

## HEGEL PODE SER UM HISTORICISTA?

### CAN HEGEL BE A HISTORICIST?

Renato Paes Rodrigues<sup>1</sup>  
Doutorando em História  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro  
renato09sohc@gmail.com

**Resumo:** Se o historicismo é, essencialmente, uma visão da história que valoriza a singularidade, aparentemente Hegel não tem muito o que dizer sobre isso, até mesmo porque historiadores do século XIX, como Ranke e Burckhardt, identificam-no como um dedutivista, que subordina o individual ao universal, defensor uma falsa teodiceia, entre outros. Problematizando essas afirmações sobre a filosofia da história hegeliana, o objetivo neste artigo é justamente refletir sobre a possibilidade de pensar Hegel dentro da tradição historicista. Apesar de tal questão já ter sido abordada por alguns autores (Beiser, Grespan), consideramos a possibilidade de complexificar ainda mais o debate, com base no próprio Hegel e na tradição hegeliana do século XX.

**Palavras-chave:** Hegel; historicismo; filosofia da história; teoria da história; historiografia.

**Abstract:** If historicism is, essentially, a view of history that values the uniqueness, Hegel apparently does not have much to say about it, even as nineteenth-century historians such as Ranke and Burckhardt identify him as a deductivist who subordinates the individual to the universal, defends a false theodicy, among others. By problematizing these statements about the Hegel's philosophy of history, the purpose of this article is precisely to reflect on the possibility of thinking Hegel within the historicist tradition. Although this issue has already been addressed by some authors (Beiser, Grespan), we consider the possibility of further complicating the debate, based on Hegel himself and the Hegelian tradition of the twentieth century.

**Key-words:** Hegel; historicism; philosophy of history; theory of history; historiography.

**Texto recebido em:** 26/11/2018  
**Texto aprovado em:** 25/05/2019

---

<sup>1</sup> Agência financiadora: CAPES. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/5257930442895982>; ID ORCID: 0000-0001-6911-6069.

*Quando a filosofia chega com sua luz crepuscular ao anoitecer, uma manifestação da vida acaba de envelhecer. Não se pode rejuvenescê-la com o cinza sobre cinza, mas apenas conhecê-la. Ao cair das sombras da noite é que alça voo o pássaro de Minerva.*

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Princípios da Filosofia do Direito*.

## Introdução

Tratar do conceito de historicismo impõe ao historiador a mesma ou maior dificuldade que tantos outros conceitos como nação, populismo, revolução, etc. Nas ciências humanas, especialmente na história, ele tem sido utilizado com diversos sentidos e até mesmo antagônicos. O que parece existir de comum em todas as definições, está na centralidade dada à história para a compreensão do homem. Seja como for, dos trabalhos mais recentes sobre o tema, Gunter Scholtz é quem demonstra de forma mais precisa a evolução do conceito desde sua aparição no fim do século XVIII até os dias atuais. No artigo *O problema do historicismo e as ciências do espírito no século XX* (2011), ele nos apresenta cinco predicados fundamentais:

1. A transposição do modo histórico e genético de percepção para todos os fenômenos da cultura, isto é, uma percepção histórica universal do mundo humano, que, assim, aparece como histórico, como mundo historicamente determinado (algo já presente em F. Schlegel).
2. Filosofia da história, que procuram apreender a ordem e a racionalidade de toda a história, ou, ao menos, tentam imaginá-la; isto é, metafísica da história (assim diz o uso do conceito no meio do século XIX; de maneira programática em Ch. J. Braniss, de maneira crítica em R. Haym, em referência à filosofia de Hegel).
3. A visão retrospectiva e glorificadora do passado, e a preservação acompanhada da crítica a tudo que é novo. Ou seja: romantismo e tradicionalismo (como, por exemplo, em L. Feuerbach em sua crítica ao historiador Heinrich Leo).
4. A limitação da pesquisa histórica à coleta e estabelecimento de dados históricos, ou seja: positivismo e objetivismo históricos (como, por exemplo, R. Eucken sobre a tendência científica do século XIX).
5. A relativização de todos os sistemas de valores e de orientação a propósito dos fenômenos do passado no fluxo imprevisível da história, ou seja: relativismo histórico (como denotam muitos autores no início do século XX) (SCHOLTZ, 2011, p. 44).

Se muito desses predicados se mantiveram importantes à historiografia do século XX e XXI, como o controle metódico das fontes e/ou a ideia do mundo historicamente determinado, o relativismo histórico ligado ao historicismo parece ter conduzi-lo a uma crise<sup>2</sup> no começo do

---

<sup>2</sup> Certamente, a obra *O historicismo e seus problemas (Historismus und seine probleme)* de Ernst Troeltsch, publicada em 1922, representa uma importante marca da crise do historicismo.

século XX, mesmo não havendo consenso quando exatamente ela teria se iniciado. No século XIX, já encontramos críticos do historicismo, porém, eventos como a Primeira Guerra Mundial (1914-1919), Revolução Russa (1917) e, principalmente, as marcas indelévels deixadas pelo Nazismo na Alemanha, parecem ter conduzido à recusa do historicismo, pensado sobretudo como relativismo histórico, cenário esta que não se restringiu apenas à Alemanha.<sup>3</sup>

Só muito mais tarde, então, com a crise do socialismo real na década de 1980 e, por consequência, a unificação da Alemanha em 1989 e a dissolução da União Soviética em 1992, que houve uma revalorização do legado do historicismo na Alemanha, pois dentro do possível, o país parecia sair das sombras do passado “maldito” ligado ao Nazismo, liberando os intelectuais de um debate demasiadamente político. No início da década de 1990, vários autores surgiram neste cenário intelectual repensando o valor do historicismo à historiografia: Georg G. Iggers, Jörn Rusen, Horst Walter Blanke, Thomas Nipperdey, etc. Não podemos deixar de mencionar que, entre nós, graças ao trabalho de historiadores como Sérgio Ricardo da Mata e Estevão de Resende Martins<sup>4</sup>, o conceito também teve um olhar renovado e positivo nas últimas duas décadas, tanto que para este último o relativismo histórico não é um problema, desde que demonstrado em forma de narrativa, explicado em bases racionais, com o controle metódico das fontes<sup>5</sup>.

Considerando o historicismo como um legado positivo à historiografia, seria possível pensar no filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) pertencendo à esta tradição? A pergunta é polêmica e pode causar certo incômodo entre historiadores (e outros cientistas sociais) que tem por definitivo a imagem de alguém que simplifica todo processo histórico em certas leis e que estabelece um fim inexorável para o mesmo. O historicismo, de

---

<sup>3</sup> Ver: IGGERS, Georg G. *La ciencia histórica en el siglo XX*. Las tendencias actuales. Traducción: Clemens Bieg – Barcelona: Idea Books, 2002.

<sup>4</sup> Além dos autores citados, vale lembrar ainda de Pedro Spinola Caldas, Arthur F. Assis, Luís Duarte da Silva, pela contribuição dada aos estudos sobre a tradição alemã no meio historiográfico brasileiro. E de modo mais amplo, reconhecemos também a importância do Núcleo de Estudos em História da Historiografia e Modernidade (NEHM) da Universidade Federal de Ouro Preto e a Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia (SBTHH) na promoção dos estudos de teoria da história no Brasil.

<sup>5</sup> Para mais detalhes ver: MARTINS, Estevão C. de Rezende. Historicismo: o útil e o desagradável. In: Flávia Florentino Varella; Helena Miranda Mollo; Sérgio Ricardo da Mata; Valdeci Lopes Araujo (org). *A dinâmica do historicismo*. Belo Horizonte, MG: Argumentvm, 2008, p. 15-48. Aí encontramos diversas referências de Martins aos historiadores que citamos acima sobre a revalorização do historicismo.

modo geral, seria exatamente o contrário, ou seja, a história não teria leis e nem um fim determinado.

Antes de tentar responder o problema, esclarecemos que o filósofo Karl Popper<sup>6</sup>, em *A Miséria do Historicismo*, já havia utilizado o conceito de historicismo para se referir a Hegel e outros pensadores que, em sua perspectiva, fazem predileções sobre o futuro (Karl Marx, August Comte, etc.). Na verdade, se afastando radicalmente da utilização mais corrente do termo, Popper o define da seguinte forma: “é uma forma de abordar as ciências sociais que lhe atribui, como principal objetivo, o fazer predileção histórica, admitindo que esse objetivo será atingível pela descoberta dos ‘ritmos’ ou das ‘tendências’ subjacentes à evolução histórica” (POPPER, 1980, p. 6).<sup>7</sup>

É o próprio Popper, curiosamente, que nos suscita a refletir se a filosofia da história de Hegel seria realmente determinística ou se haveria outras leituras possíveis, no caso presente, de aproximá-lo do historicismo tal como definido por Friedrich Meinecke no seu clássico *El historicismo y su génesis*: “o cerne do historicismo está na substituição de uma consideração generalizadora das forças humanas por uma consideração individualizadora” (MEINECKE, 1943, p. 12).<sup>8</sup> Desta perspectiva, o pensamento hegeliano só poderia ser anti-historicista, ao submeter à individualidade ao geral e por desenvolver uma filosofia idealista da história, no qual haveria um caminho progressivo de realização da liberdade. Não por acaso, Leopold von Ranke, considerado por muitos o “pai do historicismo”, em *O Conceito de História Universal*, sem fazer menção explícita a Hegel, diz que a filosofia tem a pretensão de reduzir a história a seus princípios. “Ela reconhece a verdade da história [*Geschichte*] unicamente na medida em que ela se submete ao seu conceito” (RANKE, 2010, p. 204). Mesmo reconhecendo que o mundo é obra divina e que tudo ocorre por este princípio, Ranke diz que o estudo da história não se limita a provar esta premissa, senão estaria se aproximando da filosofia. “A história

---

<sup>6</sup> Karl Popper em *A miséria do historicismo* analisa o fenômeno do historicismo no campo estritamente científico. Para uma análise política do historicismo, em que ele estabelece conexões com as experiências totalitárias do século XX, ver: POPPER, Karl Raimund. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

<sup>7</sup> Talvez um título mais adequado para seu livro fosse “A miséria das filosofias da história”, o que evitaria muitas controvérsias.

