

A PERIODIZAÇÃO HEGELIANA DA HISTÓRIA: o vértice do conflito interno do pensamento hegeliano*

RESUMO: Hegel deixa de periodizar sua filosofia da história em quatro etapas para fazê-lo em três (em *Die Vernunft in der Geschichte*^{NT}). Este fato, em princípio menor, parece responder a uma profunda evolução em seu pensamento. Incidem nesta mudança tanto o esforço por fazer uma interpretação plenamente especulativa – e conforme seu sistema – da história, quanto a relativização do ideal grego juvenil e a progressiva identificação com o cristianismo; bem como o peso – correlativo – de ver a realização do princípio da reconciliação não mais na Revolução francesa, mas na Reforma protestante.

A filosofia hegeliana da história é seguramente um dos lugares onde Hegel se “explica” melhor¹. Hegel parece, ao menos uma vez, descer a discutir os problemas em termos mais comuns e menos *tecnicizados* especulativamente. Isto tem levado a se considerar as *Lições de filosofia da história universal*, em especial o que se apresenta como sua introdução – *A razão na história*² –, como uma maneira muito adequada de se introduzir ao pensamento e ao sistema hegeliano. Isto não seria um problema não fosse a correlativa depreciação que se faz – ao menos em comparação com as outras obras – do valor filosófico do seu conteúdo. Assim, resultaria que a filosofia hegeliana da história é uma boa introdução, mas que o estudioso ou investigador não encontrariam nessa obra material autenticamente valioso para suas meditações. Somente assim se entende o relativo atraso dos trabalhos sobre a filosofia hegeliana da história³ em comparação com as outras obras.

* O presente ensaio, traduzido por Marcelo Maciel Ramos, constitui-se em versão de artigo originalmente publicado em castelhano: MAYOS, Gonçal. La periodización hegeliana de la historia, vértice del conflicto interno del pensamiento hegeliano. *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, Madrid, n. 183, v. 46, p. 305-332, jul-sep. 1990.

^{NT} Em português: *A Razão na História*.

¹ Cito o segundo volume das *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (W. G.) da edição de Georg Lasson, Hamburg, Pella Meiner (1919), 1976; e a tradução castelhana de José Caos, Madrid, Aliauwa, 1980.

² Cito a edição de Johannes Hofmeister, *Die Vernunft in der Geschichte* (V. G.), Hamburg, Feliz Meiner (1955), 1980 – editado agora como primeiro volume das *Vorlesungen*; e a tradução castelhana de César Artoando Gómez, Madrid, Seminarios e edições; 1972.

³ Sobre a bibliografia remeto ao meu livro *Entre lógica e empiria. Clave de la filosofía hegeliana de la historia*, Barcelona, PPU, 1989 (Prefácio de Ramón Valls Plana).

Normalmente, esquece-se que nesta temática ou neste âmbito de seu sistema, Hegel enfrenta um dos problemas mais contundentes para o seu pensamento. Mais do que em qualquer outro âmbito, estava em jogo sua “fé racional” ou a potência do seu pensamento na sempre difícil compreensão dos dados e dos feitos intersubjetivamente disponíveis em seu tempo. Na filosofia da história como em nenhuma outra parte, Hegel tinha que mostrar e demonstrar a racionalidade da realidade, *a rosa na cruz* do presente.

Porém, esta realidade e este presente eram os mesmos que tentavam compreender os historiadores, os pensadores e os filósofos da história de sua época. Hegel tinha, em última análise, que encarar os mesmos feitos e acontecimentos que todos em sua época, e era “falando” destes feitos que poderia garantir os pressupostos básicos de sua filosofia especulativa.

O desafio é enorme. Trata-se – muito antes de Marx tentar colocá-lo de ponta a cabeça – de demonstrar que o vôo especulativo não era uma teia de aranha apenas existente em sua mente, mas que tocava e compreendia a realidade. E agora não uma (realidade) que não se sabe onde está, mas a realidade intersubjetiva de sua época e que outros também expunham em um nível mais cotidiano.

Os temas e “acontecimentos” que marcavam a época

Na Filosofia da história temos, pois, a oportunidade de analisar a batalha do pensamento de Hegel mais maduro com os temas e os acontecimentos básicos a partir dos quais sua época se compreendia a si mesma e o seu passado. Há que se ter em conta o muito que, na explicação destes acontecimentos, julgava-se a cultura alemã em princípios do século XIX.

Se muito se escreveu sobre o valor que tinha para grande parte da intelectualidade alemã a Grécia clássica (só há que se pensar em Winckelman, Lessing, Schiller, Goethe, Hölderlin ou Schelling), é indiscutivelmente certo que os alemães estavam se definindo em comparação com os gregos: de alguma maneira buscavam a si mesmos e o ideal humano na antiguidade clássica. A Grécia era a pátria desejada e ansiada; por isso ela era tão importante para a definição da pátria alemã que começava a formar-se. Buscando os gregos, os alemães buscavam a si

mesmos e faziam-no em todos os âmbitos: artístico, literário, político, social, quase poderíamos dizer antropológico.

Por outro lado, convém valorar a enorme efervescência e os problemas de compreensão que colocavam os cada vez mais amplos e melhores conhecimentos sobre o extremo oriente e suas antigas culturas. Igualmente, era para os modernos alemães algo vital enfrentar-se com esse império romano, do qual durante tanto tempo o Sacro Império Romano Germânico tinha se sentido herdeiro. E, naturalmente, não se pode negar a importância decisiva que para a compreensão de seu tempo representavam os acontecimentos como a aparição dos Estados nacionais, a Reforma protestante ou a Revolução francesa. Pois bem, todos esses problemas convergem na filosofia hegeliana da história e tornam possível conhecer muito da evolução do seu pensamento.

Um problema concreto nos permitirá referir conjuntamente a toda esta problemática, já que de alguma maneira ela é o vértice de onde se materializa a lenta evolução do pensamento hegeliano. A completa, lenta e, muitas vezes, calada evolução do seu pensamento sobre a Grécia, o Oriente, Roma, a Reforma ou a Revolução leva em um dado momento a uma mudança de perspectiva global da história. A evolução do pensamento hegeliano sobre estes temas tem sido muito estudada no que toca ao jovem Hegel, porém, ao contrário, foi esquecida quanto ao Hegel maduro de Berlim. De fato, esqueceu-se a última etapa dessa evolução e que se pode rastrear em seus cursos sobre filosofia da história em Berlim e, sobretudo, em seu manuscrito póstumo chamado *A razão na História*.

A última etapa desta evolução somente se manifesta no último ano de sua vida com a redação desse escrito. Com ele, Hegel tão somente pôde chegar a sintetizar sua postura – que se não era nova em si, estava agora mais radicalizada. Hegel formulou uma nova periodização da história universal em três etapas – em lugar das quatro que considerava sempre em seus cursos. Nessa periodização, ele reestruturava radicalmente sua valoração acerca do ideal grego, do cristianismo, da Reforma e da Revolução Francesa. Embora com sua morte iminente, ele não pôde refazer toda a história universal sobre estes novos parâmetros, nem pôde levar a

cabo a explicitação de todas as suas consequências, pôde sim esboçar claramente um novo estágio na relação destes termos dentro do seu pensamento.

Nossa tese parte da consideração dessa mudança de periodização como resultado de uma longa evolução que, finalmente, leva a recompor o esquema lógico-finalístico-linear de sua filosofia da história. Em última análise, a mudança na periodização – que ao longo de dez anos havia sido feita em quatro etapas – em uma divisão tripartite da história seria o resultado de uma evolução na valorização dos momentos chaves da história hegeliana: a Grécia e o cristianismo – e, em consequência, a Reforma e a Revolução.

Porém, antes de entrar neste problema, consideremos as duas periodizações em separado.

A periodização em quatro etapas

Na Filosofia do Direito⁴ de 1821 Hegel expõe de maneira resumida o esquema quadripartite, que persiste ao longo dos cursos sobre a história universal. Hegel segue assim a periodização corrente em sua época de dividir a história universal em quatro monarquias⁵. Desta maneira, remontava-se a uma tradição que procedia do Livro de Daniel⁶ e provavelmente de fontes pagãs anteriores⁷.

Lübbe-Wolff relaciona muito bem a persistência – tão bem adaptada aos novos tempos – deste esquema de periodização com os esforços do Sacro império romano germânico por se considerar sucessor do antigo império romano e para

⁴ *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (PH. R.)*, volume dos *Werke* de 1832-45, Frankfurt, Suhrkamp, 1982.

⁵ K. H. ILTING, G. W. G. HEGEL, *Rechtsphilosophie*, 1973-4, Bd. 1, pp. 227 y s. Notas de C. G. Homeyer.

⁶ 2 – el sueño de Nabucodonosor – e 7 – el sueño de las cuatro bestias. A este respeito, é preciso citar: os EPU WARD SWAIN, “The Theory of the monarchies. Opposition history under the Roman empire”, em *Classical Philology*, vol. 25, 1, 1941, pp. 1-21. WALTER BAUMGARTNER, “Zu den vier Reichen van Daniel 2”, em *Theologische Zeitschrift*, 1, 1945, pp. 17-22. Recentemente tratou desta questão – fazendo referência explícita a Hegel – GERTRUDE LÜBBE-WOLFF, “Die Bedeutung der Lehre Von der vier Weltreichen für das Staatsrecht des Römisch-deutschen Reichs”, em *Zeitschrift für Staatslehre*, 3, 1984, pp. 369-89. Agradeço a H. Ch. Lucas, do Hegel-Archiv, que me falara da existência deste artigo.

⁷ É a tese do artigo citado de Swain. A este respeito é importante recordar a analogia com as quatro idades de Hesíodo, mesmo que falte neste o elemento escatológico judeu-cristão da vinda final do Reino de Deus.

legitimar, assim, a assimilação do direito romano. Efetivamente, até o século XVII manteve-se a crença – remontada ao livro de Daniel – que o império romano – com sua continuação germânica seria o último da história. Ele só seria substituído pela vinda do eterno reino de Deus⁸. Sem embargo, esta autora não consegue explicar a distinção – sempre clara em Hegel – entre o mundo romano e o mundo cristão-germânico⁹. Nós tentamos responder mais adiante este problema e outros que lhe são correlativos.

1. Hegel considera o mundo oriental¹⁰ como a primeira etapa da história ou o primeiro princípio na realização do espírito universal. Este mundo vem caracterizado pelo princípio segundo o qual o espírito impõe-se como o substancial “que é a identidade na qual a individualidade está imersa em sua essência e não tem para si nenhum direito”. Hegel tem interesse em subtrair a “indivisão” da “totalidade patriarcal natural”¹¹, que domina o mundo oriental. Esta *indivisão* vem subtraída pela não distinção entre indivíduo e Estado, religião e Estado ou entre lei jurídica e preceito religioso-moral. Também se impõe a indiferenciação natural entre Estado e déspota.

A indiferenciação provoca a firmeza total e absoluta do Estado e da sociedade. O todo mostra sempre uma “solidez natural” seja na forma de um império patriarcal e burocrático como é o chinês ou na forma da divisão de castas na Índia¹².

2. O princípio grego é definido como “o saber deste (refere-se ao oriental) princípio substancial”¹³. Agora se faria consciente o que os orientais viveram instintiva e imediatamente. Os gregos agora sabiam do espírito substancial e se colocavam, mediante este saber, sob suas ordens. A “bela individualidade ética seria

⁸ O mesmo Lutero recorda esta profecia de Daniel para defender a resistência frente ao crescente e em expansão império turco. Cf. LOBEE-WOLFF, *op. cit.*, p. 372.

⁹ A conseguinte subsunção no mundo oriental dos impérios babilônicos e médico-persa (para respeitar o número de épocas) não representa para nós problema especial. Como já exposto em nossa tese doutoral (p. 158-65), Hegel considera o mundo persa como a integração e síntese dos distintos territórios e impérios que abarcou. A este respeito Hegel comenta a relativa autonomia que segundo ele concedia o império persa a estes territórios (W. G. 439-40/341-2).

¹⁰ Ph. R., pp. 353-4-5.

¹¹ Ph. R., p. 355.

¹² Hegel remete à obra do doutor STUHR, *Vom Untergange der Naturstaaten*, Berlín, 1812.

¹³ Ph. R., p. 353.

o resultado desta harmonia espontânea e viva, mas, já consciente, com o espírito substancial”.

A Grécia seria, todavia, a “unidade substancial do finito e do infinito”¹⁴ do mundo oriental, mas não como uma natureza ou imediatez inconsciente, mas como algo sabido, algo que os indivíduos conhecem. Como dirá nas *Vorlesungen*, os gregos conseguem expressar o espírito de uma maneira plástica e artística, de uma maneira bela. São capazes de conhecer e de representar o espiritual – coisa que os orientais foram incapazes de fazer – e que, segundo Hegel, a arte egípcia mostra-se como fracasso e enigma.

A indivisão oriental entre subjetividade do indivíduo e totalidade universal é agora superada. Na Grécia “se manifesta o princípio da individualidade pessoal (*persönlicher Individualität*), todavia, não como contido em si mesmo, mas mantido em sua unidade ideal¹⁵. Surge a individualidade, todavia, não como subjetividade reflexiva; quando finalmente ela aparece, será a causa da ruína do belo mundo grego. Hegel recorda-nos que na época de esplendor esta subjetividade não tinha o poder total e não regia totalmente a vontade, mas que as grandes decisões “eram depositadas mais alto e fora dela”, eram deixadas aos oráculos, por exemplo.

3. O terceiro princípio é o romano – que Hegel considera aqui como separado do grego –, o qual não responde ao *filosofema* “apenas alguns são livres”, mas que, como nas *Lições*, considera, todavia, como um aprofundamento da cisão subjetividade/Estado que provoca o fim da polis grega. O princípio romano é, pois, “o aprofundamento do ser para si que se sabe, que desemboca assim na *universalidade abstrata* e, portanto, na *oposição* infinita contra a objetividade que foi abandonada pelo espírito”¹⁶. No mundo romano desaparece totalmente a indivisão oriental e é o mundo da cisão. Aparece assim o antagonismo entre a subjetividade abstrata, porém já plenamente desenvolvida, e a universalidade também abstrata¹⁷.

¹⁴ Ph. R., p. 356.

¹⁵ Ph. R., p. 356.

¹⁶ Ph. R., p. 353.

¹⁷ “In diesem Reiche vollbringt sich die Unterscheidung zur unendlichen Zerreißung des sittlichen Lebens in die Extreme *persönlichen* privaten Selbstbewusstseins und *abstrakter Allgemeinheits*”, Ph. R., p. 357.

Os dois pólos – abstratos precisamente porque cindem o que não é senão uma unidade concreta – enfrentam-se e degeneram-se internamente. Da degeneração interna de cada pólo (os indivíduos “degradados ao nível de pessoas privadas, de *ignavis* com direitos formais”¹⁸, de abstrações jurídicas sem nenhum conteúdo vital, concreto e pessoal; o universal e o Estado degradados à tirania arbitrária e desmedida) e do seu enfrentamento resultará a purificação que conduzirá ao cristianismo.

4. O princípio cristão-germânico representa a reconciliação da cisão que começou com o fim do mundo grego e que chegou ao extremo no mundo romano. O espírito “recebe agora em sua interioridade sua própria verdade e essência, reconcilia-se com a objetividade e está nela como em seu próprio terreno”¹⁹. Com o *Gemüt* típico dos germanos, esses conseguem viver em harmonia com o universal e o objetivo, realizando assim a autêntica liberdade. Ademais, realizam-na efetivamente no mundo na forma de uma constituição racional (espírito objetivo) e na forma de uma ciência do pensamento (a filosofia, espírito absoluto)²⁰.

Com o fim do mundo romano, a interioridade abstrata aprofundou-se. Confrontada com “a absoluta negatividade”²¹, o espírito dobra-se sobre si mesmo e descobre a “infinita positividade de sua interioridade”. Sua infinita positividade mostra-lhe a natureza divina com a qual está formado seu ser. O espírito descobre sua essência como a essência divina e, então, sabe-se como espírito divino, sabe “a unidade da natureza divina e humana”. O espírito é consciente neste momento de que a verdade que aparece no fundo de sua subjetividade, de sua autoconsciência, é a verdade absoluta, divina. Sabe²² que, dobrando-se sobre si em seu fundo mais universal, encontra o universal e o racional. Encontra, então, a verdade em si e para si, a razão e justificação do mundo e da história. Somente a partir daí e rompendo toda oposição²³ se reconciliará com o racional e o real e saber-se-á, assim, livre.

¹⁸ Id.

¹⁹ Ph. R., p. 353.

²⁰ Ph. R. p. 353 e p. 360.

²¹ Ph. R., p. 358.

²² Como desenvolvemos no nosso livro.

²³ Ph. R., p. 359.

Para Hegel, esta é a mensagem que, tendo aparecido na religião cristã, será realizada plenamente no mundo pelos povos germânicos. Estes, não obstante, têm um longo caminho pela frente. Primeiro, precisam assumir e refazer, de acordo com o princípio cristão, todo seu ser e todas suas instituições. Depois viverão a dramática cisão que corresponde à consciência cindida e infeliz da *Fenomenologia do Espírito*. O povo germânico precisa passar por novas provas – um novo passo pela negatividade – para poder realizar a reconciliação no mundo e na forma plena do pensamento. Não mais na maneira abstrata e intuitiva do sentimento (*Empfindung*) como fé, amor ou esperança, nem como animo (ter interioridade, coração ou coragem (*Gemüt*)), fidelidade ou camaradagem²⁴. Toda a Idade média – com o feudalismo, etc. –, é um período de prova e de passagem pela negatividade. Durante esta época, a verdade ou a norma da vida está representada por um “mais além”. A igreja e sua doutrina são a guia espiritual, embora também limitada – como todo momento abstrato e cindido. Move-se ainda no mero nível da representação e cai, portanto, na arbitrariedade e nos interesses mundanos.

Assim, curiosamente, embora o princípio a realizar fosse a superação de toda oposição, a Idade média cai na “contraposição absoluta” entre igreja e Estado, entre mundo espiritual – e sagrado – e mundo profano. Porém a reconciliação superadora chega à medida que o elemento espiritual tenha se reconciliado com a realidade terrena e objetiva. Paralelamente, o elemento mundano eleva-se, produzindo tanto o pensamento e os saberes racionais, como o direito e as leis também racionais²⁵. A igreja torna-se através da Reforma harmônica com o mundo ético e o Estado torna-se racional correlativamente à aparição de um pensamento racional – a filosofia, a Ilustração. A reconciliação elimina todas as oposições, como dissemos e, assim, o Estado torna-se, a sua maneira, representante daquele mundo terreno e daquele mundo espiritual. Esta é a grande reconciliação, que torna possível e é correlativa da autêntica liberdade. Agora a religião encontra seu lugar e mostra-se harmônica com o Estado e a ciência especulativo-filosófica, como “manifestações complementares”.

²⁴ Ph. R., p. 359.

²⁵ Ph. R., p. 360.

Este é o esquema que Hegel resume na *Filosofia do Direito* e que desenvolve ao longo das *Lições sobre a filosofia da história universal*. Porém, no fragmento do manuscrito de 1830, chamado *A razão na história*, Hegel propõe outro esquema, agora tripartite.

A periodização tripartite

Hegel começa afirmando que é preciso partir da consideração abstrata²⁶ do espírito, segundo a qual a história é o desenvolvimento do espírito para seu autoconhecimento – do esforço para adquirir o “saber” do seu em si. “Segundo esta determinação abstrata (do espírito²⁷) poderíamos dizer da história universal que ela é a descrição do espírito esforçando-se por adquirir o saber do que ele é em si”²⁸. A representação mais abstrata partira para Hegel do ensinamento do núcleo especulativo do sistema: o espírito se auto-conhece à medida que se auto-cria. Este processo é todo o movimento da realidade espiritual e da história universal.

Evidentemente, esta definição da história da liberdade é também abstrata. Porque faz abstração das circunstâncias concretas sobre as que se inscreve todo o processo e não está, por enquanto, demonstrada. Na borda da página²⁹, Hegel introduz a seguinte tripartição “a) *allgemeiñe Bestimmung*, b) *erscheinende Mittel, diese Bestimmung zu vollbringen*, c) *vollendete Realität, Staatie*”. Parece, portanto, que Hegel quer começar pela determinação universal e abstrata – meramente lógica e prévia à exteriorização, para passar depois aos meios materiais e concretos (empíricos) que permitem a realização e exteriorização daquela determinação abstrata. O Estado seria o lugar da reconciliação, onde a lógica da determinação abstrata e a empiria dos meios reconciliam-se.

²⁶ Abstrata, porque se dá com independência do desenvolvimento efetivo na história – “onde o espírito é considerado em sua realidade mais concreta” – e de sua idéia. Parte, portanto, de afirmações que permanecem não demonstradas dentro do campo estrito da filosofia da história. V. G., 53-75.

²⁷ V. G., 54-76.

²⁸ V. G., 61-2/85. «Von der Weltgeschichte kann nach dieser abstrakten Bestimmung gesagt werden, das sie die Darstellung des Geistes sej, wie er zum Wissen deseen zu kommen sich erarbeitet, was er an sich ist».

²⁹ V. G., p. 54-76.

Hegel destaca a distancia que há entre esta consideração abstrata da história e do espírito, e sua determinação concreta vista em relação aos acontecimentos e circunstâncias empírico-naturais. Assim, em *Die Vernunft in der Geschichte*³⁰ menciona a consideração abstrata, contrapondo-a a uma determinação da natureza lógica que estaria dada em sua concreção na filosofia do espírito: “a determinação mais precisa destes níveis (etapas, *Stufen*) é lógica em sua natureza universal, mas em sua (natureza) concreta há que se expor na filosofia do espírito”³¹. É como a exemplificação daquela determinação abstrata que formula o esquema tripartite que agora comentaremos.

Dentro do esforço do espírito em autoconhecer-se e obter o “saber do que é em si” produzem-se os principais momentos da história universal. O espírito busca autoconhecer-se como livre por meio de suas encarnações nos diferentes povos. Por isso, Hegel estrutura agora a periodização da história a partir do elemento do “saber” o qual determina os princípios dos distintos momentos.

1. No mundo oriental³² os homens não sabem que o espírito – ou eles mesmos enquanto formam parte do espírito – são em si livres. Como este em si não é para si, como não o sabem, não o são (não são livres em-si e para-si, senão apenas em potência). Vemos aqui refletida³³ a identidade e a união em um único ato de autocriação – o ser e o conhecimento – o saber do espírito. Posto que os orientais não tenham um espírito absoluto livre, que os diga que são livres – que lhes introduza na autoconsciência de si como seres livres – tampouco o são objetivamente, realmente, na realidade efetiva espiritual: as instituições éticas. Então, em última análise, não são livres, seu espírito objetivo não contém dentro de si a determinação da liberdade.

³⁰ V.G., 197/155.

³¹ “Die nähere Bestimmung dieser Stufen ist in ihrer allgemeinen Natur logisch, in ihrer konkretern aber in der Philosophie des Geistes anzugeben”.

³² “Die *Orientalen* wüßen es nicht, dass der Geist oder der Mensch als solcher an sich frei ist. Weil sie 'w nicht wissen, sind sie es nicht. Sie wissen nur, dass Einer frei ist; aber ebendarum ist solche Freiheit nur Willkür, Wildheit, Dumpfheit der Leidenschaft oder auch eine Milde, Zamheit derselben, die selbst nur ein Naturzufall oder eine Willkür ist. Dieser Eine ist darum nur ein Despot, nicht ein freier Mann, ein Mensch”. V. G., 62/85-6.

³³ Para ampliar esta questão remetemos ao nosso livro, cap. 7-13.

A sabedoria limitada dos orientais baseada no fato de que *apenas um* é livre, faz deste somente um déspota – já que sua vontade será sempre arbitrária, inclusive quando é benigna (*Milde*) ou bondosa (*Zabmheit*). Este um não será livre e nem mesmo será um homem autêntico. Podemos suspeitar que Hegel pense este “um” não como o déspota, mas como “o um”, isto é: o todo. O imperador ou déspota está tão submetido aos costumes herdados e aceitos imediatamente como qualquer outro indivíduo. Então esse “um”, que seria livre, só poderia ser o todo, que se impõe natural e imediatamente à totalidade dos indivíduos³⁴.

Como podemos ver, este esquema não funciona para Hegel nem no começo. Em última análise, o tipo de liberdade possível em um mundo fossilizado – com submissão natural ao patriarca ou aos costumes mais arbitrários – não pode ser compatível com o conceito hegeliano de liberdade. Assim, Hegel vê-se obrigado a destacar: “mas a liberdade (do mundo oriental) não é senão arbitrariedade, barbárie, embrutecimento da paixão incluído a mansidão e docilidade das paixões (evidentemente ele pensa, sobretudo, em seu estereótipo de China) aparecem aqui como um acidente natural, como algo arbitrário”. O todo substancial impõe-se a todos os indivíduos – sem exceção – de uma maneira, todavia, natural e imediata e os condiciona por igual – seja o imperador ou seu escravo. Assim Hegel caracteriza esta etapa como a da imediatez. Nela o espírito está submerso na natureza e “só existe enquanto singularidade não livre (apenas um é livre)”³⁵. Hegel esquece claramente a contradição que se depreende da impossibilidade da liberdade neste estágio³⁶ e a redução esquemática que afirma que alguém – individual, *Einzelheit* – é livre.

No mundo oriental – assim como na natureza que é sempre idêntica a si mesma e se expressa imperativamente mediante instintos de cumprimento obrigatório – o indivíduo é um mero acidente³⁷, e está condenado a refazer

³⁴ Somente assim podemos identificar este princípio com o do mundo hindu – por exemplo –, este carece de déspota e, por outro lado, os brâmanes estão tão sujeitos aos condicionamentos de sua casta como o mais miserável pária.

³⁵ V. G., p. 155-197.

³⁶ Dirá, por exemplo, que nesta etapa que corresponde ao “espírito infantil”, o espírito está de tal maneira imerso e submetido à natureza que “não está, todavia, consigo mesmo e, portanto, não é ainda livre, não conheceu o processo da liberdade”. V. G., p. 156/198.

³⁷ “Um simples acidente” que vem “adicionar-se” ao espírito. V. G., p. 156/198.

eternamente a vida dos seus antepassados. Este mundo encontra-se, todavia, no interior da natureza e da imediatez. Assim, reina nele a mais absoluta unidade, a qual nega a subjetividade e autonomia dos indivíduos.

O mundo oriental tem, não obstante, como meta o autodescobrimento do espírito, o qual há de sair da natureza e fixar os olhos em si mesmo. O resultado do mundo oriental, portanto, é que o espírito pode começar a conhecer-se como tal e superar sua vida inconsciente, natural e meramente em si. Porque no Oriente, embora já exista o espírito, ele apenas é na inconsciência de si. Ele existe como uma natureza que se impõe imediatamente aos homens, sem que seja mediado pelo pensamento ou pela reflexão.

2. Onde, pela primeira vez, surgiu a consciência da liberdade foi para Hegel com os gregos e, portanto, foram eles os primeiros a ser livres. Porém, gregos e romanos³⁸ têm também uma limitação na sua liberdade, apenas sabiam que “alguns” – não todos ou o homem enquanto homem – eram livres. Frente a este autoconhecimento limitado e imperfeito, o que havia sido considerado como a mais autêntica e bela eticidade, aparece finalmente à Hegel como uma “flor caduca, limitada, contingente, que significou ademais uma dura submissão dos homens”³⁹. Hegel pensava na escravidão, sobre a qual se sustentava – afirma – a bela liberdade grega. Como veremos, em nenhum outro momento, Hegel havia se mostrado tão duro com o ideal ético grego, evidentemente já havia se distanciado muito do seu ideal juvenil.

A Grécia é, não obstante, o lugar onde o espírito sai de seu primeiro estado puramente natural e representa a primeira ruptura daquele estado indiferenciado e imediato. Porém, esta primeira cisão “é imperfeita e parcial (alguns são livres), porque provém da natureza imediata, está em referência a ela e, todavia, está afetada por ela como por um de seus momentos”⁴⁰. O espírito precisava separar-se da

³⁸ «In den *Griechen* ist erst das Bewusstsein der Freiheit aufgegangen, und darum sind sie frei gewesen; aber sie, wie auch die Römer, wussten nur, dass *Einige frei* sind, nicht der Mensch als solcher. Dies wussten Plato und Aristoteles *nicht*; darum haben die Griechen nicht nur Sklaven gehabt und ist *ihr* Leben und der Bestand ihrer schonen Freiheit daran gebunden gewesen, sondern *auch* ihre Freiheit war selbst teils *nur* eine Blume, teils zugleich eine harte Knechtschaft des Menschlichen, des Humanen». V. G., p. 62-86.

³⁹ V. G., p. 62-86.

⁴⁰ V. G., p. 155-197.

natureza e da sua unidade imediata, precisava sair do estado da “simples obediência e da simples confiança”⁴¹. A separação aparece com a reflexão em si do espírito. Mas, de início, esta separação não é total e a liberdade para si encontra-se, todavia, ligada a substancialidade. Há liberdade – autêntica enquanto ela é a união do universal e do particular –, mas não é uma liberdade surgida desde e pela profundidade da subjetividade ou interioridade do espírito. É uma bela liberdade ética, mas que ainda não parte do indivíduo senão da universalidade e que se impõe ainda sobre o ser subjetivo de uma maneira natural, acrítica, imediata e ainda não plenamente reflexiva. O espírito somente saiu do estado de natureza por ter se comprometido na direção da subjetividade⁴².

Hegel – em uma versão do esquema tripartite dada nos cursos – divide a segunda etapa da história – a da *Trennung* – em dois tipos de “relações do espírito”: Grécia e Roma. Não obstante, vemos que ambos os povos estão contemplados dentro do momento da cisão e que Hegel já não elogia nem considera a Grécia da mesma maneira como costumava fazer. Dirá simplesmente que a Grécia é a juventude do espírito e que tem liberdade ainda que não seja a autêntica liberdade que sai das profundezas do espírito. Roma é, por outro lado, a maturidade do espírito, onde o indivíduo tem e segue já seu fim particular que o separa da universalidade. Por este motivo o Estado, para colocá-lo a seu serviço, precisa discipliná-lo violentamente⁴³.

Desta maneira, a Grécia é colocada implicitamente em relação com o Oriente, já que a subjetividade e o indivíduo ainda continuam no seio da substancialidade; enquanto que Roma é aproximada da idade moderna, porque é o mundo onde já há realmente subjetividade e personalidade dos indivíduos. A Grécia tem uma autêntica liberdade, mas é, todavia, natural, já que não nasceu propriamente das profundezas do espírito, não é senão um dado afortunado e

⁴¹ V. G., p. 156-198.

⁴² V. G., p. 157-199.

⁴³ “Das erste ist das lünglingsalter des Geistes ; er hat eine Freiheit für sich, aber diese ist noch mit der Substantialität verbunden. Die Freiheit ist noch nicht aus der Tiefe des Geistes wiedergeboren. Dieses ist die griechische Welt. Das andere Verhältnis ist das des Mannesalters des Geistes, wo das Individuum seine Zwecke, für sich -hat, aber diese nur erreicht im Dienste. eines Allgemeinen, des Staates. Dies ist 'die Rümerwelt. Hier ist der Gegensatz der Persönlichkeit des Einzelnen und des Dienstes gegen das Allgemeine". V. G., p. 156-198.

gratuito – e por isso mesmo, imediato e natural. Não devemos esquecer que para Hegel o espírito é aquele que se faz pelo seu próprio esforço e que na Grécia falta a determinação do trabalho duro do espírito sobre si.

No espírito romano é onde aparece claramente a separação entre indivíduo – o particular – e o universal. Agora o indivíduo existe plenamente para si, tem fins privados embora só possa alcançá-los colocando-se a serviço do universal, do Estado. Agora indivíduo e subjetividade existem para si, apesar de estarem submetidos à dura disciplina de um poder despótico com o qual nunca se podem identificar, mas ao qual precisam se submeter.

3. Foram os *povos* germânicos os primeiros que graças ao cristianismo alcançaram a consciência da liberdade do homem enquanto homem⁴⁴. Conceberam que a liberdade espiritual é a verdadeira natureza humana. Podemos dizer que sabiam que a natureza livre do espírito é sua própria natureza, que compartilhavam com o espírito a mesma natureza essencial e que eram, portanto, espírito livre. Esta verdade lhes chega primeiro pela religião “na mais íntima região do espírito”; o cristianismo – portanto – atua como catalisador de uma das revoluções mais profundas da história universal hegeliana. Não obstante, com a chegada do cristianismo inicia-se um longo caminho durante o qual o princípio espiritual inscreve-se no mundo. Isto é o que explica, por exemplo, por que não se aboliu imediatamente a escravidão e por que as constituições político-éticas tardaram em refletir e edificar-se sobre este princípio.

Com o mundo cristão-germânico alcança-se a autêntica liberdade, o homem é livre enquanto homem. “É a elevação desta liberdade (grega e romana), ainda particular, a sua pura universalidade (o homem é livre enquanto homem), à consciência de si e ao sentimento de si (*selbstgefühl*) da essência da espiritualidade”⁴⁵. Vemos como a comparação é agora muito clara e a Idade moderna não há de

⁴⁴ «Erst die *germanischen* Nationen sind in Christentum zum Bewusstsein gekommen, dass der Mensch als Mensch frei ist, die Freiheit des Geistes seine eigenste Natur ausmacht. Dies Bewusstsein ist zuerst in der Religion, in der innersten Region des Geistes aufgegangen; aber dies Prinzip auch in das weltliche Wesen einzubilden, dies war eine weitere Aufgabe, welche zu lösen und auszuführen eine schwere, lange Arbeit der Bildung erfordert. Mit der Annahme der christlichen Religion hat z.B. nicht unmittelbar die Sklaverei (aufgehört), noch weniger ist damit sogleich in den Staaten die Freiheit herrschend, sind die Regierungen und Verfassungen auf eine vernünftige Weise organisiert, auf das Prinzip der Freiheit gegründet worden”. V. G., p. 62/86.

⁴⁵ V. G., p. 156-197.

envergonhar-se de nada diante da Grécia – como sempre sucedia em Hölderlin. Para o Hegel maduro, a autêntica liberdade somente se realiza no mundo cristão-germânico, já que somente então o homem é livre simplesmente por ser homem e, alcançando a consciência, chega à essência da espiritualidade: a liberdade.

No mundo cristão-germânico o espírito divino e universal realiza-se no mundo e nos indivíduos⁴⁶. O homem sabe-se reconciliado com o espírito divino e sabe que em suas profundezas espirituais habita o espírito divino – como sua essência. Realiza-se assim a conciliação do espírito objetivo e do espírito subjetivo; em última análise: a reconciliação do Estado ou do universal com o indivíduo. Em uma formulação mais especulativa e nos termos da *Ciência da Lógica*, agora “conciliou-se e uniu-se com seu conceito”⁴⁷. Alcançou-se assim a autêntica liberdade que somente no reino do direito e no Estado se pode realizar.

Hegel, embora – como vimos – matiza e transcende este esquema, volta a repeti-lo: “com o que disse em geral sobre a diferença do saber da liberdade, isto é, na forma em que os orientais souberam que *um* é livre, o mundo grego e romano que são livres *alguns*, enquanto que nós sabemos que *todos* os homens são livres, que o *homem* enquanto *homem* é livre. Estes diferentes estágios são as épocas que distinguimos na história universal e a divisão de que nos serviremos para tratar-las”⁴⁸.

Das razões da mudança de periodização

Nós consideramos que este esquema, tão teimosamente mantido por Hegel, responde a uma formulação do último Hegel, destinada em grande parte a ressaltar o progresso linear da liberdade na história e que, portanto, obrigava a relativizar a admiração que sentia pela eticidade da Grécia clássica. Em última análise, o esquema tinha como consequência mostrar uma história universal tripartite, com um desenvolvimento progressivo claro e preciso. Resultando, portanto, contrário ao privilégio que até então representava dentro do transcurso histórico o ideal grego.

⁴⁶ V. G., p. 157-199.

⁴⁷ Id.

⁴⁸ «Mit dem, was ich im allgemeinen über den Unterschied des Wissens von der Freiheit gesagt habe, und zwar zunächst in der Forni, dass die orientales nur gewusst haben, dass Einiger frei sei, die griechische und römische Welt aber, dass einige frei sind, dass wir aber wissen, dass alle Menschen an sich frei, der Mensch als Mensch frei ist, damit liegt die Einteilung, die wir in der Weltgeschichte machen und nach der wir sie abhandeln werden». V. G., p. 63/87.

Porém, como veremos, esta mudança na periodização é símbolo também das outras mudanças de valor dentro de elementos centrais do pensamento hegeliano.

Certamente, muitas das dificuldades da consideração global da história universal restaram exorcizadas desta maneira. Por este motivo e dada a ênfase com que Hegel sublinhou por duas vezes no manuscrito a divisão tripartite da história, pensamos que ele estava consciente da ruptura que representava em relação ao que havia dito na suas aulas e na *Filosofia do Direito*. Parece, efetivamente, que há em Hegel uma clara intenção de modificar sua interpretação global da história universal, assim como a valorização de alguns elementos chave do seu pensamento. Em última análise, a mudança de estruturação, que Hegel sempre seguiu em seus cursos e que se reflete nas *Lições*, indica uma mudança notável de visão. Agora tentaremos demonstrar nossa tese de que com esta mudança de periodização Hegel queria, acreditamos que conscientemente, relativizar seu ideal de juventude, a valorização da Grécia e de sua bela eticidade. Enquanto que, paralelamente, tendia a elevar o cristianismo a núcleo básico da história.

Para argumentar nossa tese da centralidade do conflito que se produz no pensamento hegeliano entre os dois tipos de periodização⁴⁹ em três e quatro etapas, temos que demonstrar primeiro que estas periodizações não são redutíveis entre si e que ambas representam um momento importante na evolução de seu pensamento. Começaremos, pois, pelo suporte documental que cada uma delas encontra nos textos hegelianos.

O esquema triádico que – por sua simplicidade – chegou a ser o mais conhecido e um filosofema de difícil superação, encontram-se no manuscrito hegeliano *A razão na história* – possivelmente redatado com vistas à publicação da *Filosofia da história universal*. Neste o esquema tripartite aparece três vezes⁵⁰, assim como outra vez nas notas dos últimos cursos⁵¹. Dispomos, então, do esquema tripartite em quatro versões – todas em resumo –, três delas em um dos últimos manuscritos hegelianos (a data de início é 08/11/1830).

49 Ver a primeira parte deste artigo.

50 Duas nas páginas V. G., p. 62-3/85-7 e uma em 155-6/197.

51 V. G., p. 156-7/198-9.

A periodização em quatro etapas encontra-se já na única obra publicada em vida que inclui o desenvolvimento dos momentos da história universal – a *Filosofia do direito* – e preside as *Lições sobre filosofia da história universal*⁵². Ademais, há que se ter em conta que nas *Lições sobre filosofia do direito* (majoritariamente editadas por Ilting, mas também com contribuições de D. Henrich), faz referência sempre a quatro etapas já desde o curso 1818-19⁵³.

Parece claro, pois, que em seus dois ou três últimos anos Hegel decidiu mudar a estrutura da sua filosofia da história universal, embora não chegará a desenvolvê-la completamente. A mudança consiste em unir em um mesmo momento lógico-histórico o mundo grego e o mundo romano, que como vimos haviam sido tratados por Hegel como antitéticos (paralelamente mantinham-se como primeiro momento o mundo oriental e, como último, o mundo cristão-germânico). Uma das consequências evidentes da mudança é que Hegel conseguiu finalmente reduzir a estrutura da história a uma tripartição, a qual encaixava muito melhor com o quadro de sua dialética⁵⁴.

São compatíveis ambas as periodizações?

Agora convém que tentemos responder à questão de se ambas as estruturas são redutíveis entre si ou, dito em outras palavras, se podemos encontrar a periodização autêntica que subjaz a elas.

Pode-se pensar em diferentes maneiras de fazer compatível o esquema quadripartite com o tripartite. Tendo-se em conta a dialética ternária⁵⁵ hegeliana, podemos simplificar a questão da seguinte maneira: O período cristão-germânico

⁵² Tanto os primeiros editores Eduard Gans e Karl Hegel quanto Lasson seguem esta periodização, que se pode encontrar resumida também em V. G., p. 242-57.

⁵³ Notas de G. Homeyer, editadas por Ilting.

⁵⁴ A dialética hegeliana estrutura-se geralmente em três momentos, embora tenha havido quem notasse que em muitos momentos Hegel desenvolveu transições dialéticas que manifestam uma estrutura quadripartida. Parece que a identidade numérica faz com que o esquema tripartite adéqüese à dialética hegeliana. Não obstante, há que notar que este esquema se baseia em uma progressão meramente quantitativa e não qualitativa – há um aumento no número de sujeitos livres – o que vai contra a natureza mesma da dialética hegeliana.

⁵⁵ Evitaremos o problema da estrutura dialética hegeliana, já que acreditamos que os conflitos não surgem por este motivo. Basearemos-nos, portanto, na estruturação mais típica em três etapas: afirmação ou unidade indiferenciada, negação ou cisão, negação da negação ou reconciliação.

não representa nenhum problema, é claramente o momento da reconciliação. O oriente é indiscutivelmente um momento da unidade indiferenciada e pode ser considerado facilmente como o primeiro momento. O mundo romano é também claramente um momento de cisão e, portanto, funcionaria sem problemas como segundo momento da dialética.

Evidentemente, o mundo histórico-espiritual que é de mais difícil localização é o grego – curiosamente um dos que maior interesse desperta em Hegel. O resultado mais importante da mudança de periodização é o de unir em um só momento o mundo grego e o romano, apesar de terem até então muito pouco a ver no que toca ao conteúdo e ao papel na história. A Grécia era como sua face negativa. Hegel não pôde – por sua morte – refazer sua visão do mundo grego a partir de sua identificação ao mundo romano, mas é evidente que sua visão daquele havia sofrido mudanças importantes e, por assim dizer, muito negativas. A Grécia havia deixado de ser o mundo da “bela eticidade”, o mundo “mais belo e afortunado”, para ser simplesmente uma etapa intermediária na qual apenas alguns eram livres. Parece, pois, que a mudança de periodização leva a uma assimilação da Grécia a Roma e, portanto, uma relativização de seu “afortunado” e “belo” papel na história.

A extrema fascinação que a Grécia exerceu sobre Hegel – e que nunca deixou de exercer – obriga-nos a considerar a possibilidade de que o autêntico começo espiritual da história esteve na Grécia. Levantado o problema assim, teríamos que escolher entre as duas seguintes hipóteses:

1. O autêntico começo é o Oriente, sendo a Grécia – até o esquema tripartite – um momento privilegiado em razão do ideal de juventude. O Oriente representaria a “revelação imediata”⁵⁶ do espírito, onde este está, todavia, na forma da unidade indivisiva e prévia de toda cisão. Então, o Oriente corresponderia perfeitamente ao primeiro momento de toda dialética: a afirmação da unidade indiferenciada e sem nenhuma determinação interna, o “pôr” da unidade abstrata. A Grécia seria um momento à margem (que Hegel se esforçaria por integrar sem conseguir totalmente) marcado, todavia, pela unidade imediata. Roma seria o

⁵⁶ Ph. R., p. 353.

segundo momento de toda dialética, momento da cisão e da oposição, e o mundo germânico o mundo da reconciliação.

2. A Grécia merece melhor que o mundo oriental o papel de unidade indiferenciada, sendo, portanto, o autêntico começo. O Oriente seria um momento prévio que – por “natural” e incapaz de dinamicidade e falta de autêntica consciência do espírito – não entraria propriamente no desenvolvimento do espírito e, portanto, da história. A Grécia seria, então, o momento da unidade universal, que se cindiria dando lugar ao momento romano, enquanto que a reconciliação apareceria – finalmente – com o cristianismo e os povos germânicos.

Ambas as hipóteses têm argumentos a seu favor. Assim, a primeira pode argumentar – em primeiro lugar – a amplitude e o enorme trabalho de documentação que Hegel lhe dedicou⁵⁷. Este não é, evidentemente, um argumento decisivo, mas que evidencia a vontade de Hegel de incluir e desenvolver o mundo oriental na história universal. A este respeito há que se recordar que o único manuscrito de considerável tamanho conservado sobre o desenvolvimento concreto da história universal está dedicado ao Oriente, enquanto que para o resto dos períodos temos que nos referir quase que exclusivamente às anotações tomadas pelos alunos⁵⁸.

Também afiança a primeira hipótese o fato de que Hegel data o começo da história com a aparição do Estado. Na medida em que a história universal tem que ser também uma história política, não cabe a menor dúvida sobre a “historicidade” do império chinês, o mundo hindu e sobre todo o império persa (que já não é, para Hegel, fixo como os dois primeiros senão em movimento e em contato com os momentos posteriores).

É preciso dizer, por outro lado, que o Oriente aproxima-se mais do que geralmente se entende pelo primeiro momento da dialética. É o momento da

⁵⁷ 247 páginas da edição Lasson, muito mais que as 131 que ocupou a Grécia.

⁵⁸ Esta circunstância talvez não se deva ao mero acaso, mas reflita provavelmente uma maior proximidade com estes manuscritos no momento de dar as aulas ou de trabalhar-lhes novamente. Otto Pöggeler – diretor do Hegel-Archiv – sustenta a tese que, a partir de 1825, Hegel fala já de uma “filosofia oriental” (p. 16-7) e que se poderia encontrar no Budismo e no Taoísmo um avanço original (*Ursprung*) comparado ao grego. Nós destacamos em nossa tese (Barcelona, janeiro de 1988) a afirmação explícita de Hegel no sentido de que o zoroastrismo tinha já todos os princípios do espírito. De tudo isto, parece poder-se deduzir que o interesse de Hegel pelo Oriente – paralelo ao de toda a sua época – não fez senão aumentar com o tempo.

substancialidade, nele a universalidade impõe-se sem oposição às diferentes particularidades e aos indivíduos, é o reino da indiferenciação – o equivalente ao ser da *Ciência da Lógica*. Não é este o caso da Grécia: não é o mundo da identidade absoluta, imediata e indiferenciada. Na Grécia já existe a individualidade e a particularidade ainda que dentro de um belo equilíbrio. A eticidade grega contém já o princípio da diferenciação, mas não até o ponto em que o corpo social se desagregue – como em Roma.

A segunda hipótese tem a seu favor o fato da maior proximidade das relações – tanto empíricas como conceituais – da Grécia com os momentos posteriores. O mundo grego está muito mais projetado e vinculado com o momento posterior, enquanto que o mundo oriental está muito mais fechado em si. Também joga a seu favor a constatação de que a história universal hegeliana é muito mais que uma mera história política. Então, dentro de uma história global do desenvolvimento do espírito, a Grécia tem uma consistência e uma densidade especulativa que a faz absolutamente necessária para valorar o desenvolvimento do espírito. Também há que se recordar que Hegel afirma que somente na Grécia chega-se ao mundo do espírito e que somente nela chega-se à consciência do espírito.

Nossa posição opta pela primeira hipótese. Por um lado, porque explicitamente Hegel afirma sempre que o primeiro momento da história é o mundo oriental (e não cremos que temos que fazer correções ao próprio Hegel) e porque quando ele decide negar seu papel independente ao mundo grego, assimila-o a Roma e não ao Oriente. Por outro lado, e entrando em questões conceituais, ela permite explicar melhor a posição da Grécia no esquema quartenário e, por sua vez, traçar a evolução do pensamento hegeliano que o leva assimila a Grécia a Roma no esquema ternário.

A primeira hipótese além de não corrigir o que explicitamente disse Hegel, permite compreender o dilema do que pouco a pouco se torna consciente Hegel. Somente a primeira hipótese justifica o equilíbrio instável e forçado – do esquema quadripartite – sua resolução final. Tentemos agora compreender alguns dos elementos chave que determinam esta mudança aparentemente simples.

Um ideal anômalo da teleologia histórica hegeliana

Em primeiro lugar é preciso dizer que a Grécia representa uma exceção dentro do transcurso histórico, por contrariar os princípios de continuidade e progresso. É uma anomalia, que ainda estava por superar-se, no pensamento hegeliano sobre a história. O desenvolvimento progressivo, linear e lógico que Hegel postulava para a história chocava-se com o valor imensurável que, todavia, outorgava a seu ideal juvenil. Durante dez anos⁵⁹, Hegel havia proposto o problema e não havia tido nenhum inconveniente em manter um quadripartição e em situar a Grécia em uma posição de exceção, porém finalmente a estrutura da dialética e os princípios do progresso linear impõem-se.

Há que se compreender que não estamos diante de uma estranha exceção em Hegel e limitada à Filosofia da História. Uma vez mais, Hegel não responde ao estereótipo de filósofo que aplica *ad hoc* seus esquemas lógicos por cima das considerações concretas⁶⁰. Certamente, podemos encontrar um parecido, e inclusive superior, papel “excepcional” da Grécia na história, em suas classes sobre *Filosofia da arte* ou sobre *História da Filosofia*⁶¹.

Em última análise, durante muito tempo, os ideais juvenis compartilhados com Hölderlin, por exemplo, e dos quais jamais abdicou totalmente levaram Hegel a considerar a Grécia como um momento diferente do Oriente e de Roma – que eram valorados muito abaixo daquela. A divisão tradicional da história universal em quatro monarquias⁶² assim como a correspondência dois a dois das quatro épocas e das quatro constituições⁶³ facilitaríamos provavelmente a quadripartição⁶⁴ da história.

⁵⁹ Os que duram suas classes sobre filosofia da história universal em Berlim.

⁶⁰ Questão que é um dos temas centrais da nossa tese doutoral, trata-se de analisar como Hegel torna compatível seu esquema lógico-especulativo com os dados e acontecimentos intersubjetivamente disponíveis em sua época. Por outro lado, no Hegel-Archiv de Bochum é opinião compartilhada de Walter Jaescke e Kurt Rainer Meist – que são os encarregados de editar a Filosofia hegeliana da história – as mudanças e retoques contínuos que faz Hegel ao longo de seus cursos sobre um esquema inicial. Parece que este esforço de tentar encontrar a estruturação mais adequada persiste em Hegel até o momento de sua morte.

⁶¹ Nas quais tanto a arte como a filosofia gregas representam um cume quase insuperável e somente comparável com as últimas realizações na própria época.

⁶² Iltting, p. 136, p. 344. Manuscrito de Homeyer de 1818-19.

⁶³ Oriente-despotismo, Grécia-democracia, Roma-aristocracia, Estados germânicos-monarquia. Id.

⁶⁴ A qual é recorrida, como vimos, em obras maduras de Hegel como a *Filosofia do Direito*.

Por isso, a Grécia ocupa uma posição privilegiada, embora marginal, pois “fora” da linearidade da história. Representava um momento do espírito tão “belo” e “afortunado” que somente era comparável com o melhor dos tempos de Hegel. Era valorada acima dos momentos de desenvolvimento do espírito que a seguem e, portanto, elevava-se acima da história e rompia com sua estrita linearidade progressiva⁶⁵. Negava o laço teleológico a que apontava o desenvolvimento do espírito, dentro do qual era um momento estranho e mesmo aberrante.

Contudo, no momento de redigir o manuscrito *A razão na História*, Hegel passa em revista o conjunto da história universal. Até então vinha introduzindo seus cursos de maneira similar ao manuscrito introdutório chamado comumente “*Sobre as maneiras de escrever história*”. Trata-se de uma clara introdução exterior, partindo dos pontos de vista dos historiadores. Agora Hegel faria algo parecido à periodização quadripartida, partiria dos tópicos predominantes em sua época e iria pouco a pouco aprofundando e interpretando-lhes de acordo com sua filosofia especulativa. Ao considerar, finalmente, uma introdução “interna” e especulativa da sua história universal, não é estranho que prescindisse por sua vez daquela introdução externa e daquela periodização tópica. Hegel buscava refazer seu pensamento sobre a história e o transcurso desta mais de acordo com os princípios especulativos de seu sistema. Buscaria fortalecer a estruturação lógica da história e da filosofia da história, mas para isto necessita eliminar considerações “exteriores” que chocavam com os princípios especulativos sobre os quais quer edificar sua filosofia da história.

É, então, que aparece de modo claro o choque que representava manter a excepcionalidade da Grécia com a base lógico-especulativa que definia a história. Cristalizava assim a conclusão lógica de toda uma longa evolução e Hegel já não se mostra disposto a manter a Grécia em sua posição de privilégio. Toma consciência de até que ponto havia mitificado o mundo grego e no momento de repensar globalmente a história – provavelmente em vistas de uma publicação – já não tem nenhum inconveniente em assimilar simplesmente a Grécia ao mundo romano. Agora, Hegel valorizaria, sobretudo, o fio teleológico progressivo e global. Pensava mais em função do todo, dispondo-o estritamente de acordo com as condições

⁶⁵ Posição que podemos encontrar mais radicalizada inclusive em Holderlin e outros românticos, que a situavam acima de seu próprio tempo e sua própria pátria.

especulativas que se depreendem do núcleo lógico de seu sistema. Finalmente, a ordem lógico-conceitual impor-se-ia às considerações mais concretas como foram a ultravalorização da Grécia em sua época.

O núcleo especulativo e lógico do sistema (definitivamente coerente com a idéia absoluta) baseava-se na progressividade dialética, mas também linear do desenvolvimento autocriador e autocognoscitivo do espírito. Este era um pressuposto básico de sua filosofia e, portanto, tinha de se impor sobre o belo, mas já velho, ideal de eticidade, do qual pouco a pouco se havia distanciado.

Creemos que esta é uma razão importante para compreender aquela mudança de última hora, pois – como anotamos – esta mudança é o vértice de onde converge toda uma profunda evolução do pensamento hegeliano. É o sintoma de uma evolução, que dura praticamente toda a vida de Hegel, e que somente se manifesta completamente no último ano de sua vida. O esquema tripartite tem para nós um grande valor como resultado sintomático de uma série de mudanças de valoração em temas centrais do pensamento hegeliano, que poucas vezes se manifestam tão claros.

Da identificação com o ideal grego à identificação especulativa com o cristianismo

Paralelamente às necessidades formais ou lógico-especulativas da maneira hegeliana de considerar a história, no esquema tripartite manifesta-se o último episódio do conflito – eterno em Hegel – entre sua valorização do ideal grego e do cristão⁶⁶. Tem-se sublinhado muitas vezes que helenismo e cristianismo são dois dos elementos centrais que marcam o pensamento hegeliano, dois elementos contrapostos que Hegel quer sintetizar e superar. Assim, em sua juventude, a Grécia tinha sido um elemento chave de onde o jovem Hegel observava criticamente sua época e o dogma “positivo” dentro do qual era educado. Certamente, é difícil exagerar a importância que o redescobrimento do ideal grego teve para a Alemanha de finais do XVIII e para Hegel. Mas, ao mesmo tempo e apesar das interpretações dos hegelianos de esquerda (no sentido da clara e inquestionável heterodoxia cristã

⁶⁶ Por exemplo, Karl Löwith, em *De Hegel a Nietzsche*, diz (Buenos Aires, Sudamericana, p. 58): “o mundo greco-romano está superado no cristão-germânico, e o conceito ontológico fundamental de Hegel se determina, por isto, de dupla maneira: como logos grego e como logos cristão...”.

de Hegel⁶⁷), é difícil negar a importância que tem para ele – em especial em sua etapa berlinense – sua identificação especulativa com o que entende como dogma cristão.

Parece-nos que cabe interpretar a passagem do esquema quadripartite ao tripartite como uma relativização do ideal grego com sua paralela revalorização do cristianismo. Certamente, a Grécia perde seu lugar privilegiado e a história em seu conjunto passa a girar sobre o cristianismo. Toda a história aponta, então, linear e progressivamente, sem exceções, para o cristianismo, para os povos cristão-germânicos. Assim, finalmente, Hegel mudaria de postura dentro da polêmica interminável que enfrenta pagãos e cristãos, antigos e modernos, gregos e germânicos. Hegel que com Hördelin tinha começado reivindicando aos antigos e pagãos gregos – com sua beleza, suas liberdades, sua amizade e compromisso mútuo, seus deuses – termina preferindo a profundidade especulativa do cristianismo – com a possibilidade de reconciliação reflexiva que sustenta, sua autêntica liberdade e, inclusive, seu Estado. Assim, o que já estava implícito no esquema em quatro etapas – o mundo da reconciliação é já o cristão-germânico –, erige-se como fim teleológico frente ao qual todo o anterior é um passo com valor relativo. Hegel elimina os últimos resíduos contraditórios com a formulação do esquema tripartite e, somente então, a Grécia perde seu pedestal e o cristianismo reina na história universal sem rival.

Podemos aceitar ou não esta explicação da evolução do pensamento hegeliano, mas indiscutivelmente estas mudanças que assinalamos não se produzem isoladamente. Muito pelo contrário, provocam ou vão acompanhados de uma série de mudanças paralelas que vale a pena assinalar ainda que seja brevemente.

Da Revolução à Reforma

⁶⁷ Pensamos que a questão chave em nosso tema não é a ortodoxia ou heterodoxia do cristianismo hegeliano. Embora tendamos a valorizar a tese da heterodoxia, esta não impede que para Hegel tenha sido muito importante a religião cristã e sua dogmática. Em sua juventude ela o foi como elemento formador – no qual se educou – e como elemento a criticar e superar. Em sua maturidade, Hegel sempre destaca a possibilidade de interpretar o dogma cristão no sentido de sua própria filosofia. Seguramente esta interpretação é abusiva e Hegel manipula o dogma cristão em benefício próprio, mas isto não impede que o componente cristão – basicamente heterodoxo – seja de vital importância para interpretar e compreender seu pensamento.

O destaque progressivo dos elementos básico de seu sistema e de sua concepção da história (progresso, linearidade, teleologia, etc.) e o deslocamento do ideal grego para a valorização do cristianismo estão correlacionados com a evolução hegeliana que deixa de valorizar a Revolução francesa como o feito decisivo de sua época para substituí-la neste papel pela Reforma protestante⁶⁸. De todos, é sabido seu juvenil entusiasmo revolucionário, sua opinião da invasão de Iena ao ver em Napoleão o espírito a cavalo, sua ênfase no fato de que a Revolução e também o Terror foram necessários⁶⁹.

Desde sua época em Tübingen até sua saída de Iena, Hegel considera a revolução como o movimento que culminaria a história ao reinstaurar a perfeita harmonia do homem e da lei, do indivíduo e do universal. Hegel concordaria com Hölderlin e estaria influenciado por sua *Vereinigungsphilosophie*. É evidente que esta etapa coincide com a maior valorização do ideal grego; a Revolução francesa apenas teria sentido como a reinstauração daquela bela eticidade grega. Certamente, o impacto das notícias sobre o Terror de Robespierre modera seu entusiasmo. Porém, sempre ressaltou que a finalidade que o movia era boa ainda que não fossem os meios⁷⁰. O mesmo Robespierre era apresentado sempre como um escravo e um herói da “virtude”, da virtude revolucionária que ataca a todo suspeito de ser contrarrevolucionário. É evidente que Hegel abandona Iena ocupada sendo, todavia, fiel a Revolução – assim como ao ideal grego.

Entretanto, quando se analisam suas opiniões sobre a Revolução nas *Lições de filosofia da história universal*, estas opiniões mudaram notavelmente. Ele não tem

⁶⁸ Sobre a relação entre a Reforma protestante e a Revolução francesa em Hegel temos que citar os escritos de Ludger Oeing-Hanhoff, “Hegels Deutung der Reformation”, Alessandra Gaiarsa, “Rivoluzione e Riforma nella filosofia di Hegel” e Karol Bal, “Hegel’s philosophy of history between dialectics and metaphysics. Attempt at na interpetation of the hegelian concepts of Reformaron and Revolution”.

⁶⁹ A este respeito há que se citar o livro clássico: Joachim Ritter, “Hegel und Dio Iranzdsische Revolution” e os artigos de Jean Hyppolite, “La signification de la Revolution française dans la ‘Phenomenologie’ de Hegel” e de Otto Pöggeler, “Philosophie und Revolution beim jungen hegel”.

⁷⁰ Hyppolite, *Introduction a la philosophie de l’histoire de Hegel*, destaca a “lógica implacável e a necessidade que Hegel vê na evolução da revolução até o Terror” (p. 72 e 89). Para Hegel estava claro que naqueles momentos julgava-se o êxito e a sobrevivência da Revolução e também o princípio de ordem que o Estado representava. Por isto considerava Robespierre como um herói da história que fez o que tinha que fazer quando foi necessário.

nenhum problema em afirmar a superioridade da Reforma em relação à Revolução e uma certa “superfluidade” desta última. Duas razões são dadas: a primeira que a Reforma fez antes no tempo o que se tratava de fazer com a Revolução e, a segunda, que a reconciliação alcançada com a Reforma é muito superior àquela que acreditava o jovem Hegel que se podia alcançar com a revolução.

Em última análise, há o pressuposto já explícito que a liberdade e eticidade gregas não eram comparáveis nem equivalentes à reconciliação que traz o cristianismo. Agora, a vida ética não implicará a existência da escravidão e todo homem será livre somente pelo fato de ser homem. Agora, a reconciliação do indivíduo com o todo já não é imediata – que equivale dizer que não é plenamente espiritual. O *hen kai pan* de Hölderlin já não precisa existir em detrimento da consciência de si, da subjetividade. Aquela reconciliação era bela, porém natural, o Estado e a *polis* impunham-se sobre o indivíduo sem que este pudesse livremente – a partir de sua liberdade absoluta e sua consciência de si – julgar seu valor, justiça ou legitimidade. Em troca, com a Reforma fez-se efetiva a promessa cristã de uma nova reconciliação e uma nova liberdade, as quais partem agora da consciência mesma e da espontaneidade dos indivíduos, que reconhecem em si o universal ao mesmo tempo em que reconhecem a necessidade do universal e do objetivo – incluído o Estado.

Como podemos ver, tanto o ideal grego como o revolucionário si vêm superados e relativizados por um mesmo e completo processo frente ao ideal cristão-reformado. Evidentemente, o fracasso da Revolução – fracasso que é vivido plenamente por Hegel⁷¹ – com a impossibilidade implícita da reedição da liberdade grega é um elemento chave no abandono desse ideal. O cristianismo ocuparia cada

⁷¹ Hegel viveu a restauração borbónica na França e o equilíbrio europeu subsequente que queria voltar à situação pré-revolucionária (ver Eugene Flbischmann, “Hegel et la Restauration en France” e Lewis White Bece, “The Reformation, The Revolution and the Restoration in Hegel’s Political Philosophy”). Hegel não chegou a viver nem a teorizar as ondas revolucionárias de 1830 e 1848 que são as que aportam êxitos permanentes às idéias liberais. Por este motivo, Hegel teve que teorizar o fracasso das idéias liberais e da Ilustração política francesa (ver P. Lewis Ninchatan, “Hegel’s critique of the Enlightenment”). Acreditamos por isso que, em grande parte, os últimos cursos sobre filosofia da história e a redação de “A razão na história” vêm marcados pelo esforço em compreender o porquê do fracasso revolucionário.

vez mais o lugar do belo ideal e com ele a Reforma passaria a ocupar um lugar mais central na história.

Hegel explica o fracasso revolucionário nas *Lições de filosofia da história universal* pela limitação representativa do liberalismo e da Ilustração francesa – mais que na da germânica –, que se afastam do povo e da situação concreta, estabelecendo um ideal abstrato. Querem transformar a sociedade em função de uma mera abstração, seu ideal não tem em conta a religião e querem eliminar este elemento do espírito absoluto a partir de uma filosofia débil e ainda representativa. Querem impor seu molde meramente intelectual ao povo e à realidade, e estes, portanto, resistem. Daí os levantes populares anti-revolucionários em França ou os sucessivos fracassos no *exterior* – em Esparta, por exemplo⁷².

Hegel diz que os liberais anti-religiosos querem umas reformas políticas que, geralmente, não têm o consentimento prévio do povo – representado essencialmente por sua religiosidade. O liberalismo e a ilustração dos países católicos esquecem que para mudar a realidade política – a realidade espiritual objetiva – é preciso mudar antes a consciência e a religião – a realidade espiritual absoluta. É preciso adequar, primeiro, a religião às necessidades dos novos tempos; se não se faz assim, a religião que domina os espíritos do povo será um peso morto tão poderoso e um elemento de reação tão insuperável que condenará ao fracasso qualquer tentativa de mudança.

Somente nos países germânicos reformados, que adequaram mediante a Reforma sua religião aos novos tempos e ao novo espírito, a religião inculcou nas consciências o respeito pelo mundo terreno, valorando-o por ele mesmo independentemente de transcendentalismos e de exigências de renúncia. Assim, somente graças à Reforma, o mundo terreno conquista seu valor em si mesmo, inclusive para uma alma religiosa –, já que somente a religião reformada se harmoniza com as necessidades da eticidade (tendo destruído os três votos antiéticos – para Hegel – da castidade, da pobreza e da obediência).

⁷² W. G., 912/696.

Fruto de tudo o que resumimos, resulta uma transvaloração da revolução e do pensamento que a engendra – que era legítimo, porém condenado ao fracasso nos países reformadores. Assim, Hegel pode dizer que a Revolução é a reforma dos países que não tiveram Reforma, já que os “protestantes realizaram sua revolução com a Reforma”⁷³. Ao mesmo tempo lembra que é impossível o triunfo de uma revolução sem uma prévia reforma religioso-espiritual⁷⁴. A revolução é a tentativa desesperada dos países católicos para provocar violentamente a mudança política e espiritual que os países germânicos reformados tiveram pacificamente. Nestes países a revolução é supérflua porque se produziu uma reforma religiosa nas consciências, produziu-se uma revolução espiritual e já não há contradição entre o mundo ético-político e o espírito absoluto. Hegel pensa que, na Prússia, filosofia e religião si dão a mão, que reconhecem a racionalidade de seu Estado monárquico e compreendem que este tornou possível a autêntica liberdade e a reconciliação das consciências com o mundo objetivo e com a história.

Da bela democracia à monarquia racional

Encontramo-nos com outro elemento chave do pensamento hegeliano. A evolução em relação ao ideal grego e a revolução nos levou à questão do tipo de constituição perfeita. A complexa evolução que tentamos resumir tem também um flanco neste tema, o qual vai também se modificando paralelamente aos anteriores. Em última análise, a relativização da Grécia e da Revolução leva a uma correlativa desvalorização do ideal republicano, democrático e puramente liberal. Somente assim Hegel podia unir em um mesmo pacote a constituição aristocrática – a seu juízo o pior tipo de constituição – com a “mais bela” das constituições – a democracia ateniense. Hegel, que cada vez mais foi distanciando-se das propostas liberais e pretensamente democráticas, chegaria a ver com maus olhos a exaltação da constituição democrática que há implícita na exaltação da época grega.

Evidentemente, tudo isso já estava implícito no esquema quadripartite, mas é certo que lhe faltava, todavia, um passo para atuar conforme a ele e levar a cabo uma coerente periodização da história universal. Brevemente, expusemos o que

⁷³ W. G., 925/691.

⁷⁴ W. G., 931-2/696.

desenvolvemos em nosso trabalho doutoral, ressaltando como esta mudança é o resultado de todo um complexo emaranhado de evoluções. Mostramos como a mudança do esquema quadripartite para um esquema tripartite é o sintoma de uma evolução muito mais profunda e como no pensamento histórico de Hegel convergem a maior parte dos temas centrais de seu pensamento e seu núcleo especulativo.

Em última análise, as *Lições de filosofia da história universal* e todo o escrito introdutório chamado *A razão na história* representam o último estágio cronológico da evolução do pensamento hegeliano do ideal grego ao cristão, da Revolução à Reforma, da república democrático-liberal ao Estado racional-monárquico. Esta evolução estava praticamente cumprida em sua etapa de Berlim, apenas permanecia um remanescente, uma concessão gratuita e injustificada, uma pequena aberração na pureza da linearidade da história: a Grécia como etapa independente e a margem do transcurso progressivo.

A lógica da evolução do pensamento hegeliano levava à sua desvalorização e relativização, há que se ressaltar a resistência que ofereceu. Durante dez anos, à Hegel não preocuparam nem um pouco as contradições em que caía, mantendo um altar para o velho ideal – nunca completamente esquecido. Finalmente e nas portas da morte, o *logos* da história e do sistema haviam de se impor, mas não por si só; outras mudanças mais “empíricas” ou de mais conteúdo deixaram a posição grega descoberta e sem possível defesa dentro do pensamento hegeliano.