

ARTIGO

ENTRE A CORUJA DE MINERVA E O MANTO DE PENÉLOPE

*Hegel, fim da História
e fim do Estado*

DANTE ALEXANDRE RIBEIRO DAS CHAGAS

Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte | Minas Gerais | Brasil
dantechagas@ufmg.br
orcid.org/0000-0001-6804-3443

Hegel é o filósofo da liberdade que, a partir de uma consciência histórica, revela o saber da liberdade ao mundo. Se a liberdade é o seu conteúdo, a história é o fundamento, base e coração de seu sistema, de modo que filosofia e história são uma e a mesma coisa. Dessa relação entre liberdade e história chega-se a um problema interpretativo que gera até hoje distintas apostas: afinal, há um fim da história em Hegel? Tendo em vista que sua filosofia da história é uma filosofia do Estado, o objetivo deste trabalho é, à luz de seu contexto histórico e biográfico, refletir como aparece a ideia de fim da história em Hegel, salientando a historicidade, dialeticidade e a racionalidade de seu pensamento. A metodologia empregada é a macrofilosofia, de modo a desenvolver uma leitura que não se limita ao texto, muito menos a um esforço exegético que não leva em consideração o contexto no qual se desenvolve a obra do filósofo. O desenvolvimento deste trabalho tem como ponto de chegada a compreensão de que a noção de fim da história aparece como meta ou objetivo, de modo que todo fim é, simultaneamente, um começo.

Hegel – fim da História – fim do Estado

ARTICLE

BETWEEN MINERVA'S
OWL AND PENELOPE

TAPESTRY

*Hegel, end of history
and end of State*

DANTE ALEXANDRE RIBEIRO DAS CHAGAS

Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte | Minas Gerais | Brasil
dantechagas@ufmg.br
orcid.org/0000-0001-6804-3443

Hegel is the philosopher of freedom who, based on historical consciousness, reveals the knowledge of freedom to the world. If freedom is his content, history is the foundation, base and heart of his system, so that philosophy and history are one and the same thing. This relationship between freedom and history leads to an interpretative problem that generates different bets to this day: after all, is there an end to history in Hegel? Considering that his philosophy of history is a philosophy of the State, the objective of this work is, in light of its historical and biographical context, to reflect on how the idea of the end of history appears in Hegel. The methodology used is macrophilosophy, in order to develop a reading that is not limited to the text, much less to an exegetical effort that does not take into account the context in which the philosopher's work is developed. The development of this work reaches the understanding that the notion of the end of history appears as a goal or objective, so that every end is, simultaneously, a beginning.

Hegel – end of history – end of State

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Hegel é um oceano no qual muitos de nós sequer temos fôlego para penetrar a superfície. Sua filosofia segue espalhando em outros mares e ilhas de pensamento que até hoje se levantam com e/ou contra a sua imensidão. Desbravar seu sistema segue sendo uma tarefa atual e se é certo dizer que é na sua filosofia da história onde Hegel melhor se explica (Mayos 1993), é nela que está uma questão ainda muito debatida: o fim da história. Afinal, há um fim da história em Hegel? E, desse modo, teria o filósofo estipulado um Estado-final para a humanidade?

Alexandre Kojève é o filósofo do fim da história por excelência (Chagas 2024). No entanto, ele imputa a Hegel e ao seu sistema não apenas a ideia de fim da história, mas também a de um Estado universal e homogêneo, ou Estado-final (Kojève 2002, 55, 91, 93, 411; Strauss 2016, 305; Horta 2012). Essa interpretação teve enorme influência e talvez a mais histriônica delas seja a de Francis Fukuyama que no afã de defender a “democracia de mercado”, o *american way of life*, e projetar uma forma final de governo para toda a humanidade, recria um Hegel do fim da história (Fukuyama 1989; Chagas 2023) ao ponto de inventar a figura de um “Hegel-Kojève” (Fukuyama 1992, 152; Moraes 2006).

A recepção de Hegel como o filósofo do fim da história também teve lugar aqui no Brasil. O padre-filósofo Henrique Cláudio de Lima Vaz, um dos principais introdutores de Hegel no país, compreende Hegel como o filósofo do tempo presente que define a filosofia como “o tempo captado em conceito”, de modo que na *Fenomenologia* haveria uma espécie de “desfecho dialético da história” (Lima Vaz 2020, 300). Lima Vaz referencia a Kojève quando diz que “Hegel admite um acabamento da dialética da luta e do trabalho, uma satisfação total da iniciativa criadora do espírito que provoca o ‘processo’ dialético e uma pacificação das contradições na consciência do Sábio” (Lima Vaz 2001, 124). Haveria, desse modo, em Hegel, um fim da história da filosofia “enquanto desenvolvimento das cisões que pontilham a história do ocidente até a mais radical representada pelo individualismo e subjetivismo modernos” (Lima Vaz 2020, 69). Coisa parecida é dita por Ruy Fausto quando enuncia que “A História em Hegel permanece aberta embora sem interesse especulativo pelo futuro; enquanto sistema se fecha [...]. É o fim da filosofia que se encontra em Hegel” (Fausto 1993, 56).

Mais recentemente, José Carlos Reis admite que a questão do fim da História em Hegel é tratada de modo ambíguo, gerando um mar de interpretações. O autor, todavia, apresenta uma interpretação também ambígua. Por um lado, “a história é vida infinita do espírito e seu movimento é para dentro, para o seu centro, mas o fim da história não será o fim do tempo”, porque o “ser é tempo, que não poderá ser suprimido”. No entanto, no seu entendimento, haveria em Hegel um “Estado Mundial” no qual a humanidade “não evoluirá mais e será transparente a si” em uma espécie de “reconciliação absoluta” que se alcançaria em um “futuro inantecipável” (Reis 2013, 109-110).

Maikon Chaidier Silva Scaldaferrero compreende que a liberdade apareça como um fim na história no sentido de meta/finalidade (*Zweck*) e distingue que a ideia de fim enquanto encerramento ou término (*Ende*) não é utilizada nesse sentido. No entanto, o autor discorda de Pierre Anderson, pois este afirma que Hegel “virtualmente nunca usou os termos *Ende* [fim] ou *Schluss* [encerramento] no léxico de suas conclusões; somente *Ziel* [meta, alvo], *Zweck* [objetivo final, finalidade] ou *Resultät*.” (Anderson 1992, 17-18). Scaldaferrero salienta que na passagem:

A história universal vai do Leste para o Oeste, pois a Europa é o fim da história universal, e a Ásia é o começo. Para a história universal, existe um Leste (por excelência), ainda que o termo leste seja, em si, algo inteiramente relativo. Mesmo que a Terra forme uma esfera, a história não descreve nenhum círculo em torno dela, mas tem antes um Leste bem determinado, que é a Ásia. Aqui se levanta o sol exterior, físico, e a oeste ele se põe. Ao contrário, lá se levanta o sol interior da consciência de si, que difunde o seu clarão superior. A história universal é o disciplinamento da arrogância da vontade natural, em vista do universal e da liberdade subjetiva. O Oriente sabia — e até hoje sabe — apenas que um é livre; o mundo grego e o romano, que alguns são livres; o mundo germânico sabe que todos são livres. Em consequência, a primeira forma de governo que tivemos na história universal foi o despotismo; depois vieram a democracia e a aristocracia, e, em terceiro lugar, a monarquia (Hegel 1999, 93).

Há um *fim* no sentido de *ende*. A dizer, “Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen, denn Europa ist schlechtin **das Endes** der Weltgeschichte, Asien der Anfang”¹ (Scaldaferro 2009, 226). O que o leva a entender duas coisas: 1) Para Hegel, lidar com a história é lidar com o presente, de modo que “o presente será sempre o fim da história, porque foi até aí que o Espírito se desenvolveu” (Scaldaferro 2009, 228); 2) “O fim da história será a Europa do século XIX, já que este é o presente dele”. Essa constatação, segundo o autor, levaria a um paradoxo. Por um lado, a finalidade da história é o Espírito conhecer a si mesmo, atingindo seu conteúdo que é a liberdade. Isso posto, poderíamos supor que “quando o espírito conhece a si mesmo nada mais resta a ele, e a história tem o seu fim (Ende)” (Scaldaferro 2009, 228). Por outro lado, o continente americano é posto como a “terra do futuro” onde se revelará “o elemento importante da história universal”. Caberia à América “abandonar o solo sobre o qual se tem feito a história universal” (Hegel 1999, 79). Todavia, Scaldaferro destaca que Hegel também afirma que após a tomada de conhecimento do Espírito enquanto sujeito livre que pode realizar-se no mundo, “daquela época até nossos dias, nada mais se realizou ou deve se realizar a não ser cultivar esse princípio no mundo” (Hegel 1999, 346). Estaria posta a contradição: “se nada mais há de se realizar na história a não ser o princípio da subjetividade, como pode na América um dia parar de ecoar ideias do Velho Mundo e surgir algo de novo?” (Scaldaferro 2009, 228). E então conclui:

Se pudermos concluir algo a partir desse paradoxo é que na maioria das vezes ele é ignorado, e o tema do fim da história é abordado cheio de reducionismos. De modo que, Hegel ou é o filósofo que afirmou ser a Europa o fim da história, ou o filósofo que diz ser a América a terra do futuro. Na verdade, ele é o filósofo que proferiu as duas sentenças. Como conciliar as duas para elas fazerem sentido dentro do sistema hegeliano já é uma tarefa que extrapola a observação e a análise da filosofia da história de Hegel (Scaldaferro 2009, 229).

A temática do fim da história aparece de forma apressada e ambígua em Hegel, afinal, o que orienta todo o seu trabalho e esforço é a Liberdade enquanto meta e as suas condições de efetivação no decorrer do tempo, o caminhar do Espírito em direção ao seu conteúdo mesmo, que é essa história da consciência da liberdade que se efetiva culturalmente nos Estados.

¹ Trata-se da primeira frase da citação anterior.

Longe de querer esgotar a discussão, nosso trabalho busca contribuir ao apresentar uma interpretação de fim da história em Hegel de modo global através de sua obra, mas também à luz de sua vida e do contexto histórico-cultural e político no qual estava inserido. Compreendemos que a Filosofia da História de Hegel é, simultaneamente, uma Filosofia do Estado e, portanto, recorremos a diversas passagens da obra do filósofo, bem como de comentadores hegelianos, para cumprir com o nosso objetivo de não apenas ratificar que não há um *fim* da história no sentido de término da história nem uma ideia de Estado-final, mas a noção de que todo fim é, nesse sentido, um começo, numa realidade dialética e aberta ao novo, salientando, assim, a historicidade, dialeticidade e racionalidade de seu pensamento. Por fim, voltamo-nos também ao aparente paradoxo apresentado por Scaldaferrro na expectativa de oferecer uma outra, também possível, interpretação.

A metodologia empregada é a macrofilosofia que, cunhada pelo filósofo catalão Gonçal Mayos Solsona, propõe-se a analisar os conceitos produzidos não os reduzindo aos filósofos que os elaboraram, mas concebendo-os como manifestação das mentalidades ou cosmovisões de determinados povos durante determinado tempo e espaço. Dessa forma, a proposta é refletir os “conceitos filosóficos agregados”, a dizer, “mentalidades sociais, grandes linhas culturais, ideias, cosmovisões, etc.” em diálogo com “as circunstâncias compartilhadas pelos grupos de agentes culturais” (Mayos 2012, 10-14).

