

Introdução [ABC]

aos

Cursos de Filosofia da História

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

10

Cadernos de Tradução

Departamento de Filosofia - FFLCH - USP

Cursos de Filosofia da História
(Introdução [ABC])

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Cursos de Filosofia da História
(Introdução [ABC])

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Tradução, apresentação e notas de Oliver Tolle

Cadernos de Tradução
Departamento de Filosofia/ FFLCH /USP
2025

CADERNOS DE TRADUÇÃO

Publicação do Departamento de Filosofia da USP
n° 10 – 2024 – ISSN 1519.6453 – publicação Anual

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

REITOR: Carlos Gilberto Carlotti Junior

VICE-REITOR: Maria Arminda do Nascimento Arruda

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DIRETOR: Adrián Pablo Fanjul

VICE-DIRETOR: Silvana de Souza Nascimento

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

CHEFE: Eduardo Brandão

VICE-CHEFE: Alex de Campos Moura

CONSELHO EDITORIAL: Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros, Alex de Campos Moura, Caetano Ernesto Plastino, Carlos Eduardo de Oliveira, Edélcio Gonçalves de Souza, Eduardo Brandão, Evan Robert Keeling, Homero Silveira Santiago, Isabel Coelho Fragelli, João Vergílio Gallerani Cuter, José Carlos Estêvão, Lorenzo Mammi, Luís César Guimarães Oliva, Luiz Sérgio Repa, Márcio Suzuki, Marco Antonio de A. Zingano, Marco Aurélio Werle, Marcus Sacrini Ayres Ferraz, Maurício de Carvalho Ramos, Maurício Cardoso Keinert, Moacyr Ayres Novaes Filho, Oliver Tolle, Osvaldo Frota Pessoa Junior, Pedro Paulo Garrido Pimenta, Ricardo Nascimento Fabbrini, Roberto Bolzani Filho, Rodrigo Bacellar, Silvana de Souza Ramos, Tessa Moura Lacerda, Thiago Vargas Escobar Azevedo, Valter Alnis Bezerra, Virginia Helena Ferreira da Costa, Vladimir Pinheiro Safatle

CADERNOS DE TRADUÇÃO

Departamento de Filosofia – FFLCH – Universidade de São Paulo

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315, sala 1007

CEP 05508-900 São Paulo SP Brasil

Tel./Fax: (0xx11) 3091-3761 Fax (0xx11) 3031-2431

www.fflch.usp.br/df/cadernosdetraducao

e-mail: cadernosdetraducao@usp.br

Sumário

Apresentação	7
Introdução [ABC] aos <i>Cursos de Filosofia da História</i>	17
<i>Diretrizes da Filosofia do Direito</i> (§§ 341-360)	125

Apresentação

Na medida em que consideramos a história como esse matadouro, onde são sacrificadas a felicidade dos povos, a sabedoria dos Estados e a virtude dos indivíduos, então surge necessariamente no pensamento a pergunta de para quem e para quais fins últimos foram realizados esses sacrifícios mais monstruosos.

Hegel

A história mundial que Hegel nos apresenta nestes seus *Cursos* é ao mesmo tempo uma história da espiritualidade. Ao contrário do que podemos esperar, o sentido dos termos espiritualidade e espírito não é aqui inequívoco. O que a religião cristã ensinou ser a contraparte da corporalidade humana, a sua existência imaterial, é tomado aqui num sentido não inteiramente incompatível, mas sem dúvida muito mais palpável: a espiritualidade humana é expressão mais reveladora da sua natureza coletiva. Sim, para nosso autor a espiritualidade é o que caracteriza e dá unidade ao povo e, mais do que isso, o que permite que ele tenha uma história. Nesse sentido, o início da história proposto por Hegel não coincide com o surgimento do ser humano na terra, como aprendemos nos livros de ciência; ela começa a contar apenas depois que um povo abandonou a selvageria e se organizou coletivamente a ponto de reconhecer e pensar a sua unidade

como sua característica mais definidora.

Embora a história da humanidade civilizada também seja uma sucessão de batalhas e guerras sangrentas, cujo caráter destrutivo por vezes pode ameaçar a crença no valor do gênero humano — como bem sabemos —, ela se distingue essencialmente da selvageria pré-histórica, onde predomina a todo momento a ameaça da aniquilação, seja pela violência inerente ao estado de natureza, seja pelo canibalismo, e não apenas porque essa prática nos causa repulsa e horror, mas porque a possibilidade mínima do desenvolvimento de uma convivência coletiva exige o reconhecimento do outro como seu semelhante. Só há cultura e formação onde uma nação pode prosperar em relativa paz a ponto de desenvolver aspectos variados de sua complexa organização social e refiná-los numa coleção de usos e costumes que, de uma maneira ou de outra, resultam justamente na caracterização mais precisa daquilo que define os seus habitantes como uma nação.

A história do mundo se opõe, por conseguinte, à imagem propagada por diversas mitologias e religiões de que houve um momento originário na história do ser humano em que ele ainda estava próximo de seu criador e conservava certa pureza e inocência, o que se demonstrava praticamente como conhecimento direto da natureza e espontaneidade no modo de se comportar no mundo e em relação aos seus semelhantes. O problema dessa imagem fantasiosa, segundo Hegel, é que ela oculta a expectativa de um conhecimento direto e imediato da essência das coisas, que poderia talvez ser acessado novamente graças à supressão das paixões e pela veneração ao criador. Ora, para Hegel não há nada mais equivocado do que essa visão supersticiosa. Qualquer conhecimento que tenha sido

adquirido e desenvolvido pelo ser humano é o resultado de sucessivas, longas e penosas tentativas e erros. Assim, o progresso no conhecimento não é apenas um empreendimento pessoal, porém uma circunstância que depende inclusive do momento histórico em que se nasce e se é criado. Prova disso é que quem vive num determinado período da história desfruta do conhecimento elaborado gradualmente pelos seus antepassados, o que se evidencia não apenas nas ciências e nas artes, mas nos costumes e práticas coletivas. O ser humano, tanto de um ponto de vista individual como coletivo, é, por conseguinte, em grande parte determinado historicamente.

Tendo dito isso, não obstante não se resolve de imediato o problema de como construir a história do mundo. De certo modo, o velho problema da compreensão da totalidade em que nos encontramos inseridos e que as metafísicas tentaram solucionar desde o início da filosofia com a enunciação de princípios universais recai agora sobre o esforço de compor uma narrativa fundamentada sobre o curso da humanidade aos longo dos séculos e milênios: a dificuldade permanece, não há como simplesmente descrever os fatos e reuni-los num conjunto coeso, porque se impõe tanto a limitação perceptiva daquele que narra, como também o caráter destruidor do tempo, que apenas deixa vestígios e ruínas daquilo que uma vez foi, lançando o historiador e seu leitor num sentimento de perda que apenas a força ilusória da imaginação pode mitigar. No lugar de uma história da coleção de todos eventos tal como eles ocorreram, por princípio impossível, impõe-se uma outra história, cujos fundamentos devem repousar sobre os efetivos poderes cognitivos do ser humano. Hegel com isso certamente não recusa a história baseada em documentos e

provas arqueológicas — elas podem desde sempre corroborar ou não a narrativa construída —, mas ele aponta que se deve procurar em outro lugar o fio condutor para a sucessão dos acontecimentos.

O fio condutor que se procura reside na destinação de sua espiritualidade, cujo denominador comum é a racionalidade, que perpassa não apenas a subjetividade dos seres humanos, mas também permite a compreensão do mundo objetivo e fenomênico. Como já vimos, o espírito é o que une todos os homens e dá sustentação concreta à sua convivência. Nesse sentido, a formação do Estado é sua destinação última, um Estado que não apenas lhe dê proteção contra seus semelhantes, como ensinou Hobbes, mas também permita o pleno desenvolvimento como seres dotados da faculdade do conhecimento.

Se um pensador como Leibniz teve o mérito de pensar um pouco mais de um século antes o todo a partir de uma teodicéia, suas consequências são todavia demasiado abstratas e gerais para permitirem pensar a história da humanidade em sua especificidade. A exigência de concretude e de aplicabilidade da filosofia é uma exigência cada vez mais premente da modernidade posterior aos acontecimentos disruptivos da Revolução Francesa. A proximidade construída entre as diversas regiões do planeta graças ao comércio e ao desenvolvimento da navegação, além da riqueza extraída das colônias, exige um pensamento capaz de abarcar a envergadura e a complexidade de uma nova configuração do horizonte. E não basta mais o princípio eudemônico de que a destinação do Estado é a realização da felicidade de todos os seus integrantes. Uma rápida passada de olhos por qualquer momento da história

das civilizações mostra que o bem-estar e a prosperidade da maioria foi muitas vezes ignorada em favor de projetos de poder e de expansão de territórios.

Outra evidência que se destaca é a de que a história do mundo é uma realização humana. Ela pode ser terrivelmente afetada por desastres e condicionantes naturais, mas o seu elemento condutor é a racionalidade que diferencia os seres humanos dos animais. Repetindo um argumento presente em muitos autores modernos, Hegel observa que os animais não têm história, porque eles se comportam da mesma maneira ao longo das eras. Com os seres humanos é diferente, eles não são os mesmos segundo as regiões do planeta e principalmente se distinguem entre si à medida que passam as décadas e os séculos.

Nesse sentido, a história não está previamente dada, quer dizer, ela não segue um percurso previamente ditado por uma força divina. Os seres humanos são responsáveis pela sua história assim como são responsáveis pelos seus atos. E esses atos ficam registrados de alguma maneira em suas criações pessoais e coletivas: obras arquitetônicas, escultóricas, pinturas, músicas, obras literárias e teatrais, mitologias, religiões, relatos, ciências e descrições os mais diversos etc. Não por acaso, a deusa que personificava a história era Mnemosine, representante da memória; as suas filhas são as musas, que inspiravam as artes e as ciências: história (Clio), astronomia e astrologia (Urânia), poesia épica (Calíope) e assim por diante. A história só pode ser narrada ou passada adiante graças a esses saberes.

Antes de concluir: em virtude da sua complexidade e da dificuldade de reunir testemunhos e evidências dos acon-

tecimentos, uma história mundial não poderia se pautar unicamente nem pelos relatos daqueles que presenciaram seus momentos mais decisivos nem pelo acúmulo criterioso e sistemático dos resultados de descobertas arqueológicas e pelo exame dos documentos que porventura resistiram à ação deteriorante do tempo. Para que ela seja possível, a história mundial deve pressupor que o desenvolvimento e o progresso da humanidade obedecem a um princípio racional, subjacente à própria ordem dos acontecimentos. Hegel considera que se não houvesse tal racionalidade inerente à história humana, ela seria compreensível apenas subjetivamente, como algo que ocorreu a um grupo de indivíduos, afetando-os de maneira mais ou menos decisiva. A pressuposição de uma racionalidade na história é o que a torna, por conseguinte, passível de tratamento científico. Contudo, a história natural pouco pode contribuir aqui para compreensão da história espiritual da humanidade. Para Hegel, o tratamento científico que a filosofia deve aplicar à história tem como fundamento a tese de que a consciência não é apenas uma entidade subjetiva, individual, mas que ela progride ao longo das eras e séculos conforme a leis espirituais, que se definem pela passagem do conhecimento para o autoconhecimento ou, melhor dizendo, do conhecimento que progride na medida em que transforma o sujeito do conhecimento, fazendo com que ele cada mais se confunda com esse conhecimento e o impregne com a sua essência e principalmente com a sua necessidade de saber.

A história racional do mundo pode erroneamente ser acusada de uma imposição de expectativas a fatos e acontecimentos, cuja complexidade necessariamente se perdeu no tempo, em detrimento das evidências empíricas. É inerente ao proce-

dimento filosófico hegeliano uma inversão na compreensão dos acontecimentos humanos: eles são concretos na medida em que contêm a marca da espiritualidade humana. Se fossem considerados do mesmo modo que as ciências da natureza trabalham com os seus objetos de investigação, eles jamais poderiam revelar as forças que provocaram o acontecimento.

Nesse sentido, a história equivale ao desdobramento das forças do espírito no tempo. No ponto de partida, o espírito não se conhece, mas já carrega todas as sementes do seu futuro, cujo destino é tomar consciência de si mesmo. Esse movimento não se esgota contudo na relação do indivíduo consigo próprio e com a natureza ao seu redor. O espírito não é autosuficiente no sentido de que ele pode prescindir da coletividade dos seus semelhantes e da complexa sucessão de eventos que os conduziu através dos milênios até o momento em que se encontram. Nisso Hegel dá um passo significativo no projeto da modernidade, ao enfatizar a interdependência entre indivíduo e comunidade e a ancoragem do sujeito no seu momento histórico.

Essa interdependência entre indivíduo e coletividade não é conhecida inicialmente, mas opera de maneira inconsciente. O indivíduo age normalmente em vista de fins egoístas, mas ele apenas aprende a reconhecer os benefícios e prejuízos dos seus atos quando percebe que as consequências dos seus atos estão para além dos objetivos e fins que concebeu inicialmente para eles. A organização do coletivo é uma necessidade, porque fora do campo de atuação do Estado prevalece a insegurança e a barbárie, mas a decisão pelo coletivo não é voluntária, uma opção pelo bem universal, como queria Kant. Hegel adverte que os seres humanos facilmente vão sucumbir à força

dos seus interesses e fazer escolhas que apenas um Estado forte pode direcionar e controlar.

Ao colocar a razão na base do desenvolvimento da história mundial, Hegel aproxima um elemento externo, que pode ser chamado de providência divina ou marcha inexorável do mundo, com um elemento interno e subjetivo, que é a capacidade de compreender do ser humano. Essa aproximação não tanto identifica a filosofia com o divino, mas indica que o humano, graças ao progresso no conhecimento, pode chegar em alguns momentos decisivos a fazer com que a sua racionalidade coincida com a racionalidade do todo ou de Deus.

A tradução que ora apresentamos ao leitor da "Introdução [ABC]" aos *Cursos de Filosofia da História* segue a edição alemã ocorrida a cargo de Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel: Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Band 12, in Werke; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, pp. 11-105. Também foi consultada a edição organizada originariamente por Philipp Konrad Marheineke e Heinrich Gustav Hotho e publicada em 1837 pela Sociedade dos Amigos de Hegel a cargo de Eduard Gans a partir dos apontamentos do próprio Hegel e de cadernos de anotações de alunos por ocasião dos cursos ministrados pelo filósofo entre os anos de 1822 e 1831.

Por se tratar de uma obra póstuma, não organizada ou redigida para fins de publicação pelo próprio Hegel, como ocorreu por exemplo com a *Fenomenologia do Espírito* (1807) ou a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817), o leitor

terá de enfrentar a dificuldade inerente à maioria dos cursos proferidos por Hegel no final de sua vida: jamais publicados em vida, chegaram a nós graças ao esforço de alguns de seus alunos mais próximos de reunir e compilar os manuscritos porventura conservados e recorrendo ao apoio dos cadernos de anotações de alunos desses mesmos cursos. Se a fidelidade em relação ao que efetivamente foi proferido em sala de aula está em maior ou menor grau comprometida – um problema tipicamente histórico –, a obra permanece como o documento mais conhecido e revelador do pensamento de Hegel sobre a filosofia da história. Também é preciso dizer, que dentre as obras de Hegel, talvez estes *Cursos de Filosofia da História* sejam uma das melhores portas de acesso para a compreensão de sua filosofia, levando em consideração o interesse concreto que a temática suscitou nas gerações posteriores, que jamais puderam pensar o seu entorno novamente sem a perspectiva central de uma história mundial.

Porque citada diretamente por Hegel no início dos *Cursos*, foi acrescentada ao presente volume a tradução dos parágrafos 341 a 360 das *Diretrizes da Filosofia do Direito* a partir da edição alemã organizada por Klaus Grotzsch e Elisabeth Weisser-Lohmann: Hegel, G.W.F.; *Grundlinien der Philosophie des Rechts* in *Gesammelte Werke*, Band 14,1; Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009, pp. 274-282.

Introdução aos *Cursos de Filosofia da História*

Objeto deste curso é a história filosófica do mundo, quer dizer, não as reflexões universais que poderíamos extrair dela e explicar como exemplos a partir de seu conteúdo, mas sim a história do mundo ela própria.¹ Em primeiro lugar e antes de outras questões, para que fique claro o que ela é, parece necessário percorrer as outras maneiras de tratamento da história. Em geral, há três maneiras de considerá-la:

- a) a história originária,
- b) a história refletida,
- c) a história filosófica.

a) No que diz respeito à primeira, para de imediato fornecer uma imagem determinada mencionando nomes, tenho em mente por exemplo Heródoto, Tucídides e outros historiógrafos, que descreveram principalmente os feitos, os acontecimentos e as situações que tiveram diante de si e de cujo espírito eles mesmos fizeram parte, transpondo o que existia

¹Não posso colocar na base disso nenhum compêndio; de resto, em minhas *Diretrizes da filosofia do direito*, §§ 341-360, já indiquei o conceito mais preciso de semelhante história mundial, assim como os princípios e períodos em que se decompõe a sua consideração [Nota do Autor]. Ver Anexo 2 [Nota da Tradução]

exteriormente para o reino da representação espiritual. A aparição externa é desse modo traduzida para a representação interior. É assim que o poeta evidencia na representação a matéria que ele tem em sua sensibilidade. Sem dúvida, esses historiógrafos sem intermediários tiveram acesso a relatos e narrativas alheias (não é possível que um homem veja tudo sozinho), mas apenas a possuem como ingrediente, tal como o poeta está de posse do idioma cultivado, ao qual tanto deve. O que é conservado passageiramente na memória, os historiógrafos compõem em um todo, erigem no templo da [deusa] *Mnemosine*² e fornecem a ele duração imorredoura. Ditos, canções populares, notícias, devem ser excluídos de semelhante história originária, pois ainda são modos obscuros e, por conseguinte, próprios às representações de povos obscuros. Aqui temos de lidar com povos que sabiam o que eram e queriam. O solo da efetividade intuída ou passível de intuição fornece uma base mais firme do que o passado sobre os quais cresceram aqueles ditos e composições poéticas, que não constituem mais o aspecto histórico de povos que se consolidaram em firme individualidade.

Tais historiógrafos originários convertem os acontecimentos, feitos e situações que lhes são presentes em uma obra da representação. O conteúdo de tais histórias não pode, portanto, ter grande amplitude exterior (considere-se Heródoto, Tucídides, Guicciardini):³ o que se encontra presente e

²Deusa grega, filha de Urano e Gaia. Mnemosine era uma titã, e da sua união com seu sobrinho Zeus gerou as nove musas [Nota da Tradução].

³Heródoto (século V a.C.) foi um historiador e geógrafo grego, cujas *Histórias* contém o relato da invasão da Grécia pelos persas. Tucídides (século V a.C.) também foi um historiador grego, autor de *A história da Guerra do Peloponeso*. Francesco Guicciardini (1483 — 1540) foi um historiador e estadista italiano do Renascimento, autor de uma *História da Itália*, entre outros. Todos eles fizeram história da região que habitaram [Nota da Tradução].

vivo em seu entorno é a sua matéria essencial: a formação do autor e a dos acontecimentos que ele recria em obra, o espírito do autor e o espírito das ações que ele narra são *uma e mesma coisa*. Ele descreve aquilo de que participou em maior ou menor grau, ou que pelo menos vivenciou. São curtos períodos de tempo, conformações individuais de seres humanos e acontecimentos; é a partir dos traços singulares irrefletidos que ele compõe o seu retrato, para desse modo conduzir à representação da posteridade a imagem de maneira tão determinada como teve diante de si na intuição ou nas narrativas intuídas. Ele não tem de lidar com reflexões, pois vive no espírito da coisa e ainda não está para além dela; inclusive, se ele, como César, pertence à categoria dos soberanos ou governantes, então são os *seus* próprios fins que se manifestam historicamente. Se aqui é dito que semelhante historiógrafo não reflete, mas são evocadas as próprias pessoas e povos, então os discursos parecem dizer o contrário, como, por exemplo, aqueles que são lidos em Tucídides e dos quais se pode afirmar que seguramente não foram proferidos do mesmo modo. Discursos, contudo, são ações entre homens, e na verdade ações em essência muito efetivas. Sem dúvida, os seres humanos dizem muitas vezes que foram *apenas* discursos, e nessa medida querem demonstrar a inocência deles. *Semelhante* discursar é pura e simplesmente palavrório, e palavrório tem a única vantagem de ser inocente. Mas discursos de povos para povos, ou dirigidos a povos e soberanos são elementos integrantes da história. **Ainda que semelhantes discursos, como por exemplo o de Péricles, do governante mais instruído, autêntico e nobre, que também foram redigidos por Tucídides, ainda assim não são estranhos**

a Péricles. Nesses discursos, esses seres humanos proferem as máximas de seu povo, de sua própria personalidade, a consciência de suas relações políticas, bem como de sua natureza ética e espiritual, os princípios de seus fins e modos de agir. Aquilo a que o historiógrafo dá a voz não é uma consciência emprestada, mas a própria formação daquele que fala.

Ao contrário do que se gostaria talvez de acreditar, não há tantos historiógrafos que devam ser estudados internamente e nos quais é necessário se deter, se quisermos viver com as nações e mergulhar nelas; não há tantos historiadores em que se tem de procurar não meramente erudição, mas deleite profundo e autêntico: Heródoto, o pai, quer dizer, o criador da história, e Tucídides já foram mencionados; o *Retorno dos dez mil* de Xenofonte⁴ é um livro igualmente originário; os *Comentários* de César são a obra-prima simples de um grande espírito. Na Antiguidade, esses historiógrafos eram necessariamente grandes capitães e estadistas; na Idade Média, se excetuarmos os bispos, que se encontram no centro das atividades do Estado, tem lugar aqui os monges como cronistas ingênuos, os quais se encontravam tão isolados quanto aqueles homens da Antiguidade se encontravam conectados. Em época recente, todas as relações sofreram alterações. A nossa formação é essencialmente abrangente e imediatamente transforma todos os acontecimentos em relatos para a representação. Possuímos excelentes e simples relatos determinados de tal espécie, a saber, sobre incidentes de guerra, que muito bem poderiam ser equiparados àqueles de César e, em virtude da riqueza de seu conteúdo e da indicação dos instrumentos e das condições, ainda têm a nos

⁴Xenofonte (século V — IV a. C.) foi um militar, filósofo e historiador ateniense [Nota da Tradução].

ensinar. Também estão incluídas aqui as *mémoires* francesas. Elas foram muitas vezes redigidas por mentes espirituosas sobre circunstâncias diminutas e contém muito de anedótico, de modo que na sua base repousa um solo escasso, mas muitas vezes são também verdadeiras obras-primas da história, como aquelas do cardeal de Retz;⁵ elas mostram um campo histórico mais amplo. Na Alemanha semelhantes mestres são raros; Frederico o Grande (*Histoire de mon temps*) constitui uma exceção notável disso.⁶ Tais homens devem ser reverenciados. Apenas quando se está no alto é possível abarcar corretamente com a vista todo tipo o de coisa, ao contrário de quando se olha de baixo para cima através de uma pequena abertura.

b) Podemos denominar a segunda espécie de história de *reflexiva*. É a história cuja exposição ultrapassa o presente, não em relação ao tempo, mas no que diz respeito ao espírito. Neste segundo gênero devemos distinguir espécies bastante diferentes.

aa) Deseja-se em geral uma visão ampla da história inteira de um país ou do mundo, em suma, aquilo que chamamos de escrever *história universal*. A elaboração da matéria histórica é neste caso a questão principal de que se aproxima o trabalhador com o *seu* espírito, o qual é diverso do espírito do conteúdo. Em relação a isso se tornam particularmente importantes os princípios que o autor extrai ele próprio em parte do conteúdo e dos fins das ações e ocorrências que descreve, em parte da maneira com que quer elaborar a histó-

⁵Jean-François Paul de Gondi (1613 — 1679) foi um nobre, político e líder espiritual francês [Nota da Tradução].

⁶A primeira versão da *História de meu tempo* foi publicada ainda em 1746 e redigida inicialmente em francês [Nota da Tradução].

ria. Para nós, alemães, neste caso a reflexão e a inteligência é deveras múltipla, cada historiógrafo tem em mente uma maneira particularmente própria. Os ingleses e os franceses sabem em geral como se deve escrever história, eles se encontram mais no estágio da formação universal e nacional; para nós, cada um inventa uma particularidade e, em vez de escrever história, empenha-se sempre em procurar como a história deve ser escrita. Essa primeira espécie da história refletida se junta, em primeiro lugar, à precedente, se ela não possui outra finalidade senão a de expor o todo da história de um país. Tais compilações (pertencem a elas as histórias de Tito Lívio, Diodoro da Sicília, a história da Suíça de Joh. von Müller)⁷ são, quando bem-feitas, sumamente meritórias. Sem dúvida, o melhor é quando os historiadores se aproximam do primeiro gênero e escrevem de maneira tão vívida que o leitor pode ter a representação de que ouve contemporâneos e testemunhas visuais narrarem os acontecimentos. Mas o tom *único* que um indivíduo, pertencente a uma formação determinada, precisa muitas vezes ter não é modificado de acordo com as épocas percorridas por semelhante história, e o espírito que fala a partir desse escritor é diferente do espírito dessas épocas. Assim, Tito Lívio faz com que os antigos reis, cônsules e generais de Roma profiram discursos que só podem corresponder a um advogado da época de Tito Lívio, e que por sua vez contrastam fortemente com os ditos autênticos conservados da Antiguidade, como, por exemplo, a fábula de Menenius Agrippa.⁸ **Desse modo, as suas descrições de**

⁷Tito Lívio (59 a.C — 17 d.C.) foi um historiador romano, mais conhecido pela sua obra *Ab urbe condita*. Diodoro Siculo foi um historiador grego do século I a.C., autor de uma *História universal*. Johann von Müller (1752 — 1809) foi um estadista e historiador suíço [Nota da Tradução].

