecida na divindade, a liberdade toma existência.

Portanto, a religião de um povo exprime sua racionalidade e, por conseguinte, sua liberdade. Hegel mostra que um povo que tem uma religião que representa Deus na natureza não é livre, porque não há diferenciação (e essa é uma necessidade para o reconhecimento, para a consciência da liberdade na individualidade), pois a natureza não é espiritual. O espiritual se sobrepuja diante da natureza, sendo por ele mesmo, e, portanto, livre. Nesse sentido, a representação que um povo tem de Deus o caracteriza ou enquanto livre e racional no Estado ou enquanto finito sem Estado.

A religião, para Hegel, por ser a primeira expressão da consciência, fundamenta a vida de um povo e se realiza no mundo, por isso, converte-se em vida política. Nesse sentido, a consciência, no seu devir, vai se manifestando cada vez mais próxima do mundo, porquanto deve se realizar nele. Mas, para que haja realização é necessário que haja a diferença. Assim, o Espírito se exprime de diversas maneiras nas mais diversas esferas da vida. Mas, a religião, para Hegel, é o selo fundamental dessas outras formas de manifestação do Espírito.

Desse modo, a religião embora, para Hegel, seja representação e, por isso, exprima uma separação entre Deus e homem e, por isso, esteja mais apartada em relação ao mundo do que a filosofia, a religião liga o finito e o infinito na consciência tendo por objeto o verdadeiro na forma da representação. Assim, a representação de um Deus espiritual de um povo exprime sua relação com a verdade.

Porém, essa relação pode ser ou na unidade entre a divindade e a humanidade ou na cisão entre Deus e o homem. Caso tal representação seja cindida, Deus está apartado do homem, como no judaísmo. Mas, se essa relação se dá em unidade, eis que a religião se exprime em sua verdade, pois une o universal e o particular, tal é a característica hegeliana da religião indiana, da arte³⁷ grega e, de forma mais pura, da religião cristã.

A revelação cristã traz essa relação entre a infinitude e a finitude numa realização efetiva da divindade no homem (ou da razão na História), pois a revelação cristã traz a

³⁷ É interessante observarmos a concepção hegeliana da religião enquanto expressão da consciência em sua relação estreita com a arte. A diferença entre arte e religião será exposta com maior profundidade mais adiante. No entanto cabe mencionarmos aqui que arte e religião exprimem a unidade entre forma e ideia, ou seja, têm a verdade por objeto.

necessidade da união daquilo que estava em cisão, a natureza de Deus e do homem se manifestam em unidade na figura de Cristo. No entanto, embora o cristianismo tenha como princípio o conceito absoluto do Espírito, a realização do princípio não se dá imediatamente tendo em vista a existência dos povos no início da era cristã.

Para Hegel, a religião se exprime de diversas maneiras, sendo o cristianismo a verdadeira religião, pois seu princípio coaduna com o fim universal da unidade do Espírito consigo. Outras religiões, para Hegel, não exprimem por completo tal unidade do conceito do Espírito e seu princípio, o que faz com que alguns aspectos da vida de tais povos se relacionem à arbitrariedade e fiquem distantes da liberdade. Para Hegel, tal era a característica das religiões grega e maometana, pois elas não se exprimem de modo totalmente livre e de acordo com o conceito do Espírito universal, tendo em vista, por exemplo, o fanatismo maometano e o recurso grego aos oráculos para soluções de questões públicas e privadas.

Portanto, para Hegel, a religião fundamenta a vida de um povo e é a primeira expressão da consciência porquanto une o objetivo e o subjetivo. Seu papel na História universal é necessário, pois sem ela não haveria Estado ou qualquer expressão de racionalidade ou de liberdade, pois não haveria a representação do divino e, por conseguinte, não haveria uma justificação das realizações humanas na universalidade. Assim, sem religião não haveria a determinação racional do Espírito na História universal.

O Espírito ao realizar a consciência de si mesmo se faz objetivo em suas manifestações. A arte, para Hegel, enquanto expressão do Espírito exprime na arte bela a intuição sensível do divino. E por ter essa relação com o divino tem relação essencial com a religião tendo em vista que é uma expressão da consciência. No entanto, a arte enquanto expressão suprema do Espírito só se manifesta no povo em que não reconhece ainda ao Espírito universal.

Os judeus e maometanos, segundo Hegel [1989 (1837), p. 116], não tinham como exprimir alguma forma de arte plástica, pois a divindade para eles não admitia qualquer forma tendo em vista a oposição do homem finito em relação a Deus (infinito em si mesmo). Somente um povo como o grego tinha a condição de exprimir supremamente na bela arte a intuição sensível do divino na forma da subjetividade natural, pois a faculdade de dar forma era uma expressão suprema entre os gregos.

Já entre os cristãos, Hegel mostra que a arte é possível, mas não mais como expressão suprema do Espírito, tendo em vista que sua condição não se contenta apenas com a sensibilidade em relação ao divino. Para Hegel, a revelação cristã trouxe a necessidade de Deus ser conhecido. Assim, os limites do sensível humano começam a se evidenciar mediante

a eternidade do Absoluto, e eis que a arte por se relacionar diretamente com a sensibilidade não tem condições de satisfazer plenamente o que é do Espírito. Para Hegel, a unidade possível pela arte foi conseguida no mundo grego. Essa unidade possível da arte se relaciona imediatamente com o sensível, o que significa dizer que a arte a partir de então não conseguirá por si só satisfazer aos anseios do Espírito em sua trajetória para o reconhecimento de si. Vejamos como Hegel, em suas palavras concebe essa relação da Ideia e da Forma na arte grega e como a arte se constitui enquanto insuficiente para os fins ainda mais altos do Espírito:

A Forma de arte clássica, de fato, alcançou o ponto mais alto que a sensibilização da arte foi capaz de alcançar, e se nela há algo de deficiente, tal coisa reside na arte mesma e na limitação da esfera artística. Esta limitação deve ser identificada no fato de que a arte em geral transforma em objeto, numa forma concreta e sensível, o espírito que, segundo o seu conceito é a universalidade infinita e concreta, e apresenta no clássico a consumada formação unificadora [*Ineinsbildung*] da existência espiritual e sensível como correspondência de ambos. Mas, nesta fusão, o espírito não chega de fato à exposição segundo seu verdadeiro conceito. Pois o espírito é a subjetividade infinita da Ideia que, enquanto interioridade absoluta, não se pode configurar livremente para si quando necessita permanecer fundida ao corpóreo como sua existência adequada. [HEGEL, 1990 (1837-1842), p. 93 e 94]

Por ser em-si imediata, a arte grega se vincula à sensibilidade e enquanto em-si não vai além dessa imediatez, mas o Espírito não se contenta com esse em-si e, na arte expressa outra configuração que ultrapasse essa imediatez da sensibilidade e se dirija a uma interioridade autoconsciente. Nesse sentido, o cristianismo tem profunda importância, pois os deuses gregos que se revelavam numa corporeidade humana expressavam apenas o Espírito como individual e particular.

O cristianismo suprassume essa imediatez, pois representa Deus como Espírito absoluto, que vai além da corporeidade humana, passando de uma sensibilidade da representação para uma interioridade espiritual. A forma de arte Romântica expressa esse momento do Espírito artisticamente, arte essa que suprassume a si mesma nesse movimento, pois a arte tem relação com a imediatez da sensibilidade, mas na interioridade do Espírito o romântico vai além do sensível e aqui se constitui uma espiritualidade livre que busca a reconciliação no interior, deixando o exterior inessencial. Isto é, a interioridade superou a exterioridade, sendo essa superação expressa na própria exterioridade, fazendo com que o fenômeno sensível perca seu valor.

Entretanto, a exterioridade é necessária para a manifestação artística. Essa inessencialidade da exterioridade é um problema, pois nessa contingência individual da interioridade é aberto espaço para a arbitrariedade, o infortúnio e o crime. A ironia enquanto expressão do romantismo revela esse caráter da cisão e da inadequação da Forma e da Ideia. Assim, nessa configuração a inadequação entre Forma e Ideia ressurgiu, mas de maneira mais profunda que na forma de arte simbólica, pois não expressa na exterioridade o que vem a ela na interioridade. Aqui surge claramente a consciência infeliz na Estética hegeliana.

A interioridade romântica é expressão de um momento importante do Espírito no qual o Absoluto se singulariza em Jesus, vive a humanidade às últimas consequências chegando à morte. A morte de Jesus tem profundas implicações na História universal que se revela no Romantismo alemão, entretanto, é importante atentarmos para essa singularização do Espírito, a necessidade da mediação para a efetividade, sendo que essa relação de necessidade se configura na relação senhor-servo na *Fenomenologia*, em que a consciência do Espírito busca a si mesma mas vê a necessidade do outro para a sua efetivação na realidade, chegando à infelicidade da consciência diante de sua cisão.

A relação senhor-servo, em Hegel, expressa uma relação de interdependência do sujeito e do objeto, do homem (enquanto indivíduo) e a objetividade. É uma relação na qual a consciência toma consciência de si mesma no Espírito enquanto eu, ou indivíduo, mas que vê essa dependência no seu outro, no objeto. Isso porque o reconhecimento só é possível, para Hegel, no outro. É no outro que o em-si se reconhece enquanto ele mesmo. Sem o outro ele não é para si.

A separação das figuras (sujeito e objeto) é uma fatalidade da modernidade, já que não é possível liberdade sem sujeito que tenha valor em si, sendo que sem a diferença não há reconhecimento. Entretanto, a permanência isolada das figuras não permite o reconhecimento das mesmas, pois necessita do outro e é isso que ocorre na forma de arte romântica. Portanto, com a revelação cristã, houve, para Hegel, a necessidade de Deus ser conhecido e não mais apenas intuído (como na arte) ou representado (como na religião). Assim, a arte já não teria condições de exprimir o Absoluto e eis a importância da ciência filosófica para Hegel, como veremos a seguir.

Como vimos, o Espírito realiza processualmente na História o universal, o reconhecimento de si, porquanto o Espírito se objetiva, reconhecendo sua liberdade. O Espírito se realiza na suprassunção dos povos, a cada fase da História universal. Cada povo exprime o conceito que tem de si e a verdade para si em suas manifestações. Essas

manifestações espirituais podem ser na representação, como na religião; na intuição sensível, como na arte e no conhecimento, como na ciência filosófica.

Hegel nos mostra que na religião seu conteúdo é a própria verdade, que é representada. Assim, a religião é expressão da consciência na representação, sendo a base fundamental de todas as expressões racionais que se dão na História universal, tendo em vista que, para Hegel, a religião fundamenta o Estado e é somente no Estado que o homem tem existência racional. Nesse sentido, a religião é o fundamento da existência racional do homem que fundamenta a História. Já a arte, também é expressão espiritual, mas sua condição é distinta da religião. A arte é expressão da livre consciência na intuição sensível, é expressão da verdade na forma. Assim, para Hegel, a relação entre o homem e a verdade se dá no Espírito, sendo a religião a manifestação espiritual que se relaciona ao conteúdo e a arte a expressão espiritual que se relaciona com a forma.

Para Hegel, com a revelação cristã, foi trazida ao homem a necessidade de Deus ser conhecido. A representação em si da religião e a sensibilidade da arte são insuficientes para exprimir a relação entre o homem e a verdade. Desse modo, o conhecimento de Deus se coloca enquanto uma necessidade histórica. Com isso, o conhecimento tornou-se a forma suprema e mais digna da consciência da verdade.

As ciências, para Hegel, mesmo em sua forma contingente, relacionada a fins da utilidade, têm por fundamento o pensamento. No entanto, as ciências, assim como a religião são fins em si mesmas, no sentido de que levam a cabo a realização do Espírito em sua essencialidade, efetivando a razão e a liberdade na História universal. As ciências, desse modo, exprimem a forma suprema de apreensão espiritual de um povo em relação a si e à verdade.

Mas, para Hegel, a ciência filosófica é a que consegue exprimir no conceito a forma infinita, o conteúdo outrora apenas representado pela religião. Assim, a filosofia é a suprema expressão do Espírito na trajetória de seu reconhecimento na História universal. É na filosofia que a verdade se exprime no conceito e eis que se evidencia a forma culminante da efetividade da razão e da liberdade, porquanto exprime a autossuficiência do Espírito em si e para si, na subjetividade e na objetividade.

A flor do povo é a consciência livre., desinteressada, sem apetites. Assim, é na arte. Mas, o conteúdo desta consciência não reside no elemento sensível como na arte. O material em que esta consciência expressa seu conceito é o pensamento. Um povo se honra cultivando as ciências. A ciência da filosofia é em especial a que pensa e compreende o conteúdo que existe na religião segundo a forma da representação sensível e espiritual. No cristianismo isto

se expressa dizendo que Deus engendrou a seu Filho. [HEGEL, 1989 (1837), p. 117, tradução nossa]

Portanto, a religião já traz consigo o conteúdo da verdade, mas sua forma de expressão é representação. A arte, embora seja uma expressão da consciência livre e desinteressada, se dá no elemento da sensibilidade. Com a revelação cristã, se expressou a necessidade de se unir o que estava separado. Forma e conteúdo, nesse sentido, se reconciliam no conhecimento, na ciência filosófica, que tem por objeto o conteúdo verdadeiro da religião expresso no conceito, a forma infinita do Espírito em sua negatividade absoluta. Assim, no conceito são unidos sujeito e objeto e se torna efetiva a liberdade, pois há o reconhecimento da liberdade no conceito expresso pelo conhecimento científico filosófico. Ou seja, por meio do conhecimento, o Espírito chegou à consciência para si do que é em si, reconhecendo sua liberdade por meio de sua atividade racional.