Já no Prefácio à sua *Filosofia do Direito*, Hegel nos apresenta duas alegorias no que se refere à Filosofia e ao seu conteúdo: a ave de Minerva e a tapeçaria de Penélope. Por um lado, diferentemente das outras ciências cujos objetos já estão em si concluídos, a Filosofia, a Ciência, tem por objeto “uma obra tão extenuante como a tapeçaria de Penélope, que cada dia recomeçava” (Hegel 2021, 15). Por outro lado, a Filosofia é a coruja de Minerva que “somente começa seu voo com a irrupção do crepúsculo” (Hegel 2021, 28). Se assumimos Hegel como essa intersecção entre a História e a Filosofia, sendo, simultaneamente — filósofo da História e historiador da Filosofia (Hartman 2001, 9), cabe ainda dizer que a Filosofia nada mais é que a História e vice-versa (Horta 2017), de modo que a filosofia da história é essa “observação refletida” e o pensamento da filosofia só pode ser “a contemplação da história” (Hegel 1999, 16-17) — que descreve uma historicidade da razão e uma racionalidade da história (Hyppolite 1971). Sendo assim, a tarefa de se pensar o fim da história dá-se também alegoricamente entre a coruja de Minerva e o manto de Penélope.

OS CATACLISMAS DE SUA ÉPOCA

Hegel muito bem nos aconselha ao dizer que ninguém pode saltar além de sua própria sombra e que todo indivíduo é filho de seu povo e de sua época (Hegel 2001, 103). Sobretudo quando levamos em conta que a filosofia é concebida como o pensamento de seu próprio tempo (Hegel 1974, 361). Nas palavras de Lima Vaz (2020, 299-300), a filosofia é o tempo captado em conceito, de modo que Hegel é o filósofo do presente. Valeria acrescentar que Hegel é o filósofo de *todos os presentes*, isto é, da *presentificação progressiva* do momento histórico no plano filosófico, o instante no pensamento, de modo que sua filosofia, como tributária das que vieram outrora, possui a historicidade em si (Horta 2017) e assume uma audaz tarefa. Edificar em um todo lógico-histórico (Mayos 1989) todas as cisões e cataclismas de sua época, de modo que Hegel será situado como a intersecção entre a História e a Filosofia, sendo,

simultaneamente — filósofo da História e historiador da Filosofia (Hartman 2001, 9). Seu sistema, ao descrever a totalidade do real, busca dar conta dos extremos que compunham seu momento histórico: Ilustração e Romantismo, o absolutismo estatal e o absolutismo individual (Salgado 2017, 33), razão e fé, história e o divino (Reis 2013, 43). Levando tudo isso em conta, é preciso que aqui realcemos um pouco do contexto sócio-histórico, político, cultural e intelectual no qual o filósofo estava inserido.

Entre as vidas do apogeu da Ilustração, Kant (1724-1804), e da cumeada do Idealismo alemão, Hegel (1770-1831), o mundo ocidental assistiu a uma série de transformações: três revoluções atlânticas que fazem reverberar os ideais de liberdade e igualdade e que exigem que a realidade se adeque ou se direcione a eles; e uma revolução industrial que chega como um artilheiro da humanidade que se volta contra ela mesma: o avanço tecnológico, longe de melhorar as condições de trabalho, compelia que as pessoas trabalhassem, cada vez mais, como máquinas.² O ruir da sociedade estamental deu origem a uma sociedade de classes e o mundo do trabalho invadiu todas as esferas da vida humana, trazendo o indivíduo à cena da história. Os seres se viam agora, não como parte de um grupo, mas como fins em si mesmos (Hobsbawm 2012; Landes 1994). O reino da cultura vê em seu seio surgir o reino da necessidade, a sociedade civil, cujo caráter atomístico da economia de mercado, leva à infundável busca pelos seus próprios interesses (Lima Vaz 2020, 301-302).

No caso alemão, entre a Revolução Francesa (que irradia os ideais do Iluminismo para o mundo) e a Restauração alemã, as gerações da Ilustração e do Idealismo se situam em um cenário onde, por um lado, seu território parecia ter um horizonte petrificado e estático, sem possibilidade de avanços, porquanto tinha sua burguesia marcada por um “individualismo estéril e débil politicamente”, definitivamente ofuscada diante de Frederico II (Salgado 2008, 20). Além disso, tinha-se uma Alemanha fragmentada, um verdadeiro império de realidades isoladas, cujo cenário fazia com que a intelectualidade se dedicasse à reconciliação entre o *eu* e o *todo* (Hegel 2003, 387-393). Por outro lado, tinha-se a Revolução Francesa que inaugurara um mundo que não parecia ser possível.

Entre temores e esperanças, repressão e possibilidade, enquanto o palco histórico passava por uma acelerada transformação, travava-se também uma batalha no campo do pensamento. É, portanto, em meio à admiração e/ou à contestação dessa realidade que o Espírito ali trilhará seu caminho.

O período que vai de Descartes a Kant marca o que o filósofo mineiro Joaquim Carlos Salgado (2006, 1-2; 2018, xi) chama de uma metafísica ou filosofia do sujeito. É o momento em que prevalece uma percepção de que a razão humana (a subjetividade) é quem dá significado ao mundo. É no terreno da metafísica do sujeito que se tem o embate entre a modernidade iluminista e a contramodernidade romântica (Horta 2018, 339). Tão forte quanto a razão, há uma reação sentimental e crítica de hegemonia da racionalidade, cujo esforço é resgatar as dimensões passionais e simbólicas.

²“Observando a essência do trabalho como fenômeno, Hegel concluiu que os seres humanos se serviam de um artilheiro: astuciosamente, punham forças da natureza a trabalharem para si, subordinando-as a seus projetos. Desenvolvendo a tecnologia, os homens passaram a ter a possibilidade de trabalhar menos, ou, pelo menos, de trabalhar de modo menos cansativo. Mas o artilheiro empregado contra a natureza acabou se voltando contra eles mesmos, na medida em que, com o aumento da produtividade, os trabalhadores foram sendo compelidos a trabalhar mais e de modo mais fatigante, pois foram sendo levados a trabalhar como se fossem máquinas” (Konder 1991, 30).

Nesse advento da Metafísica do Sujeito temos, então, duas leituras. Uma pressupõe a possibilidade de um paradigma universal de subjetividade que vai pensar o mundo de uma forma homogeneizante e lógica e, outra, uma leitura plural da subjetividade que entende que todos nós quando pensamos estamos fazendo poesia, retórica, um exercício construtivo. Essas duas grandes tradições culminam no Iluminismo e no Romantismo (Mayos 2004). Ou seja, temos, por um lado, uma tradição que apela às paixões e como a nossa visão de mundo é marcada por elas, e uma tradição que apela pela razão e de como a nossa visão de mundo universal é (ou deveria ser) marcada por essa razão. Esta é uma tradição que enfatiza o argumento lógico, demonstrativo, apodítico. A outra enfatiza a retórica, a poesia, os versos, o imagético. Uma se alia à ciência e a outra à arte. Esse é um dos dualismos que atravessam o Ocidente, o dualismo entre o coração e mente, razão e paixões.³

Gonçal Mayos Solsona vê no encontro/desencontro, entre o professor Kant e o seu aluno Herder, um momento significativo para a história da filosofia, que demonstra a linha divisória entre Ilustração e Romantismo. Do primeiro, teríamos o conceito de civilização, a ideia de um modelo único e geral válido para todo o mundo. O Romantismo de Herder caminhará para a direção oposta, compreendendo que a questão são as culturas e não a civilização. Ou seja, cada povo teria, a seu próprio tempo histórico-cultural, sua expressão filosófica, artística e religiosa de seu imaginário particular.⁴ Podemos encontrar uma descrição desses pilares opostos em Lima Vaz:

O contato entre Kant e Herder foi o contato da concepção do sujeito como forma com a concepção do sujeito como expressão. Esse encontro foi decisivo para o aparecimento do Idealismo alemão. Kant pensava o sujeito como forma e, por isso, também se opunha à objetivação do sujeito; mas a forma em Kant é vazia. A razão teórica pensa o noumenon, mas não o conhece. A razão prática pode atingir o noumenon, mas não sabe como passar ao fenômeno, porque nessa passagem perde sua autonomia. A faculdade de julgar não produz juízos sintéticos a priori, mas juízos reflexivos, que não têm conteúdo dado na realidade, mas expressam a necessidade que o sujeito tem de olhar a realidade do ponto de vista finalístico e artístico. São juízos como uma espécie de lugar do encontro noumenon/fenômeno, mas o noumenon perde o seu ser em si e o fenômeno, a sua condição de aparecer, porque responde à necessidade do sujeito (Lima Vaz 2020, 322).

³ Não nos cabe aqui apresentar todos os pormenores dos dois movimentos. A exposição que se segue tenta tratar em linhas gerais o embate entre eles e suas características hegemônicas que vão ser importantes para a constituição do pensamento hegeliano. Então, há aqui uma apresentação esquemática e didática que olha a Ilustração e Romantismo por suas características gerais, sem se debruçar para as exceções e particularidades dentro de cada uma dessas formas de pensar. Mas o que fica nítido é o embate entre as concepções do sujeito enquanto forma, ou expressão, o destaque para o universalismo, ou relativismo; civilização, ou tradição; a cisão entre a razão e as paixões.

⁴ “En contra del tópico, el debate no era partir o no del sujeto, no era razón sí o no, ciencia sí o no; sino más fina y precisamente hasta qué punto fiar y basar todo el proyecto moderno (entendido como el esencial para la humanidad) exclusivamente en la evidencia autónoma del sujeto pensante y del dominio, en una razón cada vez más reducida a meramente instrumental y en modelo de conocimiento científico. Es desde aquí donde la oposición Ilustración y Romanticismo adquiere su verdadero valor, así como su relación con movimientos modernos anteriores como el Racionalismo, el Empirismo, el Fideísmo o el Escepticismo, y movimientos posteriores como el Idealismo, el Historicismo, el Positivismo, el Utilitarismo, el Vitalismo, el Pragmatismo, el Existencialismo[...]” (Mayos 2004, 367).

A Filosofia kantiana já tinha a pretensão de ser um sistema (Salgado 2008, 25). Contudo, é um sistema que não consegue se conectar por conta de seus dualismos. Suas cisões provocam dois mundos: o mundo da coisa em si e o dos fenômenos, o da liberdade e o da natureza. Nesse sentido, o pensamento contemporâneo gira em torno das cisões e dos dualismos. O homem moderno divide o espaço público e privado; razão e paixão; teoria e práxis; matéria e espírito; religião e Filosofia; absolutismo estatal e absolutismo individual. A Revolução foi incapaz de superar essas cisões. A tarefa de criar um sistema filosófico unificado que amarrasse toda a realidade é reivindicada pela geração do Idealismo, que assume a postura de conciliar as aporias modernas e de criar um sistema filosófico da totalidade comprometido a descrever o real e conectar todos os seus aspectos.

A geração do Idealismo segue com e contra o pensamento kantiano para conseguir caminhar com as próprias pernas. Dentre os cataclismas que chamam a atenção de Hegel, o sistema hegeliano é também construído como o esforço de reconciliar as cisões postas na filosofia kantiana e as apostas de Fichte e Schelling.

Como descreve Dilthey (1956, 44-46), em Kant, temos a construção de um método crítico cognoscente que coloca o saber diante de si mesmo e que busca compreender as condições nas quais o sujeito pensante torna possível a ciência. Daí se estabelece sua tentativa de criar uma unidade sistemática sintética da diversidade do objeto. Dessa forma, a experiência e a ciência empírica seriam frutos da força sintética do pensamento, mas este estaria limitado ao empírico, não podendo alçar-se ao Absoluto. Os problemas e conceitos levantados pela filosofia kantiana preencherão os corações e mentes das gerações vindouras, desde as antinomias do Absoluto aos postulados. Se a Filosofia kantiana é uma filosofia de cisões, sobretudo entre o reino da liberdade e o da natureza, entre sujeito e objeto, o *eu* e o mundo, cada um desses autores do Idealismo tenta superar esses dualismos de forma própria.

Fichte (1762-1814) entende que a superação do dualismo kantiano entre sujeito e objeto se dá pelo lado do sujeito. No fundo, o sujeito absorveria o mundo, não existiria uma separação entre fenômeno e coisa em si, entre representação e o mundo tal como ele é, porque a coisa em si é uma projeção posta pelo sujeito, uma externalização da liberdade subjetiva. O sujeito constrói o mundo, de modo que o objeto é um produto da intencionalidade da subjetividade.⁵

Schelling (1775-1854) faz essa costura por outro caminho. Aqui o Absoluto, o todo, o sistema, é a natureza ou o cosmos. O que ocorre é o reconhecimento do indivíduo como pertencente à natureza, sujeito e objeto são ambos sujeito-objeto, há uma identidade absoluta, uma “identidade absoluta que não se perde nas partes” e constitui-se, em complemento a Fichte, uma identidade sujeito-objeto objetiva (Hegel 2003, 93-94). Schelling entende que, ainda que não se possa sair da mente e ver as coisas em si, o cosmos tal como ele é, já que ele só aparece como fenômeno, *eu* intuo, eu pressuponho, que eu, como animal, *sou* parte da natureza e parte do cosmos. Essa intuição se expressa, fundamentalmente, na arte. Por isso, ele advoga pela superioridade da arte, porque ela veicula essa intuição fundamental de que nós participamos de um

⁵ A esse respeito Hegel (2003, 61) esquematiza que: “O fundamento do sistema de Fichte é a intuição intelectual, o puro pensar de si mesmo, a pura autoconsciência $Eu = Eu$, Eu sou; o absoluto é sujeito-objecto, e o Eu é esta identidade do sujeito e do objecto”. Já aqui, o filósofo aponta sobre a necessidade de se conceber a Filosofia de um ponto de vista histórico (Hegel 2003, 33-34).

cosmos que nos antecede. Para Hegel, porém, era preciso mais do que intuir o Absoluto, ele precisaria ser compreendido e descrito.

A substância é, pois, aquilo através do qual e no qual toda realidade tem o seu ser e sua existência. Ela é a força infinita, porque a razão não é tão impotente ao ponto de ser apenas um ideal, um simples dever-ser, que não existiria na realidade, mas que se encontraria quem sabe onde, por exemplo, na cabeça de alguns homens (Hegel 1999, 17).

Hegel elabora e edifica um sistema filosófico que, sem prescindir de suas convicções, apreende uma orgânica totalidade do real — capaz de suprassumir as aporias de sua época — ao dar lugar fulcral à História. Isso porque o filósofo prussiano “historiciza a Filosofia” e a explica em termos históricos. Afinal, a Filosofia é a “a autoconsciência de uma cultura específica, a articulação, a defesa e a crítica de seus valores e crenças essenciais” (Beiser 2014, 317-318). A Filosofia longe de ser atemporal e *a priori* é fruto dos próprios conflitos e tensões de seu tempo. Hegel efetivamente olha para a contradição inerente à História e elege esse caráter, aparentemente negativo e cataclísmico, como o Absoluto. Em suma, e em suas palavras, “a Filosofia é a sua própria época compreendida no pensamento”.

Com isso, ele articula Razão, Fé, Paixão, Liberdade, Poder, Natureza, Cultura, Dionisíaco e Apolíneo... em um *eu que é um nós* que é o Espírito, que nos revela um sentido e um devir histórico, aquilo que foi e é. Isso porque o pensamento está presente em tudo do que é humano: “há pensamento no sentimento, na ciência e no conhecimento, na vontade e nos instintos” (Hegel 1999, 16). A partir da filosofia especulativa, o que se apreende da Razão é que ela possui um duplo aspecto de ser substância e forma infinita, ela subsiste em si e compõe a base e essência da existência de tudo que é e tudo o que deveria ser, manifestando-se naquilo que existe no mundo e sendo em si “o material infinito de toda vida natural e espiritual e também é a forma infinita, a realização de si como conteúdo”. Em seu sistema, tudo acontece por ordem da Razão (a ideia em si), assim, o resultado da história trata-se do desenvolvimento do Espírito cuja natureza única se desenvolve no curso do tempo. Este movimento só pode ser observado *a posteriori*, através do estudo da história do mundo que nos permite observar seu itinerário racional (Hegel 1999, 17): o desenvolvimento de nossa autoconsciência da Liberdade, historicamente produzida através das contradições da realidade e das paixões humanas, e a nossa organização social por meio de um *momento do Absoluto* que é o Estado (Bourgeois 2004).⁶

Sendo assim, o sistema filosófico hegeliano nasce a partir do desafio de conciliar duas tradições cindidas e já mencionadas: a Ilustração e o Romantismo.⁷

⁶ Gonçal Mayos Solsona (1993, 9) elucida da seguinte forma: “O espírito universal não se desenvolve em partes – ora um elemento ou momento, ora outro – mas todo ele – todos eles – ao mesmo tempo e juntos. Cada época histórica é um passo no espírito universal; isto significa que se trata ao mesmo tempo do espírito objetivo — constituição, Estado, direito, família, moralidade, sociedade civil —, do espírito absoluto — arte, religião e filosofia — e, também, do espírito subjetivo — o desenvolvimento da consciência individual, nível antropológico e psicológico. Assim, Hegel deve apresentar todos estes vários elementos de forma solidária, para que se complementem e que juntos definam um pequeno grande passo no desenvolvimento do espírito universal”.

⁷ Por um lado, Hegel critica o Iluminismo por entender que este dá validade a determinações universais através das leis da natureza baseadas na consciência, de modo a alcançar o universal, mas um universal meramente abstrato. Dessa forma, o conteúdo é “posto como finito, e toda a especulação das coisas humanas e divinas é banida e exterminada pelo iluminismo” e “sob a forma da universalidade, então esse princípio ainda abstrato não basta ao espírito vivo, à alma concreta”. A Ilustração não conseguiria passar de um cosmopolitismo abstrato para uma noção

Ou melhor, “reconciliar a paixão pela razão” e o “saber da emoção”. Esses dois eixos do pensamento moderno tão caros para a tradição alemã são negados, conservados e elevados em Fichte, Schelling e Hegel quando produziram seus respectivos sistemas. O sistema de Hegel articula Fichte e Schelling, tentando dar conta de seus Idealismos subjetivo e objetivo. Elaborar-se, por conseguinte, um Idealismo histórico que reconcilia o idealismo ético fichtiano e o idealismo estético schellingiano, formando um Idealismo Absoluto devido à finalidade de atingir, especulativamente, o saber Absoluto, o Espírito Absoluto (Horta 2017, 77-78).

Salientada a tarefa audaz que Hegel toma para si ao constituir seu sistema, cabe ainda, antes de nos aprofundarmos sobre a temática do fim da história e do fim do Estado, ressaltar aspectos pertinentes da vida do filósofo, de modo a demonstrar os desafios enfrentados para defender suas convicções e sistema em um ambiente particularmente hostil. Nosso intento é deixar claro como, a partir de sua biografia nesse contexto, torna-se muito pouco possível conceber um ideal de Estado-final no seu pensamento, sobretudo a Monarquia Prussiana de seu tempo. Hegel enfrenta várias encruzilhadas em sua vida e a principal delas se dá entre a Revolução Francesa e a Restauração alemã. O desafio do filósofo da liberdade (Vieweg 2024) era manter-se fiel ao espírito revolucionário, mas sem ser o Sócrates moderno, isto é, sem morrer ao elaborar e expor o seu sistema.

UMA ENCRUZILHADA: HEGEL ENTRE A REVOLUÇÃO E A RESTAURAÇÃO

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasceu no dia 27 de agosto de 1770 em uma pacata e protestante família da cidade de Stuttgart e morreu no dia 14 de novembro de 1831 como o Catedrático de Filosofia da Universidade de Berlim. As circunstâncias de sua morte geram debate até os dias de hoje. A causa oficial é apontada como a cólera, mas a perseguição que sofria da monarquia e o modo como se deu seu sepultamento ainda geram suspeitas (D’Hondt 2002). Para compreender seu sistema filosófico é preciso levar em consideração alguns aspectos de sua vida e as várias encruzilhadas nas quais o filósofo se pôs. Em sua vida de andarilho em meio a mudanças de cidades, dificuldades financeiras, perdas de amigos e familiares, Hegel edifica um sistema com e contra a tradição ocidental para apresentar a sua visão de liberdade.

Sua primeira encruzilhada se inicia já na sua época universitária em Tübingen (1788-1793). Nesse período reina o que Dilthey (1956, 17-18) chama de uma “aliança única de regra exterior e liberdade interna”. Sob uma educação monástica sufocante, sua juventude se fez valer. Seja através dos beijos ardentes com Finke, que o direciona carinhosos adjetivos em relação a sua beleza e ao laço mantido por eles, seja pela grande amizade e inconfundível entusiasmo pela Revolução Francesa que Hegel irá desenvolver com seus colegas de quarto, Hölderlin e Schelling.

de pluralidade, também seria incapaz de entender o sentimento, a temporalidade e o impulso como “formas da realização do interior” (Hegel 1999, 362-363). Por outro, embora compre a crítica romântica à Ilustração, e resgate à tradição, cultura e história, o filósofo não abre mão da Razão, mas a concebe de forma mais cultural, imanente e humana, em vez de transcendental e exterior.

Quanto à Revolução Francesa, o trio se mostrou grande admirador ao ponto de auxiliar na construção de um clube político, onde cantavam cânticos de liberdade, entoavam a própria *Marsellesa* e, em comemoração, plantaram uma árvore da liberdade. Esse comportamento lhes causou uma reprimenda que resultou na debochada resposta de Schelling: “Excelência, todos nós pecamos muitas vezes”. Já nesse contexto, Hegel é apontado como um entusiasmado paladino da liberdade e da igualdade,⁸ ao passo que Hölderlin entoava hinos que encarnaram o espírito daquele tempo. A Liberdade tinha alcançado o mundo, não haveria voltar atrás disso. A esperança preenche totalmente os corações e mentes daqueles jovens que acreditavam ver naquele novo alvorecer a concreção do ideal da vida grega, a “serena grandeza” e “humanidade universal”. O que os unia era uma jovem intuição de que o futuro que os reservava já havia sido realizado na Grécia Antiga. Para Hegel, foi a liberdade política grega que fundamentou a superior humanidade que se desenvolveu naquela antiguidade. Entre os amigos, diante dessas transformações, a crença de um progresso humano tornou-se incontornável.

Hegel inclui, em suas reflexões iniciais, o debate sobre o futuro da religião: escreve sobre Cristo, sobre a relação entre religião natural e religião positiva etc. Já aqui, o filósofo se coloca diante de uma pergunta que lhe será norteadora para o resto de sua vida: “Como é possível a transformação da religiosidade cristã em uma ‘religião do povo’ que encarne uma cultura religiosa-moral progressiva?” (Dilthey 1956, 19). O que já estava posto a si, desde sua juventude, era encontrar uma mediação possível entre a fé eclesiástica e a religião da razão, suprassumidas em uma religião popular que reconciliasse a tradição religiosa com as metas do Espírito. A cisão das duas fés opostas teria lugar de suprassunção em sua história-política.⁹

Objetivo este que está visível em um dos fragmentos de trabalho do Trio de Tübingen, *O mais antigo Programa de Sistema do Idealismo Alemão* (1796-7), no qual se reflete que, diante da ausência de uma *Ilíada*, ou da Bíblia, como guia capaz de se situar no real, e a necessidade de reconciliar as aporias modernas, era preciso que a Filosofia ocupasse esse lugar, servindo como um projeto racional e passional capaz de conectar os indivíduos ao todo. A Filosofia precisaria ocupar o lugar que a arte tivera na antiguidade e a religião na Idade Média, mas de modo a suprassumir esses fatores. E daqui desponta um Sul que pode conectar as mais apaixonadas mentes desde então: a expectativa da alvorada de

⁸ O exemplo parecia vir, também, de casa. A irmã de Hegel, Christiane Hegel (1773-1882), tinha uma ligação muito próxima com a Revolução Francesa. Alguns, inclusive, sugerem que a interpretação de Hegel sobre a tragédia de Antígona seja inspirada nas aventuras políticas da irmã (Auras 2022). Seu irmão, Georg Ludwig (1776-1812), morreu lutando como oficial do exército de Napoleão na Rússia. Diz-se que, até o fim de sua vida, Hegel sempre brindava em comemoração à Revolução.

⁹ Embora, publicamente, tenha se definido como um luterano, podemos dizer tranquilamente que o pensador foi sempre, no mínimo, heterodoxo. Em um dos seus primeiros escritos, *A Vida de Jesus*, temos um Cristo que mescla os livros do Evangelho e os princípios morais kantianos, porém que não concebe o Homem unilateralmente, numa cisão entre sensível e racional, mas um composto, um todo. E a própria religião de Deus seria algo, muito longe de qualquer fundamentalismo, mas um todo ecumênico (Hegel 2019). Esta obra, dentre outras, insere-se naquilo que José Maria Ripalda (Hegel 2003) considera como o Tratado teológico-político hegeliano, que tece críticas à religião, tanto católica, quanto protestante, de seu tempo. Outrossim, já temos importantes trabalhos que demonstram a proximidade de Hegel com o misticismo, a influência de figuras como Jacob Boehme (1575-1624) e Mestre Eckhart (1260-1328) sobre o seu pensamento, uma adoração panteística compartilhada com Holderlin, bem como a sua relação com ditas sociedades secretas, como a Maçonaria e o Rosacruz (Barros 2021; Magee 2001).

um “monoteísmo da razão e do coração, politeísmo da imaginação e da arte” (Hegel; Hölderling; Schelling 2003). Estava posta desde aqui, na juventude, uma superação (ou suprassunção) do Iluminismo, considerando que o foco é se valer das paixões (da fé, por exemplo) como veículo de edificação de uma nova sociedade, uma maneira de reconectar a Filosofia com o povo.

Já em Iena, é publicada a *Fenomenologia do Espírito* (1806), responsável por uma verdadeira revolução filosófica. Insuflado pelo revolucionário espírito francês enquanto escrevia a sua obra, Hegel assiste a Napoleão, o “espírito do universo cavalgar a cavalo”, da janela da sua casa e vislumbra o alvorecer de um acontecimento único, o Estado, uma organização racional, realizando, pela primeira vez, a liberdade (Salgado 1996, 396). Com a *Fenomenologia*, temos a tomada de uma consciência histórica, um ato histórico que se volta para a própria historicidade do mundo e que nos deixa um incontornável legado: a realidade é inevitavelmente histórica e, por conseguinte, a história, com seu sentido imanente e dialético, é sempre aberta para que a humanidade possa reescrevê-la a sua imagem e semelhança às vistas da efetivação da Liberdade, que suprassumisse o individualismo e se alçasse a uma totalidade orgânica e, portanto, viva (Almeida; Chagas 2023).

Essa admiração pela Revolução e o entusiasmo pela Liberdade acompanhou o filósofo até o fim de sua vida. Todavia, Hegel estava em uma época que de tudo fez para controlar espíritos livres. Em resposta à Revolução Francesa e a seus ideais, tem-se a Restauração (1815-1848), momento histórico que contou com a colaboração das potências europeias, a Santa Aliança, que se colocou à disposição da repressão de movimentos que se mostrassem simpáticos aos ideais revolucionários daquele novo tempo. Em termos políticos, tratava-se de uma articulação saudosista do Antigo Regime, que não media esforços para censurar, proibir associações estudantis, perseguir e expulsar professores e, inclusive, matar (Duque 1999).

Hegel, nesse contexto, já havia terminado com suas peregrinações¹⁰ e, depois de muita luta, o filósofo assume a cátedra de Filosofia da Universidade de Berlim (1818), outrora ocupada por Fichte, edificando um domínio político-intelectual na língua alemã até depois de sua morte. Nesse cenário, e sob olhos atentos desde a revolução filosófica que foi a sua *Fenomenologia*, o jovem-velho homem de Stuttgart precisou adotar uma postura tão fluida e astuciosa como a água em suas múltiplas formas, um malandro em uma encruzilhada alemã entre a Revolução e a Restauração.¹¹

Mantendo-se fiel aos seus ideais e sempre crítico à Restauração, para não ser o Sócrates moderno, em um ambiente totalmente hostil, vigilante e ameaçador, optou por ser uma ambígua e indecifrável raposa (Reis 2013, 39-54). Esse filosofar estratégico de Hegel faz com que Hartman (2001, 11-13) o

¹⁰ Desde a *Fenomenologia*, Hegel viveu sua própria *odisseia*. Financeiramente as coisas iam muito mal e, para completar, ele engravidou a esposa de seu senhorio. Assim, muda-se para Bamberg em 1807, onde se torna editor do jornal *Bamberg Zeitung*, entre 1807-1808. Neste ano ele se muda a convite de Niethammer (1766 – 1848) para Nuremberg, tornando-se Reitor e professor de uma escola primária daquela cidade, cargo que ocupa por oito anos e onde lecionara sobre seu próprio sistema, que começa a ser publicado entre 1812 e 1816. Até que em 1816 ele é convidado para assumir a cátedra de filosofia em Heidelberg, quando deu aula sobre a Enciclopédia, que viria a ser publicada em 1817. Chega em Berlim em 1818 e começa a lecionar sobre os temas relacionados a sua Filosofia do Espírito (Dillthey 1956, 175-177; D'hondt 2002, 175-237).

¹¹ Hegel e suas interpretações históricas, políticas e religiosas estavam sempre sob grande atenção e censura. Jacques D'hondt (1976; 1982) chama a nossa atenção para esse Hegel vigiado e, por conseguinte, atento e estrategista.

descreva como o filósofo mais racional e mais religioso, que inspira “movimentos irracionais e irreligiosos”, o autoritário que dá base para “os mais democráticos”, o visionário que enxerga o que é para pensar no que devia ser e por conseguinte “liberava o maior desagrado com o que está” e, por fim, o conservador que desencadeia uma revolução, o filósofo da Corte Real da Prússia que “se tornava o pai da revolução do século XX”, mas que “apaziguava a do século XIX”. Para ser o paladino da liberdade precisou vestir as ambíguas vestes da malandragem, com sutis ironias e autocensuras para expor o seu pensamento.

Tudo isso, salienta Félix Duque (1999, 55-56), serviu como uma bela fachada para que o filósofo permanecesse fiel admirador de um Espírito Objetivo captado em instituições sociopolíticas, que sempre pôs a liberdade verdadeira acima do arbítrio individual, e um aliado da política cultural reformista do ministro Karl Altenstein (1770-1840). O objetivo de Hegel seria, assim, não se isolar em uma torre de marfim, mas tornar a Faculdade de Filosofia no centro da Universidade e da vida espiritual de Berlim, e Berlim no centro intelectual da Alemanha. Não à toa, Hegel não publicou nada depois de 1821, pois continuava “fiel à inspiração liberal francesa, hostil à Restauração e lutava pela unidade alemã com a monarquia constitucional” (Reis 2013, 40), preferindo disseminar suas ideias não mais em textos, mas em seus cursos professados entre 1817 e 1830.

Nesse sentido, ao olharmos para a sua Filosofia da História/Filosofia do Estado é preciso que levemos em consideração o contexto no qual estava inserido e as convicções das quais ele jamais abriu a mão. Assentadas essas questões, podemos refletir um pouco sobre a sua filosofia para, então, problematizarmos a questão do fim do Estado e do fim da História em seu pensamento.

HISTÓRIA, RAZÃO E ESTADO

Com Hegel temos a alvorada de uma Modernidade Especulativa ou Dialética porquanto seja impossível, em seu sistema, “imaginar uma Razão que não contenha o irracional, uma lógica que não contenha o empírico, um racional que não contenha o histórico” (Horta 2018, 342-343). Sua Filosofia especulativa articula o *Eu* com o *Todo*, um *eu que é um nós*, e um *nós que é um eu*, Filosofia do sujeito e Filosofia do objeto, mas sem deixar de lado o próprio sujeito em sua totalidade, considerando as razões e paixões que o compõe e o energiza. Agora não é nem o sujeito, nem o objeto, unilateralmente, que confere sentido à realidade, mas sim o conceito. Este, explica-nos Lima Vaz (2020), é fruto da cultura e da história, de modo que sujeito e o mundo estão inseridos nela. Temos a humanidade como produtora do mundo, tendo em vista que a cultura suprassume a natureza,¹² mas a cultura é um produto que produz a própria humanidade, de modo que a realidade funciona de forma retroalimentar e dialética na qual o produtor é, ao mesmo tempo, produto e o produto é, simultaneamente, produtor.

Hegel, com sua Razão Dialética, renivela a roda para o caminho da História. Como nos explica Gonçal Mayos, na Razão Dialética, o sujeito aqui constitui e constrói o próprio objeto e nesse processo ele constrói a si mesmo de uma forma que sujeito e objeto estão unidos, reconciliados e não mais

¹² “No sistema hegeliano, Lógica suprassumiu-se na Natureza, e Natureza suprassumiu-se no Espírito, mundo da Cultura em que nós vivemos” (Horta 2020, 50).

cindidos. Tal união possibilita uma interpretação da humanidade e da realidade como históricas, “inscritas em uma omnipresente e totalizante Filosofia da história que, precisamente por evidenciar a dinâmica autoconstrutiva de sujeito e realidade, parece permitir a tão debatida previsão na história”. Haveria então unidade entre teoria e prática, conhecer e transformar em uma leitura do real como movimento, devir, diacrônico e dialógico (Mayos 2012, 53).

Em seu aspecto integrador e subordinador, a razão dialética se pretende total e, por conseguinte, busca integrar a tarefa filosófica e científica, não se furtando de nenhum aspecto e recuperando o que, até então, a razão ocidental negara por meio do racionalismo ou Iluminismo. Em busca do Absoluto, a razão não deixa escapar “o mito, o religioso, o estético, o simbólico, o gênio, etc.”. A razão dialética é sempre um processo aberto e vive através da contradição, negação, conflito, luta e “morte de suas determinações concretas” (Mayos 2012, 53). Uma nova cisão leva a uma nova reconciliação e esta a uma nova cisão, num movimento que se expande e caminha pela eternidade do tempo, espaço, cultura, constituindo pensar e ser, sujeito e objeto, ideia e realidade.

Dialética “através” (*dia*) do dizer (*lektós*). Como qualquer diálogo pressupõe uma contradição, a dialética se põe como um diálogo da contradição, das ideias contrapostas. Um movimento que se dá em virtude de alguma negação. A racionalidade dialética não foge desse pressuposto e tem a contradição e negatividade como uma pulsão interna para o seu desenvolvimento. Esse eterno embate entre os contrários permite sempre o surgir de algo novo e o vislumbrar de um sentido oculto da história imerso no aparente caos (Mayos 2012, 55-57).