<sup>8</sup> No original: “Lá médula del historicismo radica la substitución de una consideración generalizadora de las fuerzas humanas históricas por una consideración individualizadora”.

dedica seus esforços ao concreto, e não apenas ao abstrato que nela estaria contido” (RANKE, 2010, p. 207).<sup>9</sup>

Muito diferente de Popper, existem outros trabalhos relevantes que situam Hegel na tradição historicista, como os artigos de Frederick C. Beiser, *Hegel's historicism* (1993) e *Hegel and Ranke: A re-examination* (2011). No primeiro, Beiser nos informa que na base do historicismo hegeliano está a ideia de que cada sociedade é um todo único, onde suas partes são inseparáveis umas das outras, e que Herder teria influenciado Hegel a ver como o presente está numa “cadeia sagrada” com o passado, de como a filosofia não está alheia ao processo histórico, mas, ao contrário, se mostra como uma construção de longo alcance. A filosofia é histórica por excelência pelo fato de o reino do pensamento ter sentido apenas se ligado ao objeto da reflexão, “[...] a atividade do pensamento realiza-se não em um instante, mas através do tempo. Consequentemente, o próprio pensamento deve ser histórico” (BEISER, 1993, p. 276).<sup>10</sup> E no último, Beiser revela que Hegel e Ranke compartilhavam de princípios metodológicos como imparcialidade, objetividade, crítica das fontes e primado da indução sobre a dedução, mesmo tendo divergências em outros aspectos.

No Brasil, ainda temos o artigo de Jorge Grespan, *Hegel o e historicismo* (2002), que ressalta as diferenças entre o filósofo e os historicistas, mas também para crítica que ambos faziam em relação à perspectiva iluminista da história.

---

<sup>9</sup> Ranke ficaria conhecido pela máxima de que o historiador deveria ter por função apenas narrar os acontecimentos tal como efetivamente sucederam (*wie es eigentlich gewesen*). Esta famosa frase lhe rende até hoje adjetivos como “ingênuo” ou “positivista”. Segundo Beiser, nos Estados Unidos essa imagem se manteve por muitas gerações de historiadores. Entre nós, o historiador José Assunção de Barros considera importante o historicismo à prática historiográfica, na medida em que vai se constituindo como uma perspectiva relativista, onde, por exemplo, o investigador percebe sua subjetividade implicada no objeto de trabalho. Para ele, então, Ranke (assim como Niebuhr) ainda advoga um historicismo ingênuo, realista, em não se colocar junto ao seu objeto de estudo, se vendo como sujeito imparcial. Além disso, Barros relaciona Ranke à burocracia estatal prussiana e à legitimação do Estado nacional, concluindo, então, que a ideia científica de singularidade justificaria as pretensões anti-universalistas na defesa do nacionalismo. Como o positivismo universalista francês, o historicismo alemão seria um projeto contrarrevolucionário ou reformista, procurando um consenso entre os interesses da burguesia e da nobreza. Para mais detalhes ver: BARROS, José D'Assunção. Historicismo: notas sobre um paradigma. *Antíteses*, v. 5, n.9, p.391-419 jan/jul 2012. Entretanto, nunca se esclarece que, para Ranke, relatar os fatos como ocorreram, não implica numa descrição de fontes ou acontecimentos, ao contrário, é forma como o pesquisador faz o trabalho de interpretação, que no seu caso, era o de ser objetivo e imparcial dentro dos limites colocados pelo objeto.

<sup>10</sup> No original: “[...] the activity of thought takes place not in an instant but throughout time. Hence thought itself must be historical”.

[...] Hegel acompanha o movimento historicista que se formava, ao criticar a atitude intelectual predominante do século XVIII – mas não só dele! - que reduzia a história a mudanças superficiais na vida da humanidade, ao exame de acidentes e das “circunstâncias exteriores”, que nada alterariam a “natureza” profunda e imutável do homem, este, sim, objeto da filosofia. Hegel é tão crítico dessa posição quanto o historicismo (GRESPLAN, 2002, p. 60).

Com base nestes e outros trabalhos realizados na área de teoria da história, história da historiografia e filosofia, discutiremos sobre a possibilidade de ver Hegel como um historicista, segundo a lógica que era defendida pelos historiadores da chamada “escola histórica”<sup>11</sup>, ou seja, valorização da singularidade dos acontecimentos, trabalho com as fontes metodicamente controlável, relativização dos costumes e valores de acordo com suas épocas, etc. Longe de querer propor algo original, nos contentamos em complexificar o debate entre os historiadores que, em muitos casos, acabam tendo uma visão superficial da obra de Hegel em relação à história.<sup>12</sup> Como já observamos, o conceito de historicismo pode ser mobilizado de diferentes perspectivas e, muitas vezes, de modo pejorativo para designar uma historiografia conservadora, positivista, ou relativista. Tendemos mais a concordar com as posições de Mata, que no artigo *Elogio ao Historicismo* afirma que “uma história radicalmente anti-historicista deixa de ser histórica” (MATA, 2008, p. 54).

## 1. Um pouco da história do conceito de historicismo

O historicismo, junto às filosofias da história, pode ser compreendido como uma forma de compensação em relação à perda do referencial religioso na orientação dos homens, por uma visão que a história se torna dominante. Essa é a posição de Karl Mannheim, qual seja, do

---

<sup>11</sup> Os principais nomes dessa escola são Leopold von Ranke (1795-1886), Christian Matthias Theodor Mommsen (1817-1903), Karl Paul Reinhold Niebuhr (1892-1971). Entretanto, esse tipo de enquadramento nem sempre dá conta da complexidade da realidade em que tais autores desenvolveram seus trabalhos. Não é de causar surpresa, portanto, na enorme variedade de posições teóricas no ambiente historiográfico alemão do século XIX. Há quem identifique, por exemplo, a existência de outra escola, a escola prussiana, cujos principais representantes seriam Johann Gustav Droysen (1808-1894) e Georg Gottfried Gervinus (1805-1871). Apesar de divergências entres os grupos, a Revista História (Historische Zeitschrift), fundada em 1859 por Heinrich von Sybel (membro da escola prussiana), foi o mais importante veículo de divulgação de todos os autores citados. Para mais detalhes ver: BENTIVOGLIO, J. C.. Cultura política e historiografia alemã no século XIX: a Escola Histórica Prussiana e a *Historische Zeitschrift*. *Revista de Teoria da História*, v. 3, p. 20-58, 2010.

<sup>12</sup> Pelo menos no Brasil, basicamente o que se lê nos cursos de graduação em História sobre Hegel são suas lições sobre a filosofia da história, sobretudo a parte introdutória, fundamental obviamente, mas insuficiente para uma visão mais global da questão.

historicismo como visão de mundo (*Weltanschauung*), “que veio a existir após a imagem medieval religiosamente determinada do mundo havia se desintegrado e quando a iluminação posterior, com a sua ideia dominante de uma Razão supratemporal, tinha-se destruído” (MANNHEIM, 1952, p. 85).<sup>13</sup>

Como já colocado, o conceito tem gerado ao longo dos tempos diversos desdobramentos, dificultando uma delimitação mais precisa, tanto que Mata afirma: “não existe qualquer definição consensual do que é ou do que seria ou do que foi historicismo” (MATA, 2008, p. 49). Surgido na língua alemã em 1797, Scholtz nos informa que a mais antiga ocorrência do termo *Historismus* aparece nos autores românticos Schlegel e Novalis, sem deixar qualquer definição precisa, sendo possível apenas especular que o utilizaram como uma “atitude filosófica a respeito dos fenômenos culturais em seu desenvolvimento e declínio, ou o reflexo do mundo em transformação como um todo” (SCHOLTZ, 2013, p. 72). Já na primeira metade do século XIX, o historicismo foi encarado por alguns filósofos como uma atitude conservadora e, por outros, como um estoque de tradições e valores reais em contraposição à especulação filosófica. Por isso, em 1852, Karl von Prantl definiu que historicismo é uma forma de estudar os detalhes e não apenas tendências e estruturas, sendo a causalidade seu princípio fundamental. Além de ser um defensor da pesquisa metódica em todos os campos da história, Prantl elaborou uma nova visão filosófica, chamada por ele próprio de “idealismo objetivo”, que consistia em conceber as ideias dentro da realidade histórica.

Apesar das controvérsias em torno do conceito, uma das definições mais aceitas é a de Meinecke, ao enfatizar a indissociável forma de pensar individual e evolutiva, em oposição à tradição jusnaturalista do Iluminismo, certa da condição humana. Mata reforça essa ideia ao afirmar que o historicismo não é uma simples fase da historiografia, ou método, mas “uma atitude espiritual diante da realidade, e que nela ressalta duas dimensões principais: a) o caráter dinâmico, mutável, histórico, de um lado, e (b) a sua infável singularidade, de outro”. (MATA, 2008, p. 50).

De outro lado, não se pode negar que o Iluminismo foi determinante para o posterior desenvolvimento da história e de outras ciências humanas, através de sua concepção histórico

---

<sup>13</sup> No original: “[...] which came into being after the religiously determined medieval picture of the world had disintegrated and when the subsequent Enlightenment, with its dominant idea of a supra-temporal Reason, had destroyed itself”.

universal e da ampliação na noção de cultura. Entretanto, uma concepção de história restrita à transformação exterior no campo dos costumes e da técnica. Mais decisivos foram os chamados precursores do historicismo, Vico, Herder, Chlaudenius, Shaftesbury, que contribuíram cada um ao seu modo para o pensamento histórico que progressivamente tornava-se autônomo. Shaftesbury, por exemplo, ainda estava ligado ao jusnaturalismo, mas, na visão de Meinecke, foi o primeiro a reconhecer o princípio da individualidade. Herder chegou mesmo a ser considerado o “pai do historicismo”, por ter reconhecido a singularidade dos povos e das nações.

Para Benedetto Croce, “historicismo, no uso científico da palavra, é a afirmação de que a vida e a realidade são história e nada mais que história” (CROCE, 1962, p. 51.). Ele também concorda com Meinecke, de que o historicismo tenha se desdobrado em oposição ao Iluminismo, de que ideias e valores universais são, na verdade, particulares e históricos, mas critica-o em fazer conexões um pouco forçadas, como o de ter visto em Goethe um nome central do historicismo. Entre os precursores do historicismo, para ele, Vico é o nome mais importante (opponente do jusnaturalismo e do cartesianismo), e se quisermos ter um olhar refinado de todo este processo, recuar alguns séculos se faz necessário:

[...] a mim me agrada lembrar a eficácia exercida na teoria do desenvolvimento e do historicismo pela lenta formação, do século XVI ao XVIII, da ciência da poesia ou estética, por um lado, e da ciência política por outro, as quais validamente contribuíram para levar as mentes do abstrato ao concreto e para fornecer os meios com que se vencesse a transcendência dos valores (CROCE, 1962, p. 62).

Se Meinecke identificou no historicismo uma segunda revolução alemã, Croce foi mais específico ao afirmar que a grande revolução foi a do idealismo alemão, sobretudo com Hegel. Uma revolução teórica é verdade, porque de outro modo havia um déficit em relação à França e à Inglaterra, até mesmo da Itália, que teriam realizado uma mudança política prática:

Esta cisão entre o pensamento e ação, esta revolução meramente ideal frente a uma revolução real, foi notada pelos próprios alemães, quando do início e do curso da Revolução Francesa, por Baggesen, por Schaumann, por Fichte, e está lapidarmente inscrita na história da filosofia de Hegel com as palavras: “o novo princípio irrompeu como espírito e conceito, e na França como realidade efetiva” (CROCE, 1962, p. 65).

Não por acaso, o idealismo alemão também foi de suma importância para o historicismo e para a escola histórica. Basta lembrar que o ideal de liberdade de Ranke se vincula a Kant e,



sobretudo, a Fichte. Kant, o nome mais importante do Iluminismo alemão (*Aufklärung*), procurava com sua filosofia da história um fio condutor, não por leis causais, mas pela teleologia, a possibilidade do agir moral e do progresso. Esse progresso seria a realização da natureza através da racionalidade humana, mesmo o movimento histórico se mostrando muito mais um palco de paixões e conflitos. Em Fichte, o metafísico não poderia ser dissolvido no fluxo da história, por ser algo fático. Para Wilhelm Dilthey, Hegel foi por um caminho diferente, metafísico, através do estudo da religião e do contato com as fontes. Ele buscou o desenvolvimento da interioridade religiosa, descobrindo uma consciência nesse processo. Concordava com a novidade das Luzes, indo mais longe que a escola histórica, por ter buscado um desenvolvimento simultâneo entre vida e conceito, de modo dialético e progressivo. Transformou, então, a ciência histórica em filosofia e, mais que isso, trouxe ao reino da consciência o mundo histórico. Em vista de uma fundamentação epistemológica da história, Dilthey é bastante enfático na diferença entre Hegel e a escola histórica:

Em contraposição à escola histórica, ele encontrou a fundamentação universalmente válida da ciência sistemática do espírito no sistema da razão que o espírito concretiza; mais até: tudo aquilo que o racionalismo do século XVIII excluía da conexão racional como existência individual, como figura particular da vida, acaso e arbítrio, ele incluiu, como os meios da lógica mais elevada, à sistemática da razão (DILTHEY, 2010, p. 49).

Em síntese, podemos afirmar que o historicismo se desenvolveu a partir de ideias difundidas pelo Iluminismo tais como razão, objetividade, crítica, mas também por um forte embate a essa corrente de pensamento que teria construído o conceito do homem universal, essencial, permanente, imune às transformações materiais do mundo. Apesar de o Iluminismo ter concebido a condição humana como permanente, foi a partir de sua construção filosófica que as ciências humanas entraram na discussão da teoria do conhecimento, enquanto as ciências naturais já estavam consolidadas. Wolf, Humboldt, Niebuhr, Eichhorn, Savigny, Schleiermacher, Hegel, entre outros, deram continuidade a esse projeto, dando maior fundamento a “factualidades histórico-sociais”, através do método comparativo, da relação interna entre as ciências. Nesse desenvolvimento das ciências humanas na cultura alemã<sup>14</sup>, a

---

<sup>14</sup> Outra base muito importante para a consolidação da ciência histórica, segundo princípios historicistas, foi o romantismo. Criticando também a filosofia das Luzes, foi um movimento surgido no contexto cultural alemão afirmando a história não como única ou racional, mas caracterizada por caminhos múltiplos, pelo pluralismo,

ideia iluminista de natureza humana ia perdendo força, abrindo espaço para um estudo profundo e específico da economia, direito, religião, arte, todos com base nos acontecimentos históricos.

## 2. Filosofia, história e religião em Hegel

Se o historicismo representou para o século XIX uma revolução espiritual, como acredita Meinecke, em que medida Hegel poderia fazer parte desta constelação? Há quase um consenso de que ele seja um revolucionário dentro da filosofia moderna, justamente por ter levado em consideração em suas reflexões o processo histórico.<sup>15</sup> Se a ontologia tradicional se questionava basicamente pelo *ser*, Hegel foi além, pensou no *dever*, conciliando *ser* e *pensar* dentro de uma unidade especulativa e isso aparece em diversas de suas obras, anteriores as lições sobre a filosofia da história, como na *Fenomenologia do Espírito* (1807), nos *Princípios da Filosofia do Direito* (1821), na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817). Para ficar com exemplo desta última obra, na introdução do primeiro tomo da *Ciência da Lógica*, Hegel diz que a filosofia se produz na *efetividade* - aqui podemos tomar como o processo histórico - do espírito vivo, do mundo exterior e interior da consciência, que ela não pressupõe objetos imediatos, mas exige mostrar a necessidade do seu conteúdo e de provar o *ser* e as determinações do seu objeto, que é uma forma de pensar que se distingue do sentimento,

---

ressaltando a individualidade das épocas e dos povos. No lugar da razão das luzes, enfatizavam-se os sentimentos, emoções, intuição, imaginação, com destaque para os heróis e gênios históricos. Segundo Francisco J. C. Falcon, o romantismo deu um novo sentido ao historicismo, pois nutria um sentimento de nostalgia em relação ao passado pré-moderno, identificado pelos iluministas como período de trevas, onde a razão estava obscurecida pelos dogmas da religião. Era preciso, com efeito, voltar à Idade Média, o que exigia a incorporação da metodologia crítica do século XVIII sobre as fontes, heurística, filologia, dando novo impulso na pesquisa sobre povos e nações. Para mais detalhes sobre a relação entre historicismo e romantismo ver: “FALCON, F. J. Calazans. Historicismo: antigas e novas questões. *História Revista* (UFG. Impresso), Goiânia., v. 7, 2002, p. 23-54.

<sup>15</sup> Como adverte Karl Löwith, o sistema inteiro de Hegel é pensado historicamente, como nenhum filósofo anterior fez; a meta do movimento dialético é o saber absoluto: alcançado pelo recordar de todos os espíritos que já não são e o processo dialético não em linha reta ao infinito, segue na verdade algo circular, onde o fim contempla o começo. De outro lado, Löwith se mantém numa posição hermenêutica tradicional, ao ver o sistema hegeliano como essencialmente teleológico. “Hegel realiza tal consumação no sentido de uma suprema plenitude, por todo o acontecido e todo o pensado até então se reúne na unidade; mas também a consome no sentido de levar-lha a um término historicamente final, em que a história do espírito se concebe finalmente a si mesma. E posto que a essência do espírito é a liberdade de estar sendo em si mesmo, com o acabamento de sua história alcança também a consumação da liberdade” (LÖWITH, 2008, p. 56).

intuição e representação, que faz do próprio pensamento objeto. Para que a filosofia alcance de fato sua concretude, ela precisa se conscientizar da efetividade, mesmo sendo transitória.

Uma consideração sensata do mundo já distingue que, no vasto reino do ser-aí exterior e interior, é só *fenômeno*, é transitório e insignificante - e o que em si verdadeiramente merece o nome de *efetividade*. Enquanto a filosofia só difere segundo a forma de outro conscientizar-se desse único e idêntico conteúdo, é necessária sua concordância com a efetividade e a experiência; e mesmo essa concordância pode considerar-se como uma pedra de toque, ao menos exterior, da verdade de uma filosofia; assim como é para considerar como o fim último e supremo da ciência o suscitar, pelo conhecimento da concordância, a reconciliação da razão consciente de si com a razão *essente* com a efetividade (HEGEL, 1995, p. 44).

Enquanto o termo filosofia entre os gregos correspondia às coisas abstratas, entre os modernos, como Isaac Newton, foi utilizado para tratar de fenômenos empíricos, necessários, contingentes, tomando o próprio conteúdo do intuir e do perceber (interno e externo) como campo da experiência, visando proposições universais. Porém, esse tipo de denominação não conseguia alcançar ideias infinitas como espírito, liberdade, Deus. Hegel denomina essa perspectiva de razão subjetiva, uma satisfação pela forma em que o universal não toca o particular (exterior e contingente) e que não dá forma à necessidade (*Notwendigkeit*). Quem preencheria esta lacuna seria o pensamento especulativo, fazendo uso universal dos conceitos. Isso não implicaria diminuir a importância das ciências empíricas, mas estas poderiam se determinar reciprocamente com a ciência especulativa.

A relação da ciência especulativa com as outras ciências só existe enquanto a ciência especulativa não deixa, como de lado, o conteúdo empírico das outras, mas o reconhece e o utiliza; e igualmente reconhece o universal dessas ciências - as leis, os gêneros, etc. - e o utiliza para o seu próprio conteúdo; mas também, além disso, nessas categorias introduz e faz valer outras (HEGEL, 1995, p. 49).

Entretanto, quando se analisa a frase de Hegel de que a “razão governa a história” em suas lições sobre a filosofia da história, aparentemente, isso apresenta-se como um *a priori* abstrato, que extingue a autonomia da ciência histórica. Essa é a posição de Ranke, que acusou a filosofia de reconhecer o valor da história só enquanto ela estivesse submetida aos seus conceitos, como observamos acima. Para ele, se fosse de modo, a história não seria autônoma, o interesse pelo particular se extinguiria e a diversidade seria o puro desdobrar do conceito.

Enquanto a filosofia olha para o geral, para o futuro e para o progresso, a história olha para o particular e para o passado, defendia Ranke.

Mas Hegel também tinha consciência que o historiador filosófico não poderia aplicar seus princípios *a priori* à história e sim proceder empiricamente. “Hegel argumenta que o ponto de vista do filósofo não tem um mandado *a priori*, mas que tem necessidade de uma confirmação *a posteriori* do autoexame, ou o que ele chama de experiência, de seu assunto” (BEISER, 2011, p. 337).<sup>16</sup> É preciso enfatizar que a racionalidade identificada por ele na história do mundo não exclui seu interesse pelo particular, ou que se concentre na pura abstração e generalidade, e sim o reconhecimento de que a forma mais adequada de estudar a história seria utilizando a razão, por esta ser infinita, que se realiza por si mesma. Partindo da premissa de que a história tem que ser considerada como ele é em si, Hegel adverte, as relações entre o historiador e os fatos se dão através de categorias:

Mesmo o historiador normal e mediano, que de certa forma pretende e acredita manter-se compreensível e submisso ao fato, não age de modo passivo no seu pensar, recorrendo às suas categorias e encarando por meio destas os fatos; especialmente em tudo o que deve ser científico, a razão não pode adormecer, devendo utilizar-se da reflexão (HEGEL, 2008, p. 18).

Recorrendo à *Fenomenologia do Espírito*, essa passagem se torna mais compreensível. Na primeira seção, *A certeza sensível*, Hegel demonstra que um sujeito ao tentar enunciar o que aparece de imediato, acreditando estar visando um particular, enuncia na verdade um universal, pois lançando mão da linguagem, a enunciação acaba dizendo não o *aqui*, mas todo *aqui*. “Quando digo: *este aqui, este agora*, ou um *singular*, estou dizendo *todo este, todo aqui, todo agora, todo singular*” (HEGEL, 2012, p. 89). O historiador Johann Gustav Droysen,

---

<sup>16</sup> No original: “Hegel argues that the standpoint of the philosopher has no *a priori* warrant, but that it stands in need of a *a posteriori* confirmation from the self-examination, or what he calls the experience, of his subject matter”. Temos evidências disso nas correspondências de Hegel. Em carta à Real Biblioteca de Berlim em 26 de maio de 1824, ele faz solicitação de um livro de geografia do professor Carl Ritter, que tratava de uma expedição ao rio Zaire. No comentário de Clark Butler, essa carta indica possivelmente a ligação de Hegel à geografia cultural, desenvolvida por seu amigo Ritter e por Herder. O livro também teria ajudado no reconhecimento que a história fazia parte do desenvolvimento dialético. “Ao reconhecer uma base geográfica para a história, Hegel repudiou qualquer interpretação da história como um mero desdobramento dialético da Ideia. A Geografia coloca a Ideia à mercê das contingências externas da natureza”. BUTLER, 1984, p. 496. No original: “In recognizing a geographical underpinning to history, Hegel repudiated any construal of history as a mere dialectical unfolding of the Idea. Geography places the Idea at the mercy of the external contingencies of nature”.

contemporâneo de Ranke e muito influenciado por Hegel, havia reconhecido este princípio, ou seja, que nossa relação com mundo ocorre através da mediação da linguagem, o que significa admitir também que no confronto com as fontes, o historiador não acessa de imediato a realidade, senão que já está mediado por abstrações, ideias, valores.

Se então, para Hegel, nossa relação com o mundo é sempre mediada por categorias, não haveria melhor método<sup>17</sup> que a razão para estudar a história universal, mesmo sendo ela dominada muito mais pelas paixões e vontades dos homens, desprendendo daí que o próprio fim particular conteria também o interesse universal e vice-versa. Aqui nos deparamos com um conceito hegeliano fundamental: o de *astúcia da razão* – que significa dizer que um sujeito agindo conforme apenas sua vontade, acaba por realizar ações gerais, algo que não estava intencionado de princípio, como as ações dos personagens heroicos que, conscientes ou não, realizam feitos dignos de serem lembrados pelas gerações posteriores, elevando o plano divino de um povo:

O interesse particular da paixão é, portanto, inseparável da participação do universal, pois é também da atividade particular e de sua negação que resulta o universal. É o particular que se desgasta em conflitos, sendo em partes destruído. Não é a ideia geral que se expõe ao perigo na oposição e na luta. Ela se mantém intocável e ilesa na retaguarda. A isso se deve chamar astúcia da razão: deixar que as paixões atuem por si mesmas, manifestando-se na realidade, experimentando perdas e sofrendo danos, pois esse é o fenômeno no qual uma parte é nula e a outra afirmativa. O particular geralmente é ínfimo perante o universal, os indivíduos são sacrificados e abandonados. A ideia recompensa o tributo da existência e da transitoriedade, não por ela própria, mas pelas paixões dos indivíduos (HEGEL, 2008, p. 35.).

Desse modo, compreende-se que para Hegel a razão é muito mais que uma simples categoria analítica. Para ele, a razão é autossuficiente, astuciosa, providencial, ou seja, que se realiza a despeito da vontade dos homens. “[...] a Providência divina é a sabedoria que, com um poder infinito, concretiza os seus objetivos, isto é, o objetivo absoluto e racional do mundo: a razão é o pensar livre e determinante de si mesmo” (HEGEL, 2008, p. 19).

Aqui identificamos o aspecto determinístico que caracteriza as reflexões de Hegel a respeito do processo histórico como filosofia da história (no sentido clássico do termo) e que ele mesmo admitiu ser uma teodiceia, uma justificação de Deus e “assim deveria ser entendido

---

<sup>17</sup> Esclarecemos que Hegel não fala em método racional, já que ele entende a racionalidade como algo que se desenvolve a despeito dos homens. Aqui quando falamos em método, é no sentido do observador acompanhar o movimento da razão.

o mal no universo, e o espírito pensante deveria reconciliar-se com o mal” (HEGEL, 2008, p. 21). Ideia cara também a Droysen, autor importantíssimo à fundamentação e autonomia da disciplina histórica, mas que não deixou de lado uma visão teleológica da história no sentido providencial. Para outros historicistas da época, como Jacob Burckhardt, a concepção hegeliana da história carece de comprovação e transmite a falsa ideia de uma teodiceia do processo histórico, ou seja, fazendo o elemento negativo ser assimilado pelo positivo (ou afirmativo), que também pode ser compreendido, em certa medida, como crítica ao conceito de suprassunção (*Aufhebung*).<sup>18</sup> Se os filósofos procuram por origem e escatologia, os historiadores se esforçam apenas no estudo das transformações. “O tema central da história parte da observação de que o espírito, como a matéria, é mutável e de que a passagem do tempo arrebatava consigo ininterruptamente as formas que constituem a vestimenta exterior da vida espiritual” (BURCKHARDT, 1961, p. 14).

A ideia de uma teodiceia ou de fim da história, entretanto, não podem ser imagens absolutas do pensamento hegeliano. Ou melhor, em Hegel, esse sentido providencial terá um ‘sabor essencialmente terreno’, mesmo quando estamos lendo suas lições sobre filosofia da história a respeito da teodiceia. Aliás, a ligação entre as ciências do espírito com a teologia e a influência do protestantismo no contexto cultural do século XVIII e XIX, foi favorável à construção de uma modernidade na Alemanha que possibilitou a harmonia entre religião e ciência, diferentemente do que ocorreu com o Iluminismo na França, essencialmente anticlerical e antirreligioso. Ranke, por exemplo, antes de se dedicar à história, estudou profundamente teologia, e ainda que distinguisse muito bem a ciência histórica da religião, não deixou de expressar seu sentimento religioso diante dos acontecimentos, pois via no reconhecimento de cada particularidade a manifestação de Deus.

No caso de Hegel, sua visão providencial é fundamentalmente lógica ou mesmo residual, porque a filosofia é o verdadeiro reino da verdade; não seria exagero dizer por isso que ele nunca foi propriamente um pensador religioso. Se teleologia e teologia se confundem no pensamento do filósofo alemão, para Beiser, é óbvio que a filosofia da história está cheia de termos metafísicos (Deus, liberdade, espírito) e isso tem provocado o criticismo de muitos

---

<sup>18</sup> Neste mesmo sentido, na *Segunda Consideração Intempestiva, Da utilidade e desvantagem da história para vida* (1874), Friedrich Nietzsche afirma que uma religião historicizada, como o cristianismo, perde sua potência enquanto religião e que Hegel acreditou no devir progressista desta do impuro ao puro. Ou seja, a teodiceia hegeliana coincidiria perfeitamente como uma visão progressista da história.

historiadores, mas a concepção de teleologia em Hegel está determinada pela história e pela natureza. Em obras como a *Lógica* e a *Enciclopédia*, ele rejeitou a ideia de um poder sobrenatural se impondo sobre estas entidades, algo da natureza do homem, como colocado no direito natural, não porque o homem tenha nascido livre, mas que seu propósito final é o de ser livre, ou seja, que demanda atividade, realizada apenas na história.

Seu discurso inaugural na Universidade de Berlim no dia 22 de outubro de 1818 também comprava isso. Na parte final de sua explanação, Hegel admite que a religião é um meio de resolução da contradição entre o *Eu* e o *Mundo*, porque pela fé, sentimento e entendimento, chegamos mais perto do infinito, ainda que seja uma universalidade abstrata, presa às formas de representação do sensível, apesar de não ser um pensamento racional, como no caso da filosofia, que deve ultrapassá-la. Assim como as verdades históricas, a religião não consegue ultrapassar as representações imediatas, mesmo apresentando pontos positivos como revelar ao homem sua essência natural e espiritual, ultrapassando a subjetividade imediata, reconciliando-o com Deus, ou seja, com o absoluto, com o infinito. A filosofia transforma a limitação da religião que se encontra no reino do sentimento e na subjetividade para o nível conceitual e objetivo.

A filosofia [tem] portanto o *mesmo fim e conteúdo* que a religião, não só como *representação*, mas como *pensar*. A figura da religião [é] por isso insatisfatória para a *consciência cultivada* mais alta – ela tem de querer conhecer, de suprimir a forma da *religião* -, mas *apenas para justificar* o seu *conteúdo* (Apud SOUZA, 1996, p. 857).

A *Aufhebung* da religião consiste, portanto, na conservação do seu conteúdo pensado agora como conceito – suprimir o sentimento da representação. Enquanto a filosofia, que não se encontra em nenhuma outra atividade, é o que há de mais elevado para o humano – o reino da liberdade, em contraposição ao cotidiano, bem-estar e satisfação, que tem um fim limitado e contingente (válido também para o estado). Se quisermos encontrar o lugar de Hegel no cristianismo, devemos compreender o que ele pensa sobre a vida ética, o estado e o mundo, porque há uma vocação mundana da filosofia especulativa, que depura o conteúdo religioso. Como um cristão propriamente, Hegel estaria em terreno profano. Por isso, a originalidade da supressão hegeliana está relacionada à ideia de irreversibilidade do processo histórico, observado por Gérard Lebrun ao mencionar Joaquim Ritter: “Joaquim Ritter mostrou muito bem a originalidade de Hegel nesse ponto: inútil inventar uma nova religião (August Comte),

inútil voltar à civilização cristã e regredir para antes da *Aufklärung* e da Revolução (reação romântica) – porque agora somos, efetivamente, cristãos” (LEBRUN, 1988, p. 53).

Temos com Hegel, portanto, uma historicização de conceitos metafísicos como Deus, que significa em termos empíricos que Deus não é uma entidade além do mundo, mas, ao contrário, que se realiza na história, do mesmo modo que a providência tem um fim interno. Beiser também está consciente que o historicismo não começa com Hegel; então, o que ele traz de novo? Historicismo se torna o método geral e autoconsciente da filosofia, que não encontramos em seus predecessores e isso também valeria para áreas como teologia, direito e estética. “O historicismo de Hegel corresponde a nada menos que uma revolução na história da filosofia. Isso implica que a filosofia é possível apenas se é histórica, apenas se o filósofo é consciente das origens, contexto e desenvolvimento de suas doutrinas” (BEISER, 1993, p. 270).

### 3. Hegelianos do século XX

Através do hegelianismo do século XX, conseguimos reforçar ainda mais a imagem de Hegel ao historicismo, pois além de Beiser, vários autores como Terry Pinkard, Herbert Marcuse e Jacques D’Hondt tem chamado atenção para o fato de que uma visão teleológica da história não pode ser aplicada absolutamente ao filósofo alemão. Significa dizer, em outras palavras, que se nos detivermos com cuidado às reflexões de Hegel sobre a história, existe espaço para se pensar o contingente em todas as suas consequências. Agora, se o objetivo é procurar os limites do historicismo hegeliano, precisamos voltar à *Filosofia do Direito*, onde há de fato reflexões que podemos chamar de atemporais ou que se desvinculam da contingência histórica. É isso que Joaquim Ritter realiza em *Hegel and the French Revolution* (1984), uma pesquisa minuciosa sobre a legitimidade da modernidade no pensamento hegeliano.

O marco decisivo neste aspecto não poderia ser outro: a Revolução Francesa (1789), que aglutina tudo em termos de transformação, quer a favor ou contra ela. É neste mesmo clima que o pensamento hegeliano se desdobra entre esperança e medo, reviravoltas, combate entre revolucionários e reacionários, guerras napoleônicas, etc. Se na *Fenomenologia do Espírito* ele vê a revolução com temor, termina a *Filosofia da História* como se ela fosse uma espécie de continuidade da mesma. Mesmo oscilando sobre o significado da revolução, Hegel é favorável a ela. Na verdade, a questão se coloca para fora, para o porvir: a tarefa filosófica de



concretização da liberdade. O foco central consiste em colocar na prática a liberdade como ideia de justiça, concretizando-a em termos estatais, jurídicos e éticos.<sup>19</sup>

Para Hegel, este processo revolucionário é irreversível, deixando para trás o mundo antigo, pois agora o direito abarcaria a humanidade como um todo. Ele estava crente que a Restauração era, na verdade, uma tentativa inútil, perante a Revolução<sup>20</sup>. Se para alguns, a Restauração manifesta a tentativa de restabelecer um mundo antigo, em Hegel ela estaria junto com a revolução em descontinuidade com o passado, caracterizando a própria condição da sociedade. É a descontinuidade e a dicotomia entre Revolução e Restauração que marcam a era moderna e ele enfrenta a dicotomia de forma positiva, em que a unidade original se perpetua historicamente nas condições do mundo moderno, tanto do ponto subjetivo quanto objetivo. O esforço filosófico consiste na reconciliação, no encontro do absoluto, postulando o finito no infinito. De acordo com Ritter, na oposição entre o objetivismo iluminista e a subjetividade romântica, a filosofia hegeliana se direciona para análise do próprio processo histórico, para resolver a questão da revolução política e da descontinuidade.

Foi em Berna que o pensamento de Hegel começou despertar para esta questão, da preocupação maior com questões empíricas, que estimulou seu interesse pela economia política de Adam Smith e David Ricardo.<sup>21</sup> De suas reflexões através da economia política, chega à conclusão de que as condições e determinações de uma sociedade são mais fortes para os indivíduos do que seu valor histórico. Por isso que ele vê na sociedade de classes que vai se formando uma força maior que nas determinações anteriores. É das determinações industriais

---

<sup>19</sup> Apesar do limite de alcance das mudanças que se processavam na modernidade, Ritter desmistifica um suposto eurocentrismo encontrado pelos críticos de Hegel, ao dizer que a Revolução Francesa trouxe a ele a primeira forma concreta de generalização de liberdade à humanidade.

<sup>20</sup> O belo texto histórico de Karl Marx, *O dezoito Brumário de Luís Bonaparte*, tem uma reflexão similar.

<sup>21</sup> “Naquela época, em Berna, ele leu *O Inquérito de Stuart sobre os Princípios da Economia Política* (Londres, 1767) e forneceu-lhe um comentário detalhado. Neste estudo, a essência da sociedade civil ficou clara para ele, como diz Rosenkranz (Rosenkranz, p. 86; Dok. 280); Hegel aprendeu a compreender o significado da necessidade e do trabalho, a divisão do trabalho, o capital diferente das classes, a pobreza, a administração e os impostos; percebe-se que *a essência histórica da Revolução e de toda a era e todos os seus problemas é o surgimento da moderna sociedade civil industrial do trabalho*” (RITTER, 1982, p. 68). No original: “At that time in Bern he read *Steuart's Inquiry into the Principles of Political Economy* (London 1767) and furnished it with a detailed running commentary. In this study, the essence of civil society became clear to him, as Rosenkranz says (Rosenkranz, p. 86; Dok. 280); Hegel learned to comprehend the meaning of need and labor, the division of labor, the different capital of the classes, poverty, administration, and taxes; it dawns on him that *the historical essence of the Revolution and of the entire age and all its problems is the emergence of the modern industrial civil society of labor*”.

que se chega a uma história mundial e que se revoluciona a política, na concepção de trabalho moderno, das relações livres, da expansão mundial, deixando para trás o mundo antigo marcado pela escravidão.

Hegel consolida sua ideia positiva sobre a dicotomia (ou dialética) e a descontinuidade do mundo moderno, e Ritter considera que ele dá um passo à frente da economia política através da teoria da sociedade civil ao conceber que sua base se torna independente sobre e contra a história da tradição ao emancipar-se. A natureza anti-histórica da sociedade é a sua essência histórica. Portanto, o homem como sujeito da sociedade civil, é um homem “abstrato”, separado de suas relações históricas e espirituais e deixado permanente na igualdade dessa natureza necessária. Na sociedade civil o homem determina-se não porque seja judeu, católico, protestante, alemão, mas porque ele é homem, cuja herança histórica não desempenha papel na sociedade. Esta atemporalidade e abstração da sociedade civil que repousa a teoria da revolução política e sua ideia de liberdade. “Ao mesmo tempo, no entanto, essa abstração na esfera da sociedade é caracterizada por sua restrição às relações naturais da existência humana e à satisfação do homem pelo trabalho” (RITTER, 1982, p. 77-78).<sup>22</sup> Justamente por basear-se apenas na vontade natural que o homem alcança sua verdadeira liberdade e individualidade. Isto significa que o homem moderno consegue determinar-se a despeito das contingências, mas sem desconsiderar todo processo histórico necessário que culminou nesta realidade. Ou seja, a natureza anti-histórica da sociedade civil não significa que ela não tenha um lastro histórico, só a define enquanto tal.

Esta reflexão da filosofia do direito coloca, de fato, limites ao historicismo hegeliano, mas também nos auxilia a compreender porque vários autores não conseguem ver Hegel como um filósofo absolutamente teleológico. Pinkard, por exemplo, no artigo *Saber Absoluto: por que a filosofia é seu próprio tempo apreendido no tempo* (2010), parte de uma aparente aporia no pensamento hegeliano (que foi exaustivamente colocada pelos hegelianos de esquerda do século XIX): que a filosofia é uma contemplação de verdades eternas e, por outro lado, seu próprio tempo apreendido no pensamento. Ele procura demonstrar como essas noções se conciliam no último capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, “O saber absoluto”. O saber absoluto, ou o estudo do juízo infinito, que em Kant era chamado de incondicionado, aparece

---

<sup>22</sup> No original: “At the same time, however, this abstractness in the sphere of society is characterized by its restriction to the natural relationships of human existence and man's satisfaction of need through labor”.

primeiramente na *Fenomenologia*, na parte da *Certeza Sensível*, mas logo se percebe que ele é cheia de contradições e a razão não consegue compatibilizar com esta contradição, que também fracassa em outras partes da obra:

Portanto, assim como, à luz de Hegel, Kant verdadeiramente mostrara que a razão é levada a antinomias quando ela ultrapassa a experiência e emite juízos sobre o incondicionado, do mesmo modo Hegel quer argumentar que, quando se considera alguma esfera finita, limitada da experiência como incondicionada (como o “em-si”, para utilizar a linguagem de Kant que Hegel adotou para seu uso próprio), recai-se também em algo como as antinomias kantianas (PINKARD, 2010, p. 9).

Só o *em si* seria incondicionado, a essência absoluta para além da experiência, que se manifesta apenas de modo parcial. Desse modo, todos os capítulos da *Fenomenologia*, antes do último, indicam os limites da razão, onde um objeto deixa de ser para virar outra coisa. O grande problema que se coloca está em saber como conceber algo fora e dentro de nós, que parece ser uma contradição insuperável entre o mundo contingente e a essência atemporal. Pinkard acredita que o *saber absoluto* é a última forma contingente do saber, pois neste estágio o espírito está voltado à ciência, precedente à sua própria efetivação filosófica, o que remonta à ideia de que a filosofia aparece como um balanço das experiências acumuladas. E como o mundo científico reflete a si mesmo, deixa de ser um fenômeno localizado para ser uma expressão do espírito, autoconsciente que lida e conhece o seu negativo. “Saber é saber de seu próprio limite. É também outra maneira de afirmar que sua filosofia pode ser nada mais do que seu próprio tempo apreendido em pensamentos” (PINKARD, 2010, p. 20-21). Assim, Pinkard defende que Hegel não é tão teleológico como outros autores pensam:

[...] a concepção de Hegel do saber absoluto e da história filosófica não é, como quase sempre se considerou, de forma alguma uma visão teleológica da história (ao menos em sentido estrito). Ao contrário, a história termina por se revelar, como já vimos, uma finalidade sem fim, o tipo de finalidade que Kant restringira a organismos e à experiência do belo (PINKARD, 2010, p. 21).

O espírito não tinha um fim a alcançar, só foi de um lugar ao outro, que exaurido, chegou ao saber absoluto, não se movimentando mais nesse ponto. Para Robert Pippin significa uma modernidade interminável e para Pinkard, em última análise, uma apreensão atemporal de nossa própria contingência, de modo similar ao que Ritter comenta sobre a filosofia do direito. Para Marcuse, além de pensar que o desenvolvimento da razão não é linear, se há algum tipo de

teleologia da história no pensamento hegeliano, ela só pode aparecer como um resultado do estudo empírico da história. Diz ele (o que poderia naturalmente ser atribuído a Ranke):

Hegel afirma enfaticamente que “na história”, o pensamento deve subordinar-se ao que está dado, às realidades de fato; estas são sua base e direção. Consequentemente, “temos de tomar a história como ela realmente é. Devemos proceder historicamente - empiricamente; estranha abordagem para uma filosofia idealista da história” (MARCUSE, 1969, p. 205-206).

D’Hondt é ainda mais específico ao analisar diversos aspectos das lições de Hegel sobre a história, no seu *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Na seção *El Porvenir*, inicia sua reflexão dizendo que a ideia hegeliana que o fim da história é a racionalidade, tem provocado interpretações equivocadas, por se pressupor aí a razão numa forma fixa e estável. Em parte, por culpa do próprio Hegel, e de outra, pelos intérpretes, que se confundem com a palavra história empregada por ele. Para Hegel, a palavra *Historie* se referia exclusivamente ao passado e também ao relato dos historiadores. “*Historie* é a obra dos historiadores, a história relatada, que pode remeter também a palavra *Geschichte*” (D’HONDT, 1971, p. 106).<sup>23</sup> Se de um lado, acusam Hegel de ter colocado um ponto final em todo desenvolvimento humano, D’Hondt diz que ele recorda o sentido clássico da palavra; “Na história - afirma - nós temos a ver com o passado (*Vergangenheit*)” (D’HONDT, 1971, p. 107).<sup>24</sup>

O que ele pretendia escrever era, segundo D’Hondt, uma história mundial filosófica e não uma filosofia da história, porém, os críticos não aceitaram tal ideia. Quando estamos analisando suas aulas sobre a história, está claro que a introdução da obra é, como sugere o título, uma filosofia da história, mas depois ele se oferece a escrever uma história mundial filosófica (*allgemeine philosophische Weltgeschichte*), que pressupõe o conhecimento da essência da ciência histórica. No curso de 1830, Hegel falava em filosofia da história, enquanto nos cursos de 1822 e 1828, declarou que o objetivo dessas lições era com a história mundial filosófica, uma preocupação com o seu conteúdo, que para D’Hondt demonstra que ele foi muito além das filosofias da história de Vico, Herder e Condorcet, invadindo o terreno dos historiadores. Deve ser por isso que Ranke, após a morte de Hegel, teria se mostrado mais generoso com o filósofo, reconhecendo seu esforço em explicar a história do mundo.

<sup>23</sup> Na versão em espanhol: “*Historie* es la obra del historiador, la historia relatada, a la cual puede remitir también la palabra *Geschichte*”.

<sup>24</sup> Na versão em espanhol: “En historia – afirma – tenemos que ver con el pasado (*Vergangenheit*)”.

Retomando Beiser também, ele afirma que mesmo se opondo à História Crítica de Niebuhr – que serviu de modelo para o método de Ranke, em que o observador supunha poder se diferenciar do passado - Hegel tinha muitas posições que se aproximavam do que era defendido pela escola histórica (sobretudo Ranke). Assim, concordava com a postura crítica no tratamento das fontes, acreditava que seu método era imparcial (como Ranke defendia em relação à disciplina histórica), tinha consciência que o historiador filosófico não poderia aplicar seus princípios a priori à história e sim proceder empiricamente. E, por fim, Hegel compreendia, como Ranke, que cada nação e indivíduo deveriam ser tratados em si, apesar de o primeiro querer ir além, saber o que estava por detrás dos acontecimentos, enquanto o segundo mantinha-se na individualidade, pois se o indivíduo faz parte do todo num holismo rigoroso (lógica hegeliana), para ele, o indivíduo não é redutível ao todo, apesar de considerar a unidade orgânica da ideia – um holismo não conceitual (admissão de que o homem faz parte de algo maior, mas que não é possível o acesso racional a ele – influência de Kant).

Agora em relação ao conteúdo da introdução, ou seja, da filosofia da história propriamente, temos uma conciliação de Hegel com o restante de sua doutrina exposta em obras como a *Lógica* e a *Fenomenologia do Espírito*, e a história filosófica, ao que denominamos história sem mais qualitativos, para demonstrar um ponto de vista objetivo e universal. Foram os erros de tradução que inviabilizaram compreender melhor a *Weltgeschichte* hegeliana, às vezes traduzida como história mundial, ora por história universal, porque Hegel falava em *allgemeine Weltgeschichte* (história mundial geral) e *allgemeine* também é considerada universal, em oposição a todas as histórias específicas. E ele não utilizou o termo corrente do século XVIII, *universal Historie*, para abarcar todas as épocas do desenvolvimento humano, e nem abarcou toda história do gênero humano, já que não incluía o que por muito tempo se convencionou a ser classificado dentro da historiografia de pré-história. Na verdade, tudo começa com o estado, numa sucessão essencialmente temporal de interdependências de povos. “A história não tem, por assim dizer, mais que um corpo; os assuntos da Itália e da Líbia se mesclam com os da Grécia e todos os acontecimentos coincidem a um mesmo fim” (D’HONDT, 1971, p. 340).<sup>25</sup> Segundo D’Hondt, uma história local só pode ter sentido mundial para Hegel se esta interfere no futuro do mundo. “Hegel continua ligado a uma concepção *local*

---

<sup>25</sup> Na versão em espanhol: “La historia no tiene, por así decirlo, más que un cuerpo; los asuntos de Italia y de Libia se mezclan con los de Grecia, y todos los acontecimientos concurren a un mismo fin”.

da vida humana, e de maneira nenhuma quer mostrar que o homem pode se tornar *weltgeschichtlich*” (D’HONDT, 1971, p. 341).<sup>26</sup> É uma história que quer ser mundana, que não visa cobrir toda terra.

Em relação ao futuro, Hegel não se propõe a falar deste cientificamente, mas se arrisca em algumas projeções sobre as nações em duas circunstâncias: primeiro, sobre o que toda nação deve passar, como adequação a uma determinada ordem estabelecida, e, segundo, o confronto com o inédito, que não podemos conhecer. Sobre este último ponto, D’Hondt nos oferece um argumento que os historicistas (como Ranke) certamente concordariam:

Hegel não acredita que as nações possam funcionar em uma *Universalmonarchie*, nem que os conflitos que os confrontam sejam extintos. O espírito universal nunca escolherá definitivamente um povo, “porque as pessoas pertencem à história”. Guerras, conflitos internacionais e competição entre civilizações não permitirão que a história fique adormecida (D’HONDT, 1971, p. 119-120).<sup>27</sup>

No campo econômico, Hegel chega a ser pessimista, pois aí vê que as contradições e impulsos das nações não produzem reconciliação, cada uma luta em seu favor, trabalha contra os outros, produzindo uma obra em comum, mas que produziria no futuro mais pobreza de uns em detrimento da riqueza de outros. A conclusão de D’Hondt é que Hegel não fala de fim da história, que o porvir é simultaneamente imprevisível e previsível, e por isso ele não poderia ser dogmático como querem fazer crer seus críticos.

Hegel está profundamente convencido de que a história não terminou; ela experimenta as ansiedades de seu tempo, ela está ciente de que sofre de uma crise latente e que todas as contradições que a afligem logo explodirão; mais tudo, revela com surpreendente perspicácia algumas destas contradições. Já é muito. Em todo caso, muito mais do que qualquer um dos seus contemporâneos na Alemanha realizará (D’HONDT, 1971, p. 124).<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Na versão em espanhol: “Hegel permanece adherido a una concepción local de la vida humana, y de ningún modo quiere mostrar que el hombre puede llegar a ser *weltgeschichtlich*”.

<sup>27</sup> Na versão em espanhol: “Hegel no cree que la naciones se puedan fusionar en una *Universalmonarchie*, ni que se extingan los conflictos que la enfrentan entre sí. El Espíritu universal jamás elegirá definitivamente un pueblo, ‘pues el pueblo pertenece a la historia’. Las guerras, los conflictos internacionales y la competencia entre la competencia entre las civilizaciones no permitirán que la historia se adormezca”.

<sup>28</sup> Na versão em espanhol: “Hegel está profundamente convencido de que la historia no concluyó; experimenta las inquietudes de su época, tiene consciencia de que ella padece una crisis latente y de que pronto estallarán todas las contradicciones que la aquejan; más todavía, revela con sorprendente perspicacia algunas de estas contradicciones. Ya es mucho. En todo caso, mucho más de lo que realizará cualquiera de sus contemporáneos en Alemania”.

A concepção hegeliana da história enquanto processo de transformações, que jamais repete as mesmas condições e sempre fracassa em utilizar fórmulas antigas, é outro elemento que demonstra a inclinação de Hegel ao historicismo. “[...] Hegel crê que a vida social e política não pode conservar o mesmo caráter depois da invenção da pólvora e da imprensa, depois da aparição do capitalismo e da Reforma” (D’HONDT, 1971, p. 349).<sup>29</sup>

Mas tal concepção nem sempre foi um dado óbvio, porque que a própria consciência histórica foi resultado de um longo processo histórico. Esse é o diagnóstico essencial de Reinhart Koselleck em *Futuro Passado*, de que a moderna consciência histórica só pôde se constituir com o aumento acelerado das transformações técnicas, científicas e políticas que gradativamente iam afastando as pessoas de uma orientação comum. Ele fala até na dissolução do topos história *magistra vitae*, o que pode gerar muitas polêmicas, mas é certo que aceleração do tempo trouxe enormes distúrbios, perdas de referenciais, descompasso entre presente e tradição (passado) e um futuro incerto, que apenas encontrou algum tipo de estabilidade pelo surgimento no século XVIII do que Koselleck chama de consciência histórica. Assim, as filosofias da história e o historicismo surgiram como formas de ver o mundo que, independente da orientação ideológica ou científica, tinham a certeza de que o futuro, mesmo em conexão com o passado, nunca poderia repeti-lo; uns nutriam a crença num futuro próspero, como Comte, outros no pessimismo em relação ao mundo moderno, como Burckhardt. Foram fenômenos do cronotopo historicistas, para falar nos termos de Hans U. Gumbrecht.

Por isso, mais do que uma filosofia da história em sentido estrito, a visão hegeliana da história parece ser mais uma dialética entre mudança e continuidade, sobretudo, se pensarmos no conceito de *Aufhebung* (suprassunção), que significa essencialmente negar e conversar simultaneamente. Dado que a realidade histórica sempre se apresenta de modo contingente, no processo de suprassunção muita coisa é anulada, mas conversada no que tem de essencial, tornando-se algo mais compreensível. Se Hegel falava que o importante era a exposição da historicidade do homem e não da contingência (entendida aqui como mera exterioridade), Grespan adverte que ele reconhecia a importância desta se um fato exterior conseguisse afetar a vida interna de um povo:

---

<sup>29</sup> Na versão em espanhol: “Hegel cree que la vida social y política no puede conservar el mismo carácter después de la aparición de la pólvora y de la imprenta, después de la aparición del cristianismo y la Reforma”.

Acidentes e fatores naturais, bem como invasões ou emigrações inesperadas de povos estrangeiros, por exemplo, são “circunstâncias exteriores” que influem na história de um povo. Essa influência só é relevante, porém, na medida em que age conforme as tendências internas da vida de um povo em consideração, reforçando, mitigando e desviando essas tendências de alguma maneira; em outras palavras, na medida que é interiorizada. Esse é o sentido da “remoção” da contingência pela filosofia da história (GRESPLAN, 2002, p. 59-60).

Portanto, era claro para Hegel que a história tinha uma continuação, algo que ligava os povos entre si, mas nunca ignorou a capacidade dos mesmos de se lançarem ao novo. Ranke também pensou em continuidade, cujo termo é *Entwicklung*, que significa desenvolvimento, a forma pela qual os acontecimentos se ligam uns aos outros. Burckhardt se valeu da ideia de continuidade para defender a tradição das ideias trazidas pela Revolução Francesa. No caso de Droysen, não se compreende a ideia de continuidade senão por meio de sua precedência hegeliana. A história, enquanto continuidade se dispõe como um crescimento e este desenvolvimento só ocorre no homem. A despeito de suas diferenças e da preocupação de Droysen em tornar a história uma ciência autônoma da filosofia, a questão teleológica é fundamental, como aponta Pedro S. Caldas:

[...] o sentido de um evento ou fenômeno não se encerra naquilo que ele explicitamente é. Ao ser também para um outro, ele adquire assim uma dimensão teleológica que dificilmente gostamos de admitir; da mesma maneira que ainda mais difícil é ver a história expressa nos termos metafísicos de uma ética passiva e resignada (CALDAS, 2004, p. 85).

Contudo, a ideia de continuidade não pode nos confundir com um sentido determinado do processo histórico. Para retornar ao tema da filosofia da história, acreditamos na hipótese de Marcuse, de que o valor determinístico para Hegel é a liberdade. “O progresso depende da habilidade dos homens em apreender o interesse universal da razão, e da sua vontade e eficácia em torná-la uma realidade” (MARCUSE, 1969, p. 211).

#### 4. Žižek

Se o pensamento de Hegel fosse de fato anti-historicista, como é que ele poderia ter sobrevivido até os dias atuais? Os desdobramentos de seu sistema desde o confronto entre velhos e jovens hegelianos até as mais recentes apropriações atestam que ele continua sendo um autor fundamental à filosofia e à história, mesmo para seus opositores. Obviamente, a força



de suas reflexões não tem o mesmo vigor de outrora, até mesmo porque, nas últimas décadas, temos visto um crescimento vertiginoso de correntes como o pós-modernismo e pós-colonialismo que são, basicamente, anti-hegelianas, pela descrença em metanarrativas, na universalidade ou na simples racionalidade.<sup>30</sup> De todo modo, Hegel se manteve imprescindível para muitas correntes intelectuais no século XX. Lembremos da influência que exerceu no trabalho de muitos frankfurtianos, como Herbert Marcuse ou mesmo na tradição marxista em geral. É de se destacar também que através dos esforços de Alexandre Kojève e Jean Hypollite, pôde se ter na França um olhar renovado sobre Hegel, influenciando também o campo da psicanálise. No Brasil, ele não foi menos importante: Paulo Freire, Henrique Lima Vaz, Paulo Arantes, Vladimir Safatle, entre tantos outros, comprovam isso.

Dentre tantos pensadores que ainda mantém viva as ideias de Hegel, não poderíamos deixar de mencionar o filósofo esloveno Slavoj Žižek que, apesar de ser um autor distante da tradição historicista, contribui para reforçar o argumento que defendemos aqui, ou seja, de pensar Hegel como um historicista. Uma de suas reflexões em *Menos que Nada - Hegel e a sombra do materialismo histórico* é enfatizar o valor da retroatividade no pensamento de Hegel, desmistificando a ideia de que ele sempre pensou a história de modo *à priori*, como já vimos anteriormente. Žižek pensa na possibilidade de encarmos nosso mundo atual a partir da ótica hegeliana, pois o que lhe parece fundamental é a ideia – reconhecida por Joaquim Ritter e Jacques D'Hont – de que depois de uma verdadeira ruptura, não podemos simplesmente voltar ao passado e ir à frente como se nada tivesse acontecido. “Ainda que façamos, a mesma prática adquirirá um significado radicalmente diferente” (ŽIŽEK, 2013, p. 31). Ou seja, aquilo que poderíamos chamar genericamente de “práticas e valores tradicionais” não desaparece na atualidade, mas se apresenta com nova roupagem ao interagir com as estruturas da modernidade, lhe conferindo um caráter que não pode ser visto como se fosse um espelho do passado.

Em *Menos que nada*, o principal problema que se coloca a Žižek é tentar demonstrar todas as consequências ontológicas do *eppur si move* – expressão que chegou a sua fórmula mais consequente em Hegel – segundo o qual: “mover-se é o esforço de alcançar o vazio, isto é, ‘coisas se movem’, existe algo, ao invés do nada, não porque a realidade é, em expresso, mais

---

<sup>30</sup> Temos clareza, entretanto, que o debate sobre essas novas correntes é muito mais complexo do que uma simples oposição às ideias da modernidade, mas isso renderia outro trabalho.

que o nada, mas porque *a realidade é menos que nada*” (ŽIŽEK, 2013, p. 10), algo que necessite mesmo da ficção para suplantar seu vazio. Transitando por diversos campos intelectuais, indo da física quântica à psicanálise, para Žižek *eppur si move* deveria ser lida em contraste com as muitas versões da extinção/superação da pulsão, seja a noção budista ou até a vontade heideggeriana de “ultrapassar” o que forma o núcleo da subjetividade. Se nossa realidade é inconsistente, pergunta ele, seria o papel da filosofia preencher suas lacunas? Aqui que entra o papel fundamental do idealismo alemão e, sobretudo, de Hegel, com seu impulso de cobrir tudo, mas não em uma lógica harmoniosa, já que “o propósito da análise dialética é demonstrar que cada fenômeno, ou tudo que acontece, falha a seu próprio modo, implica em seu próprio cerne uma rachadura, um antagonismo, um desequilíbrio” (ŽIŽEK, 2013, p. 14). Por esse e outros motivos que Hegel continuaria atual ainda hoje, mais radical que todos os temas contrários à totalidade.

Agora voltando à ideia de *retroatividade* trazida por Žižek, ele nos possibilita reafirmar a filosofia da história de Hegel como um resultado das experiências passadas e que sua teodiceia não se enquadra numa visão providencial da história (ao menos num sentido tradicional, como já afirmamos antes). O pensamento hegeliano que nos informar que sempre o erro vence, que uma posição gera um excesso que pressagiará a sua autodestruição. Como, então, o pensamento histórico rompe com o mobilismo universalizado? A resposta está no conceito de retroatividade, que nos faz ir de Marx a Hegel, e decretar uma reversão materialista do próprio Marx.

A principal implicação filosófica da retroatividade hegeliana é que ela solapa o reino do princípio da razão suficiente: esse princípio só é válido na condição de causalidade linear, quando a soma das causas passadas determina um evento futuro – retroatividade significa que o conjunto de razões (passadas, dadas) nunca é completo e “suficiente”, posto que as razões passadas são retroativamente ativadas pelo que é, dentro da ordem linear, seu efeito (ŽIŽEK, 2013, p. 55).

Assim, não se pode interpretar a predestinação como se Deus já tivesse decidido nosso destino, o que nos predestina está relacionado ao passado puramente virtual, que só de modo retroativo pode ser reescrito por nossas ações, cabendo ao indivíduo descobrir seu destino preexistente. “O que é ofuscado, portanto, é a reversão dialética da contingência em necessidade, ou seja, o modo como o resultado de um processo contingente assume a aparência de necessidade: as coisas, retroativamente, terão sido necessárias” (ŽIŽEK, 2013, p. 56). Por isso, a *coruja de Minerva* sintetiza bem o pensamento de Hegel sobre a história, e o que se pode

denominar como totalidade tem a ver com uma visão *a posteriori* que o passado adquire quando da consumação de uma ação. Um momento histórico que não se restringe ao presente, incluindo passado e futuro numa ordem simbólica total, que não é um *a priori* transcendental. Entretanto, de acordo com Žižek, Marx teria invertido esta lógica:

[...] em contraste com Hegel, que *a posteriori* sabia muito bem que a coruja de Minerva levanta voo apenas ao anoitecer – que o pensamento segue o ser (por esse motivo, para Hegel, não pode haver um *insight* científico sobre o futuro da sociedade) –, Marx reafirma a primazia do pensamento: a coruja de Minerva (filosofia contemplativa alemã) deveria ser substituída pelo canto do galo inglês (pensamento revolucionário francês), anunciando a revolução proletária (no ato da revolução proletária, o pensamento precederá o ser). Portanto, Marx vê no tema hegeliano da coruja de Minerva uma indicação do positivismo secreto da especulação idealista de Hegel: este deixa a realidade como ela é (ŽIŽEK, 2013, pp. 64-65).

Por outro lado, Marx parece ter reconhecido o paradoxo da retroatividade não teleológica, porque no seu *Grundrisse* diz que a partir da sociedade burguesa – a mais desenvolvida e diversificada da história da produção – é possível compreender todas as formas de sociedades desaparecidas, do mesmo modo que compreendemos o desenvolvimento orgânico da natureza: “[...] os indícios de formas superiores nas espécies inferiores só podem ser compreendidos quando a própria forma superior já é conhecida” (*Apud* ŽIŽEK, 2013, p. 65). Certo para Žižek é que Hegel está aberto para o futuro, mas com limitações porque não se pode saltar de seu tempo, de modo que a própria retroatividade faz do futuro uma dimensão imprevisível. Se Hegel acaba com a metafísica tradicional, mas mantendo o mínimo dela, levando em consideração a leitura nietzschiana de Gérard Lebrun, Žižek diz:

[...] as acusações à teodiceia de Hegel são insuficientes: não existe um Deus substancial que escreve o roteiro da história antecipadamente e observa sua realização; a situação é aberta, a verdade surge somente pelo processo de seu desdobramento etc. - mas o que Hegel sustenta, não obstante, é pressuposição muito mais profunda de que *a coruja de Minerva levanta voo* na medida em que o crepúsculo cai sobre os eventos do dia, de que no fim há sempre uma história a ser contada, uma história que (de modo tão “retroativo” e “contingente” quando quisermos) reconstitui o sentido do processo anterior (ŽIŽEK, 2013, p. 69).

É o próprio Žižek, em outros aspectos, que nos ajuda a refletir também nos limites do historicismo hegeliano quando crítica o hegelianismo de esquerda, que tentava se firmar no século XIX apontando, entre outras coisas, o problema da aporia entre a relatividade das verdades históricas e o saber absoluto em Hegel. Nesse confronto por assim dizer entre história

e sistema, os hegelianos de esquerda optaram massivamente pela história, o que significa dizer que não haveria nenhuma verdade metafísica a ser desvendada, de que a filosofia não seria nada mais que o tempo presente apreendido em pensamento. Žižek defende justamente que a dialética de Hegel não pode ser confundida com um mobilismo evolucionista ou historicista, de um fluxo que leva tudo, rejeitando que tudo provém do caos e retorne a ele. Por isso, ele não poupa de censurar alguns marxistas do século XIX e do XX:

A forma mais popular de ‘mobilismo’ é visão tradicional de Hegel como o filósofo da ‘eterna luta’, popularizada pelos marxistas, de Engels a Stalin e Mao: a conhecida noção ‘dialética’ da vida como eterno conflito entre reação e progresso, velho e novo, passado e futuro. Essa visão beligerante, que advoga nosso engajamento com o lado ‘progressivo’, é totalmente estranha a Hegel, para quem ‘tomar partido’ como tal é ilusório (posto que unilateral por definição) (ŽIŽEK, 2013, p. 40).

Quando Žižek recupera Platão em reflexões sobre a universalidade do comunismo<sup>31</sup>, é para dizer que em Hegel verdades eternas também são fundamentais e que sem esse tipo de fundamento, não poderíamos sequer pensar na própria possibilidade da história. Obviamente, isso não nos impede de perceber os traços historicistas no pensamento de Hegel, reconhecido até mesmo por Francis Fukuyama<sup>32</sup> (autor das famosas teses sobre o fim da história) como o primeiro filósofo a pensar seriamente na relação entre filosofia e história. Verdades eternas são importantes aqui justamente para pensar na possibilidade do advento do novo na sua dialética com o velho, e para Žižek a questão dramática é nossa compulsão atual para a constante criação de novos conceitos de sociedade (‘sociedade pós-moderna’, ‘sociedade de risco’, ‘sociedade pós-informacional’, ‘sociedade pós-industrial’ etc.), que acabam por perder de vista o que é realmente novo.

A única maneira de compreender a verdadeira novidade do novo é analisar o mundo pela lente do que era ‘eterno’ no velho. Se o comunismo é mesmo uma ideia ‘eterna’, então serve de ‘universalidade concreta’ hegeliana: é eterna não no sentido de uma série de características universais e abstratas que podem ser aplicadas em toda parte,

---

<sup>31</sup> Ver: ŽIŽEK, Slavoj. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. Tradução Maria Beatriz de Medina. - São Paulo: Boitempo, 2011.

<sup>32</sup> Assim como tantos outros pensadores já tinham reconhecido, para Fukuyama, Hegel é o primeiro filósofo historicista, porque acredita na relatividade histórica da verdade; como os homens estão mais ou menos limitados por seu contexto de época, a história deve ser vista como uma sucessão de diferentes formas de consciência. Este historicismo ficaria explícito na distinção hegeliana entre o homem e a natureza: “Hegel [...] não negou que o homem tivesse um lado natural surgindo das necessidades do corpo como alimento ou sono, mas acreditava que em suas características mais essenciais o homem era *indeterminado* e, portanto, livre para criar sua própria natureza” (FUKUYAMA, 1993, p. 63).

mas no sentido de que deve ser reinventada a cada nova situação histórica (ŽIŽEK, 2011, p. 19).

### Considerações finais

Sabemos que o historicismo abarca uma constelação de perspectivas, de conservadores a liberais, de cientificistas a relativistas. Na verdade, se quisermos falar de historicismo radical, talvez Martin Heidegger<sup>33</sup> seja a grande referência. Para ele, a própria categoria de homem seria insuficiente para tematizar algo esquecido ao longo da tradição Ocidental: a questão do *ser*. Segundo Karl Löwith, se o conceito de espírito em 1850 já não tinha relação com o sentido hegeliano, de Haym a Dilthey, foi se deixando de lado o espírito absoluto, pela ideia de que o homem era impotente e só constituía uma expressão finita da realidade histórico-social. “Desse modo, a filosofia se converteu em ‘concepção do mundo e da vida’, cuja última consequência está na afirmação da historicidade ‘em cada caso próprio’, tal como se apresentava em *O ser e tempo* de Heidegger” (LÖWITH, 2008, p. 94).<sup>34</sup>

Se buscarmos o sentido do historicismo em autores clássicos como Ranke e Burckhardt, vamos perceber que em nenhum deles encontramos uma acepção radical. Para este último, a antropologia é um limite nítido da historicidade, tanto que diz: “Nosso ponto de partida é constituído pelo único elemento invariável e que consideramos passível de ser analisado: o ser humano, com seu sofrimento, suas ambições e suas realizações, tal como ele é, sempre foi e será” (BURCKHARDT, 1961, p. 12). Já para Ranke, mesmo acreditando na autonomia e cientificidade da história, não seria possível conhecer todo processo histórico, pois:

Somente Deus conhece integralmente a história universal [*die Weltgeschichte weiss allein Gott*]. Nós conhecemos as oposições; quanto às harmonias – que, como diz um poeta indiano, “são conhecidas dos deuses, mas desconhecidas dos homens”, - só podemos lamentar por delas não nos aproximarmos. Mas há para nós, nitidamente, uma unidade, um avançar das coisas [*Fortgang*], um desenvolvimento [*Entwicklung*] (RANKE, 2010, p. 212).

---

<sup>33</sup> Por outro lado, existem posições que discordam de classificar a filosofia de Heidegger de historicista. Assim está no *Dicionário de Filosofia* de José Ferrater Mora: “[...] embora Heidegger insista na noção de historicidade, a sua filosofia não pode ser simplesmente chamada de historicista”. MORA, 1996, p. 336.

<sup>34</sup> Na versão em espanhol: “De este modo, la filosofía se ha convertido en “concepción del mundo y de la vida”, cuya última consecuencia está en la afirmación de la historicidad “en cada caso propio”, tal como se presentaba en *El ser y el tiempo* de Heidegger”.

E em Hegel, finalmente, podemos afirmar que o reino da liberdade impõe limites ao seu historicismo, já que neste âmbito o homem consegue se elevar das contingências. Isso, por outro lado, não enfraquece a ideia de pensá-lo como historicista se tivermos em mente então seu reconhecimento dos fatos empíricos, a universalidade concreta, a retroatividade, a relativização dos sistemas de consciência ao longo da história. Ou seja, para nós, ele pode ser reconhecido como historicista, como na concepção de Meinecke, respeitando a singularidade, e isso contribui para uma revisão de sua filosofia da história e de sua obra como um todo.

Para, além disso, pensar em Hegel como historicista é de fundamental importância para recolocá-lo no debate contemporâneo de modo mais vigoroso, longe da imagem caricatural de querer cobrir tudo, mas de fazê-lo pensar junto com a psicanálise, com as críticas pós-coloniais e pós-modernistas, pois não restam dúvidas de que ele continua sendo um autor incontornável para todos que se colocam o desafio de questionar e refletir sobre a modernidade e a história de modo geral.

## Referências bibliográficas

- BARROS, José D'Assunção. Historicismo: notas sobre um paradigma. *Antíteses*, v. 5, n.9, p.391-419 jan/jul 2012
- BEISER, Frederick. Hegel and Ranke: A Re-examination. In: HOULGATE, Stephen; BAUR, Michael (eds.) *A Companion to Hegel*. A John Wiley & Sons, Ltd, Publication, 2011.
- BEISER, Frederick. Hegel's historicism. In: Frederick C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge University Press, 1993, pp. 270-300.
- BURCKHARDT, Jacob. *Reflexões sobre a História*. Rio de Janeiro: ZAHAR Editores, 1961.
- BUTLER, Clark. *W. Hegel: The Letters*. Translated by Clark Butler and Christiane Seiler with Commentary by Clark Butler. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- CALDAS, Pedro Spinola Pereira. *Que significa pensar historicamente: uma interpretação da teoria da história de Johann Gustav Droysen*. Tese de Doutorado em História, PUC-RJ, 2004.
- CROCE, Benedetto. *A história, pensamento e ação*. Rio de Janeiro: Zahar, 1962.
- DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Tradução: Marco Antonio Dos Santos Casanova. – 1ºed. – São Paulo: EditoraUNESP, 2010.
- DROYSEN, Johann Gustav. *Manual de Teoria da História*. Petrópolis; Vozes, 2009.
- D'HONDT, Jacques. *Hegel, Filósofo de la historia viviente*. Buenos Aires. Amorrortu Editores, 1971. Vol. 7,n. 1/2, (2002).
- FALCON, F. J. Calazans. Historicismo: antigas e novas questões. *História Revista* (UFG. Impresso), Goiânia., v. 7, 2002, p. 23-54.
- FUKUYAMA, Francis. *The End of History and The Last Man*. New York: Avon. Books, 1993.
- GRESPLAN, Jorge. Hegel e o Historicismo, In: *História Revista – Revista da Faculdade de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás*. Vol. 7, n. 1/2, (2002).
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830). A Ciência da Lógica. Tradução Paulo Meneses e José Machado (colaboração). São Paulo: Loyola, 1995. v. 1.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses; com colaboração de Karl-Heinz Effen, e José Nogueira Machado. – 7º ed. – Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução Noberto de Paula Lima, adaptação e notas Márcio Pugliesi – São Paulo: Ícone, 1997.
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.
- LEBRUN, Gérard. *O avesso da dialética – Hegel à luz de Nietzsche*. Tradução Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento el el siglo XIX*. Buenos Aires, Katz, 2008.
- MANNHEIM, Karl Mannheim. *Essays on the Sociology of Knowledge*. Edited by Paul Kecskemeti. New York: Oxford University Press, 1952.
- MARCUSE, Hebert. *Razão e Revolução – Hegel e o advento da teoria social*. Editora Saga, 1969.
- MARTINS, Estevão C. de Rezende. Historicismo: o útil e o desagradável. In: Flávia Florentino Varella; Helena Miranda Mollo; Sérgio Ricardo da Mata; Valdei Lopes Araujo (org). *A dinâmica do historicismo*. Belo Horizonte, MG: Argvmentvm, 2008, p. 15-48.
- MATA, Sérgio da. Elogio ao Historicismo. In: Flávia Florentino Varella; Helena Miranda Mollo; Sérgio Ricardo da Mata; Valdei Lopes Araujo (org.) *A dinâmica do historicismo*. Belo Horizonte, MG: Argvmentvm, 2008, p. 49-62.
- MEINECKE, Friedrich. *El Historicismo y su génesis*. México: Editora Fondo de Cultura Económica, 1943.
- MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tradução Roberto Leal Ferreira e Álvaro Cabral. 2º ed. - São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- PINKARD, Terry. Saber absoluto: por que a filosofia é seu próprio tempo apreendido no pensamento. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 7, no13, Dezembro - 2010: 07-23.
- POPPER, Karl Raimund. *A miséria do historicismo*. Tradução de Octany S. da Mota e Leônidas Hegenberg – São Paulo: Cultrix: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.
- RANKE, Leopold von. O conceito de história universal. Tradução: Sérgio da Mata. In.: Estevão de Rezende Martins. (Org.). *A história pensada: teoria e método da historiografia europeia do século XIX*. 1ed. São Paulo: Contexto, 2010.
- RITTER, Joaquim. *Hegel and French Revolution: Essay on the Philosophy of Right*. Translated with an Introduction by Richard Dien Winfield. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1982.
- SCHOLTZ, Gunter. O problema do historicismo e as ciências do espírito no século XX. In: *Revista de História da Historiografia*, Ouro Preto, n°6, 03/2011, p. 42-63.
- SCHOLTZ, Gunter. *O advento da consciência histórica e o conceito de historicismo*. Tradução Sérgio da Mata, 2013.



SOUZA, Maria Carmelita Homem de. Hegel em Berlim – Discurso inaugural. *Revista Portuguesa de Filosofia*. T. 52, Fasc. 1/4, Homenagem ao Prof. Doutor Lúcio Craveiro da Silva (Jan. - Dec., 1996), pp. 831-870.

ŽIŽEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. Tradução Rogério Bettoni, Editora Boitempo, 2013.