A constituição política exprime tal realização, pois a ciência filosófica só pode se realizar no Estado que tem tais condições históricas para tanto e vice-versa. Ou seja, há uma necessidade mútua de realização do reconhecimento de si do Espírito e da realização mesma da História e da constituição. Desse modo, a realização da filosofia está diretamente ligada às outras manifestações espirituais, inclusive à moralidade e ao direito. Essas manifestações se reúnem em uma totalidade que exprime a razão mesma. Essa totalidade una é o Estado. Nas palavras de Hegel: “[...] O Estado é a razão na terra; as distintas constituições se sucedem na diversidade de seus princípios e sempre as anteriores são anuladas pelas seguintes” [HEGEL, 1989 (1837), p. 123, tradução nossa]. Nesse sentido, a sucessão das constituições é expressão da própria sucessão dos princípios na História universal. É preciso que nos atentemos para o caráter negativo da suprassunção das constituições na História. O Espírito Universal, sempre descontente com a contingência, com o mal, traz a necessidade da suprassunção. Pelo mal contingente da existência o bem é reconhecido e realizado porquanto nega o mal. Eis o sentido da progressão do Espírito infinito e eterno em sua efetivação. Sua efetivação nada mais é do que a negação do mal.

Essa base dada pelo Estado à realização da razão na *Filosofia da História* hegeliana explica a preponderância da razão na História universal. Pois, para Hegel, o que prevalece no Estado é o bem comum e não a vontade subjetiva. Nisso consiste a crítica hegeliana à democracia, pois nessa constituição prevalece a vontade subjetiva numa reunião vontades e não na totalidade da vontade racional em si e para si, pois em tal constituição a minoria cede à maioria, sendo que a decisão subjetiva da maioria pode não ser a decisão racional, pois a minoria não é atendida. Nas palavras de Hegel: “[...] É, ademais, falso e perigoso supor que só

o povo tem razão e conhecimento e que só ele vê o justo; pois cada facção do povo pode se erigir em todo o povo. O que constitui o Estado é o conhecimento culto; não o povo” [HEGEL, 1989 (1837), p. 125, tradução nossa]. Eis a perspectiva platônica hegeliana que ainda permanece em seu pensamento desde o início do período de Jena. Hegel exprime um organicismo de Estado no qual o conhecimento culto racional rege os círculos particulares das vontades subjetivas, sendo essas vontades subalternas à universalidade da razão, pois reconhecem sua liberdade na substancialidade do Estado racional que é a base a qual engendra a suprassunção da positividade na ruína do contingente que nele mesmo se exprime historicamente.

Nesse processo racional de constituição dos Estados em suas manifestações na concepção hegeliana da História universal, a totalidade da vida do Estado se exprime em três etapas. Na primeira, a totalidade é indeterminada, pois é imediata e os círculos particulares estão ocultos; relaciona-se a essa fase a monarquia patriarcal, na qual predomina o medo. Na segunda, esses círculos tornam-se independentes; essa é a fase as aristocracias e as democracias, onde predomina a subjetividade. Na terceira, nessa independência particular, os indivíduos produzem o universal; essa é a característica da forma final da monarquia, o momento culminante do processo de reconhecimento histórico da razão e da liberdade na efetividade. Hegel vislumbra esse processo na História universal inteira, em todos os impérios que se sobrepuseram uns aos outros na História. Nesse sentido, é cabível traçarmos de forma sucinta e geral esse desdobramento do reconhecimento da Ideia na objetividade dos Espíritos dos Povos, dos impérios da História Mundial.

No trato acerca do *Fundamento Geográfico da História Universal*, apesar de considerar a natureza subordinada ao Espírito, Hegel traça alguns aspectos naturais dos povos relacionados à geografia em que se exprime um certo condicionamento geográfico. Primeiramente, o filósofo mostra que há lugares em que o Espírito não teria condições de se desenvolver, quais sejam, os lugares extremos, frios ou quentes demais. O autor explica que isso acontece porque o Espírito necessita ultrapassar as barreiras naturais para viver livremente, sem que as condições de vida tragam extremas dificuldades. Nesse sentido, regiões de clima temperado seriam as ideais para o desenvolvimento da História Universal.

Ao se referir à América, Hegel mostra seus elementos físicos constitutivos e a relação necessária intrínseca entre os habitantes e essa terra. Ao se referir aos habitantes nativos do continente, os trata como “povos bem primitivos” [1998 (1837), p. 74], mostrando a

“inferioridade” deles³⁸. Além disso, opõe Norte e Sul, a relação entre essas duas partes do continente e suas formas de colonização e a importância disso para o substancial desenvolvimento do Norte frente ao Sul.

Ao referir-se aos Estados Unidos, Hegel afirma que aquela terra seria a terra do futuro. Mas como ele estava tratando da História Universal, deveria ater-se ao presente e ao passado. E estes estavam no Velho Mundo. Ao contrário do Novo Mundo que interliga suas partes por um istmo não-substancial, o Velho Mundo, ao contrário, tinha um elemento de união essencial, o Mediterrâneo. A água, ao olhar de Hegel, é um elemento de união. No mar há o elemento da infinitude, ao contrário da terra, contingente. Este elemento de união e de infinitude tem importante ressonância nos condicionamentos geográficos da *Filosofia da História* hegeliana.

Nesse sentido, o autor distingue três importantes divisões geográficas: o planalto, os vales e as regiões litorâneas. Na primeira, as condições de vida proporcionadas pela geografia, levam o vivente a uma vida patriarcal, à divisão em famílias, em que os bens não são baseados na terra, mas nos animais, sendo obrigados a mudarem constantemente de lugar em busca de alimentos, o que não proporciona uma vida sedentária e muito menos fixas relações jurídicas, tirando a possibilidade do Estado e da História Universal. Na segunda, há a sedentarização, o nascimento dos grandes impérios e os fundamentos jurídicos da existência do Estado, ex.: China e Índia. Na terceira, há o contato do homem com o indeterminado, o infinito.

Nas considerações referentes à África, Hegel ao tratá-la, desconsidera o Norte e o Egito, afirmando que aquele deveria ser empossado pela Europa e este, representa a transição do Espírito do mundo Oriental para o Ocidental. Essas regiões não seriam, para Hegel, característicos da África. A África, para Hegel, seria o espaço onde se verifica o estado natural, em que a justiça e a liberdade não se realizam. A escravidão e a magia dominam essa região do mundo, que, para o filósofo, não participa da História Universal. Quanto aos seus habitantes vejamos o que afirma Hegel:

O negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de

³⁸ Essa caracterização hegeliana acerca dos povos da América enquanto povos primitivos não pode ser taxada imediatamente como um etnocentrismo hegeliano, tendo em vista que essa ideia de etnocentrismo é posterior a Hegel e tal indicação seria anacrônica. A inferioridade a qual Hegel se refere aqui, diz respeito à constituição de um Estado. Além disso, Hegel não deixa de apontar os potenciais do Novo Mundo, local em que, para ele, o Espírito se desenvolveria no futuro. Nesse sentido, Hegel tinha uma postura histórica delineada pela ideia de Estado, limitada a seu tempo, o qual não tinha condições de vislumbrar uma ideia superior à liberdade e sua efetividade a partir dos ideais apregoados pela Revolução Francesa.

tudo o que chamamos sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia do caráter humano. Os extensos relatórios dos missionários comprovam esse fato, e o maometismo parece ser a única coisa que traz a cultura, de certa forma até os negros. [HEGEL, 1998 (1837), p. 84]³⁹

Seguindo o capítulo referente aos fundamentos geográficos, Hegel descreve a Ásia, local onde nasce a História Universal, com os princípios religiosos e políticos, sendo que as condições físicas que possibilitaram esse nascimento, repletas de oposições intrínsecas, impediram seu pleno desenvolvimento, desenvolvimento que ocorreu profundamente na Europa, continente em que as condições físicas da Geografia são mais amenas e possibilitam, para Hegel, o maior desenvolvimento do Espírito, sendo as diferenças das condições físicas geográficas irrelevantes, na visão do filósofo.

No capítulo final da introdução à *Filosofia da História*, Hegel mostra a divisão da História Universal, os momentos pelos quais passa, sob os parâmetros da liberdade e sua realização no Estado. Sendo o Mundo Oriental, a infância da História Universal, passando pelo Mundo Grego, a adolescência, o Mundo Romano, a idade viril do Espírito e o Mundo Germânico, a velhice. Sendo esta expressão de força e maturidade, que por ser espiritual, não perece na velhice como na natureza.

Hegel, em sua concepção da História Universal trata, primeiramente, do *mundo Oriental*, mas exclui da análise povos da Sibéria e da Ásia alta, já que, para o autor, são povos a-históricos. O filósofo inicia a História Universal pela China, pois é desse povo que se tem as mais antigas notícias. Nele, segundo Hegel, sobressai o pensamento do imperador, que é obedecido irrefletidamente pelo povo, o fundamento da China é o princípio patriarcal. A China é considerada um povo Histórico pois constitui um Estado e tem consciência histórica, mas é limitado, já que não há uma liberdade refletida, a vida é prosaica e profana. Já a Índia, segundo Hegel, é estática, formou-se para si, é, segundo Hegel [1998 (1837), p. 123], “a terra da fantasia e do sentimento”. Por ser baseada em castas, o povo hindu não ultrapassa a natureza, pois, naturaliza a diferença por meio da religião. O Espírito da Índia é um Espírito natural. Hegel também se refere ao budismo, caracterizando-o por sua interiorização,

³⁹ As considerações hegelianas expressas nessa citação são considerações extremamente duras e insustentáveis atualmente. Entretanto, Hegel é um homem de seu tempo. É preciso que nos atentemos às fontes de Hegel nessas considerações: são relatos de missionários, que tinham uma perspectiva extremamente delimitada pela postura religiosa que via no avanço do cristianismo o avanço da verdade mesma aos povos que a desconheciam, sendo que qualquer manifestação cultural dissonante em relação ao cristianismo era profundamente depreciada pelos missionários. Hegel, com suas limitações espaço-temporais, absorveu as críticas dos relatos dos missionários, praticando o que chamaríamos hoje de Antropologia de gabinete.

mostrando que o Espírito se realiza de forma ainda imediata nos povos que tem o budismo como religião, que se manifesta de várias formas nos vários povos.

O filósofo divide o Mundo Oriental em duas partes, o da Ásia Oriental e o da Ásia Menor. A primeira é isolada do mundo europeu. Já a segunda tem origens caucasianas, o que aproxima o mundo oriental e o ocidental, essa intermediária é a Ásia Menor, que se apresenta, primeiramente com o povo Persa, que segundo Hegel, é o primeiro povo histórico, pois, embora tenha desaparecido, trouxe consigo o princípio de desenvolvimento, enquanto que Índia e China permaneceram estáticos. O mundo persa é representado pelo povo zenda, assírios, babilônios, medos, judeus e egípcios. Com esse mundo o Espírito liberta-se da imediaticidade e forma primeiro o sentido de unidade espiritual por princípio, sem, entretanto, ter clareza acerca de si mesmo. A Pérsia, por não ter clareza acerca da totalidade, pereceu. A Pérsia é transição também no sentido geográfico físico, o que proporciona a transição espiritual para o mundo ocidental, tendo a Grécia como primeiro ponto de desenvolvimento do Espírito. Reparemos que a concepção hegeliana da História Universal move-se de Leste para Oeste, assim como o Sol para nós.

É importante destacarmos nos desdobramentos da História Mundial, o sentido do declínio dos Espíritos dos povos, que sempre perecem em detrimento do Espírito do Mundo. A vitalidade do Espírito está na sua auto-realização que se exprime na supressão das contingências dos Espíritos dos Povos.

Hegel trata do Mundo Grego em três fases: a formação de sua individualidade, o contato com o povo histórico anterior e, o último, com o declínio para o alvorecer de um novo tempo, o dos romanos. No que concerne aos gregos, a geografia física tem grande importância na formação do Espírito do Mundo Grego, já que sua formação se dá em individualidades espalhadas pelo mar, este o espaço propício ao indeterminado. O caráter elementar do mundo grego é a individualidade. É na Grécia que nasce a liberdade subjetiva, que, entretanto, ainda permanece distante da realização da liberdade objetiva ligada intrinsecamente a ela, com isso, perdeu-se o sentido da totalidade e o Mundo Grego declinou.

Com o declínio do mundo grego, surge a Universalidade Abstrata do Mundo Romano, é nele que o Espírito alcança um importante grau de universalidade, que, entretanto, deixa de lado a individualidade. Para Hegel, só no Mundo Germânico a liberdade individual tem seu valor por si e se torna efetiva porquanto reconhece e é reconhecida pela universalidade, tendo em vista que, no Mundo Germânico, a liberdade se coloca como fundamento racional enquanto expressão da vontade de Deus no reconhecimento da teodicéia na qual as contingências dos povos sucumbem diante do Espírito Universal na História do Mundo.

2.2.2 Liberdade, Razão e o Mundo Germânico

Como vimos no decorrer deste trabalho, a Ideia se manifesta na História na medida em que suprassume as contingências, fazendo com que um Espírito de um povo suprassuma a positividade do momento anterior da História Mundial, trazendo um novo princípio, o qual também é suprassumido. Esse movimento do Espírito Universal caracteriza sua onissuficiência e potência, porquanto exprime sua eternidade diante das particularidades dos povos. O Mundo Germânico é o momento culminante do processo compreendido pela *Filosofia da História* hegeliana, sua peculiaridade consiste em que a liberdade infinita do Espírito seja reconhecida na finitude na medida em que se tornou efetiva na liberdade subjetiva, no reconhecimento do valor infinito do indivíduo em si e para si mesmo. Desse modo, a subjetividade reconhece a universalidade do Espírito em sua eternidade, ao mesmo tempo em que essa infinitude se torna efetiva na objetividade. Nesse sentido, o desenvolvimento da História Universal faz reconhecer, pela sua autodeterminação, que a Ideia livre e racional, que era apenas em si e para si, na Lógica, se exteriorizou na Natureza e que retornou a si enquanto Espírito Subjetivo e se reconheceu na objetividade, tornando-se efetiva em seu trajeto de retorno expresso na Filosofia da História Universal, na eterna suprassunção da contingência que exprime sua autossuficiência e autodeterminação. Dessa forma, o pôr-se no mundo é fundamental para a efetivação do que está em si. O Espírito Germânico propicia a efetivação pela consciência dos conceitos de razão e liberdade na exterioridade da História, na modernidade, que, pela filosofia eleva-se ao Absoluto.

O espírito germânico é o mundo moderno, cujo fim é a realização da verdade absoluta, como autodeterminação infinita da liberdade, que tem por conteúdo sua própria forma absoluta. Esta ideia deve agora se fazer presente na consciência de si mesma no mundo real. [HEGEL, 1989 (1837), p. 571, tradução nossa]

O processo que exprime os desdobramentos do Espírito na História Mundial tem como característica a suprassunção das contingências finitas dos povos. Esse processo de suprassunção ocorre na atividade dos Espíritos dos povos particulares que agem conforme a um fim, que, em seu processo traz a negação da positividade do povo histórico-universal anterior, expressando um novo princípio, o qual será buscada a efetivação, que, quando realizada, exprimirá também uma contingência positiva que será novamente negada, por um novo princípio trazido por um outro povo histórico universal que suprassumirá essa positividade e, assim, por diante, num movimento infinito do Espírito que exprime sua

efetividade e atividade na negação das contingências. O Mundo Germânico se forma a partir do declínio do povo histórico universal anterior, o Mundo Romano.

Uma característica importante do Mundo Germânico é o cristianismo, sendo o desenvolvimento dessa religião o próprio reconhecimento da verdade pelo homem. A revelação cristã, nesse sentido, tem fundamental importância à *Filosofia da História* hegeliana. Com a revelação cristã, a verdade foi revelada ao homem, no entanto, não foi reconhecida imediatamente por ele. O Espírito se desenvolve a partir de então para que haja esse reconhecimento, sendo o desenvolvimento do cristianismo com a Igreja católica e a reforma protestante em sua relação com o Estado e a moralidade o desdobramento histórico desse reconhecimento que chega à modernidade na unidade reconciliada do particular e do universal.

No trato acerca dos momentos iniciais do Mundo Germânico, Hegel versa a respeito dos povos que constituíam a Europa Ocidental quando da dissolução do Império Romano do Ocidente. No capítulo inicial da parte referente ao Mundo Germânico das *Lições sobre a Filosofia da História* [1989(1837)], nosso filósofo trata do Império Bizantino, das migrações dos povos, das primeiras situações históricas dos germânicos, do maometismo e do Império de Carlos Magno, evidenciando os aspectos espirituais desses povos em sua relação com a razão e a liberdade.

Inicialmente, no texto, Hegel aborda questões referentes ao Império Romano em seu processo de dissolução no Ocidente para o trato acerca do Império Bizantino. Destaca, primeiramente, sua abrangência e algumas de suas características, como sua “cultura”⁴⁰ e sistema judiciário. Na sequência, o autor trata da dissolução propriamente dita, mostrando que a religião cristã, inicialmente era apartada do Estado romano, mas passou a ser incorporada pelos romanos, sendo Constantino o primeiro Imperador Romano cristão. A partir de então, a religião cristã passou a ter cada vez mais força política, chegando a dominar.

Ainda em relação ao processo de dissolução do Império Romano, Hegel trata da divisão do mesmo, destacando as questões da religião e do Estado. Nosso filósofo mostra que com Teodósio, houve o fechamento dos templos pagãos e a repartição efetiva do Império Romano entre seus filhos, ficando a parte oriental com Arcádio e a parte ocidental com Honório. Sobre o fechamento dos templos pagãos, Hegel destaca o sentimento de algumas

⁴⁰ Hegel afirma (1989 (1837), p. 575) que o Império Romano abrangia todo o “mundo culto”. O conceito de cultura hegeliano se distancia em alguns aspectos do que está em voga na Antropologia Social. Pois embora considere questões como religião, arte e conhecimento como fatores que determinam a cultura de um povo, o sentido dado no contexto supramencionado traz também uma ideia de erudição, o que se desvincula da atual perspectiva da Antropologia Social.

pessoas da época, na qual era evidente o contraste de valores nas transformações que ocorriam: o que era alto, tornou-se pó e o que era desprezível tornou-se sublime.

Os imbricados conceitos de liberdade e razão são parâmetros fundamentais da *Filosofia da História* no que se refere ao movimento de reconhecimento da autodeterminação do Espírito. No que se refere ao Império Bizantino, Império que não pertence ao Mundo Germânico⁴¹, Hegel destaca sua cultura, seu comércio e Indústria, mas afirma que sua constituição não é racional e, por isso, a liberdade não se realiza. Por conta disso, a religião cristã não finca suas raízes ali. Isso tem profundas implicações no que se refere à relação entre os conceitos de liberdade e razão e a noção de Mundo Germânico, pois no decorrer das *Lições*, Hegel faz uma espécie de purificação, mostrando qual o povo autenticamente germânico, sendo que nesse povo, sim, a liberdade e a razão se efetivariam e o cristianismo se desenvolveria para a liberdade efetiva pautada numa constituição racional, o que não ocorre, para Hegel, no Império Bizantino.

O Império Bizantino, nesse sentido, embora tenha preservado o cristianismo, sua condição não era racional e nem livre, pois o despotismo ali se realizava, já que, embora não houvesse ali uma oposição entre Estado e Igreja, havia uma separação entre a universalidade do cristianismo e a subjetividade das paixões. Hegel nos mostra [1989 (1837), p. 578] que havia no Império Bizantino dois interesses preponderantes no que se refere à religião, o conceito doutrinal e a ocupação de cargos eclesiásticos. Segundo Hegel [1989 (1837), p. 579], a “loucura da paixão religiosa” destroçava o Império Bizantino por conta da religião cristã estar nas mãos da “plebe desenfreada” [1989 (1837), p. 578], que em suas paixões se amotinavam em disputas de pequenas questões teológicas que culminavam em guerras civis. Assim, segundo Hegel, Bizâncio estava submersa à superstição onírica e à obediência aos patriarcas e sacerdotes. Isso somado a uma constituição não racional trazia uma situação de não liberdade, sendo necessário um trabalho de educação para que o justo que se configura na religião cristã se torne costume, hábito.

Desse modo, no Império Bizantino não há a unidade entre a universalidade e a subjetividade, fazendo com que a religião tenha um caráter abstrato. Aqui podemos constatar

⁴¹ Na edição de G. Lasson, edição na qual José Gaos (1989) se baseou para a tradução que também utilizamos para o nosso estudo, o Império Bizantino faz parte do capítulo referente ao Mundo Germânico. A edição da Surkamp (1970) começa a parte referente ao Mundo Germânico com o capítulo relacionado às migrações dos povos. Aqui não nos é interessante tratarmos dessas diferenças editoriais, já que isso não interfere gravemente em nossas investigações no que se refere ao conteúdo. Mas, optamos por incluir o Império Bizantino em nossa análise, mesmo ele não pertencendo efetivamente ao Mundo Germânico, pois nesse capítulo Hegel descreve o processo de dissolução do Império Romano, como o cristianismo se desenvolveu no Império que o conservou, sendo estes elementos importantes que trarão mais clareza às nossas discussões, na medida em que exprime o caráter negativo dos desdobramentos da História Mundial.

a ligação profunda entre Estado, religião e razão para Hegel, pois se o justo não se torna costume, a unidade acima tratada não seria possível. Aqui já podemos antever, certa maneira, que a unidade necessária entre a subjetividade e a universalidade tem de ser determinada historicamente para o reconhecimento da autodeterminação do Espírito em sua racionalidade e liberdade, mas isso, como vimos, não ocorre no Império Bizantino, mas ocorrerá em um momento específico do desenvolvimento do Espírito, a Modernidade do Mundo Germânico.

Além disso, podemos notar uma relação fundamental entre a noção de educação e a efetivação dos conceitos de liberdade e razão na História. Essa ideia pode nos fazer refletir acerca do trabalho do Espírito na História enquanto um trabalho de aquisição, no qual o Espírito em sua exterioridade histórica, a cada momento da História se enriquece na medida em que a subjetividade incorpora para si o que estava abstratamente colocado na universalidade, fazendo com que o Espírito seja reconhecido e efetivado em sua liberdade universal e racional. Mas tal movimento é extremamente árduo, tendo a educação fundamental importância nesse aspecto.

No que se refere aos momentos iniciais do Mundo Germânico, no capítulo relacionado às migrações dos povos e os germânicos, Hegel trata acerca dos povos que habitavam a Europa ocidental nos limites tanto temporais quanto espaciais do Império Romano ocidental, mostrando quais eram esses povos e quais as regiões da Europa que habitavam. É nesse capítulo da *Filosofia da História* e no seguinte (*As primeiras situações históricas dos germânicos*) que encontramos as principais características do início do Mundo Germânico enquanto povo histórico universal na *Filosofia da História* hegeliana.

Sobre os germânicos nas selvas Hegel afirma que não há muito o que considerar a esse respeito. Mas, em termos filosóficos, Hegel aponta uma diferença sua em relação a Rousseau quando nosso filósofo trata do esboço nostálgico e carinhoso de Tácito a respeito da Germânia em contraposição à corrupção e artificialidade do mundo ao que o mesmo pertencia. Uma primeira consideração importante a ser feita nesse sentido, é que Hegel não tem uma postura meramente negativa da História. Enquanto Rousseau, na interpretação hegeliana [1989 (1837), p. 580] defende uma liberdade ligada aos primeiros momentos do homem no estado selvagem, Hegel defende que essa liberdade rousseauiana é puramente negativa, já que se relaciona à falta de dores e desventuras. A liberdade hegeliana tem um outro caráter, vivencia a afirmação da finitude num processo infinito de negação da contingência na realização e afirmação da infinitude da Ideia num processo doloroso de reconhecimento de si do Espírito em sua autoconsciência. Nas palavras de Hegel:

[...] Mas não por isso temos de considerar este estado de selvageria como um estado superior e cair, por exemplo, no erro de Rousseau, que representa o estado dos selvagens americanos como aquele em que o homem está em posse da liberdade verdadeira. É certo que o selvagem não conhece grandes desventuras e dores; mas isso é meramente negativo, enquanto que a liberdade tem que ser essencialmente afirmativa. Os bens da liberdade afirmativa são os bens da consciência suprema. [HEGEL, 1989 (1837), p. 580, tradução nossa]

Sobre a relação com o momento anterior do Espírito Universal, Hegel mostra que os germânicos em relação aos romanos (diferentemente dos romanos em relação aos gregos) alçam-se abstratamente na História, pois não são em si concluídos, sendo as “ondas” migratórias uma expressão da abstração do novo princípio do Espírito Universal que ascende. Isso significa que o caráter dos germânicos ainda não estava determinado, sendo a abstração do sentimento na indeterminação sua característica.

Hegel [1989 (1837), p. 580-581] apresenta alguns fatores que levaram a penetração dos povos germânicos no Império Romano: o encanto por parte dos germânicos em relação aos campos fecundos e ao mundo culto; diversos indivíduos e até mesmo tribos inteiras serviam como mercenários a César (sendo fundamentais em algumas batalhas), o que proporcionou o aprendizado sobre os bens do gozo e comodidade na vida e da cultura espiritual e, além disso, povos do leste pressionavam à penetração e instalação em regiões a oeste do Reno e sul do Danúbio, regiões romanas.

Tendo em vista que, para Hegel, um povo histórico mundial não pode ser baseado no patriarcalismo, Hegel mostra que esses povos, conforme iam penetrando no Império Romano iam formando Estados, que se dividem em três configurações: a ocidental, a “Alemanha mesma” (“*Deutschland selbst*”) e os eslavos. Essa penetração dos germânicos no Império Romano ocorreu por povos que voltavam totalmente ou parcialmente aos seus territórios primitivos (que haviam sido tomados pelos romanos) e por povos que penetraram no Império Romano, mesclando-se com as nações submetidas. Nesse sentido, os Estados que se formaram a partir das conquistas dos territórios romanos (exceto os eslavos) apresentam um contraste característico. Esses povos formam dois grupos, que se fundem em um mesmo princípio, mas não uma única nação, pois em cada comarca uma única nação era unida em si.

Por conta disso, Hegel afirma que esses povos apresentam uma índole híbrida que têm motivações profundas, mas se exprimem exteriormente no idioma dos mesmos, formando dois grandes grupos: os românicos, formados por Portugal, Espanha, França e Itália e os germânicos {“que, mais ou menos, falam alemão” [HEGEL, 1989 (1837), p. 582]}, formados pela Escandinávia, pela “Alemanha mesma” e pela Inglaterra. Estes últimos, segundo Hegel,

embora tenham sido incorporados pelos romanos, não tiveram sua cultura tocada. Nesse aspecto, Hegel já apresenta uma distinção que restringe mais claramente os povos estritamente germânicos e será mais aprofundada no decorrer das *Lições*.

Enfocando os aspectos espirituais do início desse novo momento da História Universal, Hegel mostra que esses povos se apresentam em uma unidade indivisa, que tem por característica uma interioridade dura, uma subjetividade. Segundo nosso filósofo, a nação germânica tinha nesse momento uma “sensação de totalidade natural”. Essa sensação significa, em termos hegelianos, sentimento e indeterminação. Sentimento e indeterminação não exprimem o caráter e nem finalidades, exprime apenas o gozo geral de si mesmo que se exprime formalmente na intenção.

Há, aí, para Hegel, uma relação entre a totalidade do Espírito e a vontade. Mas a totalidade do Espírito aí é indeterminada, pois não tem relação com a honra e fins determinados, sendo a liberdade subjetiva uma obstinação. E esse é o ponto chave da compreensão da característica desse primeiro momento do Mundo Germânico, a indeterminação e o sentimento são suas características fundamentais.

O sentimento não tem um fim determinado e, por isso, não se vincula à “determinação de um fim particular, como tal, não chega ao isolamento em violentas e más paixões, não chega ao mal em geral. O mal supõe um isolamento frente ao direito, à lei, etc.” [HEGEL, 1989 (1837), p. 584, tradução nossa]. Para Hegel, os germânicos, nesse momento, encontram sua satisfação na indeterminação, vinculada fundamentalmente ao sentimento. Nisso pode-se notar o caráter subjetivo desse primeiro momento que opor-se-á ao segundo momento, o momento objetivo do cristianismo.

Traçando o movimento especulativo do Espírito na História Universal em suas manifestações nos povos, é importante destacar a característica trinitária desse movimento. Hegel [1989 (1837), p. 573] destaca que o movimento da História se expressa nas figuras da Trindade, Pai, Filho e Espírito. A caracterização do Mundo Germânico não foge a isso, sendo esse primeiro momento do Mundo Germânico, a massa indivisa na qual predomina a indeterminação e o sentimento, pois o Espírito Absoluto tem em si absolutamente todas as determinações e por isso não é determinado. O sujeito, por outro lado é a determinação absoluta, que se identifica com o indeterminado por ser absolutamente determinado. Nessa configuração, que o cristianismo ensejou verifica-se a conciliação do sujeito e do objeto no sentimento da subjetividade, que, no entanto, necessita objetivar-se para se determinar. Desse modo, a conciliação não se verifica em completude, pois o sujeito não se objetivou e o objeto não se pôs à subjetividade.

O subjetivo deve se desenvolver, todavia, também em consciência. O sujeito deve alcançar forma objetiva, quer dizer, converter-se em objeto. Ou seja, que para que a dualidade cesse realmente, é preciso que o absolutamente universal – que antes se achava frente ao sujeito – se converta agora em objeto para o sujeito. É mister que, para a maneira indeterminada com que o sentimento sente, o absoluto se torne também objeto, para que o homem chegue à consciência de sua unidade com esse objeto. Na totalidade do sentimento fica, pois, posto agora o Espírito; levar este à consciência e realizá-lo é agora o tema. Para isso é necessário purificar o sujeito, para que seja um sujeito real, concreto, para que adquira interesse universal como sujeito mundano, para que obre segundo fins universais, conheça a lei e encontre nela sua satisfação. Assim é como esses dois princípios se correspondem um ao outro e os povos germânicos – como dissemos – têm a capacidade de ser os sustentáculos do princípio superior do Espírito. [HEGEL, 1989 (1837), p. 585, tradução nossa]

Nessa citação podemos notar a tarefa central que se coloca o sistema hegeliano, unir o que foi separado, sujeito e objeto na efetividade histórica. A efetivação dessa unidade verificar-se-á, para Hegel, no desenrolar da História Universal no reconhecimento (na consciência) do Mundo Germânico da ideia de que a razão rege o mundo na efetividade do Estado, na lei e no reconhecimento de si do Espírito que condicionam tal unidade.

No início do Mundo Germânico, portanto, Hegel mostra que a conciliação entre sujeito e objeto não se realiza de forma completa, pois a conciliação e a satisfação espiritual se encontram na indeterminação do sentimento, que por sua vez, não reconcilia a separação que se verifica, pois o Absoluto ali, por ter nele todas as determinações ainda é indeterminado e o sujeito, por ser determinação absoluta se encontra em identidade apartada com o universal. Apenas a indeterminação do sentimento os conciliam, mas o sentimento é insuficiente para essa conciliação. Para Hegel, os germânicos de seu tempo já estão evoluídos [1989 (1837), p. 585] e, por isso, sabem que o sentimento não é próprio do Espírito em seu momento mais alto. Tal conciliação ocorrerá, para Hegel, no Mundo Germânico no terceiro momento, a modernidade.

No decorrer do texto, nosso filósofo tenta evidenciar o caráter abstrato de entorpecimento baseado no sentimento das primeiras situações históricas dos germânicos. Para tanto, mostra esse caráter abstrato na religião, no direito e nas determinações que caracterizavam tal momento dos germânicos, mas que os levaram à constituição de Estados. Sobre a religião, Hegel procura mostrar a pouca profundidade da mesma, daí a facilidade de conversão dos germânicos ao cristianismo. No que se refere ao Direito, o indivíduo tinha grande valor, mas as relações jurídicas se realizavam de modo fragmentado. As reuniões em torno de um chefe se davam de formas esporádicas para a resolução de questões específicas

(geralmente relacionados a guerras), sendo as relações de hierarquia pautadas na fidelidade; ou seja, o caráter fragmentário também se expressa nas relações sociais.

Tendo em vista que os germânicos se reuniam, naquele momento, em pequenas comunidades, não havia uma centralidade política. Mas o seu fim, para Hegel, era o Estado. Por isso, para o nosso filósofo a constituição do Estado se deu em três determinações. A primeira, se refere à formação e à ligação dos indivíduos em comunidades; a característica fundamental dessa primeira determinação é a liberdade do indivíduo isolado. No que diz respeito à segunda determinação, há uma formação em relação a um centro (um rei ou chefe), mas a vinculação a ele ocorre por laços de fidelidade, ou seja, não há relações que se estabelecem em nome do Estado, o que há no início do Mundo Germânico são relações fragmentadas que têm como fundamento a liberdade do indivíduo isolado. A terceira determinação é a mediação entre as duas precedentes, em que ocorre a relação entre o indivíduo (na conservação de sua liberdade) e a comunidade. Segundo Hegel, essa terceira determinação dará bases ao Estado.

Hegel evidencia nos primeiros momentos históricos dos germânicos um claro dualismo entre as relações particulares estabelecidas na vida germânica, nas relações sociais que se baseavam na liberdade individual e nas relações privadas e os fins altos da Igreja, da religião cristã. Esse dualismo entre as relações sociais e a Igreja caracteriza esse momento do desenvolvimento do Espírito no Mundo Germânico em formação. A Igreja mesma que trazia esses fins altos descia às particularidades individuais, tornando esse momento extremamente turvo. Hegel mostra que há uma necessidade de purificação para a realização do Espírito para a realização da ideia como o fim racional, e isso só ocorre, segundo Hegel, mediante um largo e árduo processo do Espírito, tal qual se colocava para os bizantinos. Mas, para Hegel, o destino dos povos germânicos é a realização desse fim racional.

Já dissemos que as nações germânicas tinham o destino de ser portadoras do princípio cristão e de realizar a ideia como o fim racional Absoluto. Imediatamente só existe a vontade turva, em cujo fundo reside o verdadeiro e infinito. O verdadeiro existe só como problema; pois o sentimento ainda não está purificado e ainda quando esta purificação existe como princípio, não foi ainda levada a cabo na realidade. Um largo processo é necessário para que a purificação se realize em Espírito concreto. [HEGEL, 1989 (1837), p. 590, tradução nossa]

O maometismo, segundo Hegel, foi importante para a aceleração do processo de realização da ideia como fim racional para os europeus, pois a revolução no Oriente trazia como primado a eliminação de toda a particularidade. Nesse sentido, diante de todos os

particularismos ocidentais surge no Oriente, com Maomé, uma forma do uno que não admite particularismos e se isso ocorre é mero acidente. No maometismo natureza e pensamento não se separam e isso caracteriza uma situação de não liberdade. O uno islâmico não admite qualquer forma, nem instituições ou castas, o que há é a fé no uno sem determinações. Diferentemente dos indianos (em que há uma submersão no Absoluto), a subjetividade entre os maometanos se coloca de forma viva e infinita, uma atividade que sai ao mundo para negá-lo e adorar ao uno e levá-lo ao mundo inteiro, por meio de conquistas. Segundo Hegel, esse uno maometano é formal e vazio e se diferencia profundamente do Deus uno e trino cristão, pois, para os maometanos, Deus permanece na abstração e não se diferencia da natureza enquanto que o Deus cristão é concreto e se diferencia da natureza pelo pensamento.

Hegel valoriza a relação do Oriente com o Ocidente. É interessante como nosso filósofo mostra essa relação. Para ele [1989 (1837), p. 594], o mundo cristão tem como Pai natural o Ocidente do qual recebeu a subjetividade e como Pai espiritual o Oriente do qual recebeu a liberdade. Segundo Hegel, diversas foram as contribuições dos maometanos ao Ocidente, a cavalaria em Ibéria, as obras clássicas antigas, a poesia, as ciências e, principalmente, a filosofia.

Hegel ressalta a missão [1989 (1837), p.596] dos germânicos no que se refere à produção do mundo da livre realidade, mas evidencia que a consecução de tal missão é extremamente árdua e se constitui a partir das contingências. No desenvolvimento histórico dos povos germânicos Hegel destaca os Francos, que dominaram grande parte da Europa Ocidental. De Clóvis a Pepino os francos passaram a se sobressair entre os germânicos. Esse sobressalto possibilitou a constituição de um Estado cristão. Com Carlos Magno, os francos chegaram ao seu apogeu, a aliança com a Igreja romana no princípio de seu desenvolvimento possibilitou tanto ao Estado quanto à Igreja uma maior organização e poder. No entanto, essa unidade entre Igreja e Estado não se constituía em bases sólidas. Logo, com o aumento de seu poder, a Igreja passou a se separar do Estado franco, que por sua vez, sucumbiu com a morte de Carlos Magno e ataques de povos estrangeiros. Com isso, a diferenciação passou a ser a marca de um novo tempo, a Idade Média.

A respeito do fim do primeiro período do Mundo Germânico, Hegel nos mostra a unidade do Estado do Império de Carlos Magno. Esse Estado, segundo Hegel, foi o primeiro Estado cristão e, além de ser um elo de ligação entre o Mundo Romano e o Germânico, tinha como fundamento a força e o gênio de um indivíduo, Carlos Magno. A dissolução do Império Carolíngio explica-se, segundo o nosso filósofo, por conta da fragilidade desse Estado. Ele se fundamentava, segundo Hegel, na força e não no Espírito do povo. Nesse sentido, a unidade

que se constituía era uma unidade abstrata e imediata, já que o Império Carolíngio se servia de fortes fundamentos herdados do Império Romano.

Mas toda esta instituição do Estado se sustentava na força, na grandeza e nobre sentido de um indivíduo, não no espírito do povo. Não estava viva no espírito do povo, senão que era algo imposto desde fora, uma constituição apriorística, como a que Napoleão deu à Espanha, constituição que se viu abaixo quando deixou de estar sustentada pela força. O que constitui a realidade de uma constituição é que exista como liberdade objetiva, como modalidade substancial do querer, como obrigação nos sujeitos mesmos. [HEGEL, 1989 (1837), p. 606, tradução nossa]

Hegel mostra que quando da morte de Carlos Magno o Império começa a se fragmentar. Essa fragmentação se manifestou já nas disputas dinásticas pelo poder imperial, mas, além disso, havia uma base mais profunda: os povos exprimiam essa vontade por ambicionar o restabelecimento das nacionalidades próprias. Desse modo, o Império Carolíngio despertou reações que culminaram no segundo período do Mundo Germânico. Essas reações são, para Hegel, três. A primeira, liga-se a essa reação das nações diante da unidade do reino franco. A segunda, refere-se ao embate dos indivíduos em relação às leis do mesmo reino. E, a terceira, vincula-se à Igreja em sua reação ao presente e sua conseguinte mundanização.

Segundo nosso filósofo, com a fragmentação do reino franco, as nações que compõem o Mundo Germânico passaram por um momento de disputas e estabelecimento do poder temporal, isso já como expressão da primeira reação acima exposta. Povos como os normandos ao norte e oeste da Europa Ocidental, os magiares, a leste, os sarracenos ao sul e os daneses na Bretanha se colocaram em disputas contra os povos que nessas regiões estavam estabelecidos. Segundo Hegel, a partir disso, Inglaterra e França constituíram Estados firmes e fixos, assim como a Espanha, que conquistou os monumentos árabes diante dos sarracenos. Já, Itália e Alemanha apresentaram uma grande fragmentação. Mas, a Alemanha, segundo Hegel, embora tenha seguido um desenvolvimento paralelo ao da Itália, tinha na Itália e na Igreja seu contrário.

A Idade Média, segundo Hegel, consistiu em auxílio na realização da lei da liberdade. Nosso filósofo afirma que o Espírito universal reservou aos alemães a tarefa de efetivar o princípio livre do Espírito [1989 (1837), p. 607]. Os povos germânicos haviam assumido o princípio cristão que é o princípio da liberdade, mas esse princípio só se efetivava, nos inícios do Mundo Germânico, na particularidade, na devoção carente de eticidade. Para que houvesse

a real efetivação era necessário que a devoção se colocasse na realidade. Desse modo a eticidade era necessária e, para isso era necessária uma constituição racional.

Mas, por ter se constituído à força, o reino franco expressava uma fragilidade em suas leis, pois não se fundamentava no Espírito do Povo. Quando da fragmentação do Império de Carlos Magno, uma importante reação a esse reino ocorreu na afronta dos indivíduos às leis. Com isso, a insegurança passou a dominar, e os indivíduos mais pobres e débeis passaram a procurar refúgio junto a outros indivíduos. Os indivíduos mais débeis, em troca de proteção, abdicavam de sua terra ao senhor e este lhes devolvia carregada de obrigações e deveres para com ele em relações de fidelidade numa série de dependências, surgindo, assim, o feudalismo.

E, por não haver um poder superior, a progressão ao Estado se tornava impossível naquele momento, pois, segundo Hegel, na justiça feudal imperava a injustiça, na medida em que havia uma carência de universalidade que culminava em violência, capricho, contingência. Soberanias particulares se constituíam nessas relações de dependência, fazendo com que o poder real não se efetivasse. Com isso, só havia servos, vassallos e senhores e não homens livres. Nessa perspectiva, nessa insegurança que se instaurava na Idade Média, a cristandade germânica, para Hegel, tornou-se um campo de batalha, em que se caracterizava o embate hobbesiano de todos contra todos.

No que se refere aos povos, a Espanha passou toda a Idade Média em disputa com os sarracenos. A Normandia, com Guilherme, dominou a Inglaterra que instaurou um regime feudal {perfeito, segundo Hegel [1989 (1837), p. 610]} com mais de sessenta mil feudos. A França mergulhava em problemas de sucessão dinástica do poder, o que enfraqueceu a realeza e a fez se manter, mas sem força, o que fortaleceu diversos ducados. A Alemanha, segundo Hegel, com seu princípio de liberdade, era composta por diversos ducados, assim como a Itália.

A terceira reação se verifica no elemento de universalidade que se coloca diante dos particularismos, que na Idade Média é representado pela Igreja, que passou a predominar. Tal universalidade, no entanto, para o nosso filósofo, partiu da particularidade mesma. Segundo Hegel, o cristianismo se colocava como um novo princípio, um ideal, uma ideia que se imprimia nos corações. Mas, no início, com Carlos Magno, o cristianismo se colocava de forma superficial, pois foi imposto a alguns povos como os saxões e os burgúndios. A Idade Média exprime uma inquietude, oposta ao anterior torpor do reino franco. Com essa inquietude os germânicos chegaram à sua contradição. Dignidade e grosseria, devoção e violência eram algumas contradições que se exprimiam na vida do Medievo.

No século XI, a Europa cristã tinha a crença na proximidade do juízo final. Com isso, atitudes opostas podiam ser notadas nas pessoas, a minoria se entregava à vida espiritual, enquanto a maioria se entregou à libertinagem. Diante de tal situação, a Igreja só se fortalecia. Muitas doações de bens lhe eram feitas, fazendo aumentar seu poder temporal numa unidade frágil. No mesmo século, como a Igreja, segundo Hegel, apresentava um princípio de universalidade, sua hierarquia trouxe certo “nexo à sociedade civil”, permitindo o surgimento de artes e ofícios.

No entanto, o mesmo caráter hierárquico da Igreja trouxe uma cisão entre o homem e o divino por conta do caráter exterior do divino trazido pela Igreja Católica, enquanto um “isto”, na sensibilidade eucarística. Desse modo, para Hegel, na Igreja Católica, não é a fé o fundamento da consagração, mas o “isto”. Diversos intercessores foram colocados entre Deus e o homem. Os santos, Maria, as imagens, as relíquias, a confissão e a cisão entre eclesiásticos e leigos seculares exprimem o caráter fragmentário daquele momento, o que trouxe uma falta de liberdade, pois o homem não podia conhecer o divino por si mesmo. O homem não trazia consigo a necessidade da realização de uma vida racional, pois suas ações estavam ligadas ao temor do inferno.

Desse modo, a eticidade não se colocava na realidade, pois a Igreja mesma agia contrariamente aos princípios da eticidade na defesa do celibato (em detrimento do matrimônio), da pobreza (em detrimento da probidade) e da obediência (em detrimento da liberdade individual). Para Hegel, a Idade Média se constituía num processo de relação entre o espiritual e o profano, tendo a Igreja um predomínio sobre essas instâncias. Havia, naquele momento, uma necessidade da universalidade trazer um princípio diretor, o qual o cristianismo efetivaria, para isso o cristianismo teve de se fazer terreno, ao contrário do que afirmava Jesus, cujo reino não era terreno. Por outro lado, por conta dos desígnios de Jesus, o cristianismo tinha de se afastar do mundo profano e este devia se cindir da Igreja. Mas, de acordo com Hegel, o mundo necessita relacionar-se com o princípio universal trazido pelo cristianismo para se fazer racional. Para que haja uma unidade entre o profano e o divino faz-se necessário, para Hegel, que o Estado e a Igreja se constituam em suas devidas posições.

Assim, no decorrer da Idade Média, a Igreja preponderou, mas, expressando múltiplas contradições. Uma relaciona-se com a consciência, na qual o Espírito Subjetivo, mesmo sendo testemunha do absoluto, é também finito, expressando uma diferenciação a si mesmo. A segunda refere-se à soberania que a Igreja exerce de modo exterior sobre as consciências, caracterizando uma não-liberdade. E a terceira refere-se ao desprezo da Igreja pela riqueza, ao mesmo tempo em que a mantém.

No que se refere à relação da Igreja com o Estado, o Mundo Germânico, segundo Hegel, apresenta uma dualidade entre países românicos e a Alemanha. Nos países românicos havia uma coexistência entre os poderes temporal e espiritual, constituindo uma unidade, mesmo que de forma superficial. Pois, para haver uma unidade mais profunda, o conflito se colocava de forma inevitável. Tal unidade ocorria ali porque os países românicos já haviam constituído poder temporal anterior à Igreja se constituir enquanto força política. Nesses países a Igreja possuía grandes riquezas sem soberania. Já, na Alemanha, lutas e hostilidades ocorreram entre os poderes eclesiástico e temporal.

Segundo Hegel, no que se refere a Roma, anteriormente a Gregório VII, o papado estava submetido ao ducado de Túsculo, próximo a Roma. Somente com a imposição do celibato clerical e o fim da simonia, a Igreja passou a conquistar independência, evidenciando sua preponderância no estabelecimento de relações de vassalagem com diversos reinos, como Inglaterra, Portugal e Irlanda. Já na Itália havia fragmentação pelo desprezo em relação ao poder eclesiástico; Florência, por exemplo, foi excomungada por dez anos.

Na Alemanha, o fantasma do Império Carolíngio emperrou a formação política desse país, pois a vã dignidade do Imperador exercia certa influência entre os príncipes. Com isso, a Alemanha assim como a Itália fragmentou-se; diversas lutas entre o poder eclesiástico e o poder temporal se estabeleceram e, na Alemanha, o poder temporal passou a ser exercido pela Igreja.

Na Idade Média há, segundo Hegel uma unidade entre filosofia e teologia. A escolástica exprime essa relação profunda, sendo França e Itália os locais em que essa filosofia se expressou com mais força. As leis eram determinadas pela Igreja, a confissão servia como uma forma de controle social e a excomunhão a forma mais severa de punição. Nesse período da História o Espírito apresentou a si mesmo a mais profunda contradição, contradição necessária para a efetivação da liberdade. Mas essa liberdade emana da mais profunda servidão. A antiga livre propriedade germânica se perde nas relações de vassalagem.

Entre os séculos XI e XIII uma aspiração se manifesta em diversas formas. A primeira delas ocorre na arquitetura, há um reavivamento das ciências, das Escolas de Medicina e Direito. O comércio começa a se reavivar e ressurgem as cidades. No que se refere às cidades, como vimos anteriormente, os senhores impunham uma proteção aos mais frágeis e débeis. Essas pessoas se instalavam em torno de uma fortaleza, num burgo. Com o passar do tempo, protegidos vizinhos começaram a se unir formando corporações. Logo começou uma produção mais organizada e a propriedade livre começa a ressurgir. Mas, os senhores impunham diversas limitações a esses burgueses. Com o passar do tempo, esses burgueses

começaram a ganhar cada vez maior importância econômica, exercendo certa influência política.

A exterioridade, como vimos, para Hegel, permeia toda a Idade Média. Esse caráter exterior do Santo trouxe a satisfação a partir do exterior. As relíquias são expressão disso, as pessoas tinham maior satisfação quanto maior fosse a quantidade de relíquias. E por conta disso, a Igreja empreendeu esforço no sentido da busca das maiores relíquias da cristandade que não estavam em suas mãos. Foi no Oriente que Jesus pisou sua “divina planta” e era ali que se devia dirigir a cristandade. Sabiam os cristãos que não conseguiriam relíquias de Jesus mesmo, pois este havia ressuscitado. Por isso, as grandes buscas se davam no sentido do Santo Sepulcro, da Santa Cruz e do Santo Sudário.

Para tal empreendimento, a Igreja e o poder temporal se uniram, organizando precárias milícias, dando início às Cruzadas que se dirigiam contra os não cristãos e os hereges (esboçando a Instituição da Inquisição e a fogueira). Mesmo com os maiores infortúnios advindos, principalmente da precariedade de seus exércitos, a Igreja conquistou, com muito derramamento de sangue, por breve período, a Terra Santa. E lá, em Jerusalém, instaurou o feudalismo, o que não deu certo. O fundamental nisto é que os principais sítios cristãos estavam em mãos cristãs.

Diante do Santo Sepulcro houve uma inversão espiritual para os cristãos. Diante do sepulcro, viram que ali não tinha nada, e começaram a tomar consciência de que o Espírito não está morto, mas é vivente. E eis que o Santo Sepulcro, na visão hegeliana, torna-se um ponto central para o processo de desvanecimento da exterioridade do Medieval. Com o Santo Sepulcro a cristandade não encontra mais satisfação na exterioridade, mas a procura na interioridade. A religião não se liga mais ao sensível, passando a uma relação com a infinitude. Com isso a subjetividade se coloca num processo de relação com a liberdade.

[...] À beira deste sepulcro ouviu a cristandade a mesma resposta que os discípulos ouviram quando foram buscar o corpo do Senhor: 'Por que buscais entre os mortos ao que vive? Não está aqui; mas ressuscitou' (LUCAS XXIV, 5, 6). Não no sensível, não na tumba, não entre os mortos tendes de buscar o princípio de vossa religião, mas no Espírito vivo, em vós mesmos. [...] [HEGEL, 1989 (1837), p. 636, tradução nossa]

Desse modo, o Espírito voltou-se a si mesmo e caminha à reconciliação consigo vindo dessa exterioridade, que a partir do sepulcro, caminha à liberdade. Hegel exprime nessa passagem a importância da Trindade cristã nesse processo de reconhecimento de si do Espírito e mostra como o Espírito volta a ter interesse por aquilo que é mais seu, o Espírito

mesmo em sua atividade. O interessante é notar que, para Hegel, o momento do 'isto' sensível ao qual se colocou o Espírito foi necessário para que ele (o Espírito em sua finitude) se voltasse à sua atividade. Com isso, o homem se torna mais seguro de si e passa a se voltar para o mundo mesmo.

Desse modo, o mundo passa a manifestar esse processo de retorno a Si do Espírito. A atividade comercial, a indústria, as invenções começam a surgir. As cidades voltam a florescer. Além disso, há os feitos geográficos dos espanhóis e portugueses. O homem “se faz culto” atuando de um modo universal na realização da probidade. Ressurge a propriedade privada e o trabalho livre. Para Hegel, há nisso um conteúdo de “liberdade racional, ainda que de extensão limitada” [HEGEL, 1989 (1837), p. 641, tradução nossa]. Isso traz um novo princípio, o princípio da liberdade racional, que se opõe à Igreja.

E formam-se as associações e, com isso, as classes, que são, para Hegel, os camponeses, os burgueses e os senhores temporais e espirituais. Hegel faz uma oposição entre classes e castas, mostrando que essas classes se fixaram juridicamente, ou seja, da vontade e não da natureza como entre as castas indianas.

A ciência, para Hegel, nesse momento também progride e, aos poucos, a filosofia se separa da fé, podendo seguir no sentido da razão e não mais submissa. Com isso, a filosofia aristotélica vai tomando o lugar da escolástica. E, assim, o pensamento começa a se opor à Igreja. Hegel destaca a figura do escolástico Abelardo nesse processo de oposição, tendo em vista que as discussões suscitadas por tal filósofo fizeram com que as contradições da Igreja se evidenciassem.

Com essa guinada do Espírito, novas exigências se colocaram no âmbito do conjunto ético, do Estado. Esse processo progressivo do Espírito vai da arbitrariedade subjetiva feudal ao poder supremo e comum da monarquia. Na oposição dessa perspectivas, Hegel mostra que esse processo levou da arbitrariedade dos deveres de personalidade pautados na violência dos direitos do senhor feudal em que se verificava uma poliarquia na qual só havia o senhor e o servo para a possibilidade da liberdade real trazida pela lei, que evita a arbitrariedade a partir do Princípio político monárquico no qual se verifica uma espécie de equilíbrio entre as classes, equilíbrio expresso na letra da lei e vivenciado pelas classes. Desse modo, para Hegel, na monarquia, haveria senhor, mas não haveria servo.

Para Hegel, a transição do regime feudal à monarquia ocorreu de três formas básicas. Na primeira, o senhor feudal reprime o poder particular dos vassallos, tornando-se soberano. Na segunda, os príncipes tomam o poder em seus territórios, destruindo os laços feudais. E, na terceira, o senhor feudal, de modo pacífico, reúne sua particularidade às outras, formando um

todo. Independente da forma com a qual essa transição ocorreu, ela se fez mediante o ânimo da particularidade nacional e a fortificação das instituições jurídicas, que promoveram maior equilíbrio de forças entre as classes mais poderosas.

Segundo Hegel, nem todas as nações chegaram a uma unidade estatal, esses são os casos de Alemanha e Itália, em que os vassalos se tornaram monarcas independentes mediante um processo hostil. Já na França esse processo foi mais pacífico, embora tenha ocorrido a Guerra dos Cem anos contra a Inglaterra, mas isso se deu em direção ao exterior. Internamente, o processo foi pacífico; o rei, com pouca força, fortificou as instituições jurídicas, evitando a arbitrariedade dos vassalos, propiciando uma unidade. Na Inglaterra, houve um crescimento do poder de vassalos que fizeram o rei assinar a Constituição que defendia a liberdade da nobreza.

Nesse sentido, Hegel mostra o transcurso da Idade Média à Modernidade. O Espírito se torna mais claro para a humanidade. O 'isto' passa da Igreja à temporalidade. A Igreja se degrada em corrupção. As artes florescem, assim como a restauração das ciências. O Mundo é reconhecido como uma esfera. Com esses feitos espirituais, depois de passado o momento fundamental da exterioridade que coloca o Espírito diante de si, Hegel mostra que o tempo da real reconciliação se coloca para a humanidade e o Espírito chega à sua reconciliação consigo mesmo. É como Hegel mesmo mostra: “Nos achamos agora no ponto de vista mais alto” [HEGEL, 1989 (1837), p. 655, tradução nossa], a Modernidade no Mundo Germânico.

Em termos conceituais, eis que chegamos no momento no qual evidenciamos nosso propósito de pesquisa, exprimir o sentido do Mundo Germânico enquanto momento fundamental do desdobramento histórico para o reconhecimento, na exterioridade da subjetividade, da eternidade do Espírito. Nesse momento, averiguaremos a compreensão hegeliana da modernidade, momento de reconciliação do Espírito consigo mesmo, momento em que a liberdade se realiza em seu conceito racionalmente, porquanto é reconhecido pelos indivíduos como sendo sua substância. Para que isso ocorresse foi necessário todo o desenvolvimento histórico do Espírito em seu auto-reconhecimento, sua determinação nos povos, em suas manifestações. A manifestação da Modernidade se configura como a que evidencia a necessidade da realização histórica do Espírito na efetividade para que ele seja reconhecido em sua autossuficiência pela fintude. Vejamos o que nos diz Hegel a respeito da Modernidade: “Chegamos ao terceiro período do mundo germânico, e entramos, por conseguinte, no estágio do espírito que se sabe livre, querendo o verdadeiro, eterno e universal em si e por si” [HEGEL, 1989 (1837), p. 557, tradução nossa].

Em Hegel, esse momento apoteótico do Espírito tem na Reforma um fundamento sem precedentes. Diante da corrupção da Igreja romana, do tráfico de indulgências e a expiação dos pecados mediante pagamento monetário, um simples monge traz a necessidade espiritual da relação do homem com o divino. Segundo Hegel, é a partir da Reforma luterana que o homem se relaciona com o divino livremente, e não de forma sensível, na exterioridade do sepulcro ou das relíquias, mas espiritualmente, na fé e no gozo de Deus, no coração do homem, na presença de Jesus pela fé.

Assim, com Lutero, suprassume-se a sensibilidade do externo e sua representação, e se traz a consciência do divino no homem em sua interioridade, numa “certeza subjetiva do eterno, da verdade existente em si e por si, da verdade de Deus” [HEGEL, 1989 (1837), p. 659, tradução nossa], na obra do Espírito Santo, sem intermediários entre Deus e o homem, uma certeza que parte da subjetividade, não da exterioridade. Segundo Hegel [1989 (1837), p. 657-658], o Espírito Germânico foi o terreno adequado para a realização de tal feito. Pois, enquanto os outros povos se voltavam ao exterior e na conquista de territórios, a Alemanha voltava-se para si numa espiritualidade interior. Eis um aspecto fundamental do caráter do retorno do Espírito em relação a si mesmo. No Mundo Germânico, para Hegel, o Espírito se recolhe em si mesmo reconhecendo-se enquanto Sujeito, chegando à sua verdade na efetividade.

Hegel, seguindo a perspectiva da Trindade Cristã, nos mostra que, com a Reforma, chegou-se ao reino do Espírito, “onde Deus é conhecido realmente como Espírito” [HEGEL, 1989 (1837), p. 660, tradução nossa]. A Idade Média é interpretada por Hegel como o reino do Filho, o momento da diferenciação e da exterioridade, do “isto” na sensibilidade. Na perspectiva hegeliana, a Reforma traz a bandeira da liberdade. Com a reforma, é trazida a necessidade da efetivação da liberdade na História, fazendo com que seus princípios se efetivem concretamente na realidade pela ação do homem. Quando os princípios trazidos pela Reforma se fundirem na temporalidade e no conhecimento subjetivo, o Espírito chega à sua verdadeira reconciliação. Por isso, a Reforma é o primeiro momento da Modernidade e a religião a fundamentação do Estado.

[...] Com isto, se alça a nova e *última* bandeira, em torno da qual se congregam os povos, a bandeira do espírito livre, que existe em si mesmo. Esta é a bandeira à qual servimos. O tempo transcorrido desde então até nós não teve, nem tem outra obra que fazer, que infundir este princípio ao mundo, mas de sorte que alcance a forma da liberdade e universalidade[...] Este é o conteúdo essencial da Reforma; o homem se acha determinado por si mesmo a ser livre. [HEGEL, 1989 (1837), 660-661, tradução nossa, grifo nosso]

Além de mostrar o papel fundamental da Reforma para a liberdade, Hegel mostra que essa é a última bandeira. Essa afirmação hegeliana pode trazer a interpretação de que o Espírito efetivando aquilo que se coloca a partir dessa bandeira, não teria mais outras necessidades e, portanto, seu movimento ficaria em si mesmo. Há muitas implicações interpretativas em tal afirmação, pois se essa é a última bandeira, o Espírito enquanto movimento na relação consigo mesmo não necessitaria levantar outras bandeiras em direção à liberdade trazendo a desnecessidade do movimento, o que perderia o caráter de movimento do Espírito, o que traria uma contradição ao pensamento hegeliano, o que explicitaria a contradição entre sistema e método que Lukács acredita haver em Hegel, pois, segundo essa interpretação, o fim da História exprimiria o fechamento do círculo sistêmico o que contraria a perspectiva de um desdobramento infinito do Espírito. Entretanto, na concepção hegeliana, a última bandeira não significa o ponto final da história, mas o resultado do movimento do Espírito na realização da liberdade do pensamento que se manifestou na História até então e foi reconhecida pela filosofia da história hegeliana em sua necessidade enquanto resultado, a *posteriori*.

Para dizermos mais alguma coisa sobre a pretensão de ensinar como deve ser o mundo, acrescentaremos que a filosofia chega sempre muito tarde. Como pensamento do mundo, só aparece quando a realidade efetuou e completou o processo da sua formação. O que o conceito ensina, mostra-o a História com a mesma necessidade: é na maturidade dos seres que o ideal se ergue em face do real, e depois de ter apreendido o mundo na sua substância, reconstrói-o na forma de um império de ideias. Quando a filosofia chega com a sua luz crepuscular a um mundo já a anoitecer, é quando uma manifestação de vida está prestes a findar. Não vem a filosofia para a rejuvenescer, mas apenas reconhecê-la. Quando as sombras da noite começam a cair é que levanta voo o pássaro de Minerva. [HEGEL, 1990 (1821), p. 17]

De acordo com Lebrun (1988), o movimento do Espírito hegeliano não exprime uma contradição entre sistema e método, tendo em vista que o movimento expresso pelo Espírito é o de um círculo de círculos, no qual os Espíritos dos povos exprimiriam as contingências e o Espírito do Mundo, o eterno movimento de retorno a si do Espírito em relação a essas contingências que são sempre distintas, infinitas. Portanto, a eternidade do Espírito é manifesta na eterna suprassunção das contingências.

[...] o Espírito infinito se desenvolve em História porque não há nada, d' 'o que acontece', que já não esteja envolvido nele como grau de sua potência intensiva. Cada nova determinação que ele adquire não é uma determinação

suplementar que lhe chega de fora; é uma reafirmação diferente de sua plasticidade sem medida. Essa é a escansão do progresso histórico: um proliferar de diferenciações que não é uma acumulação quantitativa – e que só pode ser adequadamente simbolizada pela multiplicidade dos ciclos únicos que se dão à volta do Círculo. (LEBRUN, 1988, p. 287)

Hegel ressalta o papel da Reforma no reconhecimento da liberdade, pois a Reforma trouxe a cisão em relação ao catolicismo. Hegel nos mostra que, no início, a intenção de Lutero era obrar em todo o mundo católico, tendo grande aceitação em diversos povos. Embora em alguns limitados aspectos a Igreja tenha se modificado por conta da Reforma, suas transformações não foram suficientes para a aceitação da ciência, da filosofia e da literatura florescentes. Com isso, a Igreja foi atingida profundamente no dogma e nas instituições. Com a negação da autoridade da Igreja pela Reforma, a cisão se processou. Diversos povos seguiram essa negação, suprimindo instituições católicas de seus territórios.

Hegel afirma que a Reforma só foi aceita por povos germânicos puros. Nesse sentido, os povos românicos não aceitaram a Reforma por conta de seu caráter heterogêneo, pois são a mistura dos romanos com os germânicos. A heterogeneidade desses povos se expressa também na separação entre o temporal e o espiritual. Com isso, para Hegel, a liberdade não se coloca na interioridade desses povos. Foi o caso da Revolução Francesa, como veremos, que trazia um princípio exterior à efetividade. O povo eslavo, por ser agrário, não tinha condições espirituais de aceitar a liberdade. Segundo Hegel, com a tradução da Bíblia, os alemães tinham em mãos um livro nacional, o qual os ligava diretamente a Deus. E isso os aproximou da liberdade. O povo alemão, sem mistura, é um povo “germânico puro” assim como escandinavos e britânicos, e, por isso, aceitaram os princípios da Reforma.

Com isso, podemos compreender com mais clareza o uso terminológico hegeliano de “Mundo Germânico” em sua filosofia da história em sua maturidade ao invés de, simplesmente, “Modernidade”. Pois é com os povos germânicos que o cristianismo se purifica da exterioridade. O termo Modernidade é muito amplo para exprimir esse significado, tendo em vista que esse termo nos remete para questões que não se restringem à interioridade do princípio cristão ensejado pela fé luterana. Hegel, não negligencia o termo “Modernidade”. Mas, como sua concepção histórica madura tem como base o cristianismo em seu processo de supressão da representação, o termo “Modernidade” exprimiria limitações. O termo “Mundo Germânico” caracteriza com mais precisão o processo que Hegel concebe na História Universal. A História Mundial nada mais é do que uma sucessão de princípios que se supressam na efetivação da ideia. O Mundo Germânico é o último princípio da História

Mundial que Hegel concebe até seu tempo em sua *Filosofia da História*, sendo a Modernidade o momento final do Mundo Germânico.

No que se refere à relação da nova Igreja com o mundo temporal, Hegel nos mostra que o divino se apresentava no mais além na Igreja católica. Com a Reforma, o mundo temporal e a religião se conciliam, pois, a Reforma exprime a necessidade da efetivação da liberdade e da razão na História. Com a Reforma, o justo e o ético voltam-se para o mais aqui, e o Estado, então realizaria o divino na História. Nesse sentido, os votos de celibato, pobreza e obediência, característicos do catolicismo, e da realização do divino no mais além, convertem-se, na Modernidade, com a Reforma, em novos princípios que balizam a vida ética.

Com a Reforma, o matrimônio, a probidade e a obediência às leis (e não à exterioridade da hierarquia) tornam-se princípios éticos. O caráter da abstinência, do não vínculo social, da pobreza, etc. passam a ser rechaçados. No matrimônio, há a primeira forma de vínculo social, por isso é valorizado enquanto princípio ético. O sustento do homem a partir de seu próprio trabalho, a probidade, é um outro aspecto valorizado pela Reforma, assim como a obediência às leis, uma obediência livre. Com isso, a Reforma abre caminho para a realização da liberdade e da razão na efetividade da História.

[...] A evolução e o progresso do espírito, desde a Reforma, consiste nisto: que o Espírito agora, pela reconciliação entre o homem e deus, tem consciência de sua liberdade, na certeza de que o processo objetivo é a mesma essência divina e, portanto, compreende também este processo e o recorre nas subsequentes transformações do temporal. A reconciliação conseguida trouxe consigo a consciência de que o temporal é capaz de conter em si a verdade. [...] O racional não experimenta já contradição por parte da consciência religiosa; pode se desenvolver pacificamente em seu terreno, sem necessidade de empregar violência contra o oposto. Mas o oposto tem na Igreja católica uma justificação absoluta. [...] Na Igreja católica, [...], a consciência pode muito bem ser oposta às leis do Estado. [HEGEL, 1989 (1837), p. 665-666, tradução nossa]

Mas, a reconciliação entre Estado e Igreja não ocorre imediatamente com a Reforma. Com ela, para Hegel, essa reconciliação é expressa na liberdade em sua abstração. É preciso que essa abstração seja determinada. A Reforma trouxe os princípios dela, mas não sua efetivação. A reforma desencadeou um processo de interiorização da subjetividade na qual o homem toma a consciência da culpabilidade e não sabe se há bondade nele. A dúvida se instaura nele. Com isso, se exprime uma abstração e os processos de bruxaria expressam bem essa abstração da consciência da subjetividade.

A Reforma trouxe, além disso, profundas implicações políticas. A necessidade de se constituir um poder temporal vinculado a seus princípios, trouxe um clima beligerante à Europa, tendo em vista que só por meio da guerra seria possível aos protestantes superar o poder da antiga Igreja. Desse modo, por conta das características políticas peculiares a cada país as lutas entre católicos e protestantes ocorreu de forma específica.

Na Alemanha a situação era favorável aos protestantes, tendo em vista a independência política dos principados. Na Áustria isso já não ocorria. Na França, as lutas tiveram um caráter de rebelião, já na Inglaterra tiveram um caráter constitucional. Na Holanda houve sublevação, já que os holandeses, sob fundamentos protestantes, conquistaram independência frente aos espanhóis, o que não aconteceu entre os belgas, que permaneceram sob o jugo espanhol.

Foi na Alemanha, segundo Hegel, que as lutas se asseveraram, culminando na Guerra dos Trinta Anos, nas quais outras potências participaram com pretextos políticos. Dinamarca e Suécia participaram de tal luta ao lado dos protestantes (para Hegel, pela “causa da liberdade”). Com a paz de Westfalia, a Alemanha fragmentada reconheceu constitucionalmente a independência da Igreja protestante. O resultado da Guerra foi, segundo Hegel, a institucionalização política dos partidos religiosos que se fundaram como Estados.

Depois da Reforma, a tônica na História era, segundo Hegel, a consolidação dos governos. Diferentemente da Idade Média, as nações começam a exprimir suas particularidades. Os Estados começam a exprimir um caráter nacional que se relaciona profundamente com a monarquia. Hegel faz menção à Alemanha, que, naquele momento, por seu caráter eletivo, não formava um Estado. O Estado, para Hegel, se representa como indivíduo.

Nesse processo de conflito de formação do Estado, o que se nota é uma luta entre a aristocracia, o poder real e o povo. Estes dois últimos tinham interesses em comum. Com a união de forças do povo e o poder real, os vassallos converteram seus direitos feudais em deveres políticos. E o Estado passou a ganhar autonomia a partir do momento em que se constituíram exércitos permanentes. Mas, segundo Hegel, nesse processo, o povo ainda não conquistou sua liberdade, pois ainda permanecia oprimido, já que ainda o direito não se constituía em si e por si.

Com a formação dos Estados nacionais, passou a haver uma relação externa entre esses Estados, um “sistema de Estados”. E, na diferenciação desses Estados, já podemos notar em Hegel uma maior relação da Alemanha com o conceito de liberdade do que em outros países. Nesse sentido, nosso filósofo distingue dois grupos de Estados nessas relações: o

românico e o germânico. Entre os românicos permaneceu, segundo Hegel, o princípio da Igreja católica, a liberdade espiritual não penetrou lá, tendo em vista que Igreja e Estado se uniram baseados na Inquisição, trazendo uma proteção recíproca entre as instituições, sem a efetivação da liberdade.

[...] Por obra do cristianismo, que penetrou neles quando nasceram, tinham uma sujeição que concorda com o princípio da Igreja católica. Era, pois, necessário que se mantivessem fiéis à antiga Igreja, porque havia neles algo fixo, positivo e contrário à liberdade do espírito. É de observar que a religião católica é muito recomendável para os príncipes, pois colabora para a segurança de seu governo, sobretudo quando a Inquisição está unida com o governo e serve de arma a este. Mas esta segurança radica na servil obediência religiosa. [...] [HEGEL, 1989 (1837), p. 676, tradução nossa]

Hegel nos mostra que em Portugal e Espanha, o “nobre espírito da cavalaria” se dirigiu ao exterior e tornou-se vão. Esses Estados têm por característica, segundo nosso filósofo, relacionar a dignidade ao nascimento e à pátria e não à razão, o que não permitiu o surgimento do “eu” em nenhum aspecto. Já a Itália, assim como a Alemanha, era dividida, e, por isso, não havia ali um caráter nacional na generalidade. Na Itália, Hegel valoriza os aspectos da sensibilidade relacionada à cultura e às belas artes, mas não vê ali um terreno da razão e do Estado. A França (que, na perspectiva hegeliana, entre os românicos, se parece mais com a Alemanha, pois acolheu à Reforma) é encarada por Hegel como um povo ligado profundamente ao Espírito e à cultura, mas tem a abstração como característica. Para o nosso filósofo, na França, o Espírito não se configura de forma concreta como na Alemanha.

Na Grã Bretanha, constituída por Inglaterra, Escócia e Irlanda, predominam três princípios religiosos, o episcopal, a presbiteriana e a romana. Hegel encara a Inglaterra como um país em que reina a particularidade. Lá a razão se configura de forma abstrata, não tendo o direito “nenhum princípio universal”, tendo a aristocracia um grande poder. A Escandinávia é comparada por Hegel à Espanha, por predominar ali o Espírito de cavalaria.

Já na Alemanha (comparável à Itália no que se refere à fragmentação e à não formação de um Estado), a individualidade alemã relaciona-se com um conteúdo interno da individualidade livre. E, ligada à sua interioridade, permitiu a independência da Suíça e dos Países Baixos. Embora, no que se refere ao exterior, a Alemanha, para Hegel, seja uma nulidade por conta de sua constituição ter se formado “sem consciência”, esse país forma o “microcosmo da Europa”, pois traz nele todos os princípios políticos europeus. A Áustria representa a Antiga Igreja, e, a Prússia, a nova Igreja, para onde se volta e se voltará o olhar da liberdade que, na figura de Frederico o Grande, consolida tal ideia. Hegel defende a

Alemanha como o terreno da justiça: “O espírito alemão sente a *aspiração de fazer o justo*” [HEGEL, 1989 (1837), p. 678, grifos do autor, tradução nossa]

Ainda no que se refere à Europa Hegel destaca um terceiro elemento que ainda não intervém na História européia, mas apresenta uma relação exterior maciça, os Eslavos, representados pelo Império Russo. Ainda sobre as relações externas entre os Estados, Hegel mostra que depois da consolidação política interna dos Estados, estes se voltaram ao exterior com a intenção de conquistas, o que provocou diversas guerras, trazendo também uma política de alianças que possibilitou o equilíbrio europeu, a individualidade e a independência das nações.

Depois da Reforma, segundo Hegel, a Modernidade exprime, além da questão política das nações, o princípio da interioridade que expressa o pensamento enquanto suprassunção definitiva do temporal e do espiritual. Segundo nosso filósofo, no protestantismo, isso já havia se resolvido no próprio âmbito da religião, no qual a interioridade se exprime na própria religiosidade, permanecendo, com isso apenas, o mais além que se exprime na referência do Espírito Santo em relação ao eu. No catolicismo, os jesuítas também empreenderam uma investigação à interioridade da vontade, o que deixou à consciência a universalidade do pensamento, pois elevou o objeto à universalidade. Então, todos os povos, segundo Hegel, trazem consigo, nesse momento, o pensamento como sua bandeira, exprimindo a interioridade da subjetividade em sua universalidade.

Segundo Hegel, com Descartes, o eu em sua universalidade fundamenta a racionalidade numa liberdade absoluta, já que o eu refere-se a si mesmo. Nesse sentido, o “fundador da filosofia moderna” traz a unidade entre o ser e o pensar, fazendo com que o pensamento chegasse ao grau do Espírito. Com isso, “o homem encontra o verdadeiro conteúdo em si mesmo” [HEGEL, 1989 (1837), p. 684, tradução nossa], o que evidencia a soberania da razão. Eis o período do Iluminismo, que recebe uma interpretação hegeliana. Segundo Hegel, diferentemente de Lutero, que defendia a interioridade do homem baseado na fé, a Ilustração tem como fundamento a negação de toda a autoridade e a vigência das leis referentes às determinações da consciência presentes e ligadas às da natureza e do conteúdo do que é bom e justo.

A Ilustração, segundo Hegel, embora reduza o múltiplo conteúdo à sua determinação simples, à forma da universalidade, tendo o entendimento como fundamento, é um princípio abstrato, por não satisfazer o espírito vivo, concreto. Ela se opõe à razão, pois ao considerar o ser natural como o absolutamente verdadeiro, desconsidera o distinto como uno, consolidando as diferenças. Nesse sentido, a Ilustração também se opõe à religião. Para Hegel, A religião,

embora tenha os mesmos fundamentos da Ilustração, não é compatível com o entendimento, pois ela (a religião) tem sim um conteúdo racional, pois vai além do entendimento, unindo o distinto e o uno.

Segundo Hegel, a Ilustração também fundamenta uma perspectiva de Estado. O Estado da Ilustração se fundamenta na vontade humana, diferentemente do que ocorria anteriormente com a imposição do princípio exterior dos escritos sagrados. Desse modo, faz valer a observação empírica dos direitos que as nações dão valor entre si como também os instintos naturais que se colocam no coração do homem, como a sociabilidade, a propriedade, a segurança da pessoa, e o mais profundo, o bem geral. Com isso, a Ilustração traz os princípios da realização dos fins do Estado, mas, não respeita os direitos privados, caracterizando um despotismo.

E, por defender um Estado racional, realizando os princípios da religião protestante na temporalidade, Frederico II é bem considerado por Hegel no texto da *Filosofia da História*. Ao fazer prevalecer, em sua autonomia o Estado Prussiano no Protestantismo, Frederico II (o rei filósofo) defendeu o Estado no triunfo da universalidade do pensamento, que pensa a si mesmo. Catarina II, a Revolução Americana e a Revolução Francesa também são consideradas em seus pontos positivos, pois são considerados, em conjunto, um passo a mais em direção à liberdade.

Desse modo, a Ilustração, mesmo com o seu caráter extremamente formal, teve, para Hegel, um papel fundamental na História universal, pois embora não tenha chegado ao conteúdo objetivo da razão, o pensamento chegou à soberania (de forma abstrata). Sobre a abstração que fundamenta a Revolução Francesa e coloca o pensamento diante da existência, trazendo a necessidade da mudança, Hegel explica como o princípio da vontade livre pautada na filosofia da Ilustração propiciou a Revolução Francesa, trazendo violentas implicações.

Hegel nos mostra que a vontade, isolada de qualquer apetite subjetivo, é a vontade em si e por si mesma, a vontade livre, o movimento puro do Espírito em relação a si mesmo, a liberdade de Deus, o Espírito em si mesmo. Essa vontade pura, em si, por estar isolada de qualquer contingência não se coloca na efetividade e, portanto, é uma abstração. Esse é o princípio abstrato que guia filosoficamente a Revolução. A filosofia kantiana já trazia esse princípio expresso no imperativo categórico. Essa vontade livre é o próprio Espírito, e caracteriza o homem enquanto tal; norteia o dever ser e o direito supremo da liberdade. Esse princípio abstrato ao confrontar-se com a existência se coloca de forma violenta, opondo virtude e Terror.

Nosso filósofo nos mostra que a Alemanha não realizou tal Revolução na temporalidade por já ter realizado a Reforma protestante, e lá já está fundamentada a interioridade, o que não traz o conflito entre o temporal e o princípio supremo. Desse modo, na Alemanha a determinação da vontade livre já havia se colocado na temporalidade com a Reforma. Mas, a França, por ser um país românico não tinha chegado à consciência da liberdade em si e por si na religião, pois o princípio da exterioridade ali ainda permanecia e, por isso, o conflito na temporalidade.

Hegel ressalta que uma transformação na temporalidade tem de surgir do Espírito do povo, de sua religião, de forma imanente. No entanto, isso não ocorreu na França revolucionária. O princípio era abstrato. Mesmo Napoleão, após as reviravoltas da Revolução, pautou suas ações, mesmo que geniais, nessa abstração, o que tornou frágeis as instituições de seu governo, o que fez Hegel não considerar o Estado napoleônico como a mais profunda expressão do Espírito.

[...] A liberdade do espírito, tal como se expressou nos países latinos, os princípios mesmos desta liberdade, são princípios abstratos. Foram contra algo positivo e não eram extraídos da religião. Portanto, não trouxeram esta liberdade do Espírito que existe na religião, a verdadeira liberdade, a divina. [...] Porque é falso crer que se possam romper as cadeias do direito e da liberdade sem emancipação da consciência e que possa haver revolução sem Reforma. [...] [HEGEL, 1989 (1837), p. 696, tradução nossa]

Sobre essa oposição entre os países protestantes e os países católicos no presente histórico de Hegel, nosso filósofo nos mostra ainda que, entre os católicos, o fim racional do Estado não é aquilo que se coloca como fim último. A individualidade, nesses países é apartada do todo, e, por isso, mesmo depois da Revolução a situação nesses países, principalmente na França, é de extrema confusão. Já entre os protestantes a Revolução passou ao largo, porque nesses países a cultura e o conhecimento se relacionam fundamentalmente com o fim do Estado.

Isso porque, para Hegel, nos países em que a vontade interna não se relaciona com a constituição racional não é possível a efetivação da liberdade. Para Hegel, a liberdade tem duas determinações, a liberdade em referência ao seu conteúdo e a liberdade formal. A liberdade ligada ao conteúdo, a liberdade objetiva ou real compreende a liberdade da propriedade, da pessoa e do trabalho, refere-se à desvinculação da autoridade feudal. Já a liberdade formal refere-se à formulação e execução das leis, e isso é feito pelo governo. Para Hegel o que sustenta a relação entre o conteúdo e a forma da liberdade é a vontade interna. Essa vontade se fundamenta no Espírito do povo, em sua religião.

Para Hegel, nos países românicos, a liberdade formal não se vincula ao conteúdo por conta da vontade interna não ser compatível com a liberdade. Para Hegel, na Inglaterra, ainda permanecem diversos privilégios feudais. Embora a constituição tenha nesse país a liberdade como bandeira, a liberdade lá não se evidencia. Já na Alemanha, com seu monarca, os princípios da pessoa e da propriedade tornaram-se fundamentais, os vínculos feudais desapareceram. O protestantismo reconciliou a religião com o direito.

Portanto, Hegel teve por objetivo evidenciar o movimento do Espírito na História, no seu reconhecimento de Si que se manifestou na exterioridade dos povos na História Universal. À filosofia coube contemplar a ideia da liberdade se realizando na História. Essa contemplação filosófica exprime o próprio reconhecimento de si do Espírito em sua liberdade, o que só foi possível na determinação do Mundo Germânico, pois foi na Alemanha que ocorreu, para Hegel, a reconciliação entre a religião e a temporalidade, expressando a realização de Deus na História no reconhecimento filosófico da ideia em suas manifestações.

É preciso salientar que para que a filosofia tivesse para si a ideia de que a razão rege o mundo foi necessária a determinação histórica. Para a História, a ideia de que a razão rege o mundo é um pressuposto, mas para a filosofia essa ideia é resultado, resultado do movimento histórico. O Espírito, ao se manifestar nos povos, exprime sua infinitude na negação das contingências. O Mundo Germânico tem como característica reconhecer na subjetividade a liberdade objetiva do Espírito e, por isso, torna efetiva a liberdade e a razão. Nesse sentido, para o âmbito finito, o Mundo Germânico tem importância fundamental pois vivencia a liberdade na finitude porquanto se reconhece na eternidade autossuficiente da Ideia enquanto Espírito, em cada homem, nos homens.

A filosofia só deve se fixar no esplendor da ideia, que se reflete na história universal. A filosofia se livra do fastio que causam os movimentos das paixões imediatas na realidade, se entregando à contemplação; seu interesse consiste em conhecer o curso evolutivo da ideia que realiza a si mesma, ou seja, a ideia da liberdade, que só existe como consciência da liberdade. Reconhecer que a história universal é este curso evolutivo e a realização do espírito, sob o cambiante espetáculo de seus acontecimentos, tal é a verdadeira teodicéia, a justificação de Deus na história. [HEGEL, 1989 (1837), p. 700, tradução nossa]

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É inquestionável a importância do conceito de liberdade ao pensamento hegeliano. Os desdobramentos da Revolução Francesa foram acompanhadas com muita atenção por Hegel, repercutindo profundamente em sua filosofia em todos os seus momentos. Em seus anos de juventude, Hegel tinha a *polis* grega como ideal político, pois via na *polis* uma vida total, livre, na qual o cidadão se dava as próprias leis, a religião era viva e trazia unidade à vida da totalidade do povo. Já a modernidade era encarada por Hegel como um mundo degradado, fragmentado, no qual o homem não se reconhecia em sua cidade. A filosofia da história hegeliana desse momento tinha como fundamento a oposição entre o Mundo Antigo livre e o Mundo Moderno não-livre. Era necessário restaurar a cidade grega para recuperar a liberdade perdida. Em Frankfurt, Hegel passa a ter uma postura histórica mais concreta, tendo em vista que passa a reconhecer que a modernidade apresenta características peculiares as quais não podem ser destruídas. Por isso, a restauração da *polis* representaria uma violência do conceito diante da realidade. A liberdade não podia ser imposta, isso seria um paradoxo, a liberdade tem de ser realizada e reconhecida como necessária pela interioridade e não imposta exteriormente. O período do Terror da Revolução exprimiu a imposição do conceito, e, por isso, fracassou. Em sua maturidade Hegel chega a uma concepção ontológica do ser como sujeito, a qual traz a ideia lógica autodeterminante que se dirige a seu outro, a natureza, e retorna a si enquanto atividade, que é Espírito efetivo, racional e livre. Diante desse sistema Hegel constitui uma filosofia da história na qual os espíritos dos povos servem à realização do Espírito do Mundo, que traz consigo a ideia racional da liberdade em sua negatividade, porquanto suprassume o que não está de acordo com a ideia em cada povo histórico universal, exprimindo um desenvolvimento na História Mundial, que culmina no Mundo Germânico cristão, o qual como princípio tem a tarefa de exprimir em sua religiosidade e em seu Estado a liberdade na subjetividade. Com a religião protestante, na perspectiva hegeliana, o Espírito na exterioridade histórica do Mundo Germânico – que tem seu princípio em si mesmo - se eleva para a suprassunção da exterioridade do tempo pela eternidade do Espírito Absoluto, que por meio da filosofia traz o reconhecimento da ideia de que a razão rege o mundo à finitude, fazendo com que ela se eleve à infinitude da ideia que em seu ser outro retorna a si, fazendo com que o Espírito se recolha em si mesmo, na medida em que é em si e para si mesmo, autodeterminante, e reconheceu, por seu lado finito a sua infinitude, reconciliando-se consigo mesmo, passando do estágio da História Mundial, último momento da eticidade, ao Espírito Absoluto. Nisso consiste, para Hegel, a universalidade do Mundo Germânico, a subjetividade

reconhece no Estado que o querer de Deus é realizado, que a razão governa o mundo, e tem na razão sua substância, por isso é livre. Portanto, em Hegel, a liberdade não permanece num dever-ser como na filosofia kantiana. No sistema, Hegel reconhece a importância histórica do kantismo e da Revolução enquanto etapas necessárias do desdobramento histórico-filosófico. No entanto, como a liberdade caracteriza o Espírito, a efetividade da liberdade é realizada, para Hegel, na negatividade absoluta da eternidade da ideia, que é sempre presente.

Com essa concepção de liberdade Hegel não sucumbe diante de seu ideal juvenil. O período de Frankfurt foi importante no desenvolvimento filosófico hegeliano, pois com uma postura histórica mais concreta, percebeu a impossibilidade da restauração da polis. Entretanto, isso o levou a uma profunda decepção, pois se já não é mais possível a restauração da polis, não é possível também a realização da liberdade. Mas, Hegel não permaneceu nessa decepção. Ele acreditava que não era possível ao homem uma vida irracional, uma vida servil. Caso o homem vivesse nessas condições, por que viver? E, por isso, reconheceu a liberdade na totalidade de um sistema filosófico, que tem o Mundo Germânico como momento mais alto do desenvolvimento da História Mundial até então, que pelo pensamento eleva a sua finitude à infinitude do Espírito Absoluto, numa reconciliação entre a subjetividade e a objetividade, exprimindo a razão e a liberdade nesse movimento. Portanto, a liberdade em sua efetividade pode ser considerada como um aspecto fundamental do sentido da vida filosófica de Hegel.

BIBLIOGRAFIA

ARANTES, P. E. Hegel: a ordem do tempo. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Polis, 1981.

BOURGEOIS, B. O pensamento político de Hegel. Tradução Paulo Neves da Silva. São Leopoldo/RS: Editora Unisinos, 2000 (1969).

DILTHEY, W. Hegel y el Idealismo. Tradução Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1944 (1925).

HEGEL, G. W. F. Frühe Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.

HEGEL, G. W. F. Historia de Jesus. Tradução (castelhano) Santiago Gonzalez Noriega. Madrid: Taurus, 1975.

HEGEL, G. W. F. El Espiritu del Cristianismo y su Destino. Tradução (castelhano) Alfredo Llanos. Buenos Aires: Ediciones Kairos, 1970.

HEGEL, G. W. F. Comparación del Principio de la Filosofía de Schelling y de Fichte .In: Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling. Lisboa: Tecnos, 1990. p. 111-139.

HEGEL, G. W. F. O Sistema da Vida Ética. Tradução Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1991.

HEGEL, G. W. F. Sobre as maneiras científicas de tratar o Direito Natural. Tradução: Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HEGEL, G. W. F. Fenomenologia do Espírito. Tradução Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes, 2001 (1807).

HEGEL, G. W. F. Ciencia de la Logica. Tradução Augusta e Rodolfo Mandolfo. Buenos Aires: Solar, 1982 (1816).

HEGEL, G. W. F. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome. Volume I. Tradução Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988.

HEGEL, G. W. F. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830). A Ciência da Lógica. Tradução Paulo Meneses e José Machado (colaboração). São Paulo: Loyola, 1995. v. 1.

HEGEL, G. W. F. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830). Filosofia da Natureza. Tradução José Nogueira Machado e Paulo Meneses (colaboração). São Paulo: Loyola, 1997. v. 2.

HEGEL, G. W. F. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830). A Filosofia do Espírito. Tradução Paulo Meneses e José Machado (colaboração). São Paulo: Loyola, 1995. v. 3.

HEGEL, G. W. F. Princípios da Filosofia do Direito. Tradução Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores, 1990.

HEGEL, G. W. F. Princípios da Filosofia do Direito. Tradução Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone Editora, 2005.

HEGEL, G. W. F. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Tradução José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 1989.

HEGEL, G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

HEGEL, G. W. F. Filosofia da História. 2.ed. Tradução Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

HEGEL, G. W. F. Cursos de Estética. Tradução: Marco Aurélio Werle. São Paulo: Edusp, 1999.

HYPPOLITE, J. Introdução à Filosofia da História de Hegel. Tradução Hamílcar Garcia. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1971.

HYPPOLITE, J. Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel. Tradução Silvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

JOÃO. O Evangelho Segundo João. In: A Bíblia Sagrada. Tradução João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Trinitariana do Brasil, 2007.

KANT, I. Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento. In: Crítica da Razão Pura. 1. ed e 2.ed. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 1997. p. 129-173.

KANT, I. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. In: Textos selecionados. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Série Os pensadores)

KANT, I. § 10. Dos conceitos puros do entendimento ou categorias. In: Crítica da Razão Pura. 2º edição. Nova Cultural: São Paulo, 1999. p. 107-110. (Série Os Pensadores)

KANT, I. § 14. Passagem à dedução transcendental das categorias. In: Crítica da Razão Pura. 2º edição. Nova Cultural: São Paulo, 1999. p. 118-120. (Série Os Pensadores)

KONDER, L. Hegel A Razão Quase Enlouquecida. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1991.

LEBRUN, G. O Averso da dialética – Hegel à luz de Nietzsche. Tradução Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LOSURDO, D. Hegel, Marx e a Tradição Liberal – Liberdade, Igualdade, Estado. Tradução Carlos Alberto Fernando Nicola Dastoli. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

LUKÁCS, G. El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista. Tradução (castelhano) Manuel Sacristán. México: Editorial Grijalbo S. A., 1963.

MENESES, P. Para ler a Fenomenologia do Espírito. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

MORAES, A. O. A Metafísica do Conceito. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

- NORIEGA, S. Introducción. In: HEGEL, G W. F. Historia de Jesus. Madrid: Taurus, 1975.
- NOVELLI, P. Pode-se falar de uma teoria do conhecimento em Hegel? In: Simbiologias – Revista Eletrônica Educação Filosofia e Nutrição. Vol. 1. nº1. p. 51-67. Botucatu/SP, 2008.
- ROSENZWEIG, F. Hegel e o Estado. São Paulo: Perspectiva, 2008 (1927).
- SANTOS, J. H. O trabalho do negativo: Ensaio sobre a Fenomenologia do Espírito. São Paulo: Loyola, 2007.
- TAYLOR, C. Reason and History. In: Hegel. Cambridge University Press, 1975. p. 389-427.
- VAZ, H. Filosofia e Cultura na Tradição Ocidental. In: Revista Síntese Nova Fase. Vol. 20. n. 63. p. 533-578. Belo Horizonte/MG, 1993.
- WEBER, T. Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

- AYALA, F. Estúdio Preliminar . In: FICHTE, J. G. Discursos a la nacion alemana. Buenos Aires: Editorial Americanlee, 1943.
- BORGES, M. L. História e Metafísica em Hegel: a política como prova do Absoluto. Texto publicado na Revista de Filosofia Política, no. 4, maio de 1999. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/dudi1.htm> acesso em: 24 de março de 2008 às 10h42min
- CHÂTELET, F. *Hegel*. Tradução Alda Porto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- FICHTE, J. G. Discursos a la nacion alemana. Buenos Aires: Editorial Americanlee, 1943.
- GAOS, J. Advertencias sobre el texto de la Filosofia de la Historia Universal. In: HEGEL, G. W. F. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Tradução José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 1989.
- HARTMAN, R. Introdução. In: HEGEL, G. W. F. A razão na História. São Paulo: Centauro, 2001. p. 9-40.
- INWOOD, Michael. Tradução: Álvaro Cabral. Dicionário Hegel. Jorge Zahar Ed.: Rio de Janeiro, 1997.
- LUKÁCS, G. Ontologia do ser social – A Falsa e a Verdadeira Ontologia de Hegel. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.
- MARCUSE, H. Razão e Revolução – Hegel e o advento da teoria social. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- ROSENFELD, D. Política e Liberdade em Hegel. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

SPENLÉ, J.-E. O Pensamento Alemão de Lutero a Nietzsche. São Paulo: Saraiva & Cia. Editores, 1942.

VAZ, H. Hegel e a Filosofia Francesa. In: Revista Síntese Nova Fase. Vol. 24. n. 79. p. 561-566. Belo Horizonte/MG, 1997.