Hegel é, então, o filósofo da totalidade do real e, por conseguinte, o filósofo da história. Há sempre um imperativo de reconciliação, mas em igual medida há um imperativo de cisão¹³. A dialética é, segundo Hegel, esse “ultrapassar imanente, em que a unilateralidade, a limitação das determinações do entendimento é exposta como ela é, isto é, como sua negação”. E como “alma motriz do progredir científico”, faz parte de seu conteúdo como “conexão e a necessidade imanentes, assim como, no dialético em geral, reside a verdadeira elevação”. Desse modo, “o dialético, em geral, é o princípio de todo o movimento, de toda a vida, e de toda a atividade na efetividade” (Hegel 1995, 162-163)¹⁴. Parece a nós, dessa forma, bastante difícil conceber um término do movimento dialético.

¹³ Para além da História ter um papel central em sua Filosofia, ela possui em si a contradição e a negatividade como seu coração, temos “na negatividade, na cisão, a energia que dá vida à história e, portanto, promove o progresso efetivo do Espírito” (Horta 2018, 342). Assim, é um erro pensar Hegel como o filósofo da reconciliação tendo em vista que “o coração da vida do Espírito está nas cisões que produz, não nas reconciliações; portanto, a negação parece ser a chave da compreensão da Filosofia de Hegel, não a suprassunção (que, afinal, também ela é negação-da-negação)” (Horta 2018, 343).

¹⁴ A esse respeito, diz Salgado (1996, 210): “A Idéia é verdade porque dialética, e dialética porque verdade. Só é verdade se considerada como identidade concreta, ou seja, do finito e do infinito, do conceito e do objeto. Só é verdade como identidade da identidade e da diferença. É identidade enquanto totalidade; do contrário, seria verdade parcial ou não-verdade, pois verdade parcial não é a verdade do objeto, mas fase do processo da sua idéia; e é concreta porque a identidade traz em si a diferença: o conceito e o objeto. Ela traz em si o entendimento separador, mas ultrapassa-o na unidade dos momentos separados que são movimentos: no ser, pelo passar imediato de um momento no outro; na essência, pelo passar mediato (o parecer) de um no outro; no conceito, o que é próprio da idéia, pelo transpor-se de um momento no outro”.

A crítica de Hegel a Kant é que ele é gentil demais com as coisas: situa as antinomias na limitação da nossa razão, em vez de situá-las nas coisas em si, em vez de conceber a realidade em si como rachada e antinômica. É verdade que encontramos em Hegel um impulso sistemático de cobrir tudo, de propor uma explicação para todos os fenômenos do universo em sua estrutura essencial; mas esse impulso não significa que Hegel se esforça para situar cada fenômeno em um edifício harmonioso global; ao contrário, 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 (Zizek 2013, 19).

Sua Filosofia compreende a realidade como algo racional dado através da experiência histórica e que “emerge desse processo e faz com que ele caminhe”. Dialeticamente, as razões da história se articulam e fazem com que a História permita à Filosofia sustentar a si mesma (Mayos 1993, 28). O Espírito nos é apresentado por meio da ação do negativo e sua conservação, de modo que ele “só alcança sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo no dilaceramento Absoluto”. É a “vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito” (Hegel 2002). Não à toa, o trabalho ou a ação criativa, mediante o *suprassumir* dos pensamentos determinados e fixos, efetiva e espiritualiza o universal.

O Espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser. Trata-se do mesmo poder que acima se denominou sujeito, e que ao dar, em seu elemento, ser-ai à determinidade, *suprassume* a imediatez abstrata, quer dizer, a imediatez que é apenas essente em geral. Portanto, o sujeito é a substância verdadeira, o ser ou a imediatez – que não tem fora de si a mediação, mas é a mediação mesma (Hegel 2002, 44).

Em sua *Filosofia da História*, Hegel se debruça sobre os acontecimentos de sua época. Diante do caos, desordem, conflitos, guerras, paixões, há um sentido que só pode ser observado especulativamente. A História seria o Espírito colocando a si mesmo no tempo, espaço no qual desenvolve a sua própria natureza no curso do mundo. O Espírito põe a si mesmo em uma jornada de autoconhecimento de sua essência e, por conseguinte, progride rumo à Liberdade: “A história é assim a história do Espírito, vale dizer, a história é a história do Estado” (Salgado 1996, 396).

A História que Hegel nos narra, então, é a do desdobrar e desvelar histórico da Ideia de Liberdade e da sua autoconsciência manifesta através dos Estados. Haveria uma dialética entre Estado, Razão e História, de modo que a “história universal nada mais é que o desenvolvimento do conceito de liberdade”. Isso acontece quando a liberdade objetiva, “as leis da liberdade real”, supera a “vontade fortuita”, que é “meramente formal”. Nesse momento em que “a objetividade é racional em si mesma, a visão da razão tem que lhe corresponder, e assim existe também o momento essencial da liberdade subjetiva”. A Filosofia tem o papel de “conhecer o processo de desenvolvimento da verdadeira ideia, ou seja, da ideia da liberdade que é somente a consciência da liberdade”. A História é, portanto, uma “teodicéia, a justificação de Deus na história”¹⁵ — esta história universal que é o “processo desse desenvolvimento e

¹⁵ A teleologia histórica de Hegel é explicada dentro dos próprios termos históricos e deve ser explicável; a “providência será determinada por alguns fins no interior da história e da natureza” (Beiser 2014, 339). É preciso conceber tudo que é divino e humano na imanência histórica: Filosofia, religião, arte e Estado possuem suas raízes no fértil ou escasso solo de seu

do devenir real do espírito no palco mutável de seus acontecimentos” (Hegel 1999, 373).

A história da humanidade e, portanto, a Filosofia da história hegeliana, consiste em um belo conflito dialético entre o *telos* do homem e suas condições políticas de realizá-lo e sua eterna tentativa de alterar as condições postas para permitir a realização da essência de seu devir, a liberdade. Esse Destino desdobra-se por meio dessa tensão e se revela em uma jornada de autodescoberta, na construção dos diversos povos ao longo do tempo da realização efetiva de sua própria consciência de Liberdade, o Estado (essa histórica manifestação político-cultural), alimentada pelas subjetividades em disputa no seu momento efetivo, cada um sendo, progressivamente, mais afeito e adequado ao Espírito Universal.

O Espírito, então, conhece-se na medida em que se autocria e nesse processo de autoconhecimento e autocriação para a tomada de consciência de si, vale-se de várias encarnações nos diferentes povos no mundo. A tomada de consciência de liberdade e a concepção do Estado como uma manifestação histórico-cultural permite o vislumbrar de que somos partes da criação enquanto a construímos e que o homem é produto do mundo e da cultura na medida em que ele próprio é produtor dela. Não é tarde para dizer que o reino do homem é composto por aquilo apresentado pela humanidade, de modo que o reino do Espírito é “claramente compreendido e realizado no homem”. Este reino é preenchido por todas as atividades humanas, “tudo aquilo que alguma vez interessou ou interessará ao homem”, ou o que ele faça e venha fazer, sempre sendo um meio pelo qual o Espírito age (Hegel 2001, 61).

O conceito de Espírito nos é explicado como o propósito final da história, essa autoconsciência coletiva da liberdade, mas ele não é uma entidade estranha ou uma substância que “existe separadamente das pessoas que se tornam mutuamente autoconscientes” (Beiser 2014, 345); ele é uma autoconsciência mútua e intersubjetiva, mas ainda abstrata, uma ordem explicativa anterior a sua realização por meio da História — esta que é o eterno palco entre a luta pela liberdade, as condições políticas existentes e sua tentativa de transformá-las para alcançar essa finalidade, a dizer, o Estado, que é a realização da liberdade em um dado momento e espaço por um povo — um momento do absoluto.

É tarefa da Filosofia do Direito especificar as condições políticas necessárias para a realização do espírito, para o desenvolvimento da autoconsciência da liberdade. Dizer que o fim da história é a realização do espírito e dizer que o fim da história é um estado, onde existe uma comunidade entre indivíduos livres e iguais, é dizer uma única e mesma coisa (Beiser 2014, 345).

momento espaço-temporal. Dessa forma, a metafísica deixa de ser algo transcendental, externo e alheio para ser incorporada, desenvolvida e realizada na própria História. Deus, Providência e imortalidade deveriam também ser historicamente explicáveis e observáveis. Tudo se dá na historicidade, na imanência da história, de modo que Deus é deus através do mundo, eles pertencem um ao outro, Ele se realiza na História. Se a ideia em si é o ponto de partida de Deus, a criação é a sua completude, é quando se pode conhecê-lo. Assim, caberia à Filosofia e à Filosofia da História, através do conhecimento da história do mundo, produzir o conhecimento de Deus. Por isso se trata de uma Filosofia especulativa, porque todo o seu desenvolvimento é um processo de conhecer a si mesma.

É nisso que consiste a polêmica na qual este artigo se debruça. Hegel concebe que houve estágios, “diversos graus na consciência de liberdade”. Nisso consiste “a divisão natural da história do mundo e o modo como devemos tratá-la” (Hegel 1999, 93). Uma história de quando apenas um, depois alguns e, finalmente, todos se reconheciam enquanto livres. Essa grande narrativa de uma História universal teria um início e um fim, como apresentamos anteriormente. Nesse sentido, Hegel, entende que o Oriente se trata da infância da história mundial, ao passo que o mundo grego é a adolescência, passando pela fase adulta que é o mundo romano e, por fim, a velhice na qual se alcançara a reconciliação, que estaria no mundo germânico:

Então se apresenta o mundo germânico, o quarto momento da história universal: comparado aos momentos anteriores, corresponderia à velhice. A velhice natural é fraqueza, mas a velhice do espírito é a perfeita maturidade e força; nela, ele retorna à unidade consigo, em seu caráter totalmente desenvolvido como espírito. Esse período começa pela conciliação que se cumpriu — feita no cristianismo —, mas que é doravante realizada em si [...]. A liberdade encontrou o instrumento para realizar o seu conceito, bem como a sua verdade. **Isso é o resultado final a que o processo histórico deve chegar, e nós temos que percorrer o longo caminho que acaba de ser sumariamente indicado. Mas a extensão do tempo é algo muito relativo e o espírito pertence à eternidade; para ele, não há propriamente extensão** (Hegel 1999, 97) (Grifos nossos).

Teria o nosso jovem entusiasta da Revolução terminado a vida como um velho cansado, conservador e conformista? Se o que é real é racional, e o racional é real, assim como o aquilo que é, é o que deve ser, estaria Hegel, de algum modo, aplaudindo o *status quo* e defendendo, como um Restauracionista, a monarquia da Prússia de seu tempo? E, mais, teria o nosso Filósofo da dialética, decretado, simplesmente, o fim da história?

RACIONALIDADE, EFETIVIDADE E ESTADO

Parece haver duas posturas unilaterais que vigoram ao interpretar Hegel em torno da suprassunção (*Aufhebung*), situando-se entre os limites do “caráter racional do efetivo e da efetividade do racional” (Löwith 2014, 83). Isto é, a interpretação do dístico da racionalidade do real e a realidade do racional. A recepção da filosofia hegeliana acaba por apreendê-lo ou em um sentido lógico-metafísico, ou em um sentido lógico-histórico.¹⁶ A tradição logicista dá realce a um Hegel racionalista depurado de historicidade e luta, tornando o filósofo e a sua filosofia como um gigante imóvel que se alçaria a um universalismo racionalista (tão criticado por Hegel, como demonstramos). Nesse sentido, o seu idealismo absoluto, em vez de um realismo absoluto, torna-se um racionalismo absoluto, um idealismo ingênuo (Horta 2017, 62). A postura racionalista tende a ignorar uma visão esotérica do pensamento de Hegel, a dizer, deixa-se de lado “censuras e autocensuras, sutis diferenças entre os textos publicados, os cursos ministrados e os diálogos travados junto a seus interlocutores” (Horta 2017, 62).

¹⁶ Essa recepções político-interpretativas da filosofia hegeliana possuem uma história e se inicia desde a fundação de sua Escola, muito perseguida pela Restauração, até os dias de hoje. O que temos nessa cisão é que cada lado busca nos textos hegelianos a justificativa de sua postura, mas, dessa forma, cindindo o próprio pensamento hegeliano entre o que era metafísico e o que era histórico.

Ao oferecermos uma interpretação de um Hegel esotérico, situamos o pensador em seu contexto histórico e, com isso, resgatamos os ardis e a malandragem filosófica da qual o filósofo se valeu para sobreviver em um tempo de perseguição e censura, como apresentamos até aqui. Isso posto, resta-nos voltar às polêmicas interpretativas apresentadas. Primeiro a ideia de um Estado-final em seu pensamento; depois, a ideia de um fim da história.

No Prefácio à *Filosofia do Direito*, Hegel atesta algo que, depois, em sua *Enciclopédia*,¹⁷ ratifica. A dizer, “o que é racional, isto é efetivo, e o que é efetivo, isto é racional” (Hegel 2021, 25). Para Félix Duque uma folheada despreziosa na *Ciência da Lógica*¹⁸ permitiria entender, sem grandes complicações, o que Hegel quis dizer com essa passagem. O existente é sempre momento de uma existência superior e, por conseguinte, não é efetivo, mas contingente. Daí que a Filosofia se dedique à ideia, “que não é tão impotente para apenas dever-ser, e não ser efetivamente”, de modo a ver “com uma efetividade em que esses objetos, estruturas, conjunturas etc. são somente o lado externo superficial” (Hegel 1995, 45). Nesse sentido, por um lado, tomar o imediato, a realidade existente do *aqui e agora* como o “real efetivo” não é uma postura, de fato, hegeliana. Tampouco, aqueles que buscam o que “deveria ser” de forma extrema, a fim da derrocada total da ordem estabelecida, perdem de vista que não só fazem parte desta ordem como também a ajudam a se consolidar. O Estado é, assim, como já dissemos, um momento do Absoluto, não se trata pura e simplesmente da realidade efetiva, mas da realidade efetiva da liberdade concreta (Duque 1999, 31-32). Enquanto momento, ele se transpõe a um outro sempre mais elevado (*cf.* nota 13): “Real, para Hegel, jamais será o mero material, mas o efetivo, o real-efetivo, no qual o racional é presente” (Horta 2020, 50).

¹⁷ “Do outro lado, é igualmente importante que a filosofia esteja bem consciente de que seu conteúdo não é outro que o conteúdo originariamente produzido — e produzindo-se — no âmbito do espírito vivo, e constituído em mundo, [mundo] exterior e interior da consciência; [e entenda] que o conteúdo da filosofia é a efetividade. Chamamos experiência a consciência mais próxima desse conteúdo. Uma consideração sensata do mundo já distingue o 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 se considerar como o fim último e supremo da ciência o suscitar, pelo conhecimento dessa concordância, a reconciliação da razão consciente-de-si com a razão essente com a efetividade”. Daí que apenas Deus seja “verdadeiramente efetivo” enquanto o “ser-aí é por uma parte fenômeno e só por outra parte é efetividade”. Há uma diferença entre existente e efetivo, este é o conteúdo e o conceito, não o contingencial meramente existente. Este está na esfera da possibilidade, aquilo que é, mas pode, ou poderia, não ser (Hegel 1995, 44-45).

¹⁸ Hegel adverte aos olhos mais desatentos: “Mas, se falei de efetividade, seria a pensar, de si mesmo, em que sentido eu emprego esta expressão; pois numa *Lógica* mais desenvolvida [*Ciência da Lógica*, Teoria da Essência, seção III: a Efetividade) tratei também de efetividade e logo a distingui, precisamente, não só do contingente, que sem dúvida tem também existência, mas, com mais rigor, do *ser-aí*, da existência, e de outras determinações. Já à efetividade do racional se opõe tanto a representação segundo a qual as idéias e os ideais não seriam nada mais que quimeras, e a filosofia, um sistema de tais fantasmas, como também, inversamente, a representação de que as idéias e os ideais seriam algo demasiado excelente para ter efetividade, ou do mesmo modo algo demasiado impotente para lograr consegui-la” (Hegel 1995, 45).

Na discussão da dialética da Idéia já vimos onde se origina esse conteúdo universal. Ele não pode originar-se dentro da comunidade ética. Ali podem ocorrer eventos que violam sua universalidade resoluto como o vício, a fraude e similares, que são reprimidos. Um conjunto moral desse tipo é limitado. Acima dele deve haver uma universalidade mais elevada, que o torna desunido em si. A transição de um padrão espiritual para o próximo é exatamente isso, o fato de que o conjunto moral anterior, que em si é uma proposição universal sendo pensada (em termos de proposição universal mais elevada), é abolido como um particular. A proposição universal mais recente, por assim dizer, o gênero mais elevado que vem depois da espécie precedente existe em potencial, mas ainda não está realmente presente na anterior. Isso faz com que toda a realidade existente esteja instável e desunida (Hegel 2001, 77).

A História é um gigante incontornável, não se pode ir contra ela, mas também não dá para seguir além ou a despeito dela, o que vai contra essa percepção conservadora. Ela, a História, tanto impossibilita a “criação de uma sociedade totalmente nova, de acordo com algum plano abstrato”, quanto impede qualquer fútil tentativa de retorno ao passado: “se a base da lei é a história, então a lei deve mudar com a história” (Beiser 2014, 351).

Como adiantamos, a Filosofia da História de Hegel culmina também em uma Filosofia do Estado. No desenrolar histórico das concreções de consciência de liberdade teriam se instituído Estados e o pensador possuía um desenho institucional estatal em mente: uma monarquia constitucional cujo monarca, submetido ao sistema representativo legislativo teria um papel executivo e simbólico de veto e decreto, o “colocar o pingão no i”, enquanto fosse o rosto nas relações diplomáticas de paz e guerra.¹⁹ Nisso está:

o compromisso absoluto de Hegel com a democracia parlamentar da contemporaneidade pós-revolucionária, e vai além, erigindo-se mesmo como ponto de inflexão do pensamento ocidental em sede de Filosofia do Estado, cumprindo a passagem da Modernidade à Contemporaneidade, na qual as ilusões ilustradas não precisariam mais vicejar (embora inegavelmente ainda o façam). Assim é que no Estado de Direito plenamente consciente de si, racional e efetivo, o apolíneo e o dionisíaco se entrecrocaram para se elevar. A razão mediada se impõe como vontade de Estado por meio da mítica estética do soberano. Dionísio impera para que Apolo possa governar (Henriques 2022, 441-442).

Hegel não era um filósofo conformista e justificador da monarquia prussiana como ela era. O Estado prussiano, no auge de sua tentativa de Restauração, saudosa e carente do Antigo Regime, estava totalmente distante do ideal de Estado hegeliano. Por isso, é com tom de ironia e deboche que devemos ler as últimas páginas de sua *Filosofia da História* (Hegel 1999, 372-373) e não como uma exaltação da monarquia de sua época que em nada correspondia ao que o filósofo descrevera. Em sua *Filosofia do Direito*, que é uma Filosofia do Estado, Hegel nos adverte:

¹⁹ “Numa organização perfeita, trata-se apenas do topo da decisão formal, e para um monarca precisa-se apenas de um ser humano que diga ‘sim’ e que ponha o ponto sobre o I; pois o topo deve ser de tal modo, que a particularidade do caráter não seja o mais significativo. O que o monarca ainda tem sobre esta última decisão é algo próprio da particularidade, a qual não deve importar. Podem existir condições, nas quais esta particularidade apareça sozinha, mas então o Estado ainda não está completamente formado ou bem construído. Numa monarquia bem ordenada, apenas à lei compete o lado objetivo, ao qual o monarca só precisa acrescentar o aspecto subjetivo ‘eu quero’” (Hegel 2021, 294-295).

O Estado é efetivo e a sua efetividade consiste em que o interesse do todo se realize nas finalidades particulares. Efetividade é sempre a unidade da universalidade e da particularidade, a separação da universalidade na particularidade, que aparece como autônoma, embora só no todo, é sustentada e mantida. Enquanto esta unidade não está presente, algo não é efetivo, mesmo que a existência pudesse ser admitida. Um mau Estado é um tal que apenas existe; um corpo doente também existe, mas não tem uma realidade verdadeira. Uma mão que é mutilada, ainda se parece com uma mão e existe, mas sem ser efetiva [...] (Hegel 2021, 277).

Como organismo, ele é vivo e jamais estático, a política é o coração que bombeia e mantém essa totalidade pulsante e enérgica.²⁰ O Estado é, assim,

essencialmente mundano e finito, tem finalidades particulares e poderes particulares, mas que o Estado seja mundano é apenas um aspecto, e somente para a percepção carente de espírito o Estado é meramente finito. Pois o Estado tem uma alma vivente, e o animador é a subjetividade, a qual, precisamente, é a que cria as diferenças, mas, por outro lado, é o manter na unidade (Hegel 2021, 278).²¹

Por fim, poderíamos nos arriscar a dizer que o Universal concreto atingido, desvelado e narrado por Hegel deu início a uma nova época²², consciente do percurso do Espírito — uma época de consciência histórica — de modo que aquele universal concreto, que finaliza aquela história captada conceitualmente, dá início ao universal abstrato de nosso tempo. O que Hegel nos revelou em sua Filosofia da História/Filosofia do Estado foi a efetivação da liberdade concreta no Estado. Esse Estado, que é uma totalidade orgânica, que ultrapassaria as fragmentações modernas, e alvorece nesse mundo pós-revolucionário, é o Estado de Liberdade. Um Estado que seria a unidade do particular e do todo, a dizer, do indivíduo e do Estado, é a realização do cidadão como fim último do Estado e do Estado como fim último do cidadão. O que Hegel nos lega é a estrutura de um Estado garantidor e promotor “das condições de realização da vida dessa individualidade livre”: educação, trabalho, representação e participação política, igualdade. Trata-se de um Estado Social (Salgado 1996, 428).

O Estado Racional Social é a suprassunção do Estado antigo de identidade imediata e o Estado liberal do entendimento, pautado na diversidade e princípio de subjetividade do indivíduo (Salgado 1996, 415). Definitivamente, o Estado descrito por Hegel em nada se assemelha à Monarquia posta de seu tempo.

²⁰ “O Estado é organismo, isto é, o desenvolvimento da ideia para as suas diferenças. Estes diferentes aspectos são os diferentes poderes, suas funções e atividades, por meio dos quais o universal se produz continuamente de modo necessário e, precisamente enquanto pressuposto na sua produção, se conserva. Este organismo é a constituição política; ela procede eternamente do Estado, como ele se sustenta por ela” (Hegel 2021, 266).

²¹ Nesse sentido, explica-nos Salgado (1996, 406): “A filosofia não abençoa as falhas das instituições. Essas devem, na verdade, ser mudadas na direção de uma maior perfeição ou aproximação com a ideia ou maior racionalidade da vida social. No momento, porém, em que o Espírito absoluto se revela em si e para si, toda a essência do real, tal como é e tal como deveria ser, transparece”.

²² Joaquim Carlos Salgado afirma que Hegel é o encerramento de um ciclo da Filosofia no sentido do saber da liberdade. Isso dá início a outro ciclo de pensamento: “o pensamento filosófico voltado para o social. Uma vez chegado ao saber Absoluto, saber da liberdade, a tarefa é agora prática: como torná-la eficaz?” (Salgado 1996, 407).

Se não era Hegel o filósofo da Restauração que concebera como Estado-final o Estado da Prússia, teria sido ele o filósofo do fim da História? É o que nos esforçaremos para responder em seguida.

O MANTO DE PENÉLOPE E A CORUJA DE MINERVA

São diversas as passagens em que Hegel torna insustentável a ideia de um fim da história, no sentido de um término. O fim aqui é sempre meta e destino, captado à *posteriori* pelo olhar especulativo da Filosofia. Já em sua *Introdução à História da Filosofia*, ele nos diz:

Mas o espírito do mundo não pode cair neste repouso indiferente, como se deduz do simples conceito essencial do espírito, pois que o seu viver é o seu agir. Ora, a ação pressupõe uma matéria preexistente sobre a qual se exerça, não só a fim de a aumentar com o acréscimo de novos materiais, senão principalmente para a elevar e transformar. Deste modo, aquilo que todas as gerações produziram como ciência, como patrimônio espiritual, constitui uma herança acumulada pelo trabalho de todos os homens que nos precederam, um templo onde todas as gerações humanas, gratas e alegres, depuseram o que as ajudou a viver e o que elas conseguiram extrair da profundidade da natureza e do espírito. A recepção desta herança equivale ao exercício da posse dela. Ela forma a alma das sucessivas gerações, a sua substância espiritual e como que um hábito transmitido, os seus princípios, prejuízos e riquezas; e, ao mesmo tempo, tal herança degradou-se ao ponto de servir de matéria para ser transformada e elaborada pelo espírito. **Desta maneira se vai modificando o patrimônio herdado, e simultaneamente se enriquece e conserva o material elaborado. É esta, precisamente, a posição e a função da nossa idade, como aliás de todas as idades: compreender a ciência existente, modelar por ela a nossa inteligência, e desse modo desenvolvê-la, elevá-la a um grau superior;** no ato de a convertermos em propriedade nossa e individual, juntamos-lhe algo de que até então carecera. Desta característica da produção espiritual, que supõe um mundo espiritual preexistente e o transforma no ato de se apossar dele, segue-se que a nossa Filosofia só pode existir enquanto ligada à precedente, da qual é necessário produto; e o curso da história mostra, não o dever de coisas a nós estranhas, mas sim o nosso dever, o dever do nosso saber (Hegel 1974, 328).

Nesta mesma obra, Hegel propõe um esboço geral do desenvolvimento histórico do pensamento filosófico onde nos diz:

Que, malgrado a divisão de todo o oposto ao outro, toda a realidade externa se conheça como a interior. E se assim vier a ser conhecida, segundo a sua essência, tal qual é realmente, então se mostra não como estável, mas como aquilo cuja essência própria é o movimento da ultrapassagem. **Este ponto de vista heraclítico ou cético, de que nada é firme, deve ser provado em todas as coisas;** e assim, nesta consciência de que a essência de cada coisa é determinação e, por isso, o seu contrário, manifesta-se a unidade do conceito com o seu contrário.

[...]

Deste modo, o puro pensamento chegou à oposição do subjetivo e do objetivo: a verdadeira conciliação da oposição consiste em entender como esta oposição, levada ao ponto extremo, se resolve, de sorte que os opostos, como diz Schelling, sejam em si idênticos. Mas não basta afirmar isto, se não se acrescenta que **a vida eterna é propriamente este produzir eternamente a oposição e eternamente conciliá-la. Possuir o oposto na unidade e a unidade na oposição, eis o saber Absoluto; e a ciência consiste precisamente em conhecer esta unidade, no seu pleno desenvolvimento, através dele mesmo** (Hegel 1974, 398).

Em suas *Preleções da Filosofia da História*, Hegel afirma que a Filosofia da História dá conta daquilo do que foi e do que é, algo que não é nem passado, nem futuro, mas aquilo que simplesmente “é, em existência eterna: a razão”. É a característica de uma postura especulativa, afinal. Todavia, isso não o impede de fazer comentários comedidos sobre o futuro. A América, que já adiantamos, é situada como a “terra do futuro”, com um norte que teria feito uma Revolução e construído uma República e um Sul, cercado de repúblicas instáveis, com exceção do Império do Brasil (Hegel 1999, 77-79).

Quando observa a França pós-napoleônica, denuncia um liberalismo que reduz tudo a um mero “princípio atomístico” que insistia “no domínio das vontades individuais, afirmando que toda forma de governo deve emanar desse poder expresso e ter sua sanção”, enquanto perdia de vista os direitos racionais, a liberdade da pessoa e da propriedade, a organização e controle político sobre a sociedade civil etc. Esse comportamento perpetuaria uma liberdade formal, abstrata, de sorte que “o grupo em questão impede que qualquer organização política se estabeleça firmemente”, porque as especificidades do governo são encaradas como “amostras de poder arbitrário”. Diante disso, a saída estaria no porvir: “Dessa forma, perpetuam-se o movimento e a inquietação. É com essa colisão, com esse entrave, com esse problema, que a história agora se depara e para a qual tem que encontrar a solução em tempos futuros” (Hegel 1999, 370).

Outro comentário a respeito do futuro é feito em relação à Rússia em uma carta a um aluno russo seu, Barão Boris von Yxkül. Nela, o filósofo comenta sobre a situação europeia e seus Estados modernos em um estágio já estacionário às vistas de uma Rússia com “formidável possibilidade de desenvolvimento de sua natureza intensiva” (Löwith 2014, 50).

E, vale lembrar, mesmo quando aponta o mundo germânico como o momento da velhice do Espírito e o ponto de cumeada daquela história por ele narrada, ele explica que: “a extensão do tempo é algo muito relativo e o espírito pertence à eternidade; para ele, não há propriamente extensão”. A vida é essa passagem entre seus opostos, a velhice do Espírito só poderia ser a antessala de um rejuvenescer, ou melhor, renascer mais perfeito:

Em sua imagem talvez mais conhecida a Fênix está relacionada a toda vida natural, eternamente preparando a sua pira e se consumindo de maneira a que de suas cinzas surja sempre a vida nova e rejuvenescida. Mas este quadro é asiático e não ocidental. O Espírito, devorando seu envoltório mundano, não passa apenas para um outro envoltório, não renasce rejuvenescido das cinzas de seu corpo, mas delas ressurgue glorificado, transfigurado, um Espírito mais puro. É verdade que ele age contra si mesmo, devora sua própria existência — mas, ao fazer isso, elabora essa existência, o corpo se torna material para o trabalho de elevar-se para um novo corpo (Hegel 2001, 124).

Voltemos à *Introdução da História da Filosofia* quando ele nos diz que:

Mas, se a Filosofia, pelo que respeita ao seu conteúdo, não sai fora do seu tempo, ultrapassa-o pelo que respeita à forma enquanto, como pensamento e conhecimento do espírito substancial do seu tempo, faz dele objeto de si própria. **Enquanto a Filosofia está no espírito do seu tempo, este é o seu conteúdo determinado; mas, simultaneamente, como saber, pelo fato de o ter situado em frente de si (como problema), já o ultrapassou;** mas este progresso limita-se à forma, visto que na realidade não possui outro conteúdo. Este conhecimento é evidentemente a atualidade do espírito, o autoconhecimento do espírito, o qual faltava anteriormente; deste modo, a diferença formal é igualmente uma diferença real e atual. **Por meio do conhecimento o espírito põe uma distinção entre conhecimento e aquilo que ele é; e este conhecimento é precisamente o que produz novas formas de desenvolvimento.** Estas, primeiramente, são apenas modos especiais de conhecimento, e é assim que se produz uma nova Filosofia. **Mas, porque esta é já a revelação dum espírito mais maduro, é também, ao mesmo tempo, o berço donde o espírito se eleva sempre mais e mais** (Hegel 1974, 398).

Jacques D'hont reforça que toda a problemática em torno da temática do fim da história não é outra coisa senão um erro exegético que decorre de leituras excessivamente literais de fragmentos isolados. A História, em Hegel, como já apresentamos, tem um caráter especulativo e, com isso, volta-se ao passado para que se revele aquilo que agora é.

En el último curso de historia, dictado en 1830, incluye hechos acaecidos ese mismo año. ¡La fecha del acontecimiento del cual habla coincide con la fecha en que cesa de hablar! ¡Que quienes lo tachan de «anticuario» lo piensen dos veces, y extraigan de su ejemplo la audacia necesaria para imitarlo! Hegel se atreve a avanzar hasta «el último estadio de la historia, nuestro propio mundo, nuestra época». Pero conviene puntualizar un aspecto. Mientras la edición Glockner dice an das letzte Stadium der Geschichte, la edición de Berlín prefiere la expresión zum letzten Stadium der Welthistorie, que Hegel había debido utilizar en una de sus repeticiones del curso. Historie es la obra del historiador, la historia relatada, a la cual puede remitir también la palabra Geschichte [...] En realidad, como veremos, Hegel no consideraba su filosofía de la historia más que como una reinteriorización filosófica del pasado humano; y este se cierra necesariamente en el presente (D'Hondt 1966, 105-107).²³

Hegel é o filósofo de chegada que estabelece uma nova linha na metafísica ocidental. Nesse sentido, Gonçal Mayos sugere que:

²³ Para uma discussão sobre os conceitos de *Historie* e *Geschichte*, cf. Koselleck (2006). Gonçal Mayos (1989, 236) nos orienta: “Mas esse momento de plenitude e reconciliação não implica, no pensamento hegeliano, o fim definitivo da história empírica ou lógica; pelo contrário, é totalmente consistente com o pensamento hegeliano que a dialética oferece a possibilidade de que novos eventos empiricamente existentes e logicamente valiosos se tornem realidade. A dialética não termina com uma reconciliação histórica final, mas sim que seu caminho empírico e desenvolvimento lógico permanecem abertos” (tradução livre).

Hegel culminou uma linha dentro da metafísica ocidental. Podemos dizer que foi a realização máxima dentro de um certo telos filosófico e, a partir dele, um novo telos e um novo *logos* vêm reivindicando seu lugar. Hegel seria, portanto, o fim de uma história e provavelmente o início de outra – talvez a mais imediata para nós e que, de alguma forma, é sempre definida a partir de Hegel e contra Hegel (Mayos 1989, 22, tradução livre).²⁴

Brilantemente, José Luiz Borges Horta (2017, 89), recupera a dialética hegeliana para afirmar “uma concepção plural do fim da história, como etapa lógica (crepuscular, quiçá) de uma trajetória do pensar”. Nesse sentido, “a História termina aqui, mas continuará a terminar, se desdobrando dialeticamente, nos amanhãs”. Desse modo, “a Razão, a História e a Filosofia seguem em marcha, representando ela mesma, o momento do fim da História. Um fim que, obedecendo à dialética, necessariamente produzirá novas cisões, reconciliações, histórias e Filosofias”. Nesse sentido, cada presente conclui apenas uma etapa do processo de desenvolvimento do Espírito na história mundial, não quer dizer que se trata do fim da história em si. Esses fins sempre deixam abertas portas para outro desenvolvimento. É sempre um esforço filosófico especulativo de olhar para a realidade contraditória e caótica, desvelando a desordem que se apresenta na História, para enxergar uma racionalidade que é dialética, o próprio movimento do Espírito que tem a contradição e negatividade como uma pulsão interna para o seu desenvolvimento.

Quando nos debruçamos sobre o pensamento do filósofo da liberdade, recuperamos um olhar dialético da realidade cujo movimento irreprimível tudo nega, conserva e eleva. Sua Filosofia do tempo presente, pressupõe um fim da história que é sempre o começo de outras histórias. Cada vez que coruja de minerva alça o seu voo no entardecer, ela compreende uma totalidade orgânica diferente a depender do tempo e espaço de onde parte o filósofo. Não há um cessar das contradições e tensões, muito menos um ponto de término para o movimento da dialética. Um fim é sempre o caminho para novos começos, assim como estes pavimentarão novos fins, porque é para frente que o Espírito caminha. A autoconsciência de nossa liberdade é também a autoconsciência de nossa capacidade imaginativa, produtora e contingente. A História é um manto de Penélope em seu eterno tecer e a Filosofia faz sucessivos desfechos retrospectivos para compreender o mundo e a si.

Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação. **Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para frente** (Hegel 2002, 31).

²⁴ “Hegel não deu ao sentido histórico-final do acabamento por ele consumado uma expressão direta, mas sim uma expressão mediata. Assim ele a manifesta, através de uma visão retrospectiva, pensando a partir da perspectiva da ‘velhice do espírito’, e simultaneamente com uma visão interrogativa e antecipadora de um possível novo mundo do espírito, o qual ele, contudo, expressamente não considera a hipótese de um saber. Escassas referências à América, que desde o começo do século era tomada como a terra futura da liberdade, punham diante dos olhos a possibilidade de o espírito do mundo abandonar a Europa” (Löwith 2014, 49).

Voltando ao paradoxo apresentado no início deste trabalho, podemos afirmar, finalmente, que 1) Sim, Hegel estabelece a sua própria época como o fim da história, ou melhor seria dizer, *um* fim da história. O caráter especulativo de sua filosofia leva-o a fazer *uma* narrativa (*historie*) que possui um início e um *fim* propriamente dito. O término aqui é apenas o término de sua exposição e narrativa lógico-histórica, não o cessar da história. Hegel fala de uma história específica que chega aos dias dele e que possui um palco específico no qual ela se realiza. Essa história narrada revela que o ser humano está “determinado a ser livre” e é este o conteúdo e princípio do qual não se abre mão e continuará a se realizar (Hegel 1999, 346). Afinal, o que fundamenta o Espírito, a História, é a Liberdade. Então, o Espírito segue o seu percurso, outros desfechos especulativos poderão ser feitos posteriormente captando *um* novo fim da história, outras concretizações político-culturais de uma liberdade efetiva em um dado tempo e espaço, ou seja, outros Estados.

2) Então, o fim da história de Hegel é um fim mediato. A América ser a terra do futuro não entra em contradição com sua narrativa. A sua contribuição para a história universal, no entanto, dar-se-ia em outro palco da história diferente do qual ele narrou até ali. O Novo mundo não é o simples ultrapassar, mas a supressão do Velho mundo e desse palco. Seria o momento de levar a história a outro espaço e dialeticamente realizar mais do Espírito universal nesse novo palco.

Não seria possível afirmar que os próximos séculos serão de um presente eterno, porque Hegel rejeita a ideia de que o filósofo ultrapassaria seu próprio tempo. Importava a Hegel descrever as etapas históricas de sua época, compreender aquilo que foi e o que é, sem se propor uma futurologia. O papel do filósofo é revelar o grande itinerário de uma cultura, uma civilização, como um conceito. A história seguirá além daquilo que foi captado pelo filósofo em seu tempo. Todo conceito se transpõe a outro. Mas a realidade é dialética. O novo é sempre mediado pelo passado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todo tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. Buscamos neste trabalho refletir a ideia de fim da história e fim do Estado em Hegel a partir de uma visão holística através de passagens de sua obra, mas sobretudo, à luz de sua vida, suas convicções e do contexto histórico, cultural, político, intelectual e ideológico no qual o filósofo estava inserido. No desenvolvimento deste trabalho destacamos a historicidade, dialeticidade e racionalidade de seu pensamento e concluímos que não há em Hegel um fim da história no sentido de término, a não ser a daquele tempo captado em conceito e revelado a nós pelo filósofo. Todo fim é mediato, abre-alas para outros *fins*, outros começos.

Enquanto a história, palco de desenvolvimento e realização da consciência de liberdade, imersa no caos e nas paixões, é o conteúdo da Filosofia — como o manto de Penélope que nunca cessa o seu tecer; a coruja de Minerva ao revelar a totalidade de uma época é também o canto do galo que anuncia a aurora. O crepúsculo é a antessala da alvorada.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Philippe Oliveira de; CHAGAS, Dante Alexandre Ribeiro das. A Era da Inércia? Por um Brasil de novos começos. *Terceiro Milênio: Revista Crítica de Sociologia e Política*. v. 21, n. 2, mai./ago., 2023.
- ANDERSON, Perry. *O fim da História: de Hegel a Fukuyama*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- AURAS, N. O feminino na figura da irmã: Christiane Hegel e Antígona. *Antítesis - Revista iberoamericana de estudios hegelianos*, n. 3, p. 49–66, 2022. DOI: 10.15366/antitesis2022.1.002. Disponível em: <https://revistas.uam.es/antitesis/article/view/15477>. Acesso em: 17 mai. 2025.
- BARROS, Lucas Camarotti de. *Hegel místico: o lado oculto do idealismo absoluto*. 2021. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2021.
- BEISER, Frederick C. *Hegel*. Trad. Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.
- BOURGEOIS, Bernard. *Hegel: os atos do espírito*. Trad. Paulo Neves. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- CHAGAS, Dante Alexandre Ribeiro das. *No Crepúsculo do Voo da Ave de Minerva: O(s) Fim(ns) da História entre Hegel e o Hegelianismo*. Dissertação (Mestrado em Direito) Belo Horizonte: Faculdade de Direito da UFMG, 2024.
- CHAGAS, Dante Alexandre Ribeiro das. O Sequestro de Jano: o totalitarismo de mercado. In: *Anais do VII Seminário Discente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGS-UFMG)*. Campina Grande: Amplia, 2023.
- CHAIDER SILVA SCALDAFERRO, M. Hegel e o fim da história. *Polymatheia - Revista de Filosofia*, v. 5, n. 8, 2021. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/revistapolymatheia/article/view/6494>. Acesso em: 17 maio. 2025.
- D'HONDT, Jacques. *Hegel e o Hegelianismo*. Trad. Emilia Piedade. Lisboa: Edições 70, 1982.
- D'HONDT, Jacques. *Hegel secreto*. Trad. Victor Fishman. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 1976.
- D'HONDT, Jacques. *Hegel*. Trad. Carlos Pujol. Barcelona: Tusquets, 2002.
- D'HONDT, Jaques. *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1966.
- DILTHEY, Wilhelm. Hegel y el Idealismo. In: *Obras de Wilhelm Dilthey*. V. 2. ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1956.
- DUQUE, Félix. *La Restauración*. La escuela hegeliana y sus adversarios. Madrid: Ediciones Akal, 1999.
- FAUSTO, Ruy. Dialética. Dialética marxista, dialética hegeliana. *Discurso*, v. 20, s.n., 41-77, 1993.
- FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Trad. Maria Goes. Lisboa: Gradiva Publicações, 1992.
- FUKUYAMA, Francis. The end of History? The National Interest, n. 16, p. 3-18, 1989. Disponível em: <http://www.wesjones.com/eoh.htm#source>. Acesso em: 17 mai. 2025.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1830): a filosofia do espírito v. 3. Trad. Paulo de Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. de P. Meneses. Petrópolis: Vozes, 2002.

- HEGEL, G.W.F. *A Razão na História: uma introdução geral à filosofia da história*; Introdução de Robert S. Hartman; Trad. Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*: 1830. V.1. Trad. Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, G.W.F. *Escritos de Juventud*. Trad. Jose Maria Ripalda e Zoltan Szankay. Madrid: Fondo de Cultura Economica, 2003.
- HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.
- HEGEL, G.W.F. La constitucion alemana. In: HEGEL, G.W.F. *Escritos de Juventud*. Trad. Jose Maria Ripalda e Zoltan Szankay. Madrid: Fondo de Cultura Economica, 2003.
- HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio*. Porto Alegre, Editora Fênix, 2021.
- HEGEL, G.W.F. *Vida de Jesus*. Trad. Oliver Tolle. São Paulo: Ed. Clandestina, 2019.
- HEGEL, G.W.F. *Introdução à História da Filosofia*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril S.A, 1974.
- HEGEL, G.W.F.; HOLDERLIN, J.C.F.; SCHELLING, F. W. J. *O mais antigo programa de sistema do Idealismo Alemão*. Trad. Joãosinho Beckenkamp. Veritas. Porto Alegre, v.8, n. 2, jun/2003, p. 211-237. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/34794>. Acesso em: 17 mai. 2025.
- HEGEL, G.W.F. *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.
- HENRIQUES, Hugo Rezende. Dionysius Imperator Est: divagações sobre a ideia de Soberania em Hegel. In: TASSINARI, Ricardo Pereira *et al. Liberdade e Direitos: Hegel e sua atualidade*. Porto Alegre: Ed. Fundação Fênix, 2022.
- HOBBSAWM, Eric J. *A era das revoluções: 1789-1848*. Trad. Maria L. Teixeira e Marcos Penchel Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2012.
- HORTA, José Luiz Borges. A subversão da História e a falácia do fim do Estado. In: HORTA, José Luiz Borges.; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.
- HORTA, José Luiz Borges. *Dialética do Poder Moderador: ensaio de uma ontoteologia do Estado do Brasil*. Tese (Doutorado em Direito). Belo Horizonte: Faculdade de Direito da UFMG, 2020.
- HORTA, José Luiz Borges. Entre o Hegel racional e o Hegel real. In: HORTA, José Luiz Borges.; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.
- HORTA, José Luiz Borges. Sobre a constelação de modernidades. In: SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges (Org.). *Razão e Poder: (re)leituras do político na filosofia moderna*. Belo Horizonte: Initia Via, 2018
- HYPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Trad. Hamílcar de Garcia. Editora Civilização Brasileira S.A. Rio de Janeiro, 1971.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006
- LANDES, David S. *Prometeu desacorrentado: transformação tecnológica e desenvolvimento industrial na Europa ocidental, desde 1750 até a nossa época*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.
- LIMA VAZ, H.C. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*. São Paulo: Ed. Loyola, 2001.

- LIMA VAZ, Henrique C. *Introdução ao pensamento de Hegel*: Tomo 1: a Fenomenologia do espírito e seus antecedentes. São Paulo: Edições Loyola, 2020.
- LÖWTH, Karl. *De Hegel a Nietzsche*; A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX, Marx e Kierkegaard. Trad. Luiz Fernando Barrére Martin, Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: EdUNESP, 2014.
- MAGEE, Glenn A. *Hegel and the hermetic tradition*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001.
- MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Entre Lògica i Empèria*: Claus De La Filosofia Hegeliana De La Història. Barcelona: PPU, 1989.
- MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Ilustración y Romanticismo*. Introducció a la polèmica entre Kant y Herder. Barcelona, Editorial Herder, 2004.
- MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Macrofilosofia de la Modernidad*. Rota: dLibro, 2012.
- MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Marxa i sentit especulatiu de la Historia*. Comentari A Hegel. Barcelona: Universitas-40, 1993.
- MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Modernidad y racionalidad*. Razón geométrica versus Razón Dialéctica. Macrofilosofia de la Modernidad. Rota: dLibro, 2012.
- MORAES, A. O. Fukuyama e o Fim da História - distorções ou más interpretações. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos da SHB*, p. 48-62, 2006.
- REIS, José Carlos. *História da "consciência histórica" ocidental contemporânea*: Hegel, Nietzsche, Ricoeur. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético. Belo Horizonte: DelRey, 2006.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico ou da metafísica do objeto*: a igualdade. Belo Horizonte: Del Rey, 2018.
- SALGADO, Karine. *A Paz Perpétua de Kant*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2008.
- SALGADO, Karine. Ilustração e dignidade humana. In: HORTA, José Luiz Borges.; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Menos que nada*. Hegel e a sombra do materialismo dialético. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.

*Entre a coruja de Minerva e o manto de Penélope:
Hegel Fim da História e Fim do Estado*
Artigo recebido em 18/05/2025 • Aceito em 18/12/2025
DOI | doi.org/10.5216/rth.v28i1.82695
Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado