

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**O PROBLEMA DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA: A
FUNDAMENTAÇÃO SISTEMÁTICA DA CONCEPÇÃO DE
HISTÓRIA UNIVERSAL SEGUNDO G.W.F.HEGEL**

RAFAEL RAMOS CIOQUETTA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

PROF. Dr. JOSÉ PINHEIRO PERTILLE

ORIENTADOR

Porto Alegre, julho de 2012.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

**INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**O PROBLEMA DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA: A
FUNDAMENTAÇÃO SISTEMÁTICA DA CONCEPÇÃO DE
HISTÓRIA UNIVERSAL SEGUNDO G.W.F.HEGEL**

**RAFAEL RAMOS CIOQUETTA
ORIENTADOR PROF. DR. JOSÉ
PINHEIRO PERTILLE**

Dissertação apresentada como
requisito parcial para
obtenção do título de Mestre
em Filosofia.

PORTO ALEGRE, JULHO DE 2012.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

**O PROBLEMA DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA: A FUNDAMENTAÇÃO
SISTEMÁTICA DA CONCEPÇÃO DA HISTÓRIA UNIVERSAL DE G.W.F.HEGEL**

elaborada por

Rafael Ramos Cioquetta

Como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dr. Nelson Boeira (UFRGS)

Prof. Dr. Inácio Helfer (UNISINOS)

Prof. Dr. Thadeu Weber (PUC/RS)

Porto Alegre, julho de 2012.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador José Pertille pelo constante apoio e incentivo que foram indispensáveis e fundamentais para a elaboração deste trabalho;

A minha tia Lea Madalena Cioqueta Teixeira pelo constante apoio em minha trajetória;

Aos meus professores do curso de graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria que constituíram minha formação e forneceram os alicerces do meu interesse nessa pesquisa;

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul cujos cursos e encontros permitiram que eu tivesse contato com diversas áreas da Filosofia e aprofundasse os elementos necessários para a fundamentação da minha pesquisa;

Aos meus amigos e amigas, colegas, companheiros e companheiras de diversos encontros e conversas que constituíram durante anos vivências e experiências que considero fundamentais e incomparáveis para que o interesse e a pesquisa filosófica não permanecessem apenas com intenções acadêmicas, mas constituíssem um verdadeiro instrumento para a compreensão da realidade;

Aos meus colegas e alunos do Centro Municipal de Educação Básica Oswaldo Aranha que apresentaram para mim o mundo desafiador e contagiante da educação básica, constituindo uma experiência incomparável da formação do ser humano na sociedade moderna;

A Letícia Brum Ineu pela amizade e disponibilidade de revisar e organizar os diversos elementos que constituíram a presente pesquisa;

Ao CNPq pelo fomento ao desenvolvimento dessa pesquisa.

A minha vó

Lair Ramos Cioquetta

Ao meu tio

Hitler Moreira Teixeira

Aos meus amigos

Auro Jorge Becker Aires

Loana dos Santos Sanchez

Sobre a impura ascendência.

Descendo de povos errantes, raças evadidas, descendo de linhagens que se perderam bastardas por entre as malhas da História que teceram com a Guerra e o amor natural. Misturaram, miscigenaram, mas não foi mediante a concórdia azeitada, foi com o metal e as carnes que fundiram os sangues e confundiram a natureza de cada qual.

Descendo de povos errantes que alimentaram a vida êxtases de festa e de guerra. Espalharam por entre as nações a linguagem bruta do seu poder e a palavra rica de sua língua bárbara que bebeu em cada língua aquilo que era mais simples e cheio de expressão...

Descendo de raças impuras, de povos evadidos, de clãs que abandonaram nomes e linhagens no trajeto ardoroso da Guerra e das jornadas tortuosas. Foram sinuosos os caminhos através dos quais os gentios beligerantes se cruzaram e cruzaram as nações. Através dessas cruzas deu-se o parto de criaturas mestiças e violentas, com a disciplina inconsciente do fogo, com a preciosidade abundante do mar... foram gerados pela graça absurda dos mentores dementes do mundo e por essa graça perecerão.

A mistura que se operou no caldeirão da grande guerra universal daqueles tempos recebeu as bênçãos mais generosas da parte destes mentores dementes, pois era conveniente que se formasse o caldo espesso onde confundiriam-se etnias hostis, copulariam castas diversas, mesclar-se-iam povos em infantaria, coadunariam-se, primeiro pelas armas depois pelo sexo... e abominando-se uns aos outros suas gerações terminariam marcadas e mescladas, com a mescla das marcas e com as marcas da mesclas.

Tudo isso convinha a eles, aos mentores dementes da Guerra, pois era naquele carnaval de iras cheirando a sangue e pólvora, que os mentores loucos, que eram entidades velhas e senis, encontravam o frescor das criaturas nascentes. É que tanto os mentores dementes da vida necessitavam com as vísceras o sopro e a sujeição daquelas gerações belicosas e mestiças, quanto aquelas gentes necessitavam o sugador parasitário da boca dos mentores loucos, pois era aquele jugo que os mantinha eretos aos dois, com tais gentios acontecia como a uma planta ou a um animal acontece já não poder cindir-se do sugadouro que lhe crava, sob o risco da pena de vir o seu sangue a perder-se de sua rota e verter-se pelo canal parasitário até o ânimo todo minguar-se.

Todavia não creia-se que era somente a relação parasitária que operava dentre as etnias iradas e os mentores caducos dos tempos. Certamente de cada contenda, eles, os mentores caducos, sorviam deliciosos o veneno de cada urro e o suspiro de cada agonia, mas, sem que o leite fosse espirrado das mamas dos mentores insanos, não lhes seriam dados às raças os mimos que lhes proveriam gozo e ruína, ruína e gozo. Amor, Guerra, Deuses, fortunas, sexo e morte. O desejo se fazendo como desgraça e como esperança.

Rezavam aos quatro ventos, adoravam coisas simples e poderosas, como o sol. E a sacralidade de um de outro era uma mesma: do sol porque ele brilhava e do vento só porque ele soprava. E adoravam os astros e o fogo, o sêmem, o falo, a parturiente... e ao Maior, Aquele onde todos habitam.

Antes de mergulhar na inconsciência do sono ele sonhou acordar na forma de um graúdo mongol sobre um cavalo negro, com escarificações no rosto e tatuagens pelo corpo, vestido metálico e nove concubinas, farto de carne e de vinho : saudável e cruel. Com sorte gostaria de ser dentre a população de guerreiros, aquele que primeiro lançasse nossos mortos da Peste através da catapulta, por sobre os muros da Germânia, a brindar-nos com as pernas abertas, as portas escancaradas da península européia. Com mais sorte ainda, ser um corpo morto e empestado voando por sobre os muros germânicos, catapultado pelos mongóis terríveis, vivendo da guerra, na guerra e pela guerra. E a Peste daria-nos o mundo! - espalhada pelos nossos corpos putrefeitos até nos atirarem a uma vala comum quando nosso cheiro fosse insuportável...

Ou gostaria de ser um herói insólito de uma geração arruinada. Morrer jovem e doente, irreconhecido, maldito, numa genialidade obscura. Ou morrer em uma pequena guerra fatricida que perderia seu significado ao tecimento das épocas antigas: morrer gritando saudações a deuses bastardos emprestados de outros povos, reverenciando-os no que há de mais elementar- a força. Gostaria de vencer com força rudimentar, como na Grécia os dóricos vencendo com menos civilização, mas com melhor manejo com metais. Gostaria de ser um deus de desforra no século dos extremos, que trouxesse a revolução e extinguisse-se para sempre. Deus obcecado que fizesse a desforra para depois morrer para sempre e sempre.

E por fim ser poeta, dos ofensivos. Dizer que sou malvado com a palavra, uso-a, possuo-a – sou seu amante beberão que vem a noite e vai pela manhã pedindo dinheiro emprestado... sou cruel com ela, sou um tarado. Eu faço mal à poesia. Lhe uso e abuso, lhe grito impropérios. Sou seu senhor indiferente. Por que assim? Porque de mim ela depende.

SUMÁRIO

ABREVIATURAS DAS OBRAS DE HEGEL.....	09
INTRODUÇÃO: A posição do problema da Filosofia da História em geral e sua implicação na construção hegeliana do problema da história universal	10
1. A COMPREENSÃO DO PROBLEMA DA ELABORAÇÃO DE UMA FILOSOFIA DA HISTÓRIA.....	10
1.1. A história da Filosofia da História.....	13
1.2. A busca pelo fundamento para a constituição de uma história científica.....	17
1.3. A crítica de Hegel a limitação do conhecimento histórico e a visão dos modos possíveis de se conhecer a história.....	20
1.3.1. Os modos de se considerar a História segundo Hegel.....	22
1.4. A filosofia da história para Hegel.....	26
2. ENCICLOPÉDIA DAS CIÊNCIAS FILOSÓFICAS: O DESENVOLVIMENTO DA IDEIA DE LIBERDADE NO SISTEMA.....	28
2.1. O conceito de espírito da Enciclopédia.....	28
2.2. O desenvolvimento da ideia de liberdade na filosofia do espírito.....	31
2.3. O desenvolvimento da autonomia da subjetividade: conceito de razão.....	32
2.4. A articulação do espírito subjetivo e espírito objetivo na Enciclopédia das Ciências Filosóficas.....	37
3. HISTÓRIA MUNDIAL E SUA POSIÇÃO NA ENCICLOPÉDIA DAS CIÊNCIAS FILOSÓFICAS E NA FILOSOFIA DO DIREITO.....	42
3.1. O desenvolvimento da ideia de liberdade como fundamento para a compreensão do escopo da história filosófica para Hegel: o desenvolvimento na enciclopédia.....	42

3.1.1. O Direito em sua manifestação imediata: a propriedade, o contrato e o direito oposto ao não direito.....	44
3.1.2. A moralidade.....	46
3.1.3. A eticidade.....	48
3.1.3.1. A família.....	48
3.1.3.2. A sociedade civil.....	49
3.1.3.3. O Estado.....	51
3.1.4. Reflexões sobre Hegel e a visão de efetivação da liberdade.....	53
4. AS TESES FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA HEGELIANA: A DEMONSTRAÇÃO APRESENTADA NAS LIÇÕES SOBRE A FILOSOFIA DA HISTÓRIA UNIVERSAL.....	58
4.1 Edição das Lições.....	59
4.2 História e Lógica na sua relação sistemática.....	59
4.2.1 O fundamento lógico.....	59
4.2.2 O fundamento fenomenológico.....	63
4.3 A abordagem das teses fundamentais da filosofia da história hegeliana: O conceito de progresso e fim na história.....	66
4.4 A abordagem do problema da fundamentação do sistema no resultado da <i>Fenomenologia do Espírito</i> de 1807.....	70
4.4.1 A introdução da <i>Ciência da Lógica</i> e sua relação com a <i>Fenomenologia do Espírito</i>	72
4.4.2 Seriam as categorias lógicas imutáveis?	77
CONCLUSÃO.....	80
BIBLIOGRAFIA.....	81

ABREVIATURAS DAS OBRAS DE HEGEL

CL	Ciência da Lógica
ECF	Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio
FD	Princípios de Filosofia do Direito
FE	Fenomenologia do Espírito
LFH	Lições sobre a Filosofia da História Universal

INTRODUÇÃO: A posição do problema da Filosofia da História em geral e sua implicação na construção hegeliana do problema da história universal

O problema central abordado nessa dissertação remonta aos primeiros anos de graduação na Universidade Federal de Santa Maria, quando participei de um projeto de pesquisa que tinha como tema principal a hermenêutica e a Filosofia da História medieval, tendo como autores principais Santo Agostinho e Joaquim de Fiore. Havia uma cadeira específica no currículo dedicada a essa disciplina, com uma carga horária ampla, de 90 horas. Entretanto, nos últimos anos de minha graduação, houve uma mudança curricular no curso, na qual a disciplina de Filosofia da História, entre outras, como Filosofia do Ser Absoluto, foram suprimidas sob o argumento da adequação do currículo aos parâmetros nacionais, o que contemplava também a supressão da obrigatoriedade de algumas disciplinas que expressariam um modo de filosofar antigo, não mais aceitável ao modo em que a atividade filosófica está se desenvolvendo contemporaneamente. Essa mudança pode ser vista como um deslocamento do eixo das atenções filosóficas dos problemas relacionados à metafísica e à filosofia teórica em geral para a concentração de estudos em filosofia analítica e lógica. Nesse sentido a filosofia da história deixou de ser considerada como um segmento importante da atividade filosófica e passou a ser considerada por alguns como elucubrações sem fundamento sobre a totalidade e o sentido da história humana.

A partir desses fatos, pode-se pensar que essa alteração nos cursos de filosofia poderia refletir a tendência de alguns intelectuais a repudiar alguns temas pertinentes à metafísica e à filosofia especulativa, o que pode ser visto como uma expressão contemporânea do que se iniciou com as críticas recebidas pela filosofia de Hegel após a sua morte em 1831. Tal hipótese sugere que o estudo da filosofia de Hegel foi marcado por suas repercussões ideológicas, sendo criticado por pertencer a um paradigma filosófico considerado ultrapassado, deixando-se de procurar a justificação da validade científica de sua elaboração filosófica, orientamos nossa pesquisa em busca da compreensão do ponto de vista próprio de sua argumentação que sustenta as concepções referentes ao tema da história elaboradas durante seu itinerário intelectual.

Objetivo estabelecer elementos que sustentem que a crítica à filosofia da história e, em certo sentido, de todo Idealismo Alemão, teve início em meados do século XIX após a morte de

Hegel e fundamentam-se em críticas externas à estruturação própria de tais teses, que se baseado em seu pertencimento a um sistema filosófico, cuja dedução de seus princípios se dá por meio de uma lógica interna. Assim, por sua vez, o sistema de Hegel está sustentado pelo resultado da sua introdução ao sistema, a Fenomenologia do Espírito. As críticas guiam-se pela recusa dos termos hegelianos, considerados como “metafísicos” e “especulativos”, referindo-se principalmente à falta de “concretude” dos conceitos hegelianos, sem referência no que consideram como realidade concreta e que não pode ser experimentado, apresentado ostensivamente à percepção. O conceito de ciência alterava-se da dedução lógica para a investigação empírica. O modelo de justificação apresentado por Hegel não era considerado científico. Entretanto, as críticas são fundamentadas por uma rejeição geral do método hegeliano, não se dirigindo ao elemento próprio que Hegel utiliza para fundamentar seu ponto de vista. Tal justificação consiste de um modo geral na demonstração da necessidade da adoção do método especulativo como essencial na elaboração de uma ciência adequada, apresentado em sua forma mais completa na *Ciência da Lógica* de 1812, assim como no I Tomo da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, intitulado também *Ciência da Lógica*. Tais obras fundamentam a concepção de sistema filosófico para Hegel, da exposição da totalidade do sistema.

A partir dessas constatações, uma crítica interna ao método hegeliano deve ser feita a partir da compreensão e do questionamento dos alicerces epistemológicos que fundamentam sua concepção sistemática. Compreendemos aqui como crítica interna a relação de dependência da concepção hegeliana da história com os momentos do sistema exposto na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* apresentando então como tal concepção exige que sejam aceitas as demonstrações desenvolvidas por Hegel na apresentação de seu sistema científico que expõe um desenvolvimento da Ideia absoluta exposta na Lógica se desdobrando em Ideia da Liberdade que se efetiva concretamente no momento do Espírito Objetivo que compreende o mundo da cultura, constituído pelas diversas formas de interação dos humanos ao longo da história, que segundo sua concepção, mostra o desenvolvimento e efetivação da Ideia da Liberdade por meio do reconhecimento universal do ser humano como indivíduo autônomo, ou seja, capaz de elaborar leis racionais para si e para os demais membros da comunidade, reconhecendo pela a extensão da sua liberdade, sendo assim, portador de direitos universais e, legítimos.

O 1º capítulo expõe de uma forma geral a discussão própria do século XIX acerca da fundamentação epistemológica do conhecimento histórico, centrada na oposição entre os pensadores que propunham uma ciência histórica de base empirista e os que defendiam a necessidade de uma filosofia da história, baseada em um modelo sistemático de ciência.

No 2º capítulo será abordado propriamente o desenvolvimento e fundamentação da concepção de história universal de Hegel, exposta principalmente na *Filosofia do Direito* e no segundo tomo da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, intitulado Filosofia do Espírito. Será apresentada a explanação hegeliana na Enciclopédia acerca de como o indivíduo humano emerge de sua dependência total da natureza, reconhece-se como consciência de si autônomo e, por meio da denominada luta por reconhecimento, como consciência universal que se desdobrará em espírito livre e constituirá um mundo no qual determinará suas próprias regras. Será o que Hegel denomina Espírito Objetivo, que consiste no desenvolvimento da Ideia de vontade livre que se efetiva no mundo.

O 3º capítulo consiste na aproximação aos elementos concretos nos quais a ideia de liberdade adquire concretude, efetivando-se na série de momentos expressos na subseção espírito Objetivo na *Enciclopédia* e, mais profundamente, na *Filosofia do Direito*. A história universal aparece como momento de conclusão do espírito objetivo, que apresenta a determinação central da história mundial como "tribunal do mundo", que estuda como a razão e sua determinação como liberdade substancial se efetivou nos diversos modos de configurações dos Estados e sociedades humanas.

Finalmente no 4º capítulo procuraremos explicar particularmente o significado das teses mais fundamentais da concepção hegeliana de história universal, expostas mais detalhadamente no que conhecemos como a introdução geral as Lições Sobre a Filosofia da História Universal. Tal obra consiste em uma coletânea de textos didáticos específicos sobre o tema organizados por alunos de Hegel em seus cursos na Universidade de Berlim. Essas lições nos apresentam exposições detalhadas acerca da concepção hegeliana da história universal, permitindo-nos compreender com mais clareza suas teses principais e como se fundamentam em relação aos demais elementos da filosofia hegeliana.

1. A COMPREENSÃO DO PROBLEMA DA ELABORAÇÃO DE UMA FILOSOFIA DA HISTÓRIA

1.1 A HISTÓRIA DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA

Julgamos que abordar uma compreensão adequada da filosofia da história de Hegel exigiria um olhar para seus os precedentes no modo de abordagem do tema, assim como seu contexto e posição na própria obra hegeliana e sua recepção depois da morte do filósofo. O estudo de um tema que recebeu tantas críticas a respeito de sua validade filosófica impõe uma justificação de sua abordagem na atualidade, sob pena de estarmos despendendo esforços científicos em temas já refutados tais como a Frenologia na Biologia ou a Flogística na Química. Para isso, devemos antes realizar um estudo a respeito do processo histórico de desenvolvimento e fundamentação da relação entre os discursos da história e da filosofia, focando os momentos principais que contribuíram para sua concepção, principalmente a antiguidade, o alto medievo e as teorias próprias do iluminismo do século XVIII, que se refere ao olhar para antes de Hegel.

Para isso, faz-se necessário realizar um estudo a respeito do processo histórico de desenvolvimento e fundamentação da relação entre os discursos da história e da filosofia em seu alvorecer na antiguidade até as teorias próprias do iluminismo do século XVIII, que se refere ao olhar para antes de Hegel. Segundo Karl Löwith¹:

“O termo *filosofia de história* foi inventado por Voltaire, que o aplicou pela primeira vez na sua acepção moderna, distinta da interpretação teológica da história (...) o termo *filosofia da história* é empregue com o sentido de uma interpretação sistemática da história universal de acordo com um princípio segundo o qual os acontecimentos e sucessões históricos se unificam e dirigem para um sentido final.”

O olhar para depois almeja justificar a importância da teoria hegeliana, tais como sua influência na formação da teoria marxista da história e também as críticas à sua cientificidade, os modelos teóricos que a substituíram no século XX e a retomada de alguns de seus elementos

¹ Cf. LÖWITH, Karl O sentido da História. P.15.

em determinadas teorias na contemporaneidade. Acerca disso podemos lembrar as palavras de Schnädelbach²:

“La competencia con la ciencias empíricas del hombre como una superciencia de lo humano, relegó a un segundo puesto durante mucho tiempo a la filosofía de la historia. Pero su limitación a una teoría del conocimiento o a una teoría de la ciencia histórica no satisfizo a nadie. Quizás tenía razón Kant cuando nos recordaba, en los días del historicismo, que su función es ser un apéndice de la filosofía práctica, esto es, reflexionar sobre los imperativos y las metas de la acción humana, en la perspectiva de la historia universal. De ese modo, la filosofía de la historia no se había convertido, tan pronto, en una disciplina obsoleta.”

Usando os parâmetros da antiguidade e do iluminismo oitocentista podemos distinguir alguns aspectos que revelam o desenvolvimento de uma diferenciação em conceitos fundamentais que estruturam a compreensão histórica e filosófica, em que o conceito de tempo ocupa um lugar central. A transição da noção de tempo cíclica característica da visão de mundo antiga para a noção linear de tempo da modernidade ocidental permite diferenciar os aspectos contrastantes que formam o pano de fundo das concepções antiga e moderna das teorias da história. O ponto de inflexão das concepções de tempo é o advento do cristianismo na cena política europeia, cuja reflexão realizada por Agostinho de Hipona em suas *Confissões* compõe o conteúdo teórico da transição, apontando para a noção linear como a mais adequada:

“O mundo atesta ter sido criado pela própria mutabilidade, pelo caráter bem ordenado das suas mudanças e o aspecto agradável de todas as coisas visíveis.”³

A partir dessa distinção, podemos associar cada concepção ao modo próprio de fazer filosofia e política em cada época, pois a concepção de tempo vigente organiza a visão de mundo e de si mesmo dos indivíduos de cada época, o que é facilmente perceptível na função pragmática da historiografia antiga, cujos relatos históricos de Heródoto e Tucídides têm uma função moralizante bem evidente, afirmada pelos próprios autores:

“A guerra, fazendo desaparecer a facilidade da vida cotidiana ensina a violência e coloca as paixões da multidão de acordo com a brutalidade dos fatos⁴.”

² SCHNÄDELBACH, Herbert. *La filosofía en Alemania, 1831-1993*. Madrid: Cátedra, 1991, p.84-85.

³ SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Livro XI. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

⁴ THUCYDIDE, *Historie de la guerre du Péloponnèse*. Trad. J. de Romilly. Paris: Belles Lettres 1991. III,82.

Tal afirmação reflete a percepção dos historiadores antigos de que, ao contrário da opinião expressa pelos poetas como Homero e Hesíodo, a história é resultado das ações dos homens, possuindo suas raízes na vontade e nas intenções dos agentes históricos.

Essa distinção dos modos antigo e moderno de compreensão da história nos permite apontar um dos objetivos de uma compreensão filosófica do transcorrer histórico, a partir da apresentação da distinção antiga e moderna de concepções de tempo: a filosofia da história permite estabelecer um sentido para a história, que o processo histórico se faça compreensível para o homem que a estuda. A concepção antiga usa essa prerrogativa da abordagem de uma reflexão sobre a história para fundamentar sua função pragmática, ou seja, a história consiste num modelo para se fundamentar as ações futuras.

Segundo os estudos de Karl Löwith⁵, a reflexão acerca da história universal foi denominada como filosofia da história a partir do século XVIII, consistindo como uma secularização dos elementos encontrados na concepção cristã da história. Dessa forma, apenas o nome de filosofia da história apareceu na modernidade, mas seu modo de reflexão já se encontrava na teologia cristã medieval e em outros termos na própria antiguidade. Entretanto, geralmente não é aplicado tal termo às concepções antigas, devido a que aqui chegamos à outra definição de uma filosofia da história: a noção de progresso. Tal noção não poderia existir em um modelo de explicação cíclico da história, que a vinculava dentro de um esquema de eterno retorno, com pares conceituais tais como guerra/paz e caos/ordem, que organizavam o mundo e que não saíam de tal esquema fechado. A partir da recusa desse modelo com a hegemonia cristã em Roma, devido à impossibilidade de encaixar tal modelo em uma concepção que admitia uma criação e um término para o mundo, uma concepção linear da história foi adotada, sendo vista a história como uma sucessão de fatos com um objetivo final: a redenção e o paraíso para os justos. Essa alteração traz para a discussão elementos como a providência divina, razão na história, entre outros. Löwith ainda conclui que a filosofia da história moderna é uma secularização dos elementos dessa concepção teológica da história. Filósofos como Bodin, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, e Kant, entre outros refletiam uma atitude moderna de colocar o homem como figura central e determinante dos acontecimentos históricos a recusando uma explicação transcendental para o transcorrer dos eventos. Hegel mostra-se como uma figura central nessa corrente devido ao fato de ser contemporâneo da Revolução Francesa,

⁵ Cf. LÖWITH, Karl O sentido da História

que se confirma como um exemplo de autodeterminação do homem por meio de sua história. A apropriação e crítica de sua filosofia pela escola marxista permite uma compreensão dos fatos mais relevantes do séc. XX, devido à sua força como modelo de ação revolucionária que conseguiu efetivar-se como estados soberanos no século passado, demonstrando sua força de concretização e efetivação. A própria derrocada de tal modelo de organização política e social reforça a nos voltar sobre os fundamentos de sua concepção de desenvolvimento histórico para compreender as razões de tal insucesso, reafirmando a função da filosofia da história como uma instauração de sentido no desenrolar histórico.

Podemos verificar algumas teses que delimitam a problemática central da filosofia da história moderna, na medida em que funcionam como pressupostos para a delimitação de seu conteúdo e o embasamento de sua condição de campo de estudo com valor objetivo. Essa objetividade refere-se inicialmente à tese de que há uma unidade na história, a despeito das narrativas históricas que fazem um recorte temporal e espacial nos fatos históricos, compreendendo-os isoladamente. A história concebida como uma unidade aparece apenas no iluminismo, especialmente com Kant. Ele argumenta a favor da unidade na história humana, devido à interação forçada entre os homens devido à sua convivência entre si no mesmo planeta. Outra concepção distinta da concepção kantiana sustenta que essa unidade histórica é interna à própria história. O seu modo de narrar os fatos humanos é que confere a unidade aos fatos, ou seja, a ação humana de compreender seu passado é o elemento unificador destes. A partir dessa visão compreende-se que a unidade histórica é uma criação humana.

Tendo então um objeto, definido pela afirmação dessa tese, afirma um pressuposto mais próprio da filosofia da história, o de que os fatos históricos tomados como unidade não são um aglomerado de fatos aleatórios, mas sim um conjunto ordenado de acordo com um sentido, o qual possibilita sua compreensão. Dizer que na história há um sentido se refere à inteligibilidade de eventos limitados no tempo, à compreensão de suas causas. Ao discutir sobre o sentido da história estamos nos referindo ao sentido da totalidade histórica, como se a história tomada como um todo possuísse algum fim necessário ou se estivesse se desenrolando de acordo com uma disposição. A ideia de sentido é considerada como tendo origem na laicização da escatologia cristã, excluindo Deus como idealizador do plano a ser realizado na história⁶. A noção de sentido também depende da posição que se toma para considerar a noção

⁶ Cf. LÖWITZ, Karl. *O sentido da História*

de unidade histórica. Cada uma delas vai possibilitar uma noção de teleologia para a história. Com a secularização da compreensão histórica, o homem passou a ser percebido como o agente produtor da história, percepção que pode ser identificada com aspectos relacionados à visão que considera a unidade histórica baseada na historiografia, ou, fundamentalmente, de uma maneira externa à própria história.

De acordo com o que foi dito, podemos questionar se a filosofia da história pode se debruçar sobre a compreensão da origem e fundamento da modernidade: ela é apenas um fenômeno próprio da cultura ocidental, não diferindo, no que diz respeito ao seu grau de desenvolvimento de outra cultura? Ou seria ela de certa maneira uma disposição inerente ao desenvolvimento da humanidade, de modo que qualquer povo pudesse alcançar tal grau de desenvolvimento? Com isso, como poderíamos assumir que a história possui um desenvolvimento teleológico, como uma disposição ou tendência que é realizada pelo conjunto das ações humanas na história, sem subtrair a presença da liberdade como fundamento das ações humanas?

1.2 A BUSCA PELO FUNDAMENTO PARA A CONSTITUIÇÃO DE UMA HISTÓRIA CIENTÍFICA

Há um consenso entre diversos historiadores da filosofia do século XIX, tais como Ernst Cassirer e Herbert Schnädelbach, quando abordam os desenvolvimentos da filosofia alemã no período compreendido entre a morte de Hegel e a ascensão ao poder do partido nacional-socialista, que logo após sua morte desenvolveu-se na Alemanha um movimento de recusa ao idealismo. Hegel, segundo as palavras de Schnädelbach, “mais que ver-se suplantado, caiu no esquecimento”⁷ devido, principalmente, à identificação corrente de Hegel como o filósofo oficial do estado prussiano, tal qual expressa literalmente Haym em *Hegel und seine Zeit*⁸, por exemplo, a partir de uma má interpretação da identificação hegeliana entre efetividade e racionalidade⁹, expressa no prefácio às *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* de 1821.

⁷SCHNÄDELBACH, lb. p. 19

⁸ HAYM, Rudolf. *Hegel und seine Zeit* 1857

⁹ HEGEL, *Filosofia do Direito*. Prefácio.

Chamar de rejeição o tratamento dado a Hegel por parte da geração posterior significaria que sua filosofia pode ter sido repudiada não pela inconsistência lógica de seus argumentos, mas por motivos externos à discussão: a associação a Hegel do rótulo de conservador. O termo "*Wirklichkeit*" deve ser compreendido segundo sua acepção especulativa, a partir da qual Hegel desenvolve os elementos da Filosofia do Direito¹⁰, significando mais propriamente o movimento que o conceito lógico concretiza-se em Ideia, encontrando na realidade a própria negação de si e que constituindo o próprio movimento dialético, excluindo uma efetivação absoluta, ou seja, final do conceito. Pelo contrário, sua interpretação equivocada como equivalente ao termo "realidade" deu margem a uma identificação de Hegel como um filósofo cuja doutrina almejava a justificação do *status quo* alemão como o mais adequado, ou o mais racional, sendo então rejeitado por opositores do regime de Frederico Guilherme IV. Nessa direção, a filosofia da História, tomada como coroamento e justificação última da sua Filosofia política, foi tomada como inválida, não-científica, parcial, meramente "especulativa" no sentido pejorativo da expressão. Além disso, a Filosofia da História hegeliana foi tomada, principalmente com Feuerbach, como a última expressão de um modo ultrapassado de elaboração filosófica, permeada pelas estruturas metafísicas antigas, herdando os temas da filosofia da escola de Leibniz-Wolff, em relação à qual a filosofia kantiana e o materialismo oriundo da nova mentalidade científica haveriam de extinguir gerando uma "nova filosofia"¹¹. O movimento intelectual vigente no séc. XIX constituiu-se como uma cientificização dos campos do saber, entendendo por esse termo como uma abordagem positiva em relação aos fenômenos abordados por um campo de conhecimento determinado.

O desenvolvimento acelerado das ciências naturais, com características como especificidade, empirismo e precisão, aliado ao erro manifesto das conclusões especulativas das denominadas "filosofias da natureza" formaram o campo fértil para a crença geral de que o método das ciências naturais era o único capaz de conduzir a conclusões verdadeiras. A nascente ciência empírica aos moldes contemporâneos, entre elas a história, que mais nos interessa aqui, deveria fixar-se aos fatos, ser meramente contemplativa em relação a eles, não procurando extrair uma norma ou valor que estivesse além dos mesmos.

¹⁰ Cf. Rosenfield, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*. 1983.

¹¹ Cf. FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da Filosofia do Futuro*

A chamada Escola Histórica, cujos expoentes podemos citar, entre outros, Droysen, Ranke, Burckhardt, Savigny e Hugo, esse último citado expressamente por Hegel na *Filosofia do Direito*¹², passa a dominar a cena intelectual da época, na qual um fato marcante é a chamada de Schelling para ocupar a cadeira de reitor em Berlim, com o objetivo de minimizar a influência do hegelianismo na universidade alemã.

A atitude positiva e restritiva em relação aos fatos, que segundo Schnädelbach, denota um sentido inicial ou básico do termo historicismo, desenvolve-se em uma posição relativista, determinada como sentido secundário ou derivado do primeiro termo. Uma teoria que defende a objetividade histórica por meio da mera contemplação dos mesmos, dada a multiplicidade das condições que os determinam, não permite qualquer validade de uma teoria absoluta para além deles, “supra-histórica”, com a qual pudéssemos compreendê-los e organizá-los de acordo com uma racionalidade. Dessa maneira, o segundo sentido de historicismo emerge do primeiro, pois ao rejeitar uma explicação externa aos fatos, elimina a possibilidade de considerar qualquer valor universal entre os mesmos. Para Schnädelbach, o relativismo torna-se manifestação de uma cultura que considera a si mesma científica.

A nova ciência histórica considerava-se possuidora do mérito de ter acabado com a subordinação do conhecimento histórico a leis e essências eternas (*a priori*) e trazido a historicidade para o próprio conceito de homem e de razão. O conceito iluminista de razão absoluta foi rechaçado em favor de uma concepção histórica da razão, determinada ela mesma pelo processo histórico, e não o contrário. A noção de individualidade histórica, com a qual os fatos só podem ser tomados em seu desenvolvimento próprio, descarta qualquer relação que os determine para além deles próprios. A constituição de uma história científica deve ser pautada pelas noções de observação e compreensão dos fatos, além da crítica das fontes, que ao final determinam ontologicamente o fato. Ortega y Gasset, em seu prólogo para a edição espanhola das *Lições sobre filosofia da história universal* de Hegel, afirma categoricamente o erro dos componentes da Escola Histórica em renegar o *a priori* para suas pretensões de cientificidade, lembrando que qualquer modelo de cientificidade exige a adoção de modelos *a priori* para compreender a natureza do fenômeno particular.

¹² FD §3

Esse é o quadro das alterações da concepção de história no século XIX, que marca uma separação entre a filosofia e a história, e que mais tarde também marcará a cisão entre a filosofia e outras ciências, doravante denominadas ciências humanas (ou ciências do espírito, segundo o termo generalizado por Dilthey¹³).

1.3 A CRÍTICA DE HEGEL À LIMITAÇÃO DO CONHECIMENTO HISTÓRICO E SUA VISÃO DOS MODOS POSSÍVEIS DE SE CONHECER A HISTÓRIA

Hegel no momento de sua elaboração já discute com os pensadores que renegam a necessidade de um elemento *a priori* para embasar o conhecimento histórico. Para compreendermos o que significa uma concepção de história que afirma um elemento *a priori* no desenvolvimento dos fatos, diferentemente de uma história meramente empírica, não podemos deixar de destacar a diferença dos termos alemães *Weltgeschichte* e *Historie*.

A língua alemã possui dois termos para se referir ao que a língua portuguesa unificou com o vocábulo “história”. Tais termos são diferenciados por Kant em sua *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*:

Seria uma incompreensão do meu propósito considerar que, com essa idéia de história do mundo (Weltgeschichte), que de um certo modo possui um fio condutor a priori, eu quisesse excluir a elaboração da história empírica(Historie) propriamente dita, composta apenas empiricamente;¹⁴

Seu projeto de uma história universal (*Weltgeschichte*) não compreende o desenrolar histórico como um agregado de fatos caóticos e sem propósito ou princípio algum, mas compreensível conforme o desenvolvimento de um princípio. Por outro lado, o termo *Historie* indica o elemento característico da história empírica, que busca a narrativa de forma mais fiel quanto for possível dos fatos, sem procurar algum princípio externo que os explique.

A partir da referência kantiana acerca dos diferentes modos de compreensão do fenômeno histórico, podemos conceber essa oposição entre os dois termos como uma oposição metodológica, que se diferem tanto em seu *modus operandi* como em seus próprios objetivos. Entretanto, essa diferença não impede uma relação que estabelece uma dependência entre os

¹³ DILTHEY, Wilhelm. Einleitung in die Geisteswissenschaften Stuttgart: Göttingen p. XVI

¹⁴ KANT. *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita* ,pg. 22

dois, que se manifestaria no reconhecimento pela construção *a priori* da história de seus desígnios nos fatos empíricos descritos pela história empírica. Para Kant, a natureza estabelece o sentido da história a partir de suas determinações nas inclinações dos homens, e a história filosófica reconheceria esses desígnios e estabeleceria “como deveria ser o curso do mundo se ele fosse adequado a certos fins racionais”¹⁵. Tais fins racionais seriam estabelecidos pela natureza, e a liberdade humana seria agir conforme esses fins racionais. A natureza ocuparia o lugar, segundo Kant, da providência divina. A partir dessas considerações, podemos visualizar a diferença essencial entre as concepções de história universal formuladas por Kant e Hegel.

Conforme podemos examinar na introdução às *Lições* hegelianas, ambas as concepções representam o conflito instaurado entre a história filosófica e a história científica. Hegel já enfrentava as críticas ao seu modelo de história universal, apresentando, junto com a fundamentação do seu ponto de vista, os problemas de conceber uma ciência histórica meramente empírica:

“Poderíamos formular, portanto, como condição primeira, a de recolher fielmente o histórico. Mas são ambíguas expressões tão gerais como recolher e fielmente. O historiador médio, que pretende conduzir-se receptivamente aos meros dados, não é realmente passivo em seu pensar. Traz consigo suas categorias e vê através delas o existente.”¹⁶

Ao afirmar que o historiador não pode abordar os fatos isoladamente, pois ao observá-los, já agrega suas categorias de pensamento e de reflexão, ou seja, seu espírito próprio, Hegel já aponta para a defesa de sua concepção que exclui a possibilidade de uma abordagem imparcial dos fatos históricos.

A citação acima pode deve ser considerada em sua importância fundamental como ponto de partida no sentido da compreensão do ponto de vista que objetivamos com essa pesquisa. Nela está presente, ao mesmo tempo, e complementando-se, uma crítica aos modos empíricos de se estudar a história e uma apresentação do elemento fundamental que justifica a elaboração filosófica da história hegeliana. O elemento ativo do sujeito que se interessa pelos fatos históricos, atividade que compreende uma espécie de “óculos”, de categorias pelas quais o sujeito vê os objetos exteriores a si, sejam quais forem, e dos quais não pode se desfazer, pois

¹⁵ Id. Ibid. pg. 20

¹⁶ HEGEL, *Lições*. p. 45

tais elementos o constituem propriamente como sujeito. Esse ponto nos revela a relação intrínseca entre a teoria da história hegeliana e os outros pontos do sistema, trazendo à tona a exigência da compreensão da filosofia da história hegeliana como parte do sistema, sendo que cada conceito, seus enlaçamentos e sua totalidade são expressões justificadas pelas suas deduções sistemáticas. Ao mesmo tempo, entretanto, coloca sua própria teoria como pertinente a um tempo histórico específico, pois o próprio Hegel é um sujeito que observa mundo com suas categorias.

1.3.1 Maneiras de se considerar a História segundo Hegel

O início do primeiro capítulo da Introdução Especial de suas *Lições sobre Filosofia da História Universal* de Hegel é especialmente importante para compreendermos o enfoque próprio de sua abordagem filosófica da história, pois apresenta a concepção dos modos diversos de se conceber o conhecimento histórico, ilustrados pelos modelos que aparecem no próprio desenvolvimento da historiografia, e a diferença que Hegel aponta entre sua abordagem em relação às demais. De sua parte, não difere, como Kant, dois termos para distinguir a história empírica da filosófica, alterando-se para cada tipo apenas a qualificação do conceito *Geschichte*.

São descritos três modos principais, determinados em geral pela posição do historiador em relação aos fatos que descreve. Hegel nos apresenta uma distinção entre os modelos possíveis de se abordar o problema do objeto histórico, que em linhas gerais consiste na descrição e compreensão dos costumes humanos no decorrer de seu desenvolvimento conhecido. Os dois primeiros modos são descritos antes de ser revelada a especificidade da abordagem hegeliana, e distinguem-se fundamentalmente pela determinação da situação do cientista em relação aos fatos, ou mais especificamente, sua presencialidade ou não aos fatos ou período que descreve. Ambos são já permeados pelo problema mais próprio do conhecimento histórico, a fidedignidade da descrição.

No primeiro modo apontado por Hegel, a história original (*ursprüngliche Geschichte*), o historiador encontra-se em relação direta com os fatos, vive a época em que acontecem. É o modo característico dos historiadores antigos. Eles representam a presença, a imersão do historiador nos fatos que objetiva registrar, com a intenção de imortalizar os eventos que vivenciou para as gerações futuras, objetivando um conhecimento formativo das novas

gerações na forma de uma identificação por meio do conhecimento dos fatos passados. Hegel nos apresenta nesse momento uma referência de seu conceito de espírito de um povo, no momento em que define que um historiador à maneira original vive e revela com seu discurso o modo de pensar de uma época, pois está imerso nos fatos e participa de modo inerente o espírito de seu tempo e a unidade que seu povo revela nos acontecimentos que manifestam seu desenvolvimento no período. Os autores são indivíduos próximos às instâncias de decisão política, possuindo desta maneira uma visão privilegiada dos fatos que decorriam.

Em seu discurso manifestam esses homens às máximas de seu povo, sua própria personalidade, a consciência de suas relações políticas e de sua índole moral e espiritual, os princípios de sua finalidade e de seu modo de obrar¹⁷.

O segundo modo, a história reflexiva (*reflektierenden Geschichte*), representa uma distância maior entre o historiador e os fatos, ponderando sobre seu desenrolar buscando a compreensão de um período determinado. É o modo próprio de proceder dos historiadores modernos, para quem abundam as fontes, permanecendo a tarefa de determinar qual o modo mais adequado de analisá-las. É apresentada uma distinção interna ao modo reflexivo, que se divide em história geral, pragmática e crítico. Abundam exemplos de todas as épocas que exemplificam cada concepção que Hegel indica de se escrever a história. Segundo Hegel, o primeiro modo define em uma visão ampla as histórias de um povo particular. Por outro lado, o historiador de viés reflexivo depende dos relatos apresentados pelos autores que presenciaram os fatos para conhecê-los, devido ao afastamento que esse modo historiográfico possui.

Com isso, o principal é a elaboração do material histórico, ao qual se aproxima o historiador com seu espírito próprio, que é distinto do espírito que domina o conteúdo. Aqui serão importantes, sobretudo, os princípios segundo os quais o historiador pensa o conteúdo e o fim das ações que descreve, determinando o modo como vá registrar a história¹⁸.

Já nesse momento da introdução, Hegel aponta para a distância de enfoque entre a filosofia especulativa e o modo historiográfico denominado história reflexiva, que se identifica com a concepção defendida de história por seus críticos posteriores. Enquanto essa se atém ao

¹⁷ LFH. Pg.155

¹⁸ LFH. Pg 156

dado, ao fato sucedido, a primeira lida com conceitos que elabora por si mesma, independentemente do que existe na realidade particular tomada isoladamente, pois o ser particular é contingente e a filosofia enquanto saber científico deve ater-se ao necessário. Entretanto, considera Hegel, que para o historiador organizar os fatos, descobrindo suas relações, causas e implicações, deve elevar a particularidade dos episódios ao sentido da universalidade, ou seja, pensá-los por meio de conceitos. A elevação do particular ao universal concreto é um movimento fundamental do movimento dialético hegeliano, para o qual a unilateralidade das determinações particulares constitui uma carência interna de sentido, o que tende a elevar o conceito até um grau maior de concretude e universalidade.

O passo inicial para compreendermos a matriz própria da concepção Hegeliana da história universal consiste na tese de que, ao abordar o fato, o historiador coloca sobre ele suas categorias e, a partir delas, reflete em relação ao fato para determinar seu significado.

Com isso consideramos que Hegel localiza a ação do historiador dentro das relações epistemológicas que descreveu no momento introdutório a elaboração do sistema absoluto na enciclopédia da filosofia do direito: a fenomenologia do espírito.

A esse respeito, não devemos desprezar a discussão acerca da relação entre a *Fenomenologia do Espírito* e o sistema completo exposto na enciclopédia. Para alguns estudiosos a *Fenomenologia do Espírito* passou a ser vista apenas como uma parte do sistema absoluto de desenvolvimento da ideia em natureza e espírito conforme o desenvolvimento da *Enciclopédia*. A *Fenomenologia* aparece na *Enciclopédia* como segunda subseção da primeira seção da Filosofia do Espírito, o espírito subjetivo. Apresenta o desenvolvimento da subjetividade que emergiu de seu aspecto estritamente ligado a natureza, ou alma e constituiu-se como a efetivação do espírito em oposição ao mundo que o cerca, apresentando-se como sujeito que desenvolverá sua autonomia como consciência-de-si em oposição a um objeto desconhecido. Tal oposição se resolverá na relação epistemológica própria da consciência que alçará sua universalidade por meio do movimento do reconhecimento e considerará o objeto exterior como extensão própria de suas categorias e do seu pensamento. É o momento de passagem na *Enciclopédia* para a efetivação da subjetividade como Espírito, momento em que não há a oposição entre subjetividade e objetividade e o Espírito lida apenas com suas próprias determinações.

Entretanto nós adotamos a posição de que a fenomenologia não deve ser tomada apenas como parte do sistema, mas também como introdução e fundamento do mesmo, considerando aqui a *Fenomenologia do Espírito* como a obra fundamental da filosofia hegeliana, escrita em 1807. Tal obra apresenta o desenvolvimento do espírito do ponto de vista da consciência, que se eleva às configurações da razão, espírito e saber absoluto, ao contrário da *Enciclopédia*, que já parte do princípio da ideia absoluta que se efetiva na exterioridade da natureza e do espírito propriamente como cultura ou segundo a natureza. Compartilhamos com autores como Jean Hyppolite de que a elevação da consciência a figura do saber absoluto constitui o fundamento epistemológico da adoção do ponto de vista da ideia absoluta exposta na *Enciclopédia*¹⁹.

Nossa posição é baseada a) na observação do uso do conceito de razão usado por Hegel na compreensão da história como determinada por um desenvolvimento racional, necessitando então que compreendamos o significado do conceito de razão, exposto mais profundamente na *Fenomenologia* de 1807, sendo apenas mencionado na *Enciclopédia*; b) na busca por um embasamento científico para a elaboração de uma história universal, apropriando-se de citações de Hegel que apontam para a *Fenomenologia* como fundamento científico do ponto de vista e desenvolvimento sistemático; e c) na compreensão do conhecimento histórico como uma relação entre um sujeito (o historiador) e um objeto (o fato ou período histórico), movimento análogo ao descrito na *Fenomenologia* de 1807, sendo que a história permanece como um objeto exterior e incompreensível ao historiador apenas até que ele ascenda à figura da consciência universal, que se reconhece como elemento constituinte do objeto, ou seja, ao ponto de vista racional. Apreende o desenvolvimento histórico como expressão não apenas de seu posicionamento metodológico, mas também de sujeitos como ele que se reconheceram como autônomos e pertencentes à efetivação de um momento do Espírito, instituindo uma comunidade que consiste na efetivação da vontade livre e constituíram um mundo como sua expressão.

O espírito próprio da atitude do sujeito que procura conhecer o desenvolvimento da história universal revela ao historiador uma razão que seja externa aos acontecimentos, da qual ele participa e sobrepõe aos fatos estudados, determinando o seu desenvolvimento com um sentido ou propósito próprio, a efetivação da liberdade. O conceito de razão, exposta em seus

¹⁹ C.f. HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito*.

detalhes no 3º Capítulo da Fenomenologia do Espírito, consiste na certeza da consciência de ser toda a realidade, que passa a configurá-la segundo sua própria subjetividade. O historiador observa os eventos segundo o modo de seu próprio tempo, de acordo com as divisões que Hegel dispõe a respeito dos modos possíveis de se fazer história, a exemplo das distinções supracitadas entre história original e história reflexiva.

Hegel apresenta sua abordagem como “consideração pensante da história”²⁰ ou história filosófica (*philosophische Geschichte*). Tal concepção sustenta-se dentro do sistema hegeliano que define e organiza as faculdades humanas, colocando todos seus aspectos sensíveis e inteligíveis, como a sensação, à vontade, e o conhecimento como que sendo tomados por uma presença perene do pensamento, que possui a marca de distinção entre o homem e os animais. Podemos observar que a teoria da história hegeliana está baseada inicialmente em uma antropologia, de uma compreensão geral do que é humano. O texto de Hegel, sob a forma de lições, apresenta além da exposição teórica, um objetivo eminentemente didático. Já supõe sua definição de ciência, fundamentada na atividade do conceito. Para Hegel, a unidade do conceito não permite que ele busque elementos fora dele, não admitindo a recorrência a algo exterior. Segundo as definições contidas na Lógica e na Fenomenologia, a ciência não pode se justificar por algo exterior e ela, pois desse modo sua justificação estaria comprometida com um além irreconciliável. Por isso a ciência deve ser a atividade pura do conceito. Sendo a matéria da história, constituída pelos fatos, deve-se construir uma história *a priori*, como sugeriu Kant, mas de modo distinto. Segundo Hegel, quando a história reflexiva chegar a perseguir pontos de vista universais, deve-se observar que, se são efetivamente verdadeiros, não constituem um fio exterior, uma ordem externa, mas a alma diretora dos acontecimentos e dos atos.²¹

1.4 A FILOSOFIA DA HISTÓRIA PARA HEGEL

Devemos, portanto, examinar as articulações expostas entre os conceitos de liberdade e história no sistema hegeliano. Hegel desenvolve em sua *Filosofia do Direito* as figuras pelas quais se efetiva no âmbito do direito o conceito de vontade livre. Entretanto, essas figuras ali expostas sempre se mostram incompletas em sua efetividade, pois não são adequadas efetivamente ao seu conceito lógico. Nesse sentido, no final de sua *Filosofia do Direito*, as

²⁰ LFH pg. 41

²¹ LFH, pg 160

instâncias do direito devem ser sucedidas pela figura da História Universal, que é, dentro do sistema esboçado em sua completude na Enciclopédia, a passagem do Espírito Objetivo (exposto detalhadamente na Filosofia do Direito) para o Espírito Absoluto. Sobre esse aspecto, é válido considerar a afirmação de Hegel contida no capítulo Saber Absoluto da *Fenomenologia* de 1807, a respeito da história como a memorização das figuras passadas, com vistas a explicitar seu sentido, seguindo a hipótese da relação íntima entre essa obra e a apresentação sistemática da *Enciclopédia*:

Enquanto sua perfeição consiste em saber perfeitamente o que ele é -suas substâncias- esse *saber*, é então seu *adentrar-se em si*, no qual o espírito abandona o seu ser-aí e confia sua figura à recordação (...) “O reino-dos-espíritos, que desse modo se forma no ser-aí, constitui uma sucessão na qual um espírito sucedeu a um outro, e cada um assumiu de seu antecessor o reino do mundo. Sua meta é a revelação da profundidade, e essa é o *Conceito Absoluto*.”

O aspecto da história como instauração de sentido repetido na seção denominada História Mundial da Filosofia do Direito quando Hegel diz que:

“A história do mundo é a realidade efetiva e espiritual em toda a abrangência da interioridade e da exterioridade. Esta história é o tribunal, porque na sua universalidade sendo em-si e por-si o particular, - os penates, a sociedade civil burguesa e o espírito dos povos, na sua colorida realidade efetiva, traçam essa mente como algo ideal, e o movimento do espírito nesse elemento é apresentar isso.”²²

Dessa forma, as figuras do direito só adquirem um estágio de concretude e de validade ao serem julgadas pela história. Para Hegel, a filosofia da história deve revelar o fio condutor das figuras que compõe a História para fornecer um significado adequado e compreensível da mesma, que seria a *Ideia da Liberdade* que se efetiva, por meio da Razão que governa o curso dos fatos.

Entretanto, essa ideia de uma razão que age na História pode sugerir que o curso da história já está determinado. Mas uma concepção que define a história como efetivação da liberdade não pode aceitar que os fatos históricos sejam necessariamente determinados. Caberia aí explicitar que a ideia de liberdade se desenvolve e só pode se efetivar concretamente ao se determinar em uma singularidade. Já na seção Espírito Subjetivo da Enciclopédia Hegel aponta o desenvolvimento da consciência para efetivar-se como livre, e na articulação entre Espírito Teórico, Prático e Livre ele expõe como a ideia de liberdade presente no espírito deve tornar-se

²² Filosofia do Direito, §341.

vontade e realizar-se no mundo. Nesse sentido aparece como a ação singular, finita, que se percebeu como parte do espírito universal atua na realidade e busca efetivar um mundo que é o seu. A partir desses dados, cabe articular como se dá essa articulação entre o singular e o universal, se é possível e necessário haver uma filosofia da história tal como Hegel concebeu, que busque o sentido imanente da História Universal, o fundamento de uma História que rememorize e dê sentido aos momentos precedentes, e possibilite uma ação do singular livre, e também, eventualmente, apontar que momentos determinados históricos, tais como as figuras da Filosofia do Direito, podem ser vistos como fundamento desse conceito de Filosofia da História.

2 ENCICLOPÉDIA DAS CIÊNCIAS FILOSÓFICAS: O DESENVOLVIMENTO DA IDEIA DE LIBERDADE NO SISTEMA

O presente capítulo tem como objetivo principal elucidar as noções consideradas mais essenciais usadas por Hegel na terceira parte da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, intitulada *Filosofia do Espírito* especialmente nas seções denominadas Espírito subjetivo e Espírito Objetivo. Para isso, inicialmente consideraremos alguns apontamentos sobre o conceito geral de espírito que Hegel põe na sua introdução à *Filosofia do Espírito*. Nessa seção, Hegel discorre sobre a emergência do espírito como negação e verdade da natureza, ou seu momento totalizador, tematizada na segunda parte da ECF. Após, discutiremos o desenvolvimento da consciência em direção a sua configuração como unidade espiritual com a exterioridade, expressa resumidamente na Fenomenologia como parte da *Enciclopédia* e mais detalhadamente na *Fenomenologia* de 1807. Embora o ponto de vista das duas obras seja distinto, reconhecemos que o movimento da consciência expressa em ambas é semelhante, alterando-se quando Hegel utiliza-se na Enciclopédia dos conceitos de espírito teórico, prático e livre, ausentes na obra de 1807, como elementos da passagem do momento subjetivo do espírito em direção a sua expressão objetiva.

2.1 O CONCEITO DE ESPÍRITO DA ENCICLOPÉDIA

Ao iniciar a Introdução à Filosofia do Espírito, Hegel parte da negação das concepções usuais presentes na compreensão do conceito de espírito. Ele combate as definições que tomam o espírito como uma coisa fixa, simples, tais como as definições da psicologia racional ou como manifestação fragmentada de fenômenos, como forças ou faculdades separadas entre si,

como no caso da psicologia empírica. Ele afirma que, embora sejam contrárias, nenhuma delas apreende a essência do espírito, que se caracteriza como algo em movimento, um processo de desenvolvimento de si e de suas determinações. Ao apresentar o desenvolvimento e o reconhecimento do espírito de si mesmo, Hegel estabelece momentos sucessivos, que remetem a graus mais concretos de determinação, a saber, espírito enquanto alma, consciência, e, só daí, como espírito mesmo, onde só trata de suas próprias determinações. Nos momentos precedentes, o espírito ainda indeterminado lidava com um outro: seja a natureza, no momento do espírito enquanto alma, assim como com um objeto exterior a si, no momento do espírito enquanto consciência. Dessa forma, sendo o primeiro momento do espírito identificado com a natureza, Hegel explica como pode o espírito ser resultado da natureza. Diz Hegel a respeito do Espírito:

“O espírito tem para nós a natureza por sua pressuposição, da qual ele é a verdade e, por isso, seu princípio absolutamente primeiro. Nessa verdade, a natureza desvaneceu, e o espírito se produziu como ideia que chegou a seu ser-para-si, cujo objeto, assim como o sujeito, é o conceito”²³

Assim como no adendo ao §381 da *Enciclopédia*, onde é colocado que, para nós, a Filosofia da Natureza e a Lógica devem ter a prova da necessidade do conceito de Espírito. O conceito de espírito ultrapassa e suspende a natureza porque ela é o reino da necessidade, do ser-fora-um-do-outro, que não reconhece sua unidade. Também da mesma forma age em relação à ideia lógica que, em si mesma, trata apenas do ser imediato, o ser-dentro-de-si, ou seja, ainda não para-si, não reconhecida para si.

Quando Hegel diz, “para nós”, refere-se à maneira como nós, leitores, tomamos conhecimento do conceito de espírito, ou seja, como considerado na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. No entanto, deve se diferir do modo como o espírito conhece a si mesmo. Ele já parte de si, já que apenas se refere à suas próprias determinações, já pôs como seus momentos seus pressupostos, devido à sua idealidade. Ele é a sua verdade e seu resultado.

O espírito se desenvolve segundo seu movimento próprio, chegando ao seu conceito e reconhecendo-se como espírito.

²³ ECF III § 381

“todas as atividades do espírito nada são a não ser maneiras diversas da recondução, do que é exterior, à interioridade que é o espírito mesmo; e ó mediante essa recondução, mediante essa idealização ou assimilação do exterior vem a ser, e é, o espírito.”²⁴

O espírito se põe, então, não como afirmação, mas como “absoluta negatividade do conceito enquanto identidade consigo mesmo”²⁵. Ao suspender a necessidade da natureza, pôr o ser natural como seu, e efetivar sua idealidade, o espírito passa a engendrar a liberdade do mundo, à medida que vai interiorizando as exterioridades. Pela ideia abstrata, retornada do vir-a-ser da natureza, ou o conceito mediado, é o manifestar da liberdade do Espírito.

Na sua *Fenomenologia do Espírito*, Hegel parte já da consciência como oposta à exterioridade do objeto na consciência sensível, imediata. Já na ECF, obra que exhibe a estrutura sistemática e totalizante da obra de Hegel, anteriormente de tratar da consciência como separada do objeto, Hegel mostra como a consciência advém da natureza. Essa natureza, definida como exteriorização do conceito lógico, engendra em si mesma uma negação, uma oposição interna. Com essa emergência, o espírito passa a, gradativamente, ocupar consigo mesmo, e efetivar na objetividade suas próprias determinações. Dessa forma, o espírito busca exteriorizar-se na realidade, para deixar de ser mero conceito.

2.2 O DESENVOLVIMENTO DA IDEIA DE LIBERDADE NA FILOSOFIA DO ESPÍRITO

Hegel desenvolve nas obras *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e na *Filosofia do Direito* as figuras pelas quais se efetiva no âmbito do direito o conceito de vontade livre. Entretanto, essas figuras ali expostas sempre se mostram incompletas em sua efetividade, pois não são adequadas efetivamente ao seu conceito lógico. Nesse sentido, no final de sua *Filosofia do Direito*, as instâncias do direito devem ser sucedidas pela figura da História Universal, que é, dentro do sistema esboçado em sua completude na *Enciclopédia*, a passagem do Espírito Objetivo (exposto detalhadamente na *Filosofia do Direito*) para o Espírito Absoluto. Sob essa esfera, a história se posiciona como a memorização das figuras passadas, com vistas a explicitar seu sentido. Dessa forma, as figuras do direito só adquirem um estágio de concretude

²⁴ Ad. 381

²⁵ ECF 382

e de validade ao serem julgadas pela história. Para Hegel, a filosofia da história deve revelar o fio condutor das figuras que compõe a História para fornecer um significado adequado e compreensível da mesma, que seria a *Idéia da Liberdade* que se efetiva, por meio da Razão que governa o curso dos fatos.

Entretanto, essa ideia de uma razão que age na História pode sugerir que o curso da história já está determinado. Mas uma concepção que define a história como efetivação da liberdade não pode aceitar que os fatos históricos sejam necessariamente determinados. Caberia aí explicitar que a ideia de liberdade se desenvolve e só pode se efetivar concretamente ao se determinar em uma singularidade. Já na seção Espírito Subjetivo da *Enciclopédia* Hegel aponta o desenvolvimento da consciência para efetivar-se como livre, e na articulação entre Espírito Teórico, Prático e Livre ele expõe como a ideia de liberdade presente no espírito deve tornar-se vontade e realizar-se no mundo. Nesse sentido aparece como a ação singular, finita, que se percebeu como parte do espírito universal atua na realidade e busca efetivar um mundo que é o seu. A partir desses dados, cabe articular como se dá essa articulação entre o singular e o universal, se é possível e necessário haver uma filosofia da história tal como Hegel concebeu, que busque o sentido imanente da História Universal, o fundamento de uma História que rememorize e dê sentido aos momentos precedentes, e possibilite uma ação do singular livre, e também, eventualmente, apontar que momentos determinados históricos, tais como os momentos enquanto expressões da efetivação da ideia da liberdade, da Filosofia do Direito, podem ser vistos como manifestações desse conceito de Filosofia da História.

A ECF apresenta, portanto, o desdobramento da ideia de liberdade, a partir do processo de autodeterminação da figura da consciência-de-si. Ao se reconhecer como universal enquanto parte de uma comunidade constituída eticamente, ela busca efetivar-se em um mundo que identifique como resultado de sua ação, ou seja, em instâncias históricas entendidas como espírito objetivado. O movimento da consciência em direção ao reconhecimento universal é desenvolvido, como já foi dito, com maior profundidade na Fenomenologia de 1807, sendo reproduzido de forma bastante sucinta na ECF, de modo que iremos expor aqui os principais elementos apontados por Hegel para a ascensão do ponto de vista singular da consciência em vistas à universalidade da consciência-de-si, ponto chave para compreendermos o desenvolvimento e efetivação da ideia da vontade livre por meio da autonomia da consciência-de-si que alcançou o ponto de vista racional.

2.3 O DESENVOLVIMENTO DA AUTONOMIA DA SUBJETIVIDADE: O CONCEITO DE RAZÃO

O conceito de razão aparece como o 5º capítulo da *Fenomenologia* de 1807, entre os capítulos denominados consciência-de-si e espírito, e constituindo uma explicitação de como tais momentos do desenvolvimento da consciência se relacionam e se constituem mutuamente. A consciência apenas eleva-se de sua pura certeza subjetiva após reconhecer-se como razão. Enquanto consciência que se elevou a razão, não há uma efetivação de seu saber em uma objetividade concreta, que apenas terá tal concretização na figura do espírito.

O processo serial que caracteriza a FE coloca o conceito de razão como derivado dos movimentos da consciência que está em relação com um objeto, cujos modos que definem a forma dessa relação constituem as figuras que são apresentadas como partes do caminho que a consciência percorre em busca de seu objetivo, o termo do processo, qualificado como saber absoluto, ou ciência, que concretizaria o ideal da consciência de ter sua certeza elevada à verdade. O discurso fenomenológico é, dessa forma, construído a partir de definições que delimitam o próprio tom do processo que é descrito na obra, perfazendo que a sucessão entre as figuras se mostre necessária, cada uma das figuras emergindo do desenvolvimento da anterior, que se mostra insuficiente para seus propósitos de apropriação de um objeto por parte da consciência.

A razão aparece no discurso fenomenológico como o momento em que a consciência consegue seu objetivo de atingir seu objeto de maneira efetiva, consistindo o momento que eleva sua certeza subjetiva a um patamar de verdade objetiva. Tal êxito se dá com a identidade entre sujeito e objeto atingida pela consciência que passou pela experiência da relação de dependência característica da figura da consciência-de-si e atingiu sua independência, ilustrada pelas figuras do estoicismo, ceticismo e consciência infeliz, figura imediatamente anterior ao reconhecimento da consciência como razão.

Segundo o movimento próprio da *Fenomenologia*, a consciência-de-si desenvolve-se como verdade da consciência, observando como esse movimento dialético reflete uma das estruturas mais frequentes da *Fenomenologia*, da interiorização por parte da consciência dos elementos que estão no conjunto da exterioridade. Hegel parte da exterioridade das consciências que estão no mundo do ser-aí da vida, vistas como desejanter em relação a objetos

exteriores a elas, e a partir deles, por meio de um movimento de reflexão, chegam à certeza de si mesmas. Em um momento subsequente e necessário, conforme o movimento dos conceitos apresentados por Hegel, as consciências deparam-se cada uma com uma ou outra consciência semelhante a ela e, em um processo de reconhecimento chegam ao momento no qual se realiza a autonomia das consciências-de-si. No entanto o reconhecimento pleno das consciências apenas se efetivará no momento do espírito da Fenomenologia, pois esse processo apenas engendra as condições para a plena efetivação da autonomia das consciências-de-si.

A consciência-de-si está inicialmente em uma tensão entre o saber de um outro e o saber de si. Ela revela-se então como movimento de retorno a si a partir dos objetos exteriores, com os quais se relacionava a consciência sensível, da percepção e do entendimento, sendo a partir dos objetos tomados como fenômenos que o “Eu” da consciência pode passar a ser o objeto dela própria, não mais abordando apenas objetos a ela exteriores.

Ela precisa negar esses objetos para realizar esse retorno à sua unidade consigo mesmo, que caracteriza a consciência-de-si. No entanto, ao retornar do outro ela o conserva, na medida em que sabe que esse outro só possui verdade como fenômeno, sua verdade está na consciência mesma e não no ser-em-si próprio do objeto. A consciência só pode negar os objetos exteriores por meio do desejo, modo pelo qual ela se apropria dele e o faz seu.

Essa ação desvanece a independência do objeto, que agora existe apenas na medida em que satisfaz o desejo da consciência. Hyppolite, ao examinar como o desejo promove na consciência o retorno a si a partir do objeto desejado, esclarece que esse retorno se dá devido à alteridade essencial do desejo, que sempre necessita de um outro para satisfazer-se. Nesse processo a consciência é mediatizada pelo desejo que suplanta todos os objetos exteriores, colocando um valor que estabelece a unidade entre ela e a realidade exterior, que em sua totalidade representa o mundo da vida.

Entretanto, o desejo é direcionado pela consciência a si mesma, pois o que ela deseja sem que saiba é a si mesmo, devido ao fato de o desejo nunca se saciar enquanto buscar um objeto exterior. Ele manterá a consciência nessa alteridade indissolúvel com os objetos exteriores, até que o desejo se incline sobre um objeto que seja também consciência-de-si, pois nesse caso o objeto será ao mesmo tempo um “eu” e um “objeto”. É o primeiro momento em que o outro, a vida externa em sua substancialidade, antes estranha, chega a uma identificação

com a própria consciência, a partir da dualidade com uma outra consciência, um outro desejo semelhante a ela. Com a identificação do eu com um outro que o eu pode sair de sua certeza subjetiva e alcançar a objetividade, encontrando-se dentro do conjunto dos seres, ao perceber e ser percebido por outro idêntico a ele.

A partir dessa necessidade da consciência colocar seu desejo sobre uma outra consciência, iniciará o processo de reconhecimento das consciências-de-si, no qual há a interiorização do jogo de forças dos seres exteriores a ela. Esse exterior, que o entendimento percebia como estruturado por meio de interações causais, deixa de ser estranho ao mostrar-se também como o modo de constituição da consciência-de-si, quando ela se revela como duplicação de si mesma ao deparar-se com uma outra consciência. Essa interiorização acontece no momento em que a consciência imersa no mundo da vida não é mais apenas para-si enquanto negação e retorno a partir de um outro, mas é também para um outro. A consciência manifesta-se então, ao mesmo tempo como um interior e um exterior, um objeto dado e também um para-si, um dentro e um fora de si. Essa oposição deve ser solucionada, pois cada consciência objetiva, em sua negatividade absoluta do para-si, afirmar-se como consciência-de-si distinta dos objetos, e fazer essa sua certeza de si chegar a uma verdade reconhecida. Para isso, deve fazer ser como é para-si também para um outro. Deve então se fazer reconhecer por um outro, o que, como implica inscrever-se no ser, deve ser por meio de uma ação. Esse movimento da consciência em que sua certeza de si exterioriza-se em um outro, está fora de si, permanecendo em uma outra, manifesta o conceito de infinito nela presente. Sua ação não se desenrola puramente a partir de si, mas também a partir de um outro, que deve reconhecê-la. Tal é a duplicação da consciência de si, que assim procura manter sua alteridade em relação ao mundo da vida e à outra consciência. Em outras palavras, se o desejo apenas se efetiva ao voltar-se a si mesmo, ao desejar outro desejo, apenas em uma relação de consciências cada uma delas pode afirmar-se, pôr-se como ser.

O dualismo entre o si e o outro, quando o si se procura no outro, e o outro se manifesta como si, irá produzir a luta pelo reconhecimento. Essa luta ocorre devido à pluralidade de consciências que emergem do mundo da vida. A consciência-de-si não pode negar absolutamente sua condição de ser vivente, pois assim apresenta-se imediatamente para uma outra consciência. No mundo marcado pela naturalidade, as consciências-de-si só possuem a certeza puramente subjetiva de sua negatividade frente ao mundo, e cada outra consciência é tomada por outra como um ser vivente como qualquer outro. Para sair de sua certeza e alcançar

uma verdade objetivamente válida, e uma certeza também do outro, e não apenas de si mesmo, as consciências devem perceber-se mutuamente como seres humanos que não buscam apenas satisfazer suas necessidades vitais, mas também almejam serem reconhecidas como humanas. Esse é o contexto da luta por reconhecimento, onde Hyppolite se lembra de Hobbes como anunciador, ao declarar o mundo humano como luta de todos contra todos como “não sendo apenas uma luta pela vida, mas uma luta para ser reconhecido, uma luta para provar aos outros e a si como sendo uma consciência-de-si autônoma”, A consciência apenas se manifestará como efetivamente autônoma quando se colocar acima das determinações puramente naturais, manifestando sua negatividade, puro ser-para-si.

Desse modo, para realizar totalmente sua negatividade, a consciência deve arriscar a sua vida na luta por reconhecimento, fazer com que o ato de ser reconhecida seja mais importante que a própria vida. Dadas as diferenças entre as consciências no momento da vida natural, uma das consciências que busca ser reconhecida não arriscará sua vida, pois terá medo da morte, que seria sua negação absoluta, a reduziria a puro nada, um não-ser. Além disso, para a consciência que arrisca sua vida não interessa que a outra consciência morra, pois essa negação permaneceria no nível da vida natural, e não satisfaria qualquer desejo, e ela não seria reconhecida.

A partir desse fenômeno da luta por reconhecimento, surge uma relação marcada pelo desequilíbrio entre as consciências, devido às suas diferenças naturais e do fato de apenas uma arriscar sua vida até o final, a qual será a consciência dominante, denominada senhor, enquanto a outra tem medo de fazê-lo, e será submissa, escrava.

A consciência do senhor subjuga a do escravo, que não arriscou sua vida. Por meio do escravo atinge a condição de consciência reconhecida e autônoma, pois o escravo, além de reconhecer a superioridade do senhor, satisfaz seus desejos com sua ação frente à natureza, fornecendo ao seu senhor os elementos que necessita. O senhor agora tem uma relação não mais imediata com a natureza, mas mediada pelo escravo. Essa mediação permite que o senhor apenas usufrua os bens naturais elaborados pelo escravo. Ele é quem permanece no elemento da vida, da coisidade, e lida com elas, pois está no mesmo nível que elas, visto que não se elevou em relação às determinações naturais, e manteve-se dependente delas. Todavia, como o senhor só tem seu reconhecimento garantido pela posição do escravo, e esse não é reconhecido

como uma consciência autônoma, mas inessencial, dependente, o reconhecimento que se forma nessa relação é incompleto, unilateral, pois apenas uma das consciências é reconhecida.

Entretanto, nessa relação de desequilíbrio produz-se a inversão das posições, marcada pela dialética revelada por Hegel nas relações de reconhecimento. O senhor se mostra como uma consciência abstrata, e imediata, pois afasta de si a mediação com a natureza, condição para o reconhecimento da consciência-de-si como independente. O senhor permanece isolado em si mesmo, reconhecido por uma consciência que não é ela mesma reconhecida como tal. Já o escravo, devido a seu intenso contato e mediação com a natureza, pode reconhecer-se como uma consciência autônoma em relação aos objetos com os quais trabalha, e realizar a mediação essencial para a consciência-de-si efetivar-se.

O escravo realiza essa mediação plena porque reconhece no senhor seu ideal de autonomia, mesmo sendo exterior a ele. Esse ideal fora dele faz surgir um movimento para fora de si em direção à liberdade, o que faz continuar o movimento de autonomização da consciência-de-si, ao contrario do senhor que nada vê além dele mesmo. Além disso, a angústia da morte fez com que todos os elementos que eram nele fixos se dissolvessem, ao temer seu fim absoluto. Com esse sentimento, a totalidade dos elementos da vida apresentou-se a ele, e só a partir dessa vivência a consciência pode efetivamente tomar-se como negatividade absoluta. Somente o medo da morte pode elevar a consciência do mundo da vida.

Mas a verdadeira independência da consciência nesse momento da Fenomenologia se engendra por meio do trabalho do escravo para satisfazer seu senhor. Com o trabalho, o escravo impõe uma forma determinada por sua própria consciência à natureza, e se reconhece como verdadeiro senhor dela. Efetiva então a identificação entre o mundo da vida e a consciência, “realização do ser-para-si no ser-em-si, no elemento da permanência”. Com esse reconhecimento à pena do seu trabalho, o escravo forma a si mesmo, realizando o ideal de liberdade da consciência-de-si.

A figura da liberdade da consciência é o resultado do patamar atingido pelo processo do reconhecimento que superou a dicotomia sujeito-objeto, ao não relacionar-se mais com um objeto exterior, mas com um conceito, ou seja, seu próprio pensamento, tornando-se livre a partir do momento que passa a relacionar apenas consigo mesma. É superada então toda a exterioridade característica das figuras anteriores, nas quais a consciência conhece e age com

vistas a um objeto exterior, que é então manifestado pela noção de formação (*Bildung*) oriunda da relação de dominação nas figuras do senhor e do escravo. Ao formar-se pelo trabalho, a consciência se coloca como essência do próprio objeto, reconhecendo nele a si mesma. Esse reconhecimento constitui o fundamento da liberdade da consciência-de-si ao tomar a si mesma como objeto, essência constitutiva da objetividade como pensamento. O pensar ou a atividade do conceito passa a fazer parte do itinerário da consciência ao constituir-se como a forma da realidade que é experienciada por ela, manifestando então a ideia de que a consciência experiência a si mesma na objetividade exterior. A consciência pensante conquistou então sua independência em relação à própria singularidade da experiência objetiva e atingiu a forma da universalidade por meio do pensar.

2.4 ARTICULAÇÃO ENTRE O ESPÍRITO SUBJETIVO E O ESPÍRITO OBJETIVO NA ENCICLOPÉDIA DAS CIÊNCIAS FILOSÓFICAS

Hegel aborda a efetivação do conceito de razão na articulação entre as seções denominadas Espírito Subjetivo e Espírito Objetivo, após os parágrafos que constituem a incorporação dentro do sistema dos resultados da dialética do reconhecimento desenvolvida na Fenomenologia de 1807. A consciência se elevou como consciência-de-si universal como resultado do reconhecimento universal, conforme é exposto no § 439 da Enciclopédia:

“A consciência-de-si [que é] assim a certeza de que suas determinações tanto são objetivas, determinações da essência das coisas, quanto são seus próprios pensamentos, é a razão; razão que, enquanto é essa identidade não é somente a *substância* absoluta, mas a *verdade* como saber. Com efeito, ela tem aqui por *determinidade* própria, por forma imanente, o conceito puro existente para si mesmo: [o] Eu, a certeza de si mesmo como universalidade infinita. Essa verdade que se sabe é o *Espírito*”.²⁶

Desse modo, a razão consiste aqui na passagem do exame da consciência isolada em sua subjetividade para um momento mais complexo, em que cada consciência se reconhece como parte de um todo organicamente constituído. A unidade entre subjetividade e objetividade tem o significado de um patamar epistemológico em que está superada a separação absoluta entre sujeito e objeto, que passa a reconhecer no mundo do espírito ou da cultura suas próprias determinações.

²⁶ ECF (c) III p. 209

A partir desses apontamentos pode-se, além de delimitar o conceito de razão para Hegel, fornecer o mote para a conexão entre esse conceito e o de história mundial, que se coloca como o modo de constituição a partir de si mesmo do mundo espiritual. Hegel expõe de maneira clara no § 443:

O progredir do espírito é *desenvolvimento*, enquanto sua existência – o *saber* – tem em si mesmo o ser-determinado em si e para si, isso é, o racional como conteúdo e meta, [e] assim a atividade do trasladar só é puramente a passagem formal para a manifestação, e nisso, retorno a si mesmo. Enquanto o saber afetado de sua primeira determinidade só então é *abstrato* ou *formal*, a meta do espírito é *produzir* a implementação objetiva, e assim, a liberdade de seu saber.²⁷

O conceito de razão efetiva-se como vontade livre que constitui a objetividade. As determinações anteriores desse conceito são expostas nos momentos denominados Espírito teórico e Espírito prático, que irão mostrar como Hegel analisa a separação entre pensamento e vontade que se erigirá como vontade livre constituinte de um mundo objetivo, permeado por instituições que a consciência reconhece como suas, obra conjuntamente constituída pelos membros da comunidade ao longo do processo de desenvolvimento e progressão da idéia de liberdade.

Na *Enciclopédia*, o espírito descrito pela Ciência Filosófica da Psicologia representa o resultado e a totalização dos momentos correspondentes à alma e à consciência. É a suprassunção da relação de exterioridade própria a esses momentos, e relaciona-se apenas com suas próprias determinações. Ao fazer essa suprassunção, reconhecendo-as como suas, manifesta sua atividade própria como o saber de si, como conceitualização das exterioridades anteriormente postas. Sua meta é, portanto, a efetivação de seu conceito próprio de autodeterminação. Para isso, deve também suprassumir sua atividade de conceitualização para que não seja apenas formal, idealização do conteúdo, mas objetividade efetivada a partir de si mesmo. Essa suprassunção é delimitada na *Enciclopédia* como o caminho do espírito que se faz espírito teórico, prático e, finalmente, livre.

O espírito em sua manifestação teórica e prática ainda não efetiva o seu conceito, pois seus resultados permanecem no campo subjetivo do espírito, como manifestação formal ou ideal. O espírito teórico representa as faculdades do conhecimento da realidade, o

²⁷ Id. p. 214

reconhecimento da racionalidade de seu conteúdo, a suprassunção da sua exterioridade, reconhecendo-a como uma exteriorização do espírito, a *sua* realidade. Consiste na superação do ponto de vista da consciência, para a qual o objeto era independente da consciência. Por outro lado, o espírito prático define-se na atividade do espírito quando não toma como seu objeto algo exterior, como a realidade para o espírito teórico, mas suas próprias determinações ou faculdades objetivas, seu querer e seus interesses. Dessa forma, ele relaciona-se como oposição à consciência de si, no sentido em que procura fazer suas faculdades subjetivas algo objetivo. Não são justapostos, manifestam o movimento da razão de reconhecer e efetivar a unidade entre a subjetividade e a objetividade, mas de maneira apenas formal, o espírito teórico como palavra, discurso e o espírito prático como vontade e ação dirigida a um fim.

Podemos ler no § 469 na Enciclopédia:

“como vontade, o espírito entra em sua atualidade; como saber, está sobre o terreno da universalidade do conceito”. Sua formalidade deve ser suprassumida pelo espírito livre, “a via do querer, para se fazer espírito objetivo, é o elevar-se ao querer pensante (...)”²⁸

A unidade entre o espírito teórico e o prático, para poder suprassumir sua pura formalidade e poder efetivar-se, deve pôr-se um conteúdo objetivo. Charles Taylor (1975) ilustra de maneira sintética a relação entre vontade e liberdade: “Como a vontade é a expressão prática real do pensamento, é sua determinação essencial ser livre”. Desenvolver seu conteúdo conceitual desdobrando-o em um mundo objetivo, fazendo sua idéia de vontade livre uma singularidade imediata ativa, tal é a tarefa do espírito livre.

A partir do §475, podemos compreender como Hegel descreve a suprassunção do querer imediato do espírito prático que se configura como espírito livre. Esse querer imediato, baseado na satisfação dos interesses subjetivos, é suprassumido em um querer reflexionante onde o querer busca a si mesmo, não mais uma satisfação vinda do exterior. O querer como arbítrio opõe-se ao querer determinado pelos impulsos. No §478 Hegel apresenta a contradição que emerge dessa relação na qual o arbítrio põe como seu objeto o conteúdo dos impulsos, realizando-se como cada satisfação que ao mesmo tempo evita, ou nega, outros impulsos:

²⁸ EC,F, III p. 263

“(...) se contenta com um não contentar-se, mediante um novo contentamento, até o infinito. Mas a verdade das satisfações particulares é a universal que o querer pensante faz seu fim como felicidade”.²⁹

Esse conceito de felicidade plena não permanece como uma determinação abstrata somente do pensamento como querer que se universaliza quando apenas quer a si mesmo; Com a posição dos impulsos como negativos face à determinação universal do arbítrio, eles passam a fazer parte de uma mediação com a universalidade, conforme podemos ler no §479:

“a felicidade tem o conteúdo afirmativo apenas nas tendências, a elas é confiada a decisão; e é o sentimento subjetivo e o capricho o que deve dar a pauta para estabelecer onde deve ser posta a felicidade”³⁰.

Entretanto, como declara Hegel no §480, a contradição existente na satisfação dos impulsos pela deliberação do arbítrio terá como resultado a “determinação universal do querer em si mesmo; isto é, sua autodeterminação, a liberdade.”³¹ No corrente trecho, que marca a passagem do espírito teórico para o espírito livre, fica patente a argumentação de Hegel que exhibe a passagem dialética de como as determinações particulares do arbítrio atingem sua verdade no querer universal da liberdade mesma. São suprassumidas as determinações unilaterais do espírito teórico e prático para emergir o espírito livre, último nível de determinação do espírito subjetivo para poder efetivar-se na exterioridade e torná-la seu objeto, constituindo o mundo objetivo, construído historicamente pelas vontades subjetivas que se elevam aos patamares da racionalidade definidos aqui como saber e querer que efetivam sua liberdade na realidade espiritual objetiva.

Com isso podemos nos dirigir à abordagem do conceito de história universal, que aparece apenas no final da seção do espírito objetivo, a partir da própria estrutura da exposição enciclopédica, que exige que os momentos de efetivação racional do conceito de liberdade sejam expostos em sua determinação objetiva nos momentos do Direito Abstrato, Moralidade e Eiticidade. Nesse momento da *Enciclopédia* podemos perceber como se dá a estrutura fundamental de constituição da objetividade, em que o conceito de razão tem função central na compreensão de que o mundo espiritual é resultado das ações compartilhadas dos indivíduos no

²⁹ ECF, III, § 478, p. 273.

³⁰ ECF III, p. 273

³¹ Id. Ibid. p. 274

decorrer da história mundial, que adquire nesse momento a determinação dos conceitos de *desenvolvimento* e *progredir*, conforme aparecem no § 443.

Com a discussão das passagens apresentadas, referentes tanto à exposição fenomenológica quanto sistemática da teoria hegeliana de constituição do mundo objetivo como efetivação da vontade livre dos indivíduos, procuramos ressaltar especialmente o aspecto imanente da atividade racional na história, e não transcendente e determinístico como pode parecer sem o exame dos argumentos especulativos que sustentam a filosofia da história hegeliana.

3 HISTÓRIA MUNDIAL E SUA POSIÇÃO NA ENCICLOPÉDIA DAS CIÊNCIAS FILOSÓFICAS E NA FILOSOFIA DO DIREITO

Nesse momento de nossa exposição, pretendemos considerar a determinação própria que a História possui na obra tardia de Hegel, compreendendo como tal a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e a *Filosofia do Direito* e demais lições acerca de aspectos específicos como a Arte e a Estética e a própria História. Tal consideração mostra-se necessária com nossa exposição anterior sobre o problema do conhecimento histórico no século XIX, discutido intensamente por Hegel desde suas obras juvenis e por diversos personagens da cena intelectual da época. A questão acerca do método e da cientificidade do conhecimento histórico é considerada por Schnädelbach e Cassirer como crucial para compreendermos o movimento compreendido como a crise da Filosofia e a ascensão das Ciências Humanas.

“La ciencia histórica (en el sentido moderno) encabezó la batalla contra el idealismo, al tempo que llevaba a cabo una revisión implícita del concepto de ciencia predominante hasta este momento (...) La nueva ciencia histórica posterior a Hegel, no sólo abanderó la oposición científica a idealismo, se constituyó además en la primera fuerza cultural, al asumir el papel tradicionalmente reservado a la filosofía.”³²

Considerando que pretendemos realizar uma compreensão mais próxima de tal cisão, em conjunto com nosso objetivo de esclarecer as bases sobre as quais é construída a noção de História Filosófica para Hegel, será exposto, a seguir, a encadeação lógica e a fundamentação conjunta entre os elementos essenciais da relação entre História e Sistema.

³² Schnädelbach, H. *Filosofia em Alemania* Pg. 47-48

Restringiremos nossa pesquisa à última versão da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, publicada em 1830 e à *Filosofia do Direito* de 1821. Pretendemos com essa restrição compreender especificamente a compreensão hegeliana em sua forma mais madura e elaborada do seu sistema filosófico, exposto, como desenvolvimento da Ideia absoluta como Ideia da Liberdade, e a FD como a exposição mais aprofundada e detalhada dos momentos já expostos na ECF de 1817, e conservados na última edição em 1830. Essa conservação corrobora que, guardadas as diferenças entre as diversas elaborações da ECF, que Hegel considera adequada a exposição sistemática do desenvolvimento da Ideia da Liberdade como Direito, Moralidade e Eiticidade, conforme apresentado tanto na FD de 1821 quanto na ECF de 1830.

Passaremos então ao nosso objetivo de explicar o encadeamento de tais momentos que, segundo a ideia hegeliana de sistema, fundamentam-se uns sobre os outros, os últimos sobre os anteriores, os mais concretos sobre os mais abstratos, o que, segundo a Lógica Especulativa, não são suprimidos, mas conservados, negados e elevados³³. Sob essa ótica, a História Mundial aparece como último momento da última seção, a Eiticidade, podendo ser, dessa maneira considerada como o momento de maior concretude da FD e da seção acerca do Espírito Objetivo na ECF.

3.1 O DESENVOLVIMENTO DA IDEIA DE LIBERDADE COMO FUNDAMENTO PARA A COMPREENSÃO DO ESCOPO DA HISTÓRIA FILOSÓFICA PARA HEGEL: O DESENVOLVIMENTO NA ENCICLOPÉDIA

O desenvolvimento conceitual-especulativo da ideia de vontade livre, segundo expressa Hegel na ECF e na FD segue uma sequência entre momentos mais abstratos em direção a momentos mais concretos de sua efetivação. Para compreendermos o que significa tal direcionamento desse movimento devemos acompanhar de uma maneira geral como segue a argumentação de Hegel para a sustentação de sua tese, visualizando como cada momento se efetiva e engendra uma efetividade mais concreta a partir de si. Em ambas as obras tal movimento é semelhante, podendo ser apontadas como principais diferenças o fato dos conteúdos serem desenvolvidos de forma mais sintética e sistemática na ECF e, ao contrário, na

³³Tal termo foi utilizado aqui em consideração ao termo alemão *Aufheben* com o objetivo de reforçar o caráter de maior concretude e efetividade dos últimos sobre os primeiros.

FD, de forma particular, ou seja, restrita aos conteúdos do próprio Espírito objetivo, mais desenvolvida em seus pormenores.

O momento mais abstrato da efetivação da ideia da vontade livre é a relação entre pessoas. Essa relação apresenta-se na primeira seção do Espírito Objetivo, o Direito Abstrato. É o momento em que os indivíduos reconhecem-se como pessoas portadoras de direitos. Tal momento difere-se acentuadamente dos anteriores apresentados na ECF, que se posicionam na esfera da pura subjetividade do Espírito. Os momentos Alma, Consciência e Espírito devem ser considerados, segundo sua definição, patamares que o indivíduo alcança em sua relação imediata com um objeto que se desenvolve em uma relação consigo mesmo. Ao contrário, após passar pela experiência da oposição entre o interesse de consciências opostas a si mesmas, que lutam e culminam no reconhecimento mútuo, atingir o patamar da universalidade da consciência e desenvolver a potencialidade de efetivar-se como espírito objetivo. Por meio dos momentos do espírito teórico, prático e livre, deve abandonar sua posição de mero sujeito (isolado em sua relação com um objeto que considera apenas para-ele) e afirmar a condição de efetivar-se em um mundo que comporta outros sujeitos que efetivam a universalidade que foi alcançada no desenvolvimento próprio do Espírito.

Desse modo, o reconhecimento universal apresenta-se como a fundamentação especulativa do desenvolvimento da ideia da liberdade, expondo sua faceta objetiva e efetiva em uma realidade que pode ser considerada como obra sua, não mais dada como a Natureza e o engendramento do Espírito Subjetivo, afirmando a universalidade do sujeito como pessoa portadora de direitos, como um Espírito Objetivo. É importante considerar que a mediação com a natureza jamais é suprimida, passando a ser importante assumir a relação especulativa entre o aspecto determinista da natureza e o desenvolvimento da liberdade no Espírito. Tal é o terreno próprio do desenvolvimento da liberdade e encerra-se justamente com o momento da História Mundial, objeto central de nossa pesquisa.

Tais direitos devem estar garantidos por algo que ultrapassa a esfera subjetiva e engendra uma objetividade. Para isso, deve, então, ultrapassar a finitude da existência subjetiva e formar algo que permaneça no tempo e no espaço. Tal é o caráter da substância ética que se efetivará como momento mais concreto da objetividade do Espírito. A substância ética universal, ou Estado, institucionaliza os direitos e costumes, fazendo com que os direitos conquistados e reconhecidos pelos sujeitos percam seu aspecto meramente formal e abstrato e

efetivem-se em uma realidade livremente constituídas pelos sujeitos como pessoas portadoras de direitos³⁴.

3.1.1 O Direito em sua manifestação imediata: a propriedade, o contrato e o direito oposto ao não-direito

Para Hegel, a primeira efetivação da vontade livre, que caracteriza, dessa forma, a efetivação da universalidade do sujeito como pessoa portadora de direitos é o direito à propriedade. Apresenta-se como ponto de partida no desenvolvimento especulativo da ideia da vontade livre por admitir uma maneira essencial do comportamento do sujeito em sua relação com um objeto exterior a si: o poder de considerá-lo seu. Esse movimento em direção ao exterior caracteriza a objetividade própria desse momento do desenvolvimento do Espírito. A consideração do objeto exterior como *coisa*, em relação a qual há a apropriação por parte da pessoa, aponta para a definição desse momento inicial como *posse* de um objeto. É a efetivação e concretização da vontade livre sobre um objeto específico, tomando-o para si como seu.

Entretanto, o movimento de posse é unilateral, restrito ao campo da vontade livre em sua manifestação meramente singular. Sendo unilateral, permanece formal e abstrato em si, podendo, dessa maneira, ser anulado por outra vontade. Deve, então, ultrapassar seu caráter singular e dar um passo em direção à universalidade, que compreende desse modo uma acepção mais concreta da apropriação de um objeto: a *propriedade*, a posse efetivada e reconhecida universalmente. As diferentes vontades singulares se reconhecem como pessoas portadoras de direitos e de propriedades. A dinâmica entre posse e propriedade apresenta o primeiro movimento de concretização da ideia absoluta como ideia da liberdade, movimento especulativo que fundamenta e acompanha toda a evolução do sistema filosófico de Hegel.

O direito à propriedade é essencial para a garantia da efetivação da vontade livre, pois garante que o sujeito, ao ser reconhecido como portador de direitos universalmente considerados, garanta a sua autonomia por meio da propriedade de seu próprio corpo, objeto essencial para a exclusão da possibilidade de ser coagido como um objeto, com um escravo.

³⁴Esse adiantamento da exposição da ideia de Estado foi considerado necessário para compreendermos o que significa uma esfera de direitos meramente abstratos.

Nessa relação entre pessoa e coisa, a segunda apresenta-se como uma extensão da vontade da primeira, que perde seu aspecto puramente subjetivo e garante sua objetividade e, como resultado dessa garantia, reconhecendo também interdependência entre as vontades e a objetividade da vontade dos outros sujeitos como pessoas. Com isso, desenvolve-se o primeiro momento que caracteriza a teia da diversidade e interdependência entre vontades e propriedades, que consiste a base para o desenvolvimento dos momentos mais concretos do Espírito Objetivo como a Sociedade civil-burguesa e o Estado, substância ética efetivada: o *contrato*.

O contrato se caracteriza pela relação entre pessoas que se reconhecem como proprietárias e exercitam sua vontade livre fazendo acordos entre si, podendo alienar diversos meandros de suas propriedades segundo seus interesses, sendo que se faz necessário nesse momento o surgimento de um elemento que permita a comparação entre as diferentes propriedades: o valor. A possibilidade da transferência de propriedades mediante um contrato garante a ampliação do conceito de liberdade em direção aos momentos mais concretos da ideia da liberdade, e exige um sistema de leis que garantam o cumprimento dos contratos estabelecidos, fundamentados por conceitos como “justiça” e “legalidade”, acenando-se nesse momento o fundamento especulativo do direito positivo e concluindo-se no momento em que emergem os conflitos de interesses, essenciais em uma efetividade objetiva que possibilita a coexistência de pessoas livres assim consideradas universalmente: emerge desse modo a oposição entre o direito e o não-direito. Ela manifesta o aparecimento da oposição entre as vontades singulares e uma vontade universal. A primeira circunscreve as ações vinculadas ao arbítrio das pessoas enquanto indivíduos, e a segunda reflete a universalidade da vontade livre enquanto concretizada em um sistema legal efetivado e reconhecido como válido e atuante: o “direito em si”. Tal universalidade garante o reconhecimento e a validade dos direitos universais, fixando-os como uma forma concreta e objetiva da ideia da vontade livre.

O direito positivo fundamenta-se sobre o conceito de justiça, elemento de resolução dos conflitos gerados pela inconformidade entre as vontades singulares e, portanto, opondo-se a determinadas unilateralidades dos interesses subjetivos. Considera então tais interesses contrários às leis positivas e lesivos aos direitos de pessoas singulares ou instituições universais como não-direito, com diferentes graus de ofensividade ao direito e à justiça que o fundamenta. O mecanismo de punição tem o objetivo de restabelecer o equilíbrio da universalidade da vontade livre, devendo ser excluído seu caráter meramente vingativo. Dessa forma, uma

adequada resolução dos conflitos entre uma vontade singular e a vontade universal efetivada no direito positivo deve concluir-se com um acordo entre o interesse da singularidade a fins universais, proporcionado pelo momento da moralidade, em que a subjetividade deixa de efetivar sua vontade em uma coisa exterior e busca sua efetivação em si mesma, determinando seus próprios fins.

3.1.2 A moralidade

O movimento de internalização da ideia da vontade livre que ocorre no momento da moralidade busca resolver especulativamente a contradição entre o interesse das vontades singulares e da vontade universal, que emerge como resultado do movimento para o exterior da vontade desenvolvida no momento do direito abstrato. Na moralidade a vontade singular passa a refletir sobre si mesma, procurando fins universais para suas ações, resultando na busca por um acordo entre os aspectos singulares e universais da vontade efetivada. O julgamento moral das ações do sujeito busca avaliá-las segundo conceitos universais, resultantes do seu próprio desenvolvimento racional³⁵. Com isso chega ao conceito de bem como fim último universal de toda ação, devendo assim produzi-lo por meio de sua atividade.

Mas o caráter indeterminado do conceito de bem resulta em uma profunda contradição que irá manifestar por sua vez o caráter abstrato e insuficiente do aumento da moralidade como determinação da ideia da liberdade. Hegel apresenta a oposição entre diferentes determinações do conceito de bem e a dificuldade de definir um valor absoluto para alguma de suas determinações. A decisão do sujeito na definição do bem absoluto traz de volta o problema da oposição entre o interesse da particularidade face à universalidade, podendo com isso tomar como verdadeira uma definição completamente contrária a um conceito adequado de bem: pode considerar um mal como bem. A objetividade, embora deva, pode não corresponder mais ao elemento que aponta o que determina que uma ação seja boa, devido à conclusão do sujeito de seu poder infinito de decisão ao alcance de sua vontade.

Essa cisão se resolve com a emergência da objetividade, que para o sujeito moral era mera aparência, como dever-ser que se sobrepõe a contradição inerente à decisão subjetiva que se

³⁵É apresentado aqui o momento da reflexão da razão prática de Kant que elabora para o sujeito fins racionais, ou seja, universalmente válidos.

mostrou plena em sua negatividade. Com isso, ela sucumbe frente à positividade da exterioridade que se configurou como substância ética, ou eticidade. A relação dialética permanente entre os momentos de objetividade e positividade do direito abstrato e a negatividade e subjetividade autônoma da moralidade realiza o conceito do espírito objetivo na medida em que criam um mundo resultado da ação livre do Espírito, determinando em seu momento mais verdadeiro conforme seu conceito.

A criação de um mundo a partir da liberdade constitui o momento mais concreto da efetivação da idéia da liberdade. As concretizações da liberdade efetivam-se com uma substância, assim como a natureza, pois constituem uma estrutura exterior dada que, ao mesmo tempo em que se opõe à vontade singular, manifesta o resultado de suas próprias ações.

3.1.3 A Eticidade

A eticidade representa a unidade especulativa entre a vontade singular e a vontade universal tendo a consciência o modo próprio de saber de si e sua efetivação na objetividade por meio da substância ética, ou seja, nos costumes (*ethos*)³⁶, conhecida como realização sua. Os costumes constituem como que a posição da liberdade no mundo, no sentido em que constitui uma substância dada, mas não natural e sim cultural ou ética.

Essa substância tem por meio da consciência o meio para saber-se livre: o aspecto cognoscente do espírito se relaciona com a substância de maneira a conhecer suas estruturas, e tendo refletido acerca dos momentos mais abstratos da efetivação de sua vontade livre, reconhece substância como obra da própria efetivação da ideia de liberdade. Os indivíduos desenvolvem o pensamento de que sua liberdade não é efetiva fora da substância ética devido à própria insuficiência dos momentos do direito abstrato e da moralidade. A substância ética revela-se como uma extensão lógica e universal dos interesses dos indivíduos.

A identidade entre a singularidade e a universalidade da vontade é denominada aqui espírito do povo. Essa determinação do conceito de espírito indica a rede mais universal de costumes efetivada concretamente na vida de um grupo de indivíduos que se conhecem como

³⁶ O termo em alemão para “costumes” é *sitten*, daí a origem do termo *Sittlichkeit*, traduzido costumeiramente por “eticidade”.

parte de um todo que forma uma unidade: um povo. A unidade entre as vontades que caracteriza um povo poderia sugerir conclusivamente que a vontade subjetiva é inteiramente determinada pela vontade universal da qual é parte, originando a afirmação de que, o sistema hegeliano afirma que não há verdadeira independência por parte da ação livre subjetiva.

É, portanto, necessária uma apresentação especulativa que demonstre a completude interna aparentemente oposta entre condicionamento exterior da pessoa pelo espírito do povo, enquanto conjunto de costumes efetivados, e a autonomia e liberdade subjetiva. O acordo entre as vontades singulares e a universal parece, por um lado, exigir uma “adequação” aos interesses do todo espiritual, é reativado como substância ética. Por outro lado o conceito espírito como pura atividade e, por esse movimento, pura negatividade de si proporciona que a liberdade individual se manifeste, na medida em que a negatividade do espírito é operada pela sua faceta subjetiva.

A eticidade constitui a exposição de como se desenvolve o acordo entre a subjetividade e a universalidade concretizada pela substância ética na positividade dos costumes. A subjetividade perde seu caráter negativo quando o interesse de suas ações está de acordo com os costumes universais. A identidade entre a substância ética e a subjetividade apresenta segundo o sentimento e o conhecimento por parte da subjetividade de ser “parte” de uma universalidade, ou seja, ser “membro de” uma comunidade que a ultrapassa, confere sentido para si e para as suas ações.

Hegel apresenta a seqüência especulativa do desenvolvimento da eticidade no sentido em que parte dos momentos menos universal em direção ao mais universal, determinando as comunidades em relação às quais a subjetividade faz parte, a saber, a família, a sociedade civil burguesa e o Estado.

3.1.3.1 A família

A substância ética efetivada de forma mais imediata consiste na primeira manifestação de uma associação ou comunidade de indivíduos, vinculados por laços de origem natural – a família.

Os indivíduos se reconhecem imediatamente como membros de um mesmo grupo, derivados do fato de serem aspectos particulares da universalidade dos gêneros masculino e feminino, presentes no espírito natural. Nesse momento a associação adquire seu aspecto vinculado a eticidade ao ter por fundamento de sua união uma afinidade espontânea, o amor, e pela confiança mútua.

A ligação familiar constitui uma unidade orgânica que possui então uma singularidade própria como pessoa, com interesses comuns, assim propriedades comuns e a geração e educação dos filhos, sendo o momento ético no qual se desenvolve efetivamente a autonomia dos indivíduos que futuramente constituirão uma nova família. Desse modo, a família engendra sua própria dissolução ao formar indivíduos que serão por sua vez membros de outras comunidades, sejam outras famílias, sejam associações que ultrapassam o estreito laço familiar com interesses diversos, ordenados então por leis com determinações universais ou jurídicas: as corporações de ofício que tecem a rede da sociedade civil burguesa.

3.1.3.2 A sociedade civil

A sociedade civil é apresentada como momento subsequente à família na efetivação da vontade livre como substância ética, sendo constituída, em primeira instância por membros de várias famílias. Cada família é tomada aqui como as diversas comunidades naturais que se reconhecem como membros de um grupo comum, e constituem a sociedade.

A sociedade representa o momento em que os indivíduos são tomados em uma universalidade que contém em si uma infinita multiplicidade de interesses próprios e divergentes que livremente associam-se para satisfazê-los por intermédio da conexão social, que forma o sistema das necessidades. Cada indivíduo é representado aqui como pessoa dotada de necessidades, que precisam ser satisfeitas. Entretanto, suas soluções ultrapassam a possibilidade do indivíduo satisfazê-lo independentemente, ou seja, fora da conexão social com outros indivíduos.

Nesse momento está manifestado o movimento da eticidade enquanto efetivação dos costumes no sentido de representar o momento específico do desenvolvimento do espírito do povo, sua mudança do modo de satisfação das necessidades diretamente pela apropriação natural própria das comunidades pré-urbanas em direção à sociedade moderna e burguesa, na

qual a satisfação dos interesses dos indivíduos da sociedade se dá pela mediação entre o trabalho social e a propriedade social. O indivíduo cumpre uma função na sociedade civil para poder suprir suas necessidades por meio da apropriação de uma parte da riqueza produzida socialmente.

O trabalho do indivíduo figura como elemento de mediação entre as necessidades singulares e as correspondentes satisfações por meio da apropriação da riqueza produzida pela sociedade como um todo, e se manifesta como uma vontade particular dentro de um determinado campo profissional. O indivíduo dentro da sociedade pertence a uma corporação ou estamento profissional que é constituído por pessoas especializadas em um determinado aspecto da produção da riqueza social, ou seja, realiza a satisfação de uma necessidade particular. O trabalho, então, consiste em uma atividade particular dentro de um determinado campo profissional, que manifesta a divisão do trabalho inerente à sociedade civil burguesa, intensificada com a revolução industrial. Constitui-se assim, a redução da atividade dos indivíduos nos termos de uma habilidade específica, fazendo-o dependente da conexão social.

Essa divisão do trabalho que emerge na sociedade civil da origem então a divisão de estamentos sociais, que apresentam os diversos fins e interesses próprios da cultura de um espírito do povo. Cada indivíduo participa da produção da riqueza social vinculada a um estamento conforme seus interesses, possibilidades, talentos naturais, ou mesmo pelo acaso. O indivíduo adquire então identidade pessoal frente aos outros que compõe a diversidade da sociedade civil. O momento da divisão dos estamentos conforme o sistema de carecimentos próprio da sociedade civil reflete a determinação da vontade livre na substância ética que se particulariza em interesses diversos, mantendo assim o caráter autônomo conquistado pelos indivíduos no espírito objetivo.

Segundo o progresso da argumentação de Hegel passamos a um segundo momento que se denomina a administração da justiça, que constitui o elemento que deve manter o equilíbrio entre a particularidade dos interesses singulares e o interesse da universalidade dentro da sociedade civil. O sistema social exige um elemento externo a ele, a lei desenvolvida em um código jurídico, que delimita regras formais e universais que devem ser reconhecidas por todos. Representa a concretização dos elementos antes abstratos e incompletos presentes no primeiro momento do espírito objetivo, o direito abstrato, fazendo valer as regras da propriedade e do contrato agora de maneira concreta dentro das relações sociais. Desse modo, seu caráter

regulador efetivo advém do fato de sua positividade e objetividade dispostas em um código jurídico, com garantia de universalidade dessa maneira sabida por todos. Emerge então a figura do tribunal como concretização do direito positivo, que julga os conflitos particulares conforme a lei, com o intuito de restabelecer o equilíbrio abalado por uma ação singular oposta ao interesse universal. Cabe ressaltar o caráter público da atividade dos juízes em evitar o caráter vingativo das reações individuais, residindo sua publicidade no seio da própria sociedade civil, assim como o poder de polícia de fazer valer a lei positiva. A efetivação da lei positiva e manutenção dos interesses particulares, ao mesmo tempo em que restitui a ordem de satisfação universal das carências, caso ela seja lesada por uma ação particular, remete a necessidade da resolução dos interesses conflituosos presentes na sociedade civil na figura do Estado como elemento mais concreto da objetividade do espírito objetivo, que tem como determinidade própria a ascensão de um fim universal, ultrapassando os momentos da família e da sociedade civil que ainda contém em si um desequilíbrio posto pela diversidade dos interesses particulares, exigindo assim, a constituição efetiva de uma vontade substancial e universal como garantia e fundamento da verdadeira universalidade buscada pelo direito positivo.

3.1.3.3 O Estado

Nos momentos anteriores da efetivação da vontade livre adquirem sua verdadeira universalidade e efetividade na constituição de um Estado, por tomados em suas imediatidades permaneceriam como efetivações incompletas da ideia de vontade livre, devido ao seu caráter ainda vinculado á particularidade da efetivação da ideia. O Estado representa a realização mais completa da eticidade como substância e da identidade de um povo que adquiriu consciência de si como unidade. É um elemento próprio da realização da liberdade devido ao seu caráter determinante na formação e efetivação dos interesses universais.

O Estado representa, em síntese, a efetivação da vontade livre conforme seu desenvolvimento especulativo, ou seja, na relação entre os interesses singulares conservados e elevados a um fim universal como bem comum, desenvolvimento que afirma a necessidade da conservação do singular frente ao universal, da conservação do universal no intuito de ter como fundamento de sua constituição, a incorporação e manutenção dos interesses singulares. Segundo Hegel, um Estado não reconhecido pelos cidadãos que o compõe é inadequado segundo o seu conceito racional. A racionalidade do Estado consiste em ser a totalidade

orgânica que mantém e eleva a liberdade e os direitos individuais, constituindo a vontade substancial e universal efetivada como bem comum.

Ao abordarmos a questão da concepção hegeliana de que a monarquia constitucional é a forma mais racional do Estado entramos na nossa questão central de como Hegel desenvolve sua concepção do desenvolvimento racional da história universal. Segundo Hegel:

“A formação plena de Estado em direção à monarquia constitucional é obra do mundo moderno, no qual a Idéia substancial adquiriu a forma infinita. A história de aprofundamento do espírito do mundo (a) dentro de si ou, o que é o mesmo, essa livre formação plena na qual a Idéia a partir de si os seus momentos, -são somente os seus momentos- como totalidades e, precisamente com isso, os contém na unidade ideal do conceito, enquanto nela consiste a racionalidade do real, - a história dessa verdadeira configuração da vida ética é o que esta em causa na história universal do mundo.”³⁷

Não podemos compreender o que significa a posição de Hegel acerca da racionalidade da monarquia constitucional sem recorrermos as suas próprias palavras expressas no prefácio da mesma obra, onde diz:

“A missão da filosofia esta em conceber o que é, porque o que é, é a razão. No que se refere aos indivíduos, cada um e filho do seu tempo; assim também para a filosofia que, no pensamento pensa o seu tempo. Tão grande loucura é imaginar que uma filosofia ultrapassará o mundo contemporâneo, como acreditar que um indivíduo saltará para fora do seu tempo.”³⁸

Percebemos, então, que a consideração da monarquia constitucional como a forma mais racional da constituição vinculasse a própria concepção de filosofia assumida por Hegel que procura manifestar a racionalidade do real.

Especulativamente, Hegel aponta a monarquia constitucional como unidade ou resultado (*aufheben*) das diferentes formas conhecidas de organização do Estado, segundo as quais o Estado ou é governado por um indivíduo singular (despotismo), ou por alguns (aristocracia), ou por todos (democracia). A monarquia constitucional segundo Hegel conserva as três formas como momentos que se efetivam como os três poderes: o poder do príncipe (singular), a administração pública (particularidade) e o poder legislativo. Tal divisão repousa sob uma diferenciação dos poderes, e não sob uma distinção como dependência entre os

³⁷ FD, § 273.

³⁸ FD, prefácio.

poderes conforme enuncia Montesquieu em sua obra *O Espírito das Leis*, pois considera que tal independência anularia o caráter de totalidade orgânica própria do Estado racionalmente concebido.

Em seu momento histórico, a Prússia organizava-se como uma monarquia absoluta, fato que causava intenso movimento político para que fosse elaborada uma constituição para limitar os poderes do soberano. Hegel posicionara-se a favor desse movimento, pois a própria constituição da sua obra é herdeira do impacto causado pela revolução francesa na época, constituindo como parâmetro de efetivação da ideia da liberdade na história. Com isso podemos compreender qual o fundamento da afirmação de Hegel acerca da racionalidade da monarquia constitucional.³⁹

3.1.4 Reflexões sobre Hegel e a visão de efetivação da liberdade

Com esses desenvolvimentos, temos a intenção de, ao encerrar o presente capítulo, apreciar como Hegel percebeu o desenvolvimento do direito como a manifestação da evolução da liberdade e sua efetivação na realidade. Consideramos que, paralelamente à compreensão da racionalidade da monarquia constitucional, a abordagem de sua compreensão da constituição do direito positivo e sua incorporação ao longo da história de elementos que apontam para seu caráter de elemento formal de efetivação da liberdade como direitos universais nos permite vislumbrar mais claramente como ele apresenta e demonstra o desenvolvimento da história no sentido de concretizar e ideia de liberdade.

Hegel refere-se ao direito romano em sua introdução aos cursos sobre a história universal como

“... a idade viril do espírito, no qual o indivíduo tem seus fins próprios, mas apenas os alcança em serviço a um ente universal, o Estado. (...) Nele se dá a antítese entre a personalidade do indivíduo e o serviço ao universal.” (HEGEL, 1977. P. 500)

A *Fenomenologia* de 1807 já nos fornece o aporte necessário para a consideração do espírito romano dentro de uma linha de desenvolvimento da história do espírito, conceito que remete a constituição de uma realidade política efetiva de acordo com os movimentos da

³⁹ Cf. RITTER, Joaquim. Hegel et la révolution française.

consciência singular que se eleva à universalidade por meio do movimento do reconhecimento. O mundo grego constitui o que Hegel chamou eticidade verdadeira, no sentido que os gregos, por meio do *logos*, tematizaram a si mesmos, buscando o fundamento de sua unidade ética, ou seja, reconheciam-se discursivamente como um povo. Afirma-se assim uma suspensão em um momento da separação entre o sujeito, o cidadão, e o objeto, as instituições. Elas constituíam uma espécie de imagem do cidadão. Os costumes funcionavam como mediadores da ação dos indivíduos. Segundo Hegel, a bela totalidade ética em seu movimento de efetivação histórica vinculado às ações dos cidadãos divide-se em massas, ou costumes que se configuram segundo determinadas formas da lei: a lei divina, ou natural, e a lei humana, própria da *polis*. A partir dessa divisão dentro da substância ética, que deriva da origem natural da distinção entre seus membros, tendo como base a família e as divisões sexuais, emerge um conflito que segundo Hegel será o fundamento do colapso da eticidade grega, momento representado pelas tragédias gregas como a Antígona de Eurípedes. A partir dessas considerações, pode-se inferir que o grau de liberdade atingido pelos gregos era amplo, mas devido à sua faceta imediata característica da proximidade entre a natureza e os costumes, colapsa: não funciona por muito tempo como fundamento de instituições sólidas. Tal será o momento que emerge na história uma nova figura do espírito: o estado de direito. Na Fenomenologia, tal figura aparece como a passagem da eticidade verdadeira para o espírito alienado de si mesmo, que denota uma radical separação entre o cidadão e suas instituições. O cidadão não participa mais das decisões públicas, adquire o estatuto de pessoa dotada de direitos. Não visa mais a integração ética, a unidade entre sua vontade e da polis, mas as leis e o estado são vistas como meios para a satisfação de seus interesses. De fato, tal distanciamento entre o cidadão e as instâncias jurídicas promove uma alienação do indivíduo, que gera, por um lado, uma diminuição da liberdade individual quando referida ao direito público. Entretanto, na esfera de um direito privado, o reconhecimento por um sistema jurídico dos direitos do cidadão, permeado por concepções estoicas que fornecem a base para um direito civil, possibilita entrever um desenvolvimento da liberdade subjetiva, mesmo que restrita à esfera privada. Segundo Hyppolite (1999 p. 397), “*o mundo do direito romano não é outra coisa senão aquilo exposto pelo estoicismo no pensamento*”.

O ser-aí imediato do direito da pessoa jurídica é a propriedade privada, residindo aí um dos elementos que apontam um desenvolvimento da liberdade subjetiva reconhecida pelo estado, que terá grande importância no discurso moderno do direito. A dualidade dos costumes presente entre os gregos restringe-se agora a um só corpo de regras. A liberdade formal da pessoa jurídica promoverá um empobrecimento do espírito, cujas contradições seguirão no

mundo moderno da cultura, mas não poderá mais atingir outra forma de eticidade dentro de um estado de direito. A distância entre indivíduo e estado não mais será superada, o espírito não conseguirá nas suas efetivações históricas voltar à harmonia da bela eticidade grega. O indivíduo tomado como pessoa jurídica reflete a transferência das regras naturais imediatas por um sistema formal apenas baseado nelas, que com seu desenvolvimento histórico cada vez afasta-se mais delas, quando na modernidade será abandonada com a prevalência do positivismo jurídico.

O estado hegeliano é associado a uma figura concreta que representa a efetivação da ideia de liberdade. Conforme diz Hegel no início da seção sobre o direito público interno:

O Estado é a realidade efetiva da liberdade concreta; mas a liberdade concreta consiste em que a singularidade pessoal e os seus interesses particulares tanto tenham o seu desenvolvimento completo e o reconhecimento do seu direito para si (...) quanto em parte passem por si mesmos ao interesse universal, em parte reconheçam-no, com saber e vontade, como o seu espírito substancial (...)⁴⁰

Para Hegel, o estado não se configura apenas como um poder autoritário de estabelecimento da ordem ou uma estrutura que favoreça os segmentos que foram vitoriosos após uma sequência de lutas por interesses. Os estados empíricos, configurados dessa maneira, diferem-se essencialmente do estado enquanto conceito, que reúne em si as atualizações históricas e filosóficas que o definem como estado conforme um desenvolvimento racional de propriedades lógicas. A efetivação de um conceito de estado na realidade, sua sustentação e sua superação estão essencialmente ligadas ao reconhecimento de cada época a um conceito de estado adequado. Da mesma forma que na antiguidade oriental o estado era conhecido como manifestação divina, o estado moderno configurou-se como emanção da vontade do povo. O conceito de estado, segundo essas definições, está ligado ao espírito do tempo, elemento vinculado aos costumes reconhecidos universalmente em cada época histórica. O estado moderno, então, não pode, segundo seu conceito, estar em oposição à vontade de seus cidadãos, ele conserva em suas leis os interesses particulares dos cidadãos e os eleva à universalidade, pois os interesses particulares na sociedade civil moderna encontram-se em mútua dependência. A própria legitimidade de um estado depende na modernidade de seu reconhecimento por parte dos cidadãos que o compõe. De modo que, um estado que perde o reconhecimento de seus cidadãos acaba com sua estabilidade comprometida.

⁴⁰Hegel, Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito §260 trad. Marcos Lutz Müller p. 35

Na mesma obra, Hegel aborda a questão da possibilidade de se instituir de fora uma constituição a outro estado, ou seja, sobre a possibilidade de um estado impor sua forma de governo a outro, que não a reconhece como sua. No § 274 Hegel afirma:

(...) a constituição de um povo determinado depende em geral da maneira de ser e da formação da autoconsciência do mesmo; nessa autoconsciência reside a liberdade subjetiva desse povo e, portanto, a realidade efetiva da constituição.⁴¹

O pensamento alemão afirmou um desenvolvimento próprio na filosofia desde a instituição à época de Leibniz e Mestre Eckart da língua alemã como língua filosófica. Ele consistiu a própria identidade e cultura alemã, que constituíram inúmeras escolas de pensamento, como o Romantismo e o próprio Idealismo Alemão. O interesse sobre a fundamentação e constituição do estado alemão tem uma história própria, tendo figuras como Fichte e mesmo Marx como fundamentais na discussão. A nação alemã, tardiamente industrializada e unificada, mas com uma riquíssima tradição de pensamento político, derrotada por duas grandes guerras e com uma constituição externa imposta pelos vencedores acabou gerando um abismo entre a vontade de seu povo e a constituição imposta. Hegel ilustra historicamente, na observação ao § 274 da *Filosofia do Direito*, essa necessidade de uma constituição ser promovida pela vontade dos cidadãos com o despropósito da imposição de uma nova constituição por Napoleão aos espanhóis conquistados, mesmo que ela fosse mais avançada.

Entretanto, além desses pontos da filosofia do direito que se aplicam diretamente à nossa discussão, um elemento fundamental que faz a mediação entre a análise política das estruturas estatais e fatos que ocorreram na contemporaneidade, muito tempo após a morte de Hegel, mas que podem fazer retornar à discussão atual a relevância de seu sistema filosófico e de sua filosofia da história, é a seção intitulada História Mundial. Nesse curto texto, no qual Hegel encerra a parte referente ao estado, e, portanto, a própria filosofia do direito e o Espírito Objetivo e prepara a transição de seu pensamento para as figuras do Espírito Absoluto, Hegel define a História mundial filosófica como o “tribunal do mundo”. Mais ainda, segundo Hegel:

A história mundial é (...) não o mero tribunal do poder do espírito, isto é, a necessidade abstrata e desprovida-de-razão de um destino cego, mas, porque o espírito é em si e por si razão, e o ser-para-si da razão é no espírito saber, ela é o desenvolvimento necessário, a partir somente do conceito de liberdade do espírito,

⁴¹ Id. *ibid.* p. 73

dos momentos da razão e, com isso, da autoconsciência e da liberdade do espírito, - a exposição e a realização efetiva do espírito universal.⁴²

A história filosófica para Hegel ultrapassa a definição de história científica que se desenvolveu profundamente no final do século XIX, de acordo com a noção de historiografia empírica referente à crítica das fontes, que não pretende fazer julgamentos de sentido sobre a história, mas apenas promover uma maior “compreensão” deles, estabelecer sentidos de causa e efeito. O desenvolvimento dessa forma de análise histórica resultou numa crítica vasta aos procedimentos da história filosófica elaborada por Hegel, que trabalhava com uma idéia de totalidade histórica e subordinação de seu processo a princípios lógicos, tais como razão e liberdade. Para Hegel, a história é um processo espiritual que se desdobra sob formas racionais e que tem como fim a efetivação concreta do conceito de liberdade tanto na objetividade das instituições quanto na subjetividade dos agentes, sejam tomados como cidadãos dos estados ou como indivíduos ou grupos que promovem a mudança histórica.

Essas características da definição hegeliana de história filosófica estão entre os aspectos que justificaram a idéia corrente de que esse modo de fazer histórico não se fundamentava cientificamente e, mais que isso, tinha uma estrutura ideológica. Entretanto, já no início de suas *Lições sobre filosofia da história universal*. Hegel chama a atenção ao fato de que suas noções de história filosófica são fundamentadas por sua filosofia especulativa, desenvolvidas em suas obras anteriores, especificamente na *Fenomenologia do Espírito* e na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Tomada isoladamente, a filosofia da história hegeliana é claramente dogmática. Contudo, a análise dos seus fundamentos especulativos além de permitir uma compreensão de seus argumentos, faz com que se compreenda o sentido de uma filosofia sistemática, que recusa uma fragmentação do conhecimento em aspectos por vezes desassociados e favorece uma compreensão do lugar das especialidades dentro do todo do conhecimento. A elaboração de uma história filosófica dentro desse sistema oportuniza que ele próprio não se engesse em um sistema dogmático de verdade absoluta, como uma primeira leitura pode estabelecer, mas um sistema que se retroalimenta e se reelabora a cada época histórica.

⁴²Hegel, Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito §342 trad. Marcos Lutz Müller

4. AS TESES FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA HEGELIANA: A DEMONSTRAÇÃO APRESENTADA NAS LIÇÕES SOBRE A FILOSOFIA DA HISTÓRIA UNIVERSAL

Ao considerarmos as proposições apresentadas por Hegel que determinam o escopo de um tratamento filosófico da história universal, tais como expostos em seu desenvolvimento mais detalhado na introdução às suas *Lições sobre a Filosofia da História Universal* de 1830, cumpre perguntar: como elas se fundamentam? Em que sentido elas podem ultrapassar sua aparência de dogma e serem justificadas conforme seu fundamento?

Quando procuramos qual a definição mais adequada para definir o escopo de uma atividade como a filosofia da história, em geral encontramos como resposta que tal atividade consiste em uma apropriação da história como portadora de um modo ou padrão imanente de desenvolvimento. Ao mesmo tempo, acrescenta-se o pensamento que considera esse desenvolvimento como sendo um processo provido de um sentido que lhe é inerente, dirigido a um fim determinado, e que tornaria o processo como um todo compreensível para o historiador. A filosofia da história hegeliana, em especial, define uma abordagem filosófica da história como sendo a explicitação do desenvolvimento racional da história, em oposição ao modo de abordagem das ciências empíricas da mesma, que propõe uma exposição da concatenação causal entre os fatos históricos, deslocando assim a possibilidade de um sentido imanente à história para uma posição meta-empírica, e dessa forma, não-científica.

Pretendemos expor, a partir dessas diferenças de escopo, aproximar-nos da demonstração apresentada por Hegel nas Lições para as teses fundamentais da sua concepção da história, constituindo dependência epistemológica de tais teses em relação ao que determina como base intransponível para sua compreensão, e, mais ainda, de todo o seu sistema: a *Ciência da Lógica*. Essa obra é apontada como demonstração na ciência especulativa que permite a apreensão do movimento interno próprio do conceito que se desdobra por meio de sua auto negatividade dialética em Ideia concreta manifestando a demonstração da constituição do conceito de liberdade em ideia efetivada nas instituições subjetivas e objetivas do espírito. Dessa forma, o conceito especulativo de razão pode esclarecer em que sentido tal conceito funciona como modo de desenvolvimento da história universal segundo a consciência e efetivação progressiva da ideia de liberdade, extrapolando os domínios reduzidos da ciência da história e afirmando um modelo positivo de explicação do processo histórico.

Por último, ao verificarmos a dependência da compreensão adequada da filosofia da história hegeliana em relação à constituição do sistema como um todo, concluímos que é preciso buscar uma solução para o problema da fundamentação do próprio sistema. Consideramos necessário, portanto, mapear as questões que se surgiram no decorrer de nossa pesquisa acerca da procura pelo fundamento epistemológico da filosofia da história de Hegel: a partir dos apontamentos de Hegel a respeito da função da *Fenomenologia do Espírito* de 1807, terminamos por ressaltar os elementos incontornáveis relativos ao problema da relação entre o resultado da fenomenologia, a figura do saber absoluto, e a ciência da lógica: Hegel nos sugere, tanto na introdução à *Ciência da Lógica* de 1812 quanto em passagens das *Lições* que a série de figuras expresso na Fenomenologia resultando no ponto de vista do saber absoluto oferece o embasamento próprio para a apresentação do movimento interno e puro das categorias do conceito, constituindo a própria ciência especulativa e, portanto, de todo o sistema.

4.1 EDIÇÃO DAS LIÇÕES

A edição espanhola das *Lições sobre Filosofia da História Universal* de Hegel, traduzida por Jose Gaos e considerada a primeira entre os idiomas latinos, teve sua primeira edição datada em 1928 na “Revista de Occidente”, e escolhida como obra de abertura da coleção “biblioteca de historiología” da Allianza editorial. Toma como base a edição de G. Lasson, da Felix Meiner. Essa edição é reconhecida como mais rica e adequada que suas antecessoras, de Eduard Ganz (1837) e Karl Hegel (1840 e 1848).

Seu núcleo principal consiste em um agrupamento posterior à morte de Hegel, composta por um manuscrito original de Hegel, datado de 8 de novembro de 1830, e por diversas anotações de alunos presentes em suas aulas. Tais anotações são datadas como anteriores ao manuscrito de Hegel.

Os escritos do próprio Hegel compreendem a introdução geral da obra, que desenvolve os conceitos clássicos do sistema de Hegel, estabelecidos em suas obras anteriores, voltados para a sustentação de sua tese de uma história filosófica, ou visão filosófica da história. As anotações dos alunos, por sua vez, compreendem a introdução especial e as partes históricas propriamente ditas, que analisam grandes civilizações e períodos da humanidade à luz dos conceitos hegelianos.

4.2 HISTÓRIA E LÓGICA EM SUA RELAÇÃO SISTEMÁTICA

Abordaremos, então, os problemas que aparecem a partir de determinadas proposições categóricas presentes na filosofia da história hegeliana, que podem ser sintetizadas na progressão necessária da consciência e efetivação da ideia da liberdade como o próprio sentido da história universal. Objetivamos compreender como essa afirmação justifica-se em seu fundamento lógico.

A partir dessa recuperação da importância da posição sistemática das teses hegelianas, podemos nos referir à estrutura de sua abordagem filosófica da história como fundamentadas segundo dois aspectos, que podemos distinguir como a) o fundamento lógico e b) o fundamento fenomenológico. Tais fundamentos justificam-se mutuamente do ponto de vista do sistema, mas opõe-se de acordo com o ponto de partida ou ordem que tomamos como referência na abordagem de um conceito.

A construção filosófica hegeliana, assim como de todo o movimento do Idealismo Alemão, admite como único modelo científico válido como tomando a forma de um sistema, que para Hegel consiste na auto exposição do todo em sua verdade, o que exige a incorporação do conceito de história como resultado necessário das determinações mais abstratas que o antecedem e constituem, enquanto realidade cultural pensada e refletida como interação entre os fins privados dos sujeitos históricos e os fins universais das instituições em que estão inseridos.

4.2.1 O fundamento lógico

Entre outras passagens, a seguinte citação da introdução às Lições sobre a Filosofia da História universal nos mostra uma advertência de Hegel quanto ao lugar onde podemos buscar a demonstração daquelas proposições.

A história universal representa, como dissemos anteriormente, a evolução da consciência que o espírito tem de sua liberdade e também a evolução da realização que esta obtém por meio de tal consciência. A evolução implica uma série de fases, uma série de determinações da liberdade, que nascem do conceito da coisa, ou seja, aqui, da natureza da liberdade ao fazer-se consciente de si. A natureza lógica, e mais, a natureza dialética do conceito em geral, que consiste em que o conceito se determina, se dá determinações e logo as anula de novo, e mediante essa anulação, consegue outra

determinação – essa necessidade e a séria necessária das puras determinações abstratas do conceito são estudadas pela lógica.⁴³

Partindo desse apontamento de Hegel em referência à necessidade de recorrer às suas categorias lógicas para compreendermos as suas posições referentes ao desenvolvimento histórico, vamos examinar como se apresenta a relação mútua entre os conceitos apresentados na lógica e na filosofia da história, partindo inicialmente da compreensão de sua interação dentro do sistema hegeliano.

Segundo Flórez, a necessidade de Hegel elaborar uma nova lógica deveu-se em razão de sua conclusão de que a realidade como totalidade possui uma estrutura dinâmica:

Frente à lógica formal, Hegel propõe, pois, sua lógica, a lógica especulativa ou dialética. A dialética trata de pensar a realidade não como abstrata, mas como concreta. A realidade não é estática, mas dinâmica. O que é, é sempre um sendo.⁴⁴

A partir dessa explicação de Flórez, compreendemos que o movimento histórico não pode ser apreendido usando como instrumento metodológico uma lógica formal, ou segundo Hegel, do entendimento. Tal lógica, permeada por uma estrutura nomológico-dedutiva baseada no princípio da identidade, não se sustenta na abordagem de uma realidade dinâmica como o processo histórico, assim como o próprio mundo do espírito e toda a realidade.

Pra identificar a posição da história no interior das categorizações lógicas de Hegel, podemos recorrer ao § 259 da Filosofia do Direito, na articulação das determinações da idéia de Estado, onde podemos reconhecer uma definição da história universal em sua posição e articulação com os elementos da filosofia do espírito objetivo. A história universal aparece como:

Idéia Universal como *gênero* e como potência absoluta perante os estados individuais, o espírito que se dá sua realidade efetiva na *história universal*.⁴⁵

A apresentação da história como uma idéia universal nos remete à definição hegeliana de ideia, apresentada no II tomo da Ciência da Lógica de 1816:

⁴³LFH p. 139 Trad. José Gaos HW 12/86

⁴⁴Flórez, R. La dialética de la Historia en Hegel. P. 132

⁴⁵FD pg. 34. Trad. Marcos L. Müller, HW 7/405

“a idéia é a unidade do conceito e da objetividade, é dizer, o verdadeiro, não pode ser considerado uma meta, a que devemos nos aproximar, e que permaneça sempre como um mais além; mas devemos considerar que o real existe apenas enquanto tem em si a ideia e a expressa. O objeto, o universo objetivo e subjetivo em geral, não apenas devem ser congruentes com a idéia, mas que são eles mesmo a congruência entre o conceito e a realidade. Aquela realidade, que não corresponde ao conceito, é pura aparência ou fenômeno, é subjetivo, o acidental, o arbitrário, que não é a verdade”⁴⁶

Enquanto ideia universal, a história apresenta-se como o resultado de um processo de determinação do conceito que em seu momento de maior concretude, ultrapassa a exterioridade a passa a refletir sobre ela e seu processo de constituição, que é tomado então como auto-constituição do espírito que adquire consciência-de-si. Ela ultrapassa o espírito objetivo, no sentido de que não se configura como uma exteriorização da vontade livre, mas como uma rememoração do desenvolvimento objetivo e temporal da exteriorização da vontade. Conforme a Filosofia do Direito de 1821,

(é a) realidade efetiva espiritual em toda a abrangência da interioridade e da exterioridade” no sentido em que “a história do espírito é o seu feito, pois ele é somente o que ele faz, e o seu feito é o fazer-se, e aqui propriamente enquanto espírito, objeto de sua consciência, de apreender-se, expondo-se para si mesmo.”⁴⁷

Enquanto rememoração dos momentos que constituíram a objetividade, ela pode examinar a mútua determinação que o conceito e a realidade objetiva mantêm, e com isso determinar um fim que permeia e orienta o processo histórico. Ela torna manifesta que a realidade objetivada que não corresponde ao seu conceito contém em si a determinação do negativo, a partir de sua incompletude, cuja determina a variação histórica. Para Hegel, totalidades como o Estado cessam de existir enquanto substâncias verdadeiras, adequadas ao seu conceito, quando a unidade entre seu conceito e a sua efetividade se dissolve.

A orientação lógica que os movimentos adquirem enquanto referência ao movimento do pensamento puro, que como resultado do caminho da Fenomenologia e manifestação do saber absoluto expõe as suas categorias de determinação objetiva e subjetiva como auto-

⁴⁶HW 6/464 "(...) daß die Idee die Einheit des Begriffs und der Objektivität, das Wahre ist, so ist sie nicht nur als ein Ziel zu betrachten, dem sich anzunähern sei, das aber selbst immer eine Art von Jenseits bleibe, sondern daß alles Wirkliche nur insofern ist, als es die Idee in sich hat und sie ausdrückt. Der Gegenstand, die objektive und subjektive Welt überhaupt sollen mit der Idee nicht bloß kongruieren, sondern sie sind selbst die Kongruenz des Begriffs und der Realität; diejenige Realität, welche dem Begriffe nicht entspricht, ist bloße Erscheinung, das Subjektive, Zufällige, Willkürliche, das nicht die Wahrheit ist."

⁴⁷ Filosofia do Direito § 341-343 P. 144 Trad, Marcos L. Müller

referencialidade do absoluto. De acordo com a posição do idealismo, o itinerário da Fenomenologia tem como resultado a supressão da exterioridade, a identidade entre sujeito e objeto, do ser e do si, o absoluto que se reconheceu como sujeito e passa a elaborar as categorias pelas quais conhece e constitui a própria estrutura do mundo objetivo.

4.2.2 O fundamento fenomenológico

A Fenomenologia do Espírito de 1807 revela o processo da manifestação do saber absoluta para a consciência, segundo os graus de experiência da consciência. A consciência reconhece-se como livre no decorrer de suas experiências, na qual considera os fenômenos exteriores e posteriormente à própria totalidade exterior como exteriorização de sua vontade enquanto resultado da ação de si enquanto sujeito. De modo que a liberdade já está presente enquanto “potência” da consciência, mas não como efetividade. A efetividade só se revela em conjunto com o reconhecimento do mundo constituído eticamente, ou culturalmente, como uma exteriorização do conjunto das vontades dos indivíduos enquanto membros de uma substância ética.

A possibilidade de um discurso sobre a história balizado pelo conceito de razão advém, para Hegel, portanto, de um desenvolvimento fenomenológico a partir de uma filosofia centrada no conceito de consciência, aos moldes próprios do Idealismo Alemão. Tal discurso é pautado por atividades epistemológicas por parte de uma consciência que busca relacionar-se e conhecer uma objetividade que se mostra primeiramente como absolutamente exterior, mas que por meio de um desenvolvimento dialético que demonstra dialeticamente a progressão e interiorização da objetividade, aparece como consequência necessária um determinado momento uma identificação entre sujeito e objeto, quando a consciência se percebe como fazendo parte de um mundo natural, cujas categorias são subjetivamente postas, e de um mundo eticamente construído, ou seja, por ela mesma e pelas atividades de outras consciências. Desse modo, há um (re)conhecimento do processo histórico como desenvolvimento espiritual, construído coletivamente de acordo com as vontades dos homens envolvidos em sua atividade com vistas a fins particulares que engendram um fim universal, do modo como examinaremos a seguir.

São os apontamentos de Hegel em suas *Lições sobre a Filosofia da História Universal* de 1830 que permitem expressamente a introdução aqui do conceito de história, que se encontra

no terreno do espírito, sendo resultado das ações compartilhadas entre os homens. É na introdução geral dessa obra também que, antes de Hegel passar a explicar seu conceito de desenvolvimento racional da história, ele explica que o conceito de razão não deve ser tomado como um objeto de fé, mas encontra-se demonstrado em sua filosofia especulativa. È justamente essa demonstração que procuraremos esclarecer em seus aspectos presentes na *Fenomenologia do Espírito* e na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas de 1830*. A razão, conforme nos enunciada §§ 232 e 233 da *Fenomenologia*, é definida como:

Por que a consciência-de-si é razão, sua atitude, até agora negativa frente ao ser-outro, se converte numa atitude positiva. Até agora, só se preocupava com sua independência e sua liberdade, a fim de salvar-se e conservar-se para si mesma, às custas do mundo ou de sua própria efetividade, [já] que ambos lhe pareciam o negativo em sua essência. Mas como razão, segura de si mesma, a consciência-de-si encontrou a paz em relação a ambos; e pode suportá-los, pois está certa de si mesma como [sendo] a realidade, ou seja, está certa de que toda a efetividade não é outra coisa que ela. Seu pensar é imediatamente, ele mesmo, a efetividade; assim, comporta-se em relação a ela como idealismo (...). Só agora (...) descobre o mundo como seu mundo efetivo. Agora tem interesse em permanecer nesse mundo, como antes tinha somente no seu desvanecer; pois seu subsistir se lhe torna sua própria verdade e presença. A consciência tem a certeza de que só a si experimenta no mundo. A razão é a certeza da consciência de ser toda a realidade: assim enuncia o idealismo o conceito de razão (...) ⁴⁸

O conceito hegeliano de razão é apresentado como um desenvolvimento da filosofia crítica de Kant, pedra fundamental do desenvolvimento dos princípios do Idealismo Alemão. Os resultados da revolução copernicana operada pela filosofia de Kant colocam um peso maior na subjetividade enquanto elemento constitutivo da realidade objetiva. Kant, por meio dos argumentos presentes na sua *Estética e Analítica Transcendental* de sua *Crítica da Razão Pura*; Hegel, em seus capítulos denominados consciência e consciência de si da *Fenomenologia*. Entretanto, enquanto para Kant a filosofia consistia num exame das faculdades de conhecer, para Hegel a questão epistemológica não se limitaria a essa análise das faculdades imbuídas do conhecimento, o que segundo Hegel limitaria a própria possibilidade de conhecer, seria uma espécie de “temor à verdade” (FE § 74). O movimento das figuras da *Fenomenologia* propõe um desenvolvimento imanente das formas abstratas de conhecer, tais como as primeiras figuras da consciência, ao conhecimento da realidade enquanto certeza desenvolvida pela consciência de que todas as categorias segundo as quais se estruturam a realidade objetiva são puras exteriorizações de si própria. O movimento do reconhecimento e a consciência da objetividade

⁴⁸ FE p. 153 Trad. Paulo Meneses

como puro pensamento permitiram à consciência que chegasse ao patamar racional: a realidade exterior nada é em-si, mas apenas para-ela.

Entretanto, tal resultado do movimento da consciência é crucial para o estabelecimento de uma teoria sobre uma comunidade espiritual. A razão nesse momento do discurso apenas possui uma certeza subjetiva de constituir toda a realidade, e essa pura certeza consiste no ponto que a fará transitar para a objetividade, para tornar-se verdade plenamente objetiva e universal. A figura da Razão Ativa indica o ponto em que a consciência que se reconheceu como razão passa a efetivar-se como objetividade em um mundo ético constituído, passando a agir de forma que afirme e constitua um mundo que o possa chamar seu, e transpassar a barreira da objetividade que não pode ser reconhecida como exteriorização dela própria; tal é o mundo espiritual, ou eticamente constituído: Hegel expressa esse movimento da consciência a partir do § 348 da *Fenomenologia*:

De início, essa razão ativa só está consciente de si mesma como um indivíduo, e enquanto tal deve exigir e produzir sua efetividade em um outro. Mas depois, ao elevar sua consciência à universalidade, torna-se razão *universal*, e o indivíduo é consciente de si como razão, como algo já reconhecido em si e para si, que unifica em sua pura consciência toda a consciência de si (...) Com efeito, esse reino (da eticidade) não é outra coisa que a absoluta *unidade* espiritual dos indivíduos em sua *efetividade* independente. É uma consciência-de-si universal em si, que é tão efetiva em uma outra consciência que essa tem a perfeita independência – ou seja- é uma coisa para ela. (...) Essa *substância* ética, na *abstração* da *universalidade*, é apenas lei pensada; mas, não menos imediatamente, é a consciência-de-si efetiva ou o *etos*. Inversamente, a consciência singular só é esse uno essente porque em sua própria singularidade está cônica da consciência universal, como de seu [próprio] ser: porque seu agir e seu ser aí são o etos universal.⁴⁹

Hegel nesse momento de seu discurso adota uma posição de transição entre os momentos de constituição subjetiva da consciência e seu prolongamento objetivo na constituição de um mundo reconhecido como obra sua, ou seja, das ações compartilhadas dos sujeitos pertencentes a uma substância ética, que organiza o escopo de ações dos sujeitos a partir das leis políticas. As leis e os costumes instauram o leque de possibilidades dos indivíduos, que agem procurando satisfazer seus interesses particulares, mas essas mesmas leis que regulam cada consciência enquanto membro de uma comunidade ética procura harmonizar os interesses particulares em direção a um bem comum. Conforme o § 351 da *Fenomenologia*,

⁴⁹ FE Pg. 221-2

O agir e o atarefar-se puramente *singulares* do indivíduo referem-se às necessidades que possui como ser-natural, quer dizer, como *singularidade essente*. Graças ao meio universal, que sustenta o indivíduo, graças à *força* de todo o povo, sucede que suas funções inferiores não sejam anuladas, mas tenham efetividade.(...) O *trabalho* do indivíduo para prover a suas necessidades, é tanto a satisfação das necessidades alheias quanto das próprias; e o indivíduo só obtém a satisfação de suas necessidades mediante o trabalho dos outros.⁵⁰

Segundo Hegel, a interação objetiva entre os indivíduos membros de um estado ético constitui-se, então, a partir da interdependência de cada um e em relação ao todo, sendo que a partir da constituição da natureza espiritual não é mais possível ao sujeito independente, mas apenas enquanto membro de um povo.

Assim como o singular, em seu trabalho *singular*, já realiza *inconscientemente* um trabalho *universal* como seu objeto *consciente*: torna-se sua obra o todo como todo, pelo qual se sacrifica, e por isso mesmo dele se recebe de volta. Nada há aqui que não seja recíproco, nada em que a independência do indivíduo não se atribua sua significação positiva – a de ser para si – na dissolução de seu ser-para-si e na negação de sim mesmo. Essa unidade do ser para outro – ou do fazer-se coisa – com o ser-para-si, essa substância universal fala sua *linguagem universal* nos costumes e nas leis de seu povo.⁵¹

A partir dessa recuperação das palavras de Hegel no tocante ao seu discurso sobre a definição e efetivação na razão em um mundo objetivo, podemos reconsiderar, a luz do encadeamento especulativo de seus argumentos, a significação da proposição fundamental da sua filosofia da história de que a razão governa a história do mundo. O conceito hegeliano de razão não se apresenta como um plano transcendente ao mundo histórico que o direciona em encontro aos seus propósitos, como parece ser o núcleo das críticas lhe dirigidas pelos historiadores científicos. A razão é constituída pela própria ação dos homens tanto em nível subjetivo, na satisfação de seus interesses, quanto em nível objetivo, enquanto decisão de esquemas universais de acordo entre as ações reconhecidas enquanto membro de um estado, efetivada pelas leis e costumes.

⁵⁰ FE p. 223

⁵¹ Id. Ibid.

4.3 A ABORDAGEM DAS TESES FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA HEGELIANA: O CONCEITO DE PROGRESSO E FIM NA HISTÓRIA

A definição fundamental que é apresentada como constituinte da história universal é apresentar o fim último do mundo, o fim definido pela razão ou pela providência divina que forneceria um sentido para o aparente acaso do desenvolvimento histórico.

Essa definição, que a primeira vista parece extremamente dogmática e permeada por elementos teológicos que exigiriam o elemento da fé para concebê-la, pode perder seu elemento dogmático a partir das palavras de Hegel na Introdução às Lições sobre Filosofia da História de 1830:

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 e a mesma coisa; e esta é o que filosoficamente chamamos *Ideia*. O que devemos contemplar é, portanto, a idéia; mas projetada nesse elemento do espírito humano. Dito de um modo mais preciso: a ideia da liberdade humana. A mais pura forma que a ideia se revela é o pensamento mesmo; assim é a ideia considerada na lógica. Outra forma é a da natureza física. A terceira, por último, é do espírito em geral.⁵²

Com essa citação, podemos sugerir uma desteologização da filosofia da história de Hegel em direção a uma logicização, o que implica procurar a determinação dos fins últimos da história no auto-movimento de determinação e negação de si do conceito lógico oferecido por Hegel, que como resultado das insuficiências de conteúdo das categorias objetivas de ser e essência, revela-se como subjetivo e livre.

O primeiro capítulo da Introdução às *Lições sobre Filosofia da História Universal* reforça a tese de identificação entre humano e divindade, após afirmar a necessidade de se conceber a história como tendo um sentido determinado pela razão e pela providência divina. Diz Hegel:

“A razão, a qual se disse que rege o mundo, é uma palavra tão indeterminada quanto à providência. (...) A razão, apreendida em sua determinação, é a própria coisa.”⁵³

⁵² LFH pg. 61

⁵³ LFH pg. 57

Fica patente a ideia de que a razão consiste na inteligibilidade dos objetos para a consciência, tese enunciada já na Fenomenologia do Espírito ao definir a razão como “certeza da consciência de ser toda a realidade”⁵⁴.

Cumpra-se aqui a meta de Hegel apresentada no prefácio à Fenomenologia de que a substância deve configurar-se em sujeito, de modo que o conceito de liberdade que é deduzido do processo de auto-determinação da substância (ética, a história objetiva), a reconhece como efetividade oriunda da exteriorização de sua vontade no processo histórico, ou seja como ideia, mas configura-se novamente como conceito subjetivo em uma consciência, pois no seu processo de objetivação a liberdade nega sua universalidade abstrata e finitiza-se enquanto uma ordem estabelecida por uma substância ética, que se determina historicamente como espírito de um povo, ou Estado.

Com essa limitação, o conceito de liberdade já não se reconhece no elemento objetivo finito e parcial, na medida em que seu automovimento de negação e reposição ultrapassa os limites da finitude.

É certo que esse movimento não é imediato, mas manifesta-se no próprio desenvolvimento histórico. Esse processo lógico apresenta-se com elementos concretos se retomamos os aspectos que Hegel expõe como constitutivos do desenvolvimento histórico. O mundo do espírito, ou cultural se opõe ao mundo natural justamente em que se revela como resultado das ações humanas, dos agentes históricos que deram forma ao mundo histórico e mesmo dos agentes não-protagonistas que reconheceram ou não a ordem vigente em seu tempo. Enquanto resultado exclusivo das ações humanas, conforma-se a fins específicos, pois toda ação humana remete a um fim, seja naturalmente determinado, privado ou comum. Entretanto cabe pontuar que essa consideração de ações humanas direcionada a fins específicos não expõe as determinações da filosofia da história a um determinismo fechado, conforme Rosenfield expõe de maneira concisa:

A vontade não está, pois encerrada numa espécie de determinismo onde tudo seria absolutamente necessário, mas encontra-se confrontada com o produto de seu próprio trabalho (...). O imprevisto das coisas é também o imprevisto da ação e da consciência dos homens. A contingência guarda o seu lugar. Nesse sentido, a

⁵⁴ FE, §233 pg. 153.

liberdade é o respeito e o reconhecimento da contingência que é o movimento através do qual a necessidade do conceito se produz na imediação das coisas.⁵⁵

A formulação de Hegel a respeito da possibilidade de um descompasso entre o conceito e sua efetividade concreta nos apresenta a possibilidade de variação histórica, ou seja, como sua filosofia da história apresenta à estrutura lógica das mudanças históricas, derivando daí a possibilidade de progresso na história. Contudo, a ideia hegeliana de progresso não consiste em uma determinação linear e fixa, mas em um elemento aberto, inconstante e, desse modo, indeterminado.

A determinação aberta de sua noção de progresso baseia-se no conceito de perfectibilidade, que se incorpora nas ações humanas como sendo a tendência presente em qualquer ação de atingir o seu fim da melhor maneira possível, o que se fundamenta justamente na ideia de liberdade que se materializa na consciência que almeja a sua autodeterminação a partir de sua relação e apropriação do mundo objetivo. A propósito da perfectibilidade, Hegel afirma:

“O homem tem uma faculdade real de variação e ademais, como foi dito, essa faculdade caminha em direção a algo melhor e mais perfeito, obedece a um impulso de perfectibilidade. Este princípio, que faz da transformação mesma uma lei, tem sido mal entendido por religiões como a católica, e também por estados que sustentam um verdadeiro direito de serem estáticos ou, ao menos, estáveis.(...) (Em sua atividade) a perfectibilidade é realmente algo quase tão indeterminado quanto a variação em geral, Carece de fim e de término. O melhor, o mais perfeito, a que deve encaminhar-se, é algo inteiramente indeterminado.”⁵⁶

As determinações da vontade que se efetivam perdem seu caráter de universalidade enquanto expressão de uma vontade livre, e configura-se como substância ética. Revela-se como outro-de-si do conceito, que anula a si mesmo enquanto universalidade para tornar-se real, ou Ideia. Torna-se uma singularidade concreta, ou usando o termo presente na doutrina do Espírito Objetivo, o espírito de um povo. Sua concretude é agora uma ordem social, que manifesta como leis, valores, costumes. Tal ordem constitui a expressão de uma vontade universal, no sentido em que as consciências reconhecem a ordem estabelecida como legítima e adequada, e essa substância resultada de uma efetivação do conceito de vontade livre enquanto

⁵⁵ ROSENFELD, D. Política e Liberdade em Hegel. P. 16

⁵⁶ LFH p. 127. Trad. José Gaos HW 12/74

eticidade passa a constituir a própria formação das consciências que nascem no seio de tal ordem.

Esse momento de harmonia entre a ordem objetiva e as vontades subjetivas constituiu o momento necessário do processo histórico e da própria objetividade do espírito, pois sem esse momento o mundo do espírito configuraria sempre um caos e seria determinado exclusivamente pela instabilidade política. Hegel não nega também esse momento de desarmonia, que seria tomado como uma objetividade em desacordo com seu conceito. Seriam os momentos em que a vontade universal é sobrepujada pelos interesses particulares, que usurpando o conceito de Estado, de poder público, efetivaria aí seus interesses privados em detrimento do bem comum.

Todavia, para Hegel tanto uma ordem harmônica, ou racional, quanto uma deturpação do conceito em sua efetivação carregam, em si a determinação necessária da variação histórica, pois uma substância ética opõe-se à determinação do conceito enquanto pensamento, que é em si ilimitado e transcende qualquer fixação imutável de conteúdo. Enquanto auto-movimento e auto-posição de si no outro, tende a apresentarem-se conteúdos que ultrapassam um parâmetro estabelecido enquanto substância ética. Nesse sentido que Hegel propõe o conceito de variação como fundamento:

“A idéia de progresso é insatisfatória porque se formula principalmente dizendo que o homem é aperfeiçoável, isto é, possui uma possibilidade real e necessidade de fazer-se cada vez mais perfeito. A existência não é concebida aqui como o supremo, mas que o supremo parece ser a variação.(...) Não existe nele nenhum critério de variação, nem tampouco critério algum para apreciar até que ponto o existente é justo e substancial: não há nenhum princípio de exclusão; não há nenhum término, fim último determinado, preciso. A variação, único resíduo que permanece, é também o único que constitui a determinação desse conteúdo”⁵⁷

A noção de variação possui em si tanto o aspecto de necessidade, na medida em que aponta para o resultado da diferenciação que o conceito se põe a partir de sua efetivação em uma realidade determinada, em seguida do não reconhecimento dessa realidade a partir do seu conceito, quanto o aspecto de contingência, que indica a indeterminação das configurações objetivas da diferenciação entre conceito e efetividade, e a própria idealidade do conceito, que por não ser imutável não pode oferecer um critério fixo de adequação da efetividade.

⁵⁷ LFH p. 128 Trad. José Gaos.

A partir dessas determinações do *a priori* da abordagem histórica, Hegel evoca os “interesses objetivos, que atuam sobre nós” (pg. 60), ao comentar o fato de que as paixões universais se manifestam em toda época e lugar, tendo como seus portadores os entes humanos. Essa ideia pertence ao movimento teleológico posto pelas consciências ao agir sobre o mundo com vistas a determinados fins egoístas que em sua oposição no mundo espiritual, dado que seu fundamento é a efetividade da consciência em um todo constituído eticamente, estão sobre interação forçosa sob certas relações determinadas. Essa presença da autodeterminação mesmo entre os fins egoístas remete à presença de fins universais mesmo entre os mais privados.

4.4 A ABORDAGEM DO PROBLEMA DA FUNDAMENTAÇÃO DO SISTEMA NO RESULTADO DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE 1807

Em suma, foi percebido que, ao localizarmos as teses centrais da concepção defendida por Hegel como a mais abrangente e completa concepção da história, em oposição a formas consideradas insuficientes, não alcançando o seu objeto, o desenrolar histórico, e justificadas pela sua restrição á particularidade dos objetos considerados, como eventos históricos isolados da totalidade histórica em que estão inseridos. Isso supõe uma unidade do desenvolvimento histórico que apenas faz sentido se buscamos uma compreensão adequada do conteúdo e método da filosofia da história hegeliana. Por isso, ao invés de considerar as considerações filosóficas de Hegel a respeito da história como inválidas ou dogmáticas, é necessária uma contextualização do seu conteúdo em relação ao sistema filosófico do qual faz parte. E isso abrange a especificidade processual que o movimento especulativo da razão imprime no discurso de Hegel, desde a constituição da *Fenomenologia*.

A partir dessa percepção, surgiu à necessidade de compreender como Hegel fundamenta o próprio sistema, procurar quais alicerces lógicos construiu o filósofo seu complexo edifício teórico com a pretensão de ser o verdadeiro “sistema da ciência”. Em oposição a outros filósofos de sua época, a exemplo de Schelling, o sistema de Hegel distinguia-se por rejeitar uma “identidade absoluta” imediata entre sujeito e objeto, e afirmar que um sistema que se considera científico deveria descrever o “vir-a-ser do saber”, ou seja, o processo de constituição da ciência por meio das sucessivas autonegações das figuras da consciência que tem como fim conhecer um objeto. De modo que, podemos dizer que, a partir da especificidade da concepção hegeliana de ciência, concluída a partir de nossa pesquisa em busca da fundamentação das teses presentes na sua Filosofia da História, apresentadas principalmente nas diversas edições das

Lições sobre a filosofia da história universal e na *Filosofia do Direito* de 1821, pretendemos aprofundar nosso conhecimento sobre a formação do conceito de ciência para Hegel. Tal conceito é particularmente explicitado no último capítulo da *Fenomenologia do Espírito* de 1807, intitulado “Saber Absoluto” e na introdução ao tomo I da *Ciência da Lógica* de 1812.

A partir dessa constatação, foi então abordada a obra que é considerada a base elaborada por Hegel para o seu sistema, a *Ciência da Lógica*, editada em 1812 e 1816, e posteriormente relançada de forma condensada como primeira parte das diversas edições da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Na busca pela compreensão de seus fundamentos, percebemos que a introdução da *Lógica* de 1812 nos fornece elementos indispensáveis, mas por vezes ignorados por todo um movimento filosófico heterogêneo de combate ao ponto de vista idealista, o que dificultou o entendimento do modo de justificação utilizado por Hegel para a elaboração de seu sistema. Tais movimentos abarcam desde herdeiros diretos da filosofia hegeliana como autores ligados ao positivismo e ao neokantismo, conforme nos indica diversos historiadores da filosofia, como Herbert Schnädelbach e Ernst Cassirer.

4.4.1 A introdução da *Ciência da Lógica* e sua relação com a *Fenomenologia do Espírito*

A introdução à obra *Ciência da Lógica* de Hegel contextualiza a discussão acerca do problema do conhecimento, estabelecendo o patamar em que a discussão se desenvolvia no frutífero ambiente filosófico que se estabeleceu no mundo de língua alemã, posicionando-se com objetivo à elucidação da oposição entre o pensamento e o conteúdo pensado. Com isso, Hegel inicia a introdução da *Ciência da Lógica* com uma crítica a outros filósofos que estudaram esse problema e contribuíram para seu desenvolvimento, mas não alcançaram todas as consequências de seu pensamento, principalmente Kant, que, segundo Hegel, desde seu prefácio à sua *Crítica da Razão Pura* aponta para a impossibilidade do conhecimento da “coisa-em-si” quando introduz o problema da metafísica como ciência e da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, além dos desenvolvimentos pós-kantianos do problema central kantiano, como os sistemas de Fichte e Schelling.

Em busca de um ponto de oposição e refutação desse ponto de vista, que separa inconciliavelmente o sujeito pensante do objeto pensado, Hegel afirma que desde a antiguidade, a lógica é primeiramente determinada como sendo a ciência do pensamento puro, formal,

independente do conteúdo concebido por ela, que seria fornecido pelo material da exterioridade. Essa concepção dá origem à cisão inconciliável que opõe inevitavelmente o pensamento e o conteúdo pensado, o sujeito pensante e o objeto pensado, a forma e a matéria. Tais distinções são, então, herdadas da ontologia clássica, negadas por Kant como determinações ontológicas do objeto, mas conservadas em sua dedução transcendental como condições de possibilidade do sujeito conhecer os objetos, de modo que só temos acesso a suas representações categorizadas por nossas faculdades da sensibilidade e do entendimento. Seu projeto crítico determina um obstáculo intransponível para o pensamento metafísico, que nunca poderia conhecer o objeto como ele é em si mesmo, para além da representação dele formada pelas formas puras do pensamento. A verdade, então estaria invariavelmente afastada da possibilidade do conhecimento humano.

Entretanto, a conclusão de Kant de que os objetos são representações elaboradas a partir da atividade do sujeito que por meio das formas puras da sensibilidade e do entendimento organizam o múltiplo da intuição possibilitaram um caminho que segundo Hegel não foi continuado pelo seu autor. Pois, se o pensamento constitui necessariamente o objeto, encerra-se a possibilidade da concepção de um objeto acabado e independente do pensamento. O absoluto de Kant, ou seja, a identidade entre pensamento e objeto é uma ideia da razão, sem condições de efetivar-se devido às condições restritas da experiência possível subjetiva.

Ao criticar esse modelo de absoluto, Hegel procura levar às últimas consequências a revolução copernicana, determinando a necessidade de assumir o absoluto como condição da ciência, cuja negação incorre em risco de um ceticismo radical irresolúvel. Essa pressuposição constitui o primeiro passo em direção ao idealismo apresentado por Hegel em sua *Fenomenologia do Espírito*, que critica as concepções anteriores devido a seu resultado inconsistente ao determinar a possibilidade do conhecimento dos objetos e apresenta sua própria concepção, de que o pensamento constitui o objeto, e essa constituição não é dada, mas produzida pela atividade da consciência em seu objetivo de conhecer o objeto. Hegel apresenta sua tese no V capítulo da *Fenomenologia*, intitulado “certeza e Verdade da Razão”, e a justifica pela necessidade de transposição da maneira de se considerar o objeto, revelada pelas aporias que as figuras anteriores concluem a partir de sua consideração do objeto como algo exterior ao pensamento.

A conclusão da Fenomenologia, o “Saber Absoluto”, aparece como resultado da necessidade da sucessão das figuras da consciência e do espírito, impulsionada pela inconsistência de cada uma em suas estruturas fundamentais. Elas são identificadas, segundo Hegel, com as diversas posições adotadas por pensadores na história da filosofia, correspondendo aos momentos que o conceito, determinado como consciência que se reconhece ao mesmo tempo como substância e sujeito, identidade entre sujeito e objeto no saber de si mesmo, assume para si para conceber aos objetos e a si mesma.

Nossa hipótese é, seguindo essa linha, procurar subsídios teóricos para apresentar o ponto de chegada da *Fenomenologia* como saber absoluto como uma figura que se repõe a cada momento que o espírito, não se encerrando estaticamente em si mesmo como uma ciência fechada ou final, mas tomado como a consciência que se percebe parte de um mundo, alcançou o patamar científico, ou seja, à identidade entre saber e ser, si e substância. Segundo Hegel, é um momento que resulta das soluções das seguidas oposições entre certeza subjetiva e verdade objetiva. O prefácio e a introdução à *Fenomenologia* explicam as nuances metodológicas que orientam Hegel na justificação de seu ponto de vista. O ponto crucial que distingue Hegel dos outros filósofos do Idealismo Alemão consiste na sua conclusão, que indica a processualidade, o movimento do Absoluto, e não sua imutabilidade finalista, incorporando dessa forma, e ao contrário de seus intérpretes que o consideram determinista e reducionista da objetividade em direção a um esquema lógico fixo, a historicidade, ou seja, a transitoriedade do conceito de verdade e de ciência. Entre diversas passagens, podemos apontar:

Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só no fim é o que é na sua verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser de si mesmo.⁵⁸

Podemos concluir, a partir dessa concepção da identidade entre substância e ser, que indica o momento que a certeza se igualou à verdade e manifesta o caráter de ciência, é apenas um momento do processo de constituição da ciência, devido ao caráter finito da consciência e do próprio automovimento e autonegatividade do absoluto como processualidade, conforme podemos visualizar na passagem seguinte:

⁵⁸ FE, pg. 31

A ciência contém, nela mesma, essa necessidade de ultrapassar sua forma de puro conceito, e contém a passagem do conceito à consciência (...) entretanto, tal extrusão é ainda incompleta.⁵⁹

Se nos atemos a essas passagens, verificamos que o último capítulo da *Fenomenologia* nos revela diversas formas de determinação do saber absoluto sem que ele constitua um elemento dogmático, finalista e necessário num sentido que exclua qualquer contingência. Pelo contrário, o “espírito apresenta seu processo de vir-a-ser, na forma do *livre* acontecer contingente.”⁶⁰ Deve ser esclarecido então como o processo da “negação da negação” justifica essa concepção que permite ao mesmo tempo uma possibilidade de acesso à verdade pela consciência e a contingência do acontecer da efetividade. Resumidamente, o saber absoluto supõe uma unidade entre saber e mundo, devendo então ser examinada, a partir dessa unidade, como se desenvolve o “saber do saber”.

Nesse momento, devemos considerar a discussão desenvolvida por comentadores como Labarrière e Hyppolite acerca da relação entre a *Fenomenologia* e o sistema filosófico de Hegel constituído a partir da *Ciência da Lógica* e culminando na elaboração das três edições da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Seria a *Fenomenologia* uma introdução necessária ao ponto de vista do sistema, que segundo Hegel representa o absoluto pensando a si mesmo e expondo suas exteriorizações determinadas, a partir da efetivação do conceito elaborado pelo pensamento puro em direção à ideia absoluta que se efetiva em uma realidade efetiva? Ou, como observamos no desenvolvimento da *Enciclopédia*, apenas um momento do desenvolvimento da ideia que, elevada da natureza física determinada pelas necessárias relações de causa e efeito, revela-se como consciência que se descobre como um Si separado e oposto ao mundo que tem experiência, que o constitui pelo seu pensamento e se ultrapassará na ciência filosófica da Psicologia como unidade universal, como vontade livre efetivada, ou seja, Espírito?

A partir dessa oposição, procuramos na introdução da *Ciência da Lógica* de 1812 em sua explicação e justificativa do ponto de vista especulativo, no qual a distinção absoluta entre sujeito e objeto é ultrapassada pela conclusão da razão como identidade mediada entre sujeito e objeto, apresentando como escopo da *Lógica* enunciar as categorias próprias do pensamento

⁵⁹ FE pg. 219

⁶⁰ Id. Ibid.

tomando a si mesmo como objeto, movimento que é próprio da lógica especulativa. Na introdução de sua obra, diz Hegel:

Na Fenomenologia do espírito foi representada a consciência em seu movimento progressivo, desde sua primeira oposição imediata a respeito do objeto, até o saber absoluto. Esse caminho passa através de todas as formas de relação entre a consciência e o objeto, e tem como resultado o conceito da ciência. Este conceito, não precisa de justificação alguma (se prescindimos do fato de que surge dentro da Lógica mesma) porque *já a obtive na Fenomenologia. Nem tampouco de nenhuma justificação que não seja sua produção por meio da consciência.*⁶¹

Essa passagem é considerada dentro da hipótese em questão uma afirmação fundamental que coloca o problema da relação entre a *Fenomenologia* e a *Ciência da Lógica*. Dado que o conceito de ciência exigido pela Lógica para que possamos compreender o processo das categorias do pensamento que examina a si mesmo, e esse conceito só pode ser alcançado pela consciência por meio de seu processo fenomenológico, como podemos determinar a relação entre as duas obras? É com vistas à resposta a essa pergunta que sugerimos que há uma interdependência da Lógica em relação à Fenomenologia. Para podermos enunciar as categorias do desenvolvimento do pensamento puro devemos considerar a possibilidade do pensamento puro ter sido alcançado pela consciência. Por outro lado, uma fundamentação da *Ciência da Lógica* na *Fenomenologia* é recusada em virtude da Lógica constituir o elemento fundamental do sistema filosófico hegeliano, que abrangeria todos os aspectos da determinação da ideia absoluta, conclusão mesma da *Ciência da Lógica*, que se desenvolve em natureza e espírito, do qual a própria ciência filosófica da fenomenologia faz parte. Com isso, deve ser explicado como podem coexistir dois momentos de fundamentação mútua, da *Lógica* em relação à *Fenomenologia* e da *Fenomenologia* em relação à *Lógica*. Uma possibilidade inicial de resposta ao problema seria a exigência de determinar dois modos diferentes de leitura da obra hegeliana, conhecidos como “contexto da descoberta”, expondo o ponto de vista da *Fenomenologia*, e o “contexto da justificação”, que expõe, por sua vez, o ponto de vista da *Lógica*. Sustentando a *Fenomenologia* em uma posição de princípio fundamental do sistema, podemos estabelecer uma prevalência do “contexto da descoberta” em relação ao “contexto da justificação”? Ou tal posição revela-se indefensável, dado que a unidade do absoluto que se opõe a si mesmo constitui o verdadeiro fundamento da possibilidade do conhecimento? Tal questão se coloca com o objetivo de evitar uma justificação circular, em que tanto a ordem de determinação dos fatos fenomenológicos como a

61 CL pg 46 (grifo final é meu)

ordem das razões lógicas fundamentam-se uma na outra, constituindo um dogmatismo sem resolução imediata.

4.4.2 Seriam as categorias lógicas imutáveis?

Esse modo de compreensão do problema abre uma possibilidade de leitura que aponta para a flexibilidade das determinações do desenvolvimento do conceito, ou seja, a adequação de um conceito de absoluto dinâmico, que por seu movimento de auto-negação próprio de sua constituição em conceito efetivado em ideia, revela-se como elemento base da ciência enquanto expressão da identidade entre substância e sujeito concluída na *Fenomenologia*. Desse modo, o desenvolvimento especulativo mostra-se como necessário apenas em seu ponto metodológico, enquanto movimento próprio do conceito de negação, conservação e superação, mas provisório, ou seja, contingente, segundo as determinações reveladas por uma consciência em um determinado momento histórico que se reconhece em condições de enumerar as bases fundamentais da ciência. A partir do caráter finito de toda consciência, podemos encontrar na própria temporalidade o elemento que fundamenta a concepção hegeliana de ciência, pois constitui a consciência seu elemento constituído essencialmente pela negatividade, desde sua determinação como movimento de oposição e identificação como objeto. Na concretude desse movimento na conservação das estruturas espirituais que formam a substância ética na qual a consciência está presente, e do movimento de exteriorização ou alienação de cada consciência, segundo o reconhecimento da substância ética como seu mundo ou não, efetivação de sua vontade ou não, compreender a dualidade dialética entre conservação e transformação, e com isso determinar a partir de seus pressupostos internos a estrutura especulativa que fundamenta a concepção de história de Hegel, justificada pelo desenvolvimento da ciência especulativa.

A partir do confronto entre a estrutura epistemológica elevada à categoria de Absoluto pela consciência e a constituição da objetividade que permanece exterior devido ao caráter essencial de finitude da consciência, tal identidade ou diferença entre tais posições irá configurar a forma da negatividade que se colocará para a consciência o que constitui o elemento do progresso imanente nas figuras da consciência.

Tal interpretação encontra apoio no parágrafo inicial da seção “divisão geral da lógica” da *Ciência da Lógica* de 1812 que diz:

“O que se disse acerca do conceito desta ciência e da direção em que se deve buscar sua justificação, implica que a divisão geral é aqui somente provisória e só pode ser dada por quanto o autor já conhece a ciência e, por fim, está em condições de expor, com antecipação, desde o ponto de vista histórico, em quais diferenças principais se determinará o conceito em seu desenvolvimento”.⁶²

Para isso, deveremos enfrentar os problemas que aparecem a partir da posição hegeliana de afirmação de um desenvolvimento necessário das figuras da consciência e um ponto final identificado no saber absoluto. Cumpre que encontremos na própria *Fenomenologia* elementos que nos permitam adotar tal posição.

Com isso, compartilhamos a tese de autores como Jean Hyppolite que sustentam a interdependência do último capítulo da *Fenomenologia*, e do ponto de partida da *Ciência da Lógica*, ou seja, a introdução ao ponto de vista especulativo e sua distinção do nível do intelecto.

Hyppolite nos apresenta as nuances do problema de estabelecer a relação intrínseca entre as duas obras, estabelecendo, com sucesso, um paralelo entre as obras que nos leva a crer em uma mútua correlação entre o ponto de vista das duas obras, chegando a afirmar que “a *Fenomenologia* e a *Lógica* possuem o mesmo objeto, mas com fundamentações ou princípios diferentes”⁶³. Entretanto, ele mesmo se pergunta: “Como um saber atemporal, um saber absoluto, pode ter condições temporais na existência e no vir-a-ser da humanidade?”⁶⁴ A solução do problema levantado por Hyppolite, mas deixado em aberto por ele nos parece residir na elucidação do conceito de negatividade, presente no desenvolvimento das figuras da *Fenomenologia* e sua presença na forma essencial do conceito de absoluto, conforme Hegel parece manter na sua definição apresentada na *Enciclopédia* de 1830, no conceito preliminar de Espírito. É a explicitação do momento da autonegação do processo fenomenológico que constitui o sistema hegeliano como uma processualidade aberta em direção à verdade como absoluto, e o próprio absoluto como autonegação de suas concretizações espirituais, que sempre ultrapassam a si mesmo. Com a negação como fundamento do desenvolvimento sistemático aparece a possibilidade da transitoriedade entre os momentos revelados pela necessidade do

⁶² CL, pg 54

⁶³ Cf. O capítulo “Do saber absoluto do Espírito ao Saber Absoluto” da Obra *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*

⁶⁴ Id. Ibid.

movimento do negativo que dissolve as formas fixas e imperfeitas tanto da consciência na *Fenomenologia* quanto no desenvolvimento do conceito na *Lógica* nos permite considerar a figura do saber absoluto como identidade entre diferença e identidade, e a relação entre cada consciência e as instituições espirituais presentes em cada época como a efetivação concreta desses dois momentos.

Uma compreensão mais clara do método e do objetivo da obra que expõe o caminho trilhado por Hegel para fundamentar sua visão de ciência, a *Fenomenologia do Espírito* de 1807 e principalmente sua conclusão, a meta alcançada pela consciência na figura do Saber Absoluto. A relação entre a *Fenomenologia* e *Lógica* pode nos apresentar um embasamento para justificar a retomada das concepções hegelianas de ciência e história e sua pertinência na compreensão tanto dos desenvolvimentos filosóficos posteriores à época hegeliana, na medida em que recuperam temas introduzidos por suas obras, quanto na compreensão do mundo atual.

CONCLUSÃO

A filosofia da história de Hegel foi alvo de diversas críticas aos seus fundamentos, objetivos e métodos, determinadas pela oposição entre os programas ligados à elaboração de uma ciência da história em oposição a uma filosofia da história. O combate às teses da filosofia da história como a busca por um sentido na história, liderados pelos movimentos empiristas e positivistas, determinaram a fragmentação das ciências humanas e a obsolescência do modelo sistemático de ciência enquanto estudo da totalidade da realidade.

Consideramos com o apoio dos estudos de historiadores como Cassirer e Schnädelbach que o questionamento da validade da filosofia da história pôs a prova o desenvolvimento da filosofia como estudo de elementos que não estão imediatamente acessíveis aos sentidos. Dessa forma, o único meio considerado válido de se fazer ciência seria a partir do que é empírico. A dedução filosófica a partir de conceitos passou a ser considerada elucubração inválida em seu fundamento epistemológico, sendo relegada aos termos da chamada metafísica dogmática, pois suas conclusões não podiam ser verificadas.

Entretanto, procuramos estabelecer que a elaboração do sistema hegeliano, até por ser uma elaboração pós-kantiana, procura uma fundamentação sólida para demonstrar suas posições, pois percebemos o conhecimento de Hegel das críticas ao seu projeto e sua preocupação em sustentar seu método e resultados. Procuramos, portanto, não aceitar, simplesmente as proposições da filosofia de Hegel como inválidas e estabelecer a necessidade da compreensão dos fundamentos sob os quais é embasado seu sistema. O objetivo próprio desse trabalho foi procurar os elementos constitutivos da filosofia hegeliana que sustentassem seu ponto de vista.

A pesquisa acerca da determinação do conceito mais preciso de ciência para Hegel mostra-se pertinente ao examinarmos a história da filosofia, na qual se mostra um conjunto de críticas ao modelo sistemático de elaboração filosófica, que originou toda uma cultura que se embasou dentro de um conceito de ciência estritamente empírico e com objetivos meramente particulares, sem levar em conta a realidade efetiva como uma totalidade orgânica e inter-relacionada. Cumpre, então, a necessidade de voltar aos olhos ao filósofo que criticou tão

duramente esse modelo particular de ciência e compreender as justificativas de seu ponto de vista.

BIBLIOGRAFIA

BLACKBURN, Richard. O vampiro da razão. Um ensaio sobre filosofia da história, São Paulo, UNESP, 1992

BORNHEIM, Gerd A. Dialética: Teoria e Práxis. Porto Alegre, Globo, 1977

CASSIRER, Ernst, El problema de conocimiento, Fondo Económico de la Cultura: Ciudad del México (1990)

DIAMOND, Jared. Armas, germes e aço. Os destinos das sociedades humanas : Record. Rio de Janeiro, 2003

DILTHEY, W. Hegel y el idealismo. México, Fondo de Cultura Economico, 1956

FLÓREZ, R. La dialéctica de la historia em Hegel. Madri, Gredos, 1983

GARAUDY, Roger. Para conhecer o pensamento de Hegel. Porto Alegre, L&PM, 1983

HAYM, R. Hegel und seine Zeit. Hildesheim, 1962

HEGEL, G.F.W. Ciencia de la Lógica -Trad. Augusta e Rodolfo Mondolfo. Ed. Solar e Hachette

_____. Ciência da Lógica, enxertos. Trad. Marco Aurélio Werle São Paulo: Ed. Barcarolla

_____. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio-Trad. Paulo Meneses Ed. Loyola

_____. Fenomenologia do Espírito Trad. Paulo Menezes. Petrópolis: Ed. Vozes (2000)

_____. *Lições sobre Filosofia da História Universal*, trad. Jose Gaos. “Revista de Occidente. Madrid: Alianza editorial, 1928

HIPPOLYTE, Jean. *Gènese et structure de la phenomenologie de l'esprit de Hegel*. - Paris: Aubier (1946)

_____. *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Paris, PUF (1991)

HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento. A gramática dos conflitos sociais*, São Paulo.

JAMME, Christoph (Hrsg.); KUBO, Yohichi (Hrsg.) *Logik und Realität: Wie systematisch ist Hegels System?* München; 2011

KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*

LEBRUN, Gérard. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. UNESP

.LÖWITH, Karl *O sentido da História* Trad. Maria Georgina Segurado. Ed. 70. Lisboa, 1991

LUMSDEN, Simon, *Hegel, Analytic Philosophy and the Return of Metaphysics* IN: *Parrhessia* V. 11 (2011)

ORTEGA Y GASSET, J. *La filosofía de la historia de Hegel y la historiología..* Revista del Occidente, 1928, In: prólogo às *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Madri, Alianza Editorial, 1985

PERTILLE, José P. *Dialética do reconhecimento: consciência e consciência de si* In: *Cruzamentos* pg. 67-81 Porto Alegre, Criação Humana, 2000

SCHNÄDELBACH, Herbert. *La filosofía em Alemania, 1831-1933*. Madrid: Cátedra, 1991.

SPENGLER, Oswald. *A decadência do Ocidente*. Rio de Janeiro, Zahar, 1982

PINKARD, Terry. Hegel's Phenomenology: The sociality of Reason. Cambridge: Cambridge University Press (2008)

PIPPIN, Robert B. Hegel's Idealism. Cambridge: Cambridge University Press (2009)

ROSENFELD, Denis. Política e Liberdade em Hegel 2a Edição, São Paulo: Ática (2005)

SCHNÄDELBACH, Herbert. La filosofía em Alemania, 1831-1933. Madrid: Cátedra, 1991.

STERN, Adam. Hegel and the Phenomenology of Spirit. London: Routledge (2002)

TAYLOR, Charles. Hegel. New York, Cambridge University Press, (2005)

UTZ, Konrad. O que é "ciência"? A resposta da Fenomenologia do espírito. IN. A natureza em Hegel, Anais do V congresso da Sociedade Hegel Brasileira Fortaleza, 2009