⁸Agripa Menênio Lanato foi um cônsul romano do século V a.C. A fábula

batalhas como se as tivesse visto de perto, mas cujos traços característicos poderiam ser usados para batalhas de todas as épocas e cujo caráter determinado contrasta novamente com a carência de relações e com a inconsequência, que em outras partes muitas vezes predomina sobre relações principais. Qual é a diferença entre tal compilador e um historiador originário reconhece-se da melhor maneira se se compara Políbio⁹ com a maneira como Tito Lívio utiliza, extrai e encurta a sua história nos períodos em que a obra de Políbio foi conservada. Na ânsia de ser fiel à ilustração das épocas que descreve, Johannes von Müller¹⁰ conferiu uma aparência rude, solene e pedante à sua história. É mais preferível ler essas descrições no velho Tschudy;¹¹ tudo é mais ingênuo e natural do que em tal Antiguidade afetada e pura e simplesmente inventada.

Uma história como aquela que deseja abarcar longos períodos ou toda a história mundial deve efetivamente renunciar à exposição individual do efetivo e ser breve nas abstrações, não apenas no sentido de que acontecimentos e ações devem ser deixados de lado, mas no sentido de que o pensamento permanece o epitomador mais poderoso. Uma batalha, uma grande vitória, uma ocupação, não são mais elas mesmas, mas são reunidas em simples determinações. Quando Tito Lívio narra sobre as guerras dos Volscos, então ele diz de

inventada por Agripa fala sobre a importância de cada uma das partes do corpo humano para o funcionamento do todo e o compara o Estado romano — o estômago aos patricios e o resto do corpo à plebe —, defendendo a sua união para o benefício de Roma [Nota da Tradução].

⁹Políbio (203 a.C. — 120 a.C.), historiador e geógrafo grego [Nota da Tradução].

¹⁰(1752 — 1809), historiador suíço, autor de um *Panorama geral sobre a República da Suíça*, concluído em 1776 [Nota da Tradução].

¹¹Hegel provavelmente se refere a Aegidius Tschudi (1505 — 1572), historiador e político suíço e autor de um *Chronicon Helveticum* [Nota da Tradução].

maneira suficientemente breve: Esse ano transcorreu com a guerra dos Volscos.

bb) Uma segunda espécie da história reflexiva é, portanto, a pragmática. Quando temos de nos haver com o passado e nos ocupamos de um mundo distante, então se abre para o espírito um presente que esse espírito, a partir de sua própria atividade, adquire como recompensa por seu esforço. Os acontecimentos são diversos, mas o universal e o interior, a relação, são um *único*. Isso suprime o passado e torna presente o acontecimento. Reflexões pragmáticas, na medida em que são abstratas, são de fato o presente e conferem vida às narrativas do passado para a vida atual. Se tais reflexões são efetivamente interessantes e vivificantes depende do próprio espírito do artista. Aqui precisamos fazer referência particularmente às reflexões morais e ao ensinamento moral que é obtido por meio da história, em direção à qual a mesma muitas vezes foi elaborada. Se também é necessário dizer que bons exemplos elevam o ânimo e que eles deveriam ser empregados para a educação moral das crianças, de maneira a tornar acessível a elas o que é excelente, então os destinos dos povos e países, seus interesses, condições e complicações pertencem todavia a um outro campo. Reprendemos regentes, estadistas, povos, principalmente a partir de exemplos tirados da experiência da história. Mas o que a experiência e a história ensinam é isso: que povos e governos jamais aprenderam algo da história e jamais agiram segundo ensinamentos que pudessem ser extraídos dela. Cada época possui circunstâncias tão peculiares e é uma situação tão individual, que se deve tomar decisões únicas e somente nela e a partir dela. No tumulto dos acontecimentos do mundo de nada

ajuda um princípio universal, nem a recordação de relações semelhantes, porque algo como uma pálida recordação não possui nenhuma força frente à vivacidade e liberdade do presente. A esse respeito, nada é mais vazio que a referência sempre recorrente a exemplos gregos e romanos, tal como ocorreu com tanta frequência com os franceses no período da Revolução. Nada é mais diverso que a natureza desses povos e a natureza de nossos tempos. Johannes von Müller, que tanto em sua história universal como na dos suíços tinha tais propósitos morais de preparar esses ensinamentos para os príncipes, governos e povos, particularmente para o povo suíço (ele fez uma coletânea própria de ensinamentos e reflexões e fornece muitas vezes em sua correspondência o número exato de reflexões que elaborou durante a semana), mas não devemos situar isso entre as melhores coisas que ele realizou. Apenas a contemplação detida, livre e abrangente das situações e o sentido profundo da ideia (como, por exemplo, no *Espírito das Leis* de Montesquieu)¹² pode conferir verdade e interesse às reflexões. Por esse motivo, *uma* história refletida substitui a *outra*; a cada escritor estão disponíveis as provas, cada um pode facilmente se sentir capaz de ordená-las, elaborá-las e tornar válido nelas o seu espírito como o espírito das épocas. Em virtude do enfado causado por tais histórias refletidas se regressou frequentemente para a imagem de um acontecimento reescrito a partir de todos os pontos de **visa**. Sem dúvida, essas histórias têm algum valor, mas elas oferecem na maioria das vezes apenas provas. Nós, alemães, ficamos satisfeitos com isso; os franceses, ao contrário, configuram

¹²Charles-Louis de Secondat (1689 — 1755), o barão de là Brede e de Montesquieu, foi um político e filósofo francês. A obra referida é de 1748 [Nota da Tradução].

um presente para si espiritualmente e relacionam o passado à situação presente.

cc) O terceiro modo da história refletida é a *crítica*: ela deve ser indicada porque é particularmente a espécie com que a história é tratada em nossos tempos na Alemanha. Não é a história ela própria que é aqui apresentada, mas uma história da história e um ajuizamento das narrativas históricas e uma investigação de sua verdade e credibilidade. O extraordinário que reside nisso e, a saber, deve residir consiste não nas questões mas na perspicácia do escritor, que interfere consideravelmente nas narrativas. Os franceses forneceram muito de acurado e sensato nisto. Eles não quiseram transformar tal procedimento crítico em um procedimento histórico, mas compuseram os seus juízos na forma de tratados críticos. Aqui na Alemanha a assim chamada crítica superior, tal como a filologia em geral, se apoderou dos livros de história. Essa crítica superior deveria então renunciar à prerrogativa de promover acesso mediante uma imaginação vazia a todas as criações a-históricas possíveis. Essa é uma outra maneira de conferir atualidade à história, na medida em que se introduz ocorrências subjetivas no lugar de dados históricos – ocorrências subjetivas que servem de maneira tanto mais excelente quanto mais ousadas forem, ou seja, quanto mais se apoiarem nas circunstâncias mais escassas e quanto mais contradizerem o que mais decisivo foi na história.

dd) A última espécie da história refletida é aquela que se faz passar ao mesmo tempo como algo parcial. Sem dúvida, ela procede por abstração, mas forma uma ponte para a história mundial filosófica, porque assume pontos de vista

universais (por exemplo, a história da arte, do direito, da religião). Em nossa época, esse modo da história conceitual foi o que mais se desenvolveu e se destacou. Tais ramificações se encontram em relação com o todo de uma história popular, e interessa apenas se o nexos do todo foi apresentado ou é procurado meramente em relações exteriores. No último caso, essas relações aparecem como singularidades inteiramente contingentes dos povos. Quando a história reflexiva se tornou capaz de perseguir pontos de vista universais, então deve-se observar que, se tais pontos de vista são de natureza verdadeira, eles não são meramente os fios condutores exteriores, uma ordem exterior, mas a alma interior condutora dos próprios acontecimentos e feitos. Pois igual ao guia de almas Mercúrio, a ideia é na verdade a guia dos povos e do mundo, e é o espírito, a sua vontade racional e necessária, que conduziu e conduz os acontecimentos do mundo. Conhecer o espírito nessa condução é a nossa finalidade. Isso nos leva

c) ao terceiro gênero de história, a *filosófica*. Se em retrospectiva não tínhamos de esclarecer nada inicialmente sobre ambas as espécies precedentes, porque o seu conceito se compreendia por si próprio, então se passa de maneira diferente com essa última espécie, porque de fato essa parece carecer de uma explicação ou justificativa. O universal, todavia, é que a filosofia da história significa nada mais senão a consideração pensante dela própria. Não podemos nem ao menos deixar o pensamento de lado e é nisso que nos distinguimos do animal; e no sentimento, no conhecimento e no reconhecimento, nos impulsos e na vontade, na medida em que são humanos, está um pensamento. Essa referência ao pensamento pode por isso parecer aqui insatisfatória, porque na história o pensa-

mento está subordinado ao dado e ao essente, tendo o mesmo como sua base e sendo conduzido por ele; ao contrário, são atribuídos à filosofia alguns pensamentos que a especulação produz a partir de si sem nenhuma consideração sobre aquilo que é. Se ela segue desse modo para a história, então a trata como uma prova e não a deixa como ela é, mas a organiza segundo os pensamentos, construindo-a por isso, como se diz, *a priori*. Como a história deve meramente apreender o que é e o que foi, as ocorrências e os feitos, e permanece tanto mais verdadeira quando mais se atém ao dado, então parece que a ocupação da filosofia se encontra em contradição com esse fazer, e essa contradição e a acusação que surge a partir disso para a especulação deve aqui ser explicada e refutada, sem que por causa delas adentremos em justificativas sobre as infinitamente variadas e especiais representações enviesadas, que se encontram em curso ou sempre de novo são reinventadas sobre a finalidade, os interesses e os tratamentos do elemento histórico e de sua relação com a filosofia.

O único pensamento com o qual a filosofia contribui é todavia o pensamento simples da *razão*, de que a razão governa o mundo, e de que as coisas se passaram também na história mundial de maneira racional. Essa convicção e compreensão é um *pressuposto* no que diz respeito à história como tal em geral; na própria filosofia isso não é um pressuposto. Por meio do conhecimento especulativo nela é demonstrado que a razão — podemos permanecer nessa expressão, sem discutir mais de perto sobre a referência e relação com Deus — é a *substância* como o *poder infinito*, e ela própria é a *matéria infinita* de toda a vida natural e espiritual como a *forma infinita*, o acionamento desse seu conteúdo. Ela é a *substância*, a

A |

saber aqui por meio do que e no que toda efetividade possui seu ser e sua duração; — o *poder infinito*, na medida em que a razão não é tão impotente a conduzir apenas até o ideal, até o dever ser e existir apenas externamente na efetividade, vai saber onde, como algo particular nas mentes de alguns seres humanos; — o *conteúdo infinito*, toda a essencialidade e verdade, e ela própria a sua matéria, que ela fornece para elaborar a sua atividade, pois ela não carece, como fazer finito, das condições de uma prova exterior, de meios dados, do qual receberia subsistência e objetos de sua atividade; ela vive de si mesma e é ela própria o material que elabora; como ela é para si apenas o seu próprio pressuposto e a sua finalidade é o fim último absoluto, então ela própria é o seu acionamento e produção a partir do interior na aparição não apenas do universo natural, mas também do espiritual — na história mundial. Que tal ideia seja o verdadeiro, o eterno, o pura e simplesmente poderoso, que ela se revela no mundo e nada se revela nele senão ela, a sua honra e majestade, é isso que, como dito, é demonstrado na filosofia e está pressuposto aqui como demonstrado.

Àqueles dentre vós, meus senhores, que ainda não estão familiarizados com a filosofia, eu apenas recomendaria que se aproximassem dessa exposição sobre a história mundial com a crença na razão, com a expectativa e com a sede por seu conhecimento; e é sobretudo a exigência por compreensão racional, por conhecimento, não apenas por uma coleção de conhecimentos, o que teria de ser pressuposto como necessidade subjetiva no estudo das ciências. Se não se junta, a saber, o pensamento e o conhecimento da razão com a história mundial, então se deveria possuir ao menos a crença

firme, intransponível, de que a razão se encontra nela própria e também a de que o mundo da inteligência e do querer autoconsciente não foi abandonado ao acaso, mas tem de se mostrar sob a luz da ideia que se sabe a si própria. De fato, não preciso usar antecipadamente essa crença. O que eu disse provisoriamente e ainda vou dizer não deve ser tomado meramente como pressuposto, inclusive no que diz respeito à nossa ciência, mas como visão geral do todo, como o resultado da consideração a ser realizada por nós, um resultado que me é conhecido, porque eu já conheço o todo. Deve-se verificar primeiro a partir da consideração da história mundial ela própria que nela as coisas se deram racionalmente, que ela foi o curso necessário do espírito mundial, do espírito cuja natureza é na verdade sempre uma e a mesma, mas que explicita essa sua natureza única na existência do mundo. Como dito, isso precisa ser o resultado da história. Temos de tomar, todavia, a história como ela é; temos de proceder histórica e empiricamente. Entre outras coisas, não devemos nos deixar seduzir pelos historiadores de gabinete, pois eles, sobretudo os alemães, que possuem uma grande autoridade, fazem justamente aquilo que censuram nos filósofos, a saber, ficções apriorísticas da história. Uma ficção muito difundida, por exemplo, é a de que um povo originário e mais antigo foi ensinado diretamente por Deus, com compreensão e sabedoria perfeitas, com um conhecimento penetrante de todas as leis da natureza e da verdade espiritual, ou que isso foi dado por esses ou aqueles povos de sacerdotes ou, para indicar algo de específico, que houve um poema épico romano a partir do qual os historiadores romanos criaram a história mais antiga etc. Gostaríamos de deixar semelhantes apriorismos para os

historiadores espirituosos de gabinete, que aqui entre nós não são incomuns.

Como primeira condição poderíamos aqui enunciar que apreenderemos o elemento histórico de maneira fiel; contudo, em tais expressões universais como fiel e apreender reside ambigüidade. Também o historiógrafo vulgar e mediano, que de algum modo acha e alega que se comporta apenas de maneira receptiva, se dedicando apenas ao que está dado, não é passivo com o seu pensamento e traz suas categorias consigo e vê apenas através delas o existente; sobretudo naquilo que deve ser científico a razão não pode adormecer e deve ser empregada a reflexão. Quem examina o mundo racionalmente também é visto racionalmente por ela, ambos estão numa determinação recíproca. Mas os diferentes modos da reflexão, dos pontos de vista, do julgamento já sobre a mera importância ou desimportância dos fatos, qual é a categoria que se encontra mais próxima, não pertencem aqui.

Gostaria apenas de lembrar duas formas e pontos de vista sobre a convicção universal de que a razão governou e governa o mundo e igualmente a história mundial, porque elas nos dão ao mesmo tempo ocasião para tocar mais de perto no ponto principal que constitui a dificuldade e aludir àquilo que teremos de mencionar adiante.

O primeiro é o fato histórico de que foi dito primeiro pelo grego Anaxágoras que o $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, o entendimento em geral, ou a razão reina sobre o mundo — não uma inteligência como razão autoconsciente, não um espírito como tal; precisamos distinguir muito bem ambas as coisas. O movimento do sistema solar ocorre segundo leis imutáveis, essas leis são a razão ela própria; mas nem o sol nem os planetas que a orbitam

never needs

segundo essas leis têm consciência disso. Assim, não nos surpreende o pensamento de que a razão está na natureza, de que ela é regida imutavelmente por leis universais, mas estamos acostumados com isso e não damos muita importância a isso; por isso também mencionei aquela circunstância histórica, para tornar perceptível que a história ensina que aquilo que pode nos parecer trivial não esteve sempre no mundo, que tal pensamento fez época na história do espírito humano. Aristóteles diz de Anaxágoras como o primeiro autor desse pensamento que ele surgiu como um sóbrio entre embriagados. Sócrates assimilou esse pensamento de Anaxágoras e se tornou inicialmente predominante na filosofia, com exceção de Epicuro, que atribuiu todos os acontecimentos ao acaso. "Eu me alegrei com isso – Platão faz ele dizer – e acreditei ter encontrado um professor, que me explicaria a natureza segundo a razão, na particularidade de sua finalidade particular, no todo da finalidade universal. De forma alguma eu teria desistido dessa esperança. Mas o quanto eu fui iludido quando eu finalmente examinei por mim mesmo os escritos de Anaxágoras e descobri que ele cita apenas causas exteriores como o ar, o éter, a água e coisas semelhantes, em vez de citar a razão." (*Fédon*, pp. 97-8 da edição de Stephanus)¹³ Vemos que o aspecto insatisfatório que Sócrates descobriu no princípio de Anaxágoras não diz respeito ao próprio princípio, mas à falta de aplicação do mesmo à natureza concreta, que essa natureza não é entendida, compreendida, a partir daquele princípio, que em geral aquele princípio foi mantido abstrato, que a natureza não é apreendida como um desenvolvimento dele, não como uma organização produzida a partir da razão.

¹³Hegel utiliza aqui a tradução de Schleiermacher para o alemão do diálogo platônico [Nota da Tradução].

Eu chamo a atenção logo de início para essa diferença, se uma determinação, um princípio, uma verdade, é retida apenas abstratamente ou se se prossegue para uma determinação mais precisa e para o desenvolvimento concreto. Essa diferença é de grande alcance, e entre outras coisas retornaremos principalmente a essa circunstância na conclusão de nossa história mundial para a compreensão da situação política mais recente.

O aspecto ulterior é que essa aparição do pensamento de que a razão rege o mundo está associada a uma outra aplicação, que nos é bem conhecida — na forma da verdade religiosa, a saber, de que o mundo não foi abandonado ao acaso e causas exteriores, contingentes, mas uma *providência* rege o mundo. Expliquei anteriormente que não queria reivindicar a sua crença no princípio indicado; mas sim eu poderia apelar à crença disso *nesta forma religiosa*, se a peculiaridade da ciência da filosofia permitisse, que são válidos pressupostos ou, dito de outro modo, porque a ciência de que queremos tratar deve fornecer primeiro a prova, embora não da verdade, mas da correção daquele princípio. A verdade de que uma providência e, a saber, a divina precede os acontecimentos do mundo corresponde ao princípio indicado, pois a providência divina é a sabedoria segundo poder infinito, que torna efetivos os seus fins, quer dizer, a finalidade última absoluta e racional do mundo; a razão é o pensamento que se determina a si próprio de modo inteiramente livre.

Além disso, evidencia-se também a diferença, sim, a oposição desta crença e de nosso princípio justamente do mesmo modo como a exigência de Sócrates diante do princípio de Anaxágoras. Aquela crença é, a saber, igualmente indetermi-

nada; é o que se denomina de crença na providência, e não avança para o determinar, para a aplicação ao todo, para o decurso abrangente da história mundial. Explicar a história significa, todavia, desocultar as paixões dos seres humanos, o seu gênio, as suas forças eficientes, e essa condição determinada da providência denominamos geralmente de seu *plano*. Esse plano, contudo, é aquele que deve estar oculto aos nossos olhos, sim, cuja vontade de conhecer significa atrevimento. A ignorância de Anaxágoras sobre como o entendimento se revela na efetividade era ingênuo; a consciência do pensamento ainda não tinha progredido nele e também na Grécia em geral; ele ainda não era capaz de aplicar o seu princípio universal ao concreto, e reconhecer aquele a partir desse, pois foi apenas Sócrates que primeiro deu um passo na direção de apreender a união do concreto com o universal. Por conseguinte, Anaxágoras não polemizou contra tal aplicação; aquela crença no grande, justamente contra o conhecimento do plano da providência. No particular permitimos que ânimos piedosos reconheçam em acontecimentos singulares não meramente algo contingente, mas os destinos de Deus, quando, por exemplo, um indivíduo em grande dificuldade e necessidade recebe uma ajuda inesperada; mas esses próprios fins são de espécie limitada, são apenas os fins particulares desse indivíduo. Nós temos todavia de nos haver na história mundial com indivíduos cujos povos no todo são Estados; não podemos, por assim dizer, permanecer parados nessas ninharias da crença na providência e tampouco na crença meramente abstrata, indeterminada, que apenas quer avançar para o universal de que existe uma providência, mas não para os feitos mais determinados dela própria. Pelo contrário, temos de levar

a sério o reconhecimento dos caminhos da Providência, dos meios e das aparições da história, e temos de os relacionar com esse princípio geral.

Com a menção ao conhecimento do plano da providência divina me lembrei de uma questão das mais importantes em nossa época, a saber, sobre a possibilidade de conhecer Deus ou, pelo contrário, na medida em que deixou de ser uma pergunta, da doutrina que se converteu em preconceito de que é impossível conhecer Deus. Em direta oposição a isso, aquilo que é aconselhado nas *Santas Escrituras* como obrigação suprema, de não apenas amar Deus, mas também conhecê-lo, prevalece hoje a negação do que foi dito ali, a saber, de que o espírito é que se introduz na verdade, conhece todas as coisas e penetra inclusive nas profundezas da divindade. Na medida em que se coloca o ser divino para além do nosso conhecimento das coisas humanas em geral, obtém-se com isso o conforto de se perder em suas próprias representações. Estamos livres de fornecer ao seu conhecimento uma relação com o divino e o verdadeiro; ao contrário, a vaidade deles e a sensação subjetiva por si encontram completa legitimação; e a piedosa humildade, na medida em que mantém distante o conhecimento de Deus, sabe muito bem o que ganha com isso para o seu arbítrio e comportamento vaidoso.

Por isso não quis deixar de fazer a menção à nossa máxima de que a razão rege o mundo e o tem regido está relacionada com a pergunta sobre a possibilidade do conhecimento de Deus, para evitar a suspeita de que a filosofia se envergonha ou teria de se envergonhar de se lembrar de verdades religiosas e de que estivesse fora do seu caminho — e, na verdade, porque ela não teria, por assim dizer, uma consci-

ência tranquila em relação a elas. Ao contrário, em épocas recentes a coisa chegou ao ponto de que a filosofia tem de se ocupar do conteúdo religioso em oposição a algumas espécies de teologia. Na religião cristã, Deus se revelou, quer dizer, ele deu a conhecer aos seres humanos o que ele é, de modo que não é mais algo fechado, secreto; na medida que temos essa possibilidade de conhecer Deus, temos a obrigação de fazê-lo. Deus não quer ânimos mesquinhos e mentes vazias como seus filhos, mas aqueles cujo espírito é por si próprio pobre, mas rico em conhecimento Dele e os quais colocam todo o valor apenas nesse conhecimento de Deus. O desenvolvimento do espírito pensante, que tomou esse fundamento da revelação da essência divina como ponto de partida deve por fim progredir a ponto de apreender também com o pensamento aquilo que foi inicialmente apresentado ao espírito senciente e representativo. Por fim, está na hora de também compreender essa rica produção da razão criadora que é a história mundial. Por um período foi moda admirar a sabedoria de Deus nos animais, nas plantas e nos destinos individuais, mas porque não também na história mundial? Essa matéria parece demasiadamente grande. Mas a sabedoria divina, quer dizer, a razão, é uma única e mesma tanto no grande como no pequeno, e não devemos considerar que Deus é fraco para aplicar a sua sabedoria ao grande. Nosso conhecimento consiste em adquirir a compreensão de que o que foi pretendido como finalidade pela sabedoria eterna resultou no espírito efetivo e ativo tanto no solo da natureza como no solo do que é efetivo no mundo. A nossa consideração é, nessa medida, uma teodicéia, uma justificação de Deus, que Leibniz tentou a seu modo metafisicamente com categorias ainda indeter-

minadas e abstratas, de modo que o mal no mundo deveria ser compreendido e o espírito pensante deveria reconciliado com o mal. De fato, em nenhum outro lugar se encontra maior exigência de tal conhecimento reconciliador do que na história mundial. Esse fazer as pazes só pode ser alcançado pela consciência por meio do conhecimento do afirmativo, no qual o negativo desaparece como um subordinado e superado, por meio da consciência em parte de qual é na verdade a finalidade última do mundo, em parte de que a mesma se efetivou nela e não que o mal ao lado dela tenha no final das contas se afirmado. Para isso não é de modo algum suficiente a mera crença no voũç e na providência. A razão, da qual foi dito que ela rege o mundo, é igualmente uma palavra tão indeterminada quanto a providência — fala-se sempre da razão, sem se ser capaz de indicar qual é a sua determinação, o seu conteúdo, segundo o qual podemos julgar se algo é racional ou irracional. A razão apreendida em sua determinação, essa é a primeira questão; quando nos atemos igualmente à razão em geral, o restante são apenas palavras. Com essas indicações seguimos para o segundo ponto de vista de que gostaríamos de tratar nessa introdução.

B. Na medida em que a razão é tomada em relação com o mundo, a pergunta sobre o que é a *determinação* da razão nela própria coincide com a pergunta sobre qual é a *finalidade última do mundo*; de modo mais preciso, nessa expressão **reside** que ela deve ser realizada, efetivada. **Nisso** devem ser ponderadas duas coisas, o conteúdo da finalidade última, a própria determinação como tal, e a efetivação dela própria.

Primeiro devemos observar se o nosso objeto, a *história mundial*, **se sucede no solo espiritual**. O mundo compreende

em b' implícit

Aqui

em si a natureza física e psíquica; a natureza física interfere por assim dizer na história mundial, e chamaremos logo de início atenção já para essas relações fundamentais da determinação da natureza. Mas o espírito e o decurso de seu desenvolvimento é o substancial. Não temos aqui de considerar a natureza tal como ela é em si própria, por assim dizer, um sistema da razão, num elemento particular, peculiar, mas apenas relativamente ao espírito. O espírito, todavia, se encontra na história mundial, no teatro no qual o consideramos, em sua efetividade mais concreta; não obstante isso ou, ao contrário, para apreender a partir dessa maneira de sua efetividade concreta também o universal, devemos adiantar algumas determinações abstratas sobre a *natureza do espírito*. Isso todavia pode ocorrer aqui mais de maneira afirmativa e aqui não é o lugar para desenvolver especulativamente a ideia de espírito, pois o que pode ser dito numa introdução deve ser tomado em geral como histórico, tal como já foi observado, como um pressuposto, que ou obteve em outro lugar a sua explicação e a sua evidência ou deverá obter a sua autenticação apenas na sequência do tratamento da ciência da história.

Por conseguinte, temos de indicar aqui:

- a) as determinações abstratas da natureza do espírito;
 - b) de que meios o espírito se utiliza para realizar a sua ideia;
 - c) por fim, devemos considerar a forma que é a realização completa do espírito na existência — o Estado.
- a) A natureza do espírito se deixa reconhecer por meio da oposição completa entre eles. Assim como a substância da matéria é a gravidade, devemos dizer que a substância, a

essência do espírito, é a liberdade. É imediatamente crível a todos que o espírito possui entre outras qualidades também a liberdade; a filosofia, todavia, nos ensina que todas as qualidades do espírito apenas existem por meio da liberdade, todas elas são apenas meios para a liberdade, todas elas apenas a procuram e a produzem; é um conhecimento da filosofia especulativa que a liberdade é a única verdade do espírito. A matéria possui gravidade na medida em que ela se impele até um ponto central; ela está essencialmente composta, ela existe uma fora da outra, ela procura a sua unidade e busca, portanto, superar a si própria, busca o seu oposto. Se ela o alcançasse, então não seria mais nenhuma matéria, mas teria perecido; ela ansia por idealidade, pois na unidade ela é ideal. O espírito, ao contrário, é justamente ter em si o ponto central; ele não tem a unidade fora de si, mas a encontrou; ele se encontra em si próprio e junto a si próprio. A matéria tem a sua unidade fora dela; o espírito é o *ser-junto-a-si-próprio*. Essa é justamente a liberdade, pois se sou dependente, então me relaciono com um outro que não sou eu; não posso ser sem um exterior; sou livre quando estou junto a mim próprio. Esse ser junto a si próprio do espírito é consciência de si, a consciência de si próprio. Duas coisas devem ser distinguidas no espírito: primeiro, *que eu sei*, e segundo, *o que eu sei*. Na consciência de si essas duas coisas são coincidentes, pois o espírito sabe a si próprio, ele é o julgar de sua própria natureza e ele é ao mesmo tempo a atividade de chegar a si próprio e produzir-se a si próprio, de fazer de si o que é junto a si. Segundo essa determinação abstrata pode ser dito da história mundial que ela é a apresentação do espírito, tal como ele elabora o saber daquilo que é junto

lezer nota sobre os orientais

a si; e assim como a semente porta em si toda a natureza da árvore, o sabor, a forma dos frutos, assim também os primeiros vestígios do espírito já contém virtualmente toda a história. Os orientais ainda não sabem que o espírito ou o ser humano como tal é livre em si; porque eles não sabem, eles não são livres; eles sabem apenas que *um único* é livre, mas justamente por isso tal liberdade é tão somente arbítrio, selvageria, letargia da paixão ou inclusive uma suavidade e mansidão dela, que é ela própria apenas um acaso da natureza ou um arbítrio. Esse único é, por isso, apenas um déspota, não um homem livre. — Foi nos gregos que primeiro despertou a consciência da liberdade, e por isso eles foram livres; mas eles, assim como também os romanos, sabiam apenas que alguns são livres, mas não o ser humano como tal. Isso não sabiam inclusive Platão e Aristóteles. Por isso, os gregos não apenas tiveram escravos e a condição de sua bela liberdade também estava vinculada a isso, mas também a sua liberdade era ela própria em parte apenas uma flor casual, efêmera e limitada, em parte ao mesmo tempo uma servilidade impiedosa do humano.¹⁴ — Apenas as nações germânicas tomaram consciência com o cristianismo de que o ser humano como ser humano é livre e a liberdade do espírito constitui a sua natureza mais própria. Essa consciência despertou primeiro na religião, na região mais interior do espírito; mas imaginar esse princípio também na essência mundana, essa foi uma tarefa ulterior, cuja solução e execução exige um trabalho longo e árduo de formação. Com a aceitação da religião cristã,

¹⁴No original em alemão: "des Menschlichen, des Humanen". O tradutor entendeu que aqui não era necessário encontrar um sinônimo para humano, já que não há nenhuma diferença de significado nos termos em alemão, tendo o autor apenas se valido da sinonímia como recurso de ênfase [Nota da Tradução].

por exemplo, não cessou imediatamente a escravidão, muito menos a liberdade se tornou predominante nos Estados, os governos e as constituições estão organizados de maneira racional ou inclusive foi instituído o princípio da liberdade. Essa aplicação do princípio na mundanidade, o treinamento e a compreensão da situação mundana por meio do mesmo é o longo decurso que constitui a própria história. Já chamei a atenção para essa diferença do princípio como tal e sua aplicação, quer dizer, introdução e implementação do espírito e da vida na efetividade; ela é uma determinação fundamental em nossa ciência e deve ser retida nos pensamentos no que diz respeito ao essencial. Como essa diferença foi provisoriamente ressaltada aqui no que diz respeito ao princípio cristão da consciência de si da liberdade, então ele também tem lugar essencialmente no que diz respeito ao princípio da liberdade em geral. A história mundial é o progresso na consciência da liberdade — um progresso que temos de conhecer em sua necessidade.

Com o que eu disse em geral sobre a diferença entre saber e liberdade, e na verdade inicialmente segundo a forma com que os orientais souberam tão somente *um único* é livre, mas o mundo grego e romano que *alguns* são livres, e que nós todavia sabemos que *todos* os seres humanos em si, quer dizer, o ser humano como ser humano, são livres, está ao mesmo tempo indicado também na divisão da história mundial e no modo como queremos tratá-la. Isso, todavia, foi apenas observado provisoriamente; antes temos de explicar ainda alguns conceitos.

Por conseguinte, indicou-se a determinação do mundo espiritual e — na medida em que ele é o mundo substancial

e o mundo físico permanece subordinado a ele ou, numa expressão especulativa, não possui nenhuma verdade diante deste primeiro — a consciência do espírito sobre sua liberdade, como a *finalidade última do mundo*, e com isso indicou-se igualmente a efetividade de sua liberdade em geral. Mas que essa liberdade, tal como foi indicada, inclusive ainda é indeterminada e uma palavra de infinitos significados, que ela, na medida em que é o mais elevado, conduz consigo mal-entendidos, confusões e equívocos infinitamente variados e compreende todos os excessos possíveis, isso é algo que jamais se soube e experimentou melhor do que na época atual; permitimos todavia que ela seja empregada aqui inicialmente em sua determinação universal. Além disso, também se chamou a atenção para a importância da diferença infinita entre o princípio do que é inicialmente apenas em si e aquilo que é efetivo. Ao mesmo tempo, é a liberdade nela própria que encerra em si a necessidade infinita, justamente de se conduzir à consciência — pois ela é, de acordo com o seu conceito, saber de si — e com isso à efetividade: ela é a finalidade que a executa e a única finalidade do espírito. Essa finalidade última é aquilo que se trabalha na história mundial, para a qual todos os sacrifícios foram feitos no amplo altar da terra e no decurso do vasto tempo. É ela tão somente que se realiza e se leva a cabo, o único permanente na alternância de todas as ocorrências e situações bem como o verdadeiramente eficiente nelas. Essa finalidade última é aquilo que Deus quer com o mundo, mas Deus é o mais perfeito e, por isso, não pode querer nada senão a si próprio, a sua própria vontade. O que, não obstante, é a natureza de sua vontade, quer dizer, a sua natureza em geral, isso é o que nós, na medida em

que aprendemos a representação religiosa em pensamentos, denominamos aqui de ideia de liberdade. A pergunta que se coloca aqui imediatamente só pode ser a seguinte: de que meios ela se vale para a sua realização? Essa é a segunda questão que temos de considerar aqui.

b) A pergunta pelos *meios* segundo os quais a liberdade se produz para um mundo nos conduz para o surgimento da própria história. Se a liberdade como tal é inicialmente o conceito interior, então os meios são, em contrapartida, um exterior, o que aparece, o que na história surge imediatamente diante dos olhos e se apresenta. O ponto de vista seguinte da história nos mostra, **todavia, as ações dos seres humanos, que partem de suas necessidades, de suas paixões, de seus interesses, de seus caracteres e talentos, e na verdade de maneira que nesse espetáculo da atividade são apenas as necessidades, as paixões, os interesses, que surgem como as molas propulsoras e ocorrem como o que tem principal eficácia.** Sem dúvida, nisso residem também fins universais, um querer bem, o nobre amor pátrio; mas essas virtudes e esse elemento universal se encontram numa relação insignificante com o mundo e com o que ele cria. Sem dúvida, podemos ver a determinação racional realizada nesses sujeitos eles próprios e nos círculos de sua eficácia, mas eles se encontram numa relação diminuta com a massa do gênero humano; **de igual modo é o âmbito da existência que essas virtudes têm, relativamente de extensão reduzida.** As paixões, em contrapartida, os fins do interesse particular, a satisfação do egoísmo, são o que há de mais poderoso; possuem o seu poder no fato de que não obedecem a nenhum dos limites que o direito e a moralidade querem estabelecer para eles e no fato de que es-

1.º vez
Distingue

revers!

sas potências da natureza se encontram imediatamente mais próximas do que o artificial e moroso disciplinar para a ordem e a moderação, para o direito e para a moralidade. Quando consideramos esse espetáculo das paixões e observamos as consequências de sua violência, da falta de entendimento, que está associada não apenas a elas, mas também e inclusive ao que são boas intenções e fins legais, quando vemos a partir disso o infortúnio, o mal, o declínio dos reinos mais prósperos que o espírito humano produziu, então só podemos nos ocupar com pesar desse passado em geral, na medida em que esse declínio não é apenas uma obra da natureza, mas da vontade do ser humano; e terminar com uma tristeza moral, com uma indignação de nosso bom espírito sobre tal espetáculo, se é que há tal espírito em nós. Pode-se elevar à pintura mais terrível esses sucessos sem exagero retórico, apenas resumindo corretamente o infortúnio que sofreram as pessoas e os Estados mais gloriosos, bem como as virtudes privadas, e, ao mesmo tempo, aumentar o sentimento até o pesar mais profundo e impotente, para o qual nenhum resultado reconciliador oferece o contrapeso e contra o qual nos fortalecemos ou saímos dela apenas pensando: foi assim que aconteceu; é o destino; não há nada a ser feito sobre isso; — e então retrocedemos do tédio que aquela reflexão sobre o pesar poderia nos causar, de volta para o nosso sentimento de vida, para o presente de nossos fins e interesses, em suma, para o egoísmo, que se encontra num porto tranquilo e a partir de lá pode desfrutar com segurança da visão distante do amontado confuso de ruínas. Mas também na medida em que consideramos a história como esse matadouro, onde são sacrificadas a felicidade dos povos, a sabedoria dos Estados e a virtude dos

indivíduos, surge necessariamente no pensamento a pergunta de para quem, para quais fins últimos foram realizados esses sacrifícios mais monstruosos. A partir daqui geralmente surge a questão sobre o que definimos como começo geral de nossa consideração; a partir dele determinamos imediatamente as ocorrências que nos oferece aquela pintura para o sentimento sombrio e para a reflexão pensativa sobre isso como o campo em que apenas queremos ver os meios para aquilo que afirmamos, que a determinação substancial, a finalidade última absoluta ou, o que é o mesmo, que ele é o resultado verdadeiro da história mundial. No começo desdenhamos seguir pelo caminho da reflexão, de subir daquela imagem do particular até o universal; em todo o caso, não é interesse daquela reflexão sentimental ela mesma se elevar verdadeiramente acima desses sentimentos e resolver o enigma da providência, de que se desistiu naquelas considerações. Ao contrário, é da essência delas ficar melancolicamente satisfeitas com as sublimidades vazias e infrutíferas desse resultado negativo. Retornamos, por conseguinte, ao ponto de vista que tínhamos adotado; e os momentos que queremos indicar a esse respeito contrairão também as determinações essenciais para a resposta das perguntas que poderiam surgir a partir daquela pintura.

A *primeira* coisa que observamos, como já dissemos muitas vezes, mas não pode ser suficientemente repetido no que diz respeito à questão, é de que aquilo que denominamos de princípio, finalidade última, determinação ou natureza e de conceito de espírito é apenas um universal, um abstrato. Princípio e assim também fundamento, lei, são um interior, que como tal não é completamente efetivo, por mais que seja nele verdadeiro. Fins, fundamentos etc. estão em nossos

pensamentos, primeiro em nossa intenção, mas ainda não na efetividade. O que é em si é uma possibilidade, uma potência, mas ainda não chegou à existência a partir de seu interior. Deve haver um *segundo* momento para a efetividade, e esse momento é a ativação, a efetivação, e o seu princípio é a vontade, a atividade do ser humano em geral. É tão somente por meio dessa atividade que aquele conceito bem como as determinações em si essentes são realizadas e efetivadas, porque elas não são imediatamente válidas por si mesmas. A atividade que ela coloca na obra e na existência é a necessidade, o impulso, a inclinação e a paixão do ser humano. Que eu conduza algo ao ato e à existência me interessa muito; eu preciso me colocar nisso e quero ficar satisfeito com a execução. Uma finalidade para a qual preciso estar ativo deve de algum modo ser também a minha finalidade; eu devo nisso ao mesmo tempo satisfazer a minha finalidade, se a finalidade pela qual devo estar ativo ainda possui muitos outros lados, segundo os quais essa finalidade não me diz respeito. Esse é o direito infinito do sujeito, de que ele se sente ele próprio satisfeito em sua atividade e trabalho. Se os seres humanos devem se interessar por algo, então eles devem se colocar eles próprios dentro disso e encontrar o seu próprio egoísmo satisfeito nisso. Deve-se evitar aqui um mal-entendido: num mau sentido é recriminado e dito com razão de um indivíduo que ele está em geral interessado, quer dizer, que ele busca apenas a sua vantagem pessoal. Se recriminamos isso, então temos em mente que ele busca essa vantagem pessoal sem nenhum sentimento pela finalidade universal, ocasião em que se esforça por aquilo ou inclusive em que sacrifica o universal; mas quem está ativo por uma coisa, não está apenas em

geral interessado, mas está interessado *nisso*. A linguagem expressa corretamente essa diferença. Nada ocorre, nada é consumado, sem que os indivíduos que nisso são ativos também se satisfaçam; eles são seres humanos particulares, quer dizer, eles possuem em geral necessidades, impulsos, interesses particulares, que são peculiares a eles: entre essas necessidades não se encontra apenas a necessidade e vontade próprias, mas também a compreensão, convicção próprias, ou ao menos o achar, a opinião, se de outro modo já despertou a necessidade do argumentar, do entendimento, da razão. Se precisam estar ativos para uma coisa, os seres humanos também exigem que em geral a coisa diga respeito a eles, de que eles possam estar nisso com a sua opinião, seja sobre o seu benefício, sobre o seu direito, vantagem, a sua utilidade. Esse é, em particular, um momento essencial de nossa época, em que os seres humanos são atraídos para algo menos pela confiança e autoridade de algo, mas querem se dedicar a parte da sua atividade com o seu próprio entendimento, convicção ou opinião autônoma.

Assim dizemos que em geral nada se realizou sem o interesse daqueles que contribuíram por meio de sua atividade; e na medida em que denominamos um interesse de uma paixão que também se tem ou se pode ter, com a qual nos colocamos com todas as nossas veias internas do querer em um objeto, concentrando nessa finalidade todas as nossas necessidades e forças, então devemos dizer em geral que *nada de grande* foi produzido *sem paixão no mundo*. São dois momentos que entram no nosso objeto; um deles é a ideia, o outro, as paixões humanas; um é o panfleto, o outro é o cartaz do grande tapete da história mundial que se estende diante de

nós. O centro e a união concretas de ambos é a liberdade ética no Estado. Tem-se falado da ideia de liberdade como a natureza do espírito e o fim último absoluto da história. A paixão é vista como algo que não é correto, que é mais ou menos ruim: o ser humano não deve possuir nenhuma paixão. Paixão também não é a palavra mais apropriada para aquilo que eu quero expressar aqui. Compreendo em geral a atividade do ser humano a partir de interesses particulares, a partir de fins especiais ou, se se quiser, intenções egoístas, e na verdade de tal maneira que elas depositam nesses fins toda a energia do seu querer e carácter, sacrificando todo o restante ou tudo aquilo que também puder ser um fim. Esse conteúdo particular está de tal maneira em unidade com a vontade do ser humano, que ele constitui todo carácter determinado dele e é inseparável dele; ele é por meio daquilo que ele é. Pois o indivíduo é um tal que está aí, não um ser humano em geral, pois esse não existe, apenas um ser humano determinado. O carácter expressa igualmente a determinação da vontade e da inteligência. Mas o carácter compreende em si em geral todas as particularidades, as maneiras do comportar-se em relações pessoais etc., e não é essa determinação tal como posta na eficácia e atividade. Por conseguinte, direi paixão e entenderei com isso a determinação particular do carácter, na medida em que essas determinações do querer não possuem um conteúdo privado, mas são a força motriz e o eficiente de atos universais. A paixão é, em primeiro lugar, o lado subjetivo, na medida em que formal, da energia, do querer da atividade, em que o conteúdo ou a finalidade ainda permanecem indeterminados; de igual maneira se dá com a própria convicção, com a sua própria compreensão e com a

sua própria consciência. Depende sempre de qual conteúdo minha convicção tem, de qual finalidade minha paixão tem, se uma ou outra é de natureza verdadeira. Mas, inversamente, se o conteúdo for isso, então pertence a isso que ele ganha existência e que é efetivo.

Dessa explicação sobre o segundo momento essencial da efetividade histórica resulta em geral, na medida em que consideramos de passagem o Estado, que segundo esse lado é um Estado bem ordenado e vigoroso em si mesmo, se à sua finalidade universal está associado o interesse privado dos cidadãos, encontrando um no outro a sua satisfação e efetivação — uma máxima por si da mais alta importância. Mas no Estado se carece de muitas instituições, invenções de organizações conforme a fins e, na verdade, acompanhadas de longas lutas do entendimento, até ele trazer à consciência o que é o conforme a fins, bem como lutas com os interesses particulares e as paixões, uma disciplina difícil e tediosa desses interesses até que cada união seja realizada. O ponto temporal de tal união é constituído pelo período de seu florescimento, de sua virtude, de sua força e de sua felicidade. Contudo, assim como nos círculos particulares dos seres humanos, a história mundial não começa com alguma finalidade consciente. O seu simples impulso para a vida conjunta já possui a finalidade consciente da proteção da vida e da propriedade e, na medida em que essa vida conjunta é realizada, aquela finalidade é ampliada. A história mundial começa com a sua finalidade universal de que o conceito do espírito seja satisfeito apenas *em si*, quer dizer, como natureza; ele é o impulso interior, o impulso destituído de consciência mais íntimo, e toda a ocupação da história mundial, como já foi lembrado, é o trabalho

de conduzi-lo à consciência. Entrar em cena desse modo na forma do ser natural, da vontade natural, é aquilo que foi denominado de lado subjetivo, existindo imediatamente por si mesmos a necessidade, o impulso, a paixão, o interesse particular, bem como a opinião e a representação subjetiva. Essa massa incomensurável de querer, interesses e atividades são os instrumentos e os meios do espírito do mundo para consumir a sua finalidade, elevá-lo até a consciência e efetivá-lo; e essa finalidade é apenas a de encontrar-se a si, chegar a si e intuir-se como efetividade. Que cada vivacidade dos indivíduos e dos povos, na medida em que procuram o que é seu e o satisfazem, seja ao mesmo tempo os meios e os instrumentos de um mais alto e mais amplo, sobre o qual nada sabem e que consumam de modo inconsciente, isso é todavia o que poderia ser transformado em pergunta e foi também transformado, e o que tanto foi negado de múltiplas maneiras quanto foi criticado e desprezado como devaneio e filosofia. Contudo, eu me expliquei sobre isso desde o início e afirmei o nosso pressuposto (que todavia apenas no fim deveria se mostrar como resultado) e a nossa crença de que a razão rege o mundo e, desse modo, também tem regido a história mundial. A esse universal e substancial em si e por si está subordinado todo o restante, servindo-o e sendo meio para ele. Além disso, essa razão é imanente à existência histórica e se consuma nele e por meio dele. A união do universal, do essente em si e por si em geral, e do singular, do subjetivo, de que ela tão somente é a verdade, isso tem natureza especulativa e será tratado de forma universal na lógica. Mas no curso da própria história do mundo, no curso compreendido ainda no progredir, a pura finalidade última da

história ainda não é o conteúdo da necessidade e do interesse, e na medida em que esse interesse é inconsciente disso, o universal permanece ainda nos fins particulares e se realiza por meio deles.

Aquela pergunta assume também a forma da união da *liberdade* e da *necessidade*, na medida em que consideramos o curso interior, essente em si e por si, do espírito como o necessário e, ao contrário, atribuímos aquilo que aparece na vontade consciente dos seres humanos ao seu interesse. Como a conexão metafísica, quer dizer, a conexão no conceito, dessas determinações pertence à lógica, então não podemos dissecá-lo aqui. Apenas serão mencionados os principais momentos que importam.

Na filosofia é mostrado que a ideia progride para a oposição infinita. Essa oposição é a da ideia em seu modo livre universal, em que permanece junto a si, e dela como reflexo puramente abstrato em si, que é ser para si formal, o Eu, a liberdade formal, que só pertence ao espírito. Portanto, a ideia universal é, por um lado, como plenitude substancial e, por outro, como o aspecto abstrato do livre arbítrio. Essa reflexão em si é a autoconsciência singular, o outro em oposição à ideia em geral, e com isso está em finitude absoluta. Esse outro é justamente com isso a finitude, o caráter determinado, para o absoluto universal: é o lado da sua existência, o solo de sua realidade formal e o solo da honra de Deus. — Aprender a conexão absoluta dessa oposição é a tarefa profunda da metafísica. Além disso, com essa finitude está posta em geral toda a particularidade. A vontade formal quer que esse Eu esteja em tudo o que almeja e realiza. Também o indivíduo piedoso quer ser salvo e abençoado. Esse extremo existente por si na

diferença com o ser absoluto, universal, é um particular que sabe a particularidade e a quer; ele está no ponto de vista da aparição. A isso pertencem os fins particulares, na medida em que os indivíduos se introduzem em sua particularidade, a preenchem e a realizam. Esse ponto de vista é também o da felicidade ou infelicidade. Feliz é aquele que adequou a sua existência ao seu caráter, ao querer e arbítrio particulares e que assim desfruta de si próprio em sua existência. Os períodos da felicidade são páginas vazias nela; pois eles são os períodos da concordância, da ausência de oposição. A reflexão em si, essa liberdade, é em geral abstratamente o momento formal da atividade da ideia absoluta. A atividade é o centro da conclusão, da qual um extremo é o universal, a ideia, que reside no poço interior do espírito, e o outro extremo é a exterioridade em geral, a matéria objetiva. A atividade é o centro que traduz o universal e o interior para a objetividade.

Tentarei agora tornar o que foi dito mais claro e passível de representação por meio de exemplos.

A construção de uma casa é inicialmente uma finalidade e intenção interiores. Em oposição a elas se encontram os elementos da natureza particulares como meios, o aço, a madeira, as pedras como material. Os elementos são empregados para moldar esses materiais: o fogo para fundir o aço, o ar para alimentar o fogo, a água para colocar as serras em movimento, para cortar a madeira e assim por diante. O produto é que o ar que ora serviu de ajuda seja mantido fora da casa, assim como as inundações da chuva e a perecibilidade do fogo, na medida em que a casa seja resistente ao fogo. As pedras e as vigas obedecem à gravidade, pressionam para

baixo nas profundezas e, graças a elas, são erguidas altas paredes. Assim os elementos são utilizados de acordo com a sua natureza e atuam em conjunto para um produto por meio do qual são limitadas. De maneira semelhante, as paixões são satisfeitas, elas conduzem a si mesmas e os seus fins segundo a sua determinação natural e produzem o edifício da sociedade humana, no qual deram poder *contra* si à lei e à ordem.

Além disso, a conexão indicada acima inclui ainda que na história mundial dos seres humanos seja produzido em geral algo diferente do que eles almejam e alcançam, do que eles sabem e querem de imediato; eles consumam o seu interesse, mas algo ulterior é obtido, que também reside internamente nisso, mas que não estava em sua consciência e em sua intenção. Como exemplo análogo indicamos um ser humano que, por vingança, talvez justa, quer dizer, motivada por uma ofensa injusta, atea fogo à casa de um outro; isto já revela uma conexão do ato imediato com circunstâncias adicionais, inclusive elas mesmo externas, que não pertencem a esse ato considerado inteiramente por si. Como tal, esse ato é o segurar de uma pequena chama num lugar pequeno de uma viga. O que com isso ainda não tinha sido feito, se faz por si mesmo daqui por diante; o local incendiado da viga está em conexão com os demais lugares dela e a viga está em conexão com o madeiramento de toda a casa e essa com outras casas, e surge um incêndio amplo que consome a propriedade e os haveres de muitas outras pessoas contra as quais a vingança não estava dirigida, inclusive custando a vida de muitas delas. Isso não importava nem para o ato imediato, nem para a intenção daquele que o começou. Além disso, a ação ainda contém uma outra determinação universal:

nos fins do agente havia apenas uma vingança contra um indivíduo mediante a destruição de sua propriedade; mas ela é, ulteriormente, um crime, e este contém, além disso, a sua punição. Provavelmente isso não estava na consciência e ainda menos na vontade do criminoso, mas esse é o seu crime em si, o universal e o substancial dele, que é consumado por meio dele. — Desse exemplo devemos apenas reter que na ação imediata pode estar contido algo ulterior que aquilo que está contido na vontade e na consciência do criminoso. Esse exemplo possui ainda o elemento ulterior de que a substância da ação, e com isso a própria ação, se volta contra aquele que a consuma; ela se torna uma reação contra ele, reação que o destruirá.

Essa união de ambos os extremos, a realização da ideia universal com a efetividade imediata e a elevação da singularidade para a verdade universal, ocorre inicialmente sob o pressuposto da diferença e da indiferença de ambos os lados um em relação ao outro. Os agentes possuem fins finitos e interesses particulares em sua atividade, mas eles são seres que sabem e que pensam. O conteúdo dos seus fins está perpassado por determinações universais e essenciais do direito, do bem, da obrigação etc. Pois o mero desejo, a selvageria e a crueza do querer cai fora do teatro e da esfera da história mundial. Essas determinações universais, que ao mesmo tempo são diretrizes para os fins e as ações, possuem conteúdo determinado. Pois algo tão vazio como o bem em virtude do bem em geral não tem lugar na efetividade viva. Se se quer agir, então é necessário não apenas querer o bem, mas deve-se saber se isso ou aquilo são o bem. Que conteúdo é bom ou não é bom, justo ou injusto, isso está dado pelas

leis e costumes de um Estado para os casos habituais da vida privada. Não causa grande dificuldade conhecer isso. Cada indivíduo tem uma posição, ele sabe o que é um modo de agir justo e honrado. Para as relações privadas habituais, quando se considera difícil escolher o justo e o bom, e se se considera uma moralidade excelente encontrar muita dificuldade nisso e ter escrúpulos, então isso deve ser atribuído pelo contrário à vontade má e ruim, que procura vias para fugir de suas obrigações, que não são difíceis de conhecer, ou pelo menos deve ser considerado como uma ociosidade da mente reflexiva, à qual a sua vontade mesquinha não dá muito para fazer e, de resto, é outra coisa para se fazer, e se entrega à complacência moral.

[44] A questão é diferente nas relações históricas de maior amplitude. É aqui justamente que ocorrem as grandes colisões entre as obrigações, leis e direitos existentes e reconhecidos e as possibilidades. que são contrapostas a esse sistema e o prejudicam, sim, destroem o seu fundamento e efetividade e ao mesmo tempo possuem um conteúdo que pode parecer inclusive bom, em grande parte vantajoso, essencial e necessário. Essas possibilidades se tornam históricas; elas incluem em si um universal de outra espécie que o universal que constitui a base da existência de um povo ou Estado. Esse universal é um momento da ideia produtora, um momento da verdade que ansia e impulsiona a si mesma. Os seres humanos históricos, os *indivíduos da história mundial*, são aqueles em cujos fins reside um tal universal.

Uma parte essencial disso é o risco que César correu de perder a posição, se não de predominância, pelo menos de igualdade, a que tinha ascendido ao lado dos outros que esta-

vam à frente do Estado, e de sucumbir àqueles que estavam em vias de se tornar seus inimigos. Esses inimigos, que tinham como objetivo o lado dos seus fins pessoais, tinham a seu favor a constituição formal do Estado e o poder da aparência legal. César lutava no interesse de conservar a sua posição, honra e segurança, e a vitória sobre os seus adversários, na medida em que o seu poder consistia no domínio das províncias do Império Romano, tornou-se ao mesmo tempo a conquista de todo o império: assim, ao deixar inalterada a forma da constituição do Estado, ele se tornou desse modo o detentor individual da autoridade no Estado. O que a execução do seu fim inicialmente negativo conquistou, a autocracia de Roma, era ao mesmo tempo a determinação em si necessária de Roma e da história mundial, de modo que era não apenas um ganho particular dele, mas um instinto que consumava o que era em si e para si no tempo. Esses são os grandes seres humanos da história, cujos fins particulares próprios contém o substancial, o qual é vontade do espírito do mundo. Nesse sentido, eles devem ser denominados de heróis, na medida em que criaram a sua vocação não meramente a partir do curso tranquilo e ordenado das coisas, consagrado pelo sistema existente, mas a partir de uma fonte cujo conteúdo é oculto e ainda não se consolidou para uma existência atual, a partir de um espírito interior que ainda é subterrâneo, que golpeia a exterioridade como uma casca e a rompe, porque ele é uma semente diferente que a semente dessa casca — que portanto parecem ser criados a partir de si mesmos e cujos feitos produziram uma situação e relações que parecem ser apenas questão *deles* e obra *deles*.

Nesses seus fins, tais indivíduos não tinham consciência da

ideia em geral, mas eram seres humanos práticos e políticos. Ao mesmo tempo, todavia, eram seres pensantes, que tinham a compreensão daquilo que é necessário e daquilo que *está no tempo*. Isso é justamente a verdade de sua época e de seu mundo, por assim dizer o gênero posterior que já estava dado no interior. A questão deles era saber a respeito desse universal, desse estágio necessário e posterior de seu mundo, de fazer deles seus fins e de aplicar a sua energia neles. Os seres humanos da história mundial, os heróis de uma época, são reconhecidos por isso como aqueles que compreendem; as suas ações, os seus discursos, são o que há de melhor numa época. Grandes homens quiseram satisfazer a si mesmos e não a outros. O que eles teriam experimentado sobre as intenções e os conselhos bem-intencionados dos outros seria muito mais o tacanho e o enviesado, porque são eles os que melhor entenderam e dos quais todos os outros ao contrário aprenderam ou pelo menos aos quais se submeteram nisso. Pois o espírito que progrediu é a alma interior de todos os indivíduos, mas a interioridade inconsciente, a cuja consciência os grandes homens conduzem. Por isso os outros seguem esses guias de almas, pois sentem a potência irresistível de seu próprio espírito interior, com o qual são confrontados.

Se lançarmos ainda um olhar sobre o destino desses indivíduos da história mundial, que tinham a vocação de serem os líderes do espírito do mundo, então nenhum deles foi feliz. Eles não chegaram a desfrutar tranquilamente, toda a sua vida era trabalho e esforço, toda a sua natureza era apenas a sua paixão. Se a finalidade é alcançada, então eles tombam como cascas vazias da semente. Eles morrem cedo como Alexandre, o Grande, são assassinados como César, extraditados

para Santa Helena como Napoleão. Esse consolo horrível de que os seres humanos históricos não foram aquilo que se denomina de afortunados e cuja vida privada, que pode se dar sob circunstâncias exteriores muito diferentes, foi capaz apenas disso — esse consolo podem extrair da história aqueles que carecem dele. Contudo, é a inveja que é carente desse consolo, inveja que exaspera o grande e aquele que se sobressai, inveja que se empenha em torná-lo pequeno e causar um prejuízo a ele. Em tempos recentes foi suficientemente demonstrado que os príncipes não foram de modo algum felizes em seus tronos, e é por isso que concedemos a eles o mesmo e achamos tolerável que eles, e não nós mesmos, se sentem no trono. O ser humano livre não é invejoso, mas reconhece de boa vontade o que é grande e sublime, e se alegra de que ele é.

Segundo esses momentos universais, que constituem o interesse e, com isso, as paixões dos indivíduos, devem ser considerados esses seres humanos históricos. São seres humanos grandiosos, justamente porque quiseram e realizaram algo de grande e não algo presunçoso, presumido, mas correto e necessário. Esse modo de considerar também exclui a assim denominada consideração psicológica, que, servindo da melhor maneira à inveja, tenta explicar todas as ações pelo coração e conduzir até a forma subjetiva, que os seus autores teriam feito tudo a partir de alguma paixão pequena ou grande, a partir de uma obsessão e, em virtude dessa paixão e obsessão, não teriam sido seres morais. Alexandre da Macedônia conquistou parte da Grécia e então a Ásia, ou seja, ele era obcecado pela conquista. Ele também agiu por desejo de glória, por obsessão pela conquista, e a prova de que foram eles que o moveram é de que o que ele fez produziu

glória. Que mestre de escola não demonstrou previamente sobre Alexandre, o Grande, sobre Júlio César, que esses seres foram impulsionados por tais paixões e, por conseguinte, foram seres imorais? do que se segue imediatamente que ele, o mestre de escola, é um ser humano mais excelente do que aqueles porque não possui tais paixões e fornece a prova indicando que não conquistou a Ásia, não derrotou Dário e Poros, mas a saber vive bem e também deixa viver. — Esses psicólogos se apegam também preferencialmente à consideração das particularidades das grandes figuras históricas, que para eles se mostram como personalidades privadas. O ser humano precisa comer e beber, encontra-se em relação com amigos e conhecidos, possui sentimentos e oscilações de momento. Para um camareiro não existem heróis — um ditado conhecido; eu acrescentei — e Goethe o repetiu dez anos mais tarde — não porque aquele não é um herói, mas porque este é um camareiro.¹⁵ Esse tira as botas do herói, o ajuda a chegar até a cama, sabe que ele prefere champanhe etc. — As personalidades históricas, que foram servidas por esses camareiros psicólogos na historiografia, se deram mal; elas são niveladas por esses camareiros e foram dispostas no mesmo nível ou, pelo contrário, alguns degraus abaixo da moralidade de tais finos conhecedores da natureza humana. O Tersites de Homero que se queixa dos reis é uma figura presente em todas as épocas.¹⁶ Não é em todas as épocas

¹⁵Hegel se refere à seguinte passagem da obra *Afinidades Eletivas* de Goethe: "Diz-se que não há herói para o camareiro. Mas isso ocorre apenas porque o herói só pode ser reconhecido pelo herói. O camareiro, todavia, provavelmente apreciará aqueles que são como ele." Johann Wolfgang von Goethe: Berliner Ausgabe. *Kunsttheoretische Schriften und Übersetzungen*, Band 18, Berlim 1960 ss., p. 478 [Nota da Tradução].

¹⁶"Todos então se sentaram calados cada um no seu posto./ Unicamente Tersites sem pausa a falar continuava/ pois tinha sempre o bestunto repleto

que ele é punido, isto é, ele é surrado com um bastão rígido, como na época de Homero, mas a sua inveja, a sua teimosia é o nosso tormento e o verme imortal que o rói é o sofrimento de que as suas excelentes intenções e queixas permanecem todavia inteiramente sem êxito no mundo. Podemos nos alegrar também com o destino do tersitismo.

Um indivíduo da história mundial não possui a sobriedade de querer isso ou aquilo, de ter muita consideração, mas ele pertence de modo impensado inteiramente à finalidade única. Por isso ocorre que eles tratam outros interesses grandes, inclusive sagrados, com leviandade, cujo comportamento se submete a saber à queixa moral. Mas tal figura de porte precisa pisar em algumas flores inocentes, destruir algumas coisas no seu caminho.

O interesse particular da paixão é, por conseguinte, inseparável da confirmação do universal; pois é a partir do particular e do determinado e a partir de sua negação que resulta o universal. Ele é o particular que luta até a exaustão um ao lado do outro e do qual uma parte é aniquilada. Não é a ideia universal que se encontra ameaçada na oposição e na luta; ela se conserva intocada e ilesa nos bastidores. Isso deve ser chamado de *astúcia da razão*, isto é, de que ela deixa as paixões atuarem por si, no que perde e sofre dano por meio daquilo que ela traz à existência. Pois ela é a aparição que em parte é nula, em parte é afirmativa. O aspecto particular é, na maioria das vezes, demasiado pequeno diante do universal e os indivíduos são sacrificados e abandonados. A ideia paga

de frases ineptas/ que contra os reis costumava atirar sem propósito ou regra/ contanto que provocasse dos nobres Argivos o riso."Homero, *Ilíada*, v. 211-215. Aqui na tradução de Carlos Alberto Nunes. Em virtude das suas zombarias, Tersites foi assassinado por Aquiles [Nota da Tradução].

o tributo da existência e da transitoriedade não a partir de si, mas a partir das paixões dos indivíduos.

Se agora nos permitimos ver as individualidades, os seus fins e a sua satisfação sacrificados, a sua felicidade em geral abandonada ao reino do acaso a que pertence, e consideramos os indivíduos em geral sob a categoria de meios, então ainda há um lado neles que respeitamos, apesar do tamanho desse ponto de vista, porque é simplesmente algo não subordinado, mas um por si próprio eterno e divino que está neles. Isso é a *moralidade, eticidade, religiosidade*. Na medida em que já falamos da confirmação da finalidade da razão em geral por meio dos indivíduos, é o lado subjetivo dos mesmos, o seu interesse, que deve ser satisfeito, interesse que foi o que na verdade indicou as suas necessidades e impulsos, a sua opinião e a sua compreensão, como o lado formal, mas que ele mesmo possui um direito infinito. Quando falamos de um um meio, então nos representamos o mesmo inicialmente como um aspecto apenas exterior da finalidade, que não possui nenhuma parte nele. De fato, as coisas naturais em geral, inclusive a questão mais ordinária destituída de vida e que é empregada como meio, deve ter a constituição de que pertencem à finalidade, possuem algo nelas que é comum a essa finalidade. Nesse sentido completamente exterior, os seres humanos ao menos se comportam como meio para a finalidade da razão; eles não apenas satisfazem imediatamente com ele e por ocasião dele as finalidades de sua particularidade diferentes dele segundo o conteúdo, mas tomam parte naquela finalidade da razão ela própria e são, justamente por meio disso, finalidade em si – finalidade em si não apenas formalmente, como o vivo em geral, cuja vida individual, segundo o seu teor, é já

um subordinado à vida humana e com razão é empregada como meio, mas os seres humanos também são finalidade em si segundo o conteúdo da finalidade. Nessa determinação já recai justamente aquilo que exigimos ser tomado da categoria de um meio, a saber, moralidade, eticidade e religiosidade. Nomeadamente, o ser é fim em si mesmo apenas por meio do divino que está nele, por meio daquilo que foi denominado desde o início de razão e, na medida em que esta é ativa e auto-determinante, liberdade; e dizemos, sem podermos entrar aqui num desenvolvimento ulterior, que justamente religiosidade, eticidade etc. têm aqui o seu solo e a sua fonte e, com isso, elevaram-se elas próprias sobre a necessidade e contingência exteriores. Aqui deve ser dito apenas que os indivíduos, na medida em que foram abandonados à sua liberdade, têm culpa na corrupção ética e religiosa e no enfraquecimento da eticidade e da religião. Esse é o selo da determinação absolutamente elevada do ser humano, que ele saiba o que é bom e ruim, e que justamente a determinação seja o querer ou do bem ou do mal – numa palavra, que ele pode ter culpa não apenas do mal, mas também do bem, e culpa não apenas nesse, naquele e em tudo, mas culpa ao bem e mal que pertencem à sua liberdade individual. Apenas o animal é verdadeiramente inocente. Isso exige todavia um exame pormenorizado, tão pormenorizado quanto o exame sobre a liberdade, para remover ou colocar de lado todos os mal-entendidos que costumam resultar a esse respeito, que aquilo que é denominado de inocência signifique a própria ignorância do mal.

Na consideração do destino que a virtude, a eticidade e também a religiosidade possuem na história, não devemos

degenerar na litania das queixas porque os bons e piedosos deste mundo na maioria das vezes sofrem, enquanto os maus e os ruins, ao contrário, se dão bem. Por dar-se bem cuidamos de entender muitas vezes riqueza, honra exterior e coisas semelhantes. Mas se se trata de qual seria a finalidade essente em si e por si, então esse dar-se bem ou mal destes ou daqueles indivíduos isolados não deveria ser convertido em um momento da ordem racional mundial. Com mais razão se exigirá uma finalidade universal de indivíduos que procuram sua realização em fins bons, éticos e legais sob essa finalidade universal e nela do que apenas na sorte e circunstâncias afortunadas. O que torna os seres humanos insatisfeitos moralmente (e essa é uma insatisfação pela qual eles levam o crédito) é que os fins que consideram como o justo e o bom (hoje especialmente ideais de instituições governamentais) não correspondem ao presente; eles contrapõem a tal existência o seu *dever-ser* daquilo que deve ser o direito da questão. Aqui não é o interesse particular, a paixão que exige satisfação, mas a razão, o direito, a liberdade; e munida desse título essa exigência mantém a cabeça erguida e facilmente está insatisfeita não só com a situação do mundo, mas também se revolta contra ele. Para estar à altura de tal sentimento e de tais pontos de vista, deveríamos investigar as exigências postas e as opiniões muito assertivas. Em nenhuma época como a nossa foram apresentadas a respeito disso máximas e pensamentos universais com maior pretensão. Se a história de resto parece se apresentar como uma luta das paixões, então ela mostra em nossa época, embora não faltem as paixões, por vezes predominantemente a batalha de pensamentos justificáveis entre si, e outras vezes mostra

essencialmente a batalha de paixões e interesses subjetivos apenas sob o título de tais privilégios mais elevados. Estas exigências legais, que deveriam existir em nome do que foi afirmado como a determinação da razão, são, portanto, consideradas fins absolutos, tal como a religião, a eticidade e a moralidade.

Como dito, nada é mais constante do que a queixa de que os ideais que a fantasia elabora não são realizados, de que esses sonhos magníficos são destruídos pela fria efetividade. Esses ideais que se despedaçam nos rochedos da dura efetividade, que fracassam durante a jornada da vida, só podem ser fundamentalmente subjetivos e pertencerem à individualidade do singular que é considerada o mais elevado e o mais inteligente. O seu lugar propriamente dito não é aqui. Pois o que o indivíduo trama para si em sua singularidade não pode ser lei para a efetividade em geral, assim como a lei do mundo não é única e somente para os indivíduos singulares, que nisso podem chegar muito pouco longe. Entendemos por ideal, todavia, também o ideal da razão, do bem, do verdadeiro. Poetas como Schiller o apresentaram de modo muito comovente e sentimental, no sentimento de um luto profundo porque tais ideais não são capazes de encontrar a sua efetivação. Contra isso, dizemos apenas que se a razão universal se consuma, então não se trata certamente do singular empírico; pois ele pode ser melhor e pior, porque aqui o acaso, a particularidade de praticar o seu direito colossal, recebe o poder do conceito. Assim haveria muito a ser censurado no que diz respeito às singularidades da aparência. Essa censura subjetiva, que todavia tem diante de si apenas o singular e a sua deficiência, sem reconhecer nisso a razão

universal, é leve e, na medida em que traz a certeza de boas intenções para o bem do todo e se dá a aparência do bom coração, pode agir de modo poderosamente grande e se expandir. É mais fácil entrever a deficiência dos indivíduos, dos Estados, da condução do mundo do que o seu teor verdadeiro. Pois na censura negativa nos posicionamos diante da questão de modo arrogante e com semblante altivo, sem ter penetrado nela, quer dizer, sem ter apreendido ela própria e o seu aspecto positivo. Em geral, a idade nos torna mais suaves; a juventude está sempre insatisfeita; isso constitui com a idade a maturidade do julgamento, que não apenas se deixa seduzir pela falta de interesse pelo ruim, mas educada mais profundamente pela seriedade da vida foi conduzida até o aspecto substancial e sólido da questão. — O ponto de vista para o qual a filosofia deve conduzir, em oposição àqueles ideais, é o de que o mundo efetivo é como deve ser, de que o bem verdadeiro, a razão divina universal, é também o poder de se consumir a si própria. Esse bem, essa razão em sua representação mais concreta, é Deus. Deus governa o mundo; o conteúdo de seu governo, a consumação de seu plano, é a história mundial. É a Deus que a filosofia deseja apreender; pois apenas o que é consumado a partir dele possui efetividade; o que não está em conformidade com ele é existência meramente apodrecida. Diante da pura luz dessa ideia divina, que não é nenhum mero ideal, desaparece a aparência de que o mundo é um acontecimento louco e insano. A filosofia deseja conhecer o conteúdo, a efetividade da ideia divina e justificar a efetividade repudiada. Pois a razão é o modo de se comportar da obra divina.

No que concerne à atrofia, à violação e ao declínio dos

fins e situações religiosos, éticos e morais em geral, deve ser dito que eles, segundo o seu interior, são infinitos e eternos, mas que as suas configurações podem ser de espécie mais limitada, para que estejam em conexão com a natureza e sob o mandamento da contingência. Por isso, eles são efêmeros e se encontram submetidos à atrofia e à violação. Como essencialidades universais em si, a religião e a eticidade possuem a qualidade, de acordo com o seu conceito e assim verdadeiramente, de estarem dadas na alma individual, ainda que não tenha nela a dimensão da formação e a aplicabilidade a relações manifestas. Em sua interioridade e restrição concentrada a poucas e muito simples relações da vida, a religiosidade e a eticidade de uma vida limitada — de um pastor, de um camponês — possui valor infinito e esse mesmo valor como a religiosidade e eticidade de um conhecimento instruído e como uma existência rica na abrangência das relações e ações. Esse ponto central interior, essa região simples do direito da liberdade subjetiva, o lar do querer, decidir e fazer, o conteúdo abstrato da consciência, isso onde está encerrada a culpa e o valor do indivíduo permanece intocado e foi apartado do forte ruído da história mundial e das transformações não apenas exteriores e temporais, mas também daquelas que a necessidade absoluta do conceito de liberdade traz consigo. Em geral, deve-se observar que aquilo que está legitimado no mundo como nobre e magnífico também possui algo superior a ele. O direito do espírito do mundo está acima de todos os direitos particulares.

Isso parece suficiente sobre esse ponto de vista dos meios de que se serve o espírito do mundo para a realização de seu conceito. É simples e abstrata a atividade dos sujeitos em

que a razão está dada como um ente que lhes é essente em si mesmo, mas é inicialmente um fundamento ainda obscuro e oculto neles. O objeto se torna mais complexo e difícil se consideramos os indivíduos não apenas como ativos, mas também concretos com o conteúdo mais determinado de sua religião e eticidade, determinações cuja legitimação absoluta se encontra também em parte na razão. Aqui é descartada a relação de um mero meio para a finalidade, e assim consideramos brevemente os principais pontos de vista sobre a relação da finalidade absoluta do espírito que com isso se sugeriram.

c) A terceira questão é a finalidade exposta por meio desses meios, isto é, a sua configuração na efetividade. Falamos dos meios, mas na realização de uma finalidade subjetiva finita temos ainda o momento de um material, o qual deve ser dado ou produzido para a efetivação. Assim se coloca a questão: qual é o material em que se realiza a finalidade racional última? Em primeiro lugar, é o próprio sujeito, as necessidades dos seres humanos, a subjetividade em geral. No saber e querer humanos, bem como no material, o racional chega à sua existência. A vontade subjetiva foi considerada tal como ela possui uma finalidade que é verdade de uma efetividade, e na verdade na medida em que é uma grande paixão da história mundial. Como vontade subjetiva em paixões limitadas, ela é dependente e encontra seus fins particulares satisfeitos apenas no interior dessa dependência. Mas a vontade subjetiva também possui uma vida substancial, uma efetividade em que ela se move no essencial e tem esse próprio essencial como finalidade de sua existência. Esse elemento essencial é ele próprio a união da vontade subjetiva e da vontade racional: é o todo ético — o Estado, que é

a efetividade em que o indivíduo tem a sua liberdade e a desfruta, mas na medida em que é o saber, a fé e o querer. Não devemos entender isso como se a vontade subjetiva do singular chegasse à sua realização e ao seu desfrute por meio da vontade universal e essa fosse para ela um meio, como se o sujeito ao lado dos outros sujeitos limitasse tanto a sua liberdade, que nessa delimitação recíproca o incomodar de cada um ao outro não deixasse nenhum espaço para ninguém onde ele pudesse se realizar; ao contrário, o direito, a eticidade, o Estado, e apenas eles, são a efetividade e satisfação positivas da liberdade. A liberdade que é limitada é o arbítrio que se refere ao particular das necessidades.

A vontade subjetiva, a paixão, é o que coloca em funcionamento, o que torna efetivo; a ideia é o interior; o Estado é a vida existente, efetivamente ética. Pois o Estado é a unidade da vontade universal, essencial e do que é subjetivo, e isso é a eticidade. O indivíduo que vive nessa unidade possui uma vida ética, um valor, que existe tão somente nessa substancialidade. A *Antígona* de Sófocles diz: os mandamentos divinos não são de ontem, nem de hoje, não, eles vivem infinitamente e ninguém saberia dizer de onde vieram.¹⁷ As leis da eticidade não são casuais, mas o próprio racional. Que o substancial vale, exista e se conserve a si próprio apenas no fazer efetivo dos seres humanos e em sua mentalidade é

¹⁷Hegel se refere provavelmente à seguinte passagem da *Antígona* de Sófocles, quando a heroína reage à pergunta de Creonte: "Creonte: E te atreveste a desobedecer às leis? Antígona: Mas Zeus não foi o arauto delas para mim, /nem essas leis são as ditadas entre os homens /pela Justiça, companheira de morada deuses infernais; e não me pareceu /que tuas determinações tivessem força /para impor aos mortais até a obrigação /de transgredir normas divinas, não escritas, /inevitáveis; não é de hoje, não é de ontem, /é desde os tempos mais remotos que elas vigem, /sem que ninguém possa dizer quando surgiram." Aqui na tradução de Mário da Gama Kury [Nota da Tradução].

a finalidade do Estado. É interesse absoluto da razão que esse todo ético esteja dado; e nisso reside o direito e o mérito dos heróis que fundaram os Estados, por mais que eles ainda estivessem incultos. Na história mundial só podemos falar de povos que formaram um Estado. Pois devemos saber que tal Estado é a realização da liberdade, quer dizer, da finalidade última absoluta, que ele é por si mesmo; além disso devemos saber que qualquer valor que o ser humano possui, toda a efetividade espiritual, ele possui tão somente por meio do Estado. Pois a sua efetividade espiritual reside em que para ele, como aquele que sabe, a sua essência, o racional, é objetiva, de que ela possui existência objetiva e imediata para ele; apenas assim ele é consciência, apenas assim ele está nos costumes, na vida legal e ética do Estado. Pois o verdadeiro é a unidade da vontade universal e subjetiva; e no Estado o universal se encontra nas leis, nas determinações universais e racionais. O Estado é a ideia divina, tal como ela está dada sobre a terra. Ele é assim o objeto determinado mais de perto da história mundial em geral, em que a liberdade obtém a sua objetividade e vive no desfrute dessa objetividade. Pois a lei é a objetividade do espírito em sua verdade; e apenas a vontade que obedece à lei é livre, pois ela obedece a si própria e está em si mesma e é livre. Na medida em que o Estado, a pátria, constitui uma coletividade da existência, na medida em que a vontade subjetiva dos seres humanos se submete às leis, desaparece a oposição entre liberdade e necessidade. Necessário é o racional como o substancial, e somos livres na medida em que o reconhecemos como lei e o seguimos como a substância de nosso próprio ser: a vontade objetiva e a vontade subjetiva são então reconciliadas e um

único e mesmo todo puro. Pois a eticidade do Estado não é a eticidade moral, refletida, em que predomina a própria convicção; essa é mais acessível ao mundo moderno, enquanto o mundo verdadeiro e antigo está enraizado no fato de que cada um tem a sua obrigação. Um cidadão ateniense fazia, por assim dizer, como por instinto o que cabia a ele; mas se eu reflito sobre o objeto de meu fazer, então devo possuir a consciência de que minha consciência se juntou a isso. Contudo, a eticidade é a obrigação, o direito substancial, a segunda natureza, tal como foi chamada com razão, pois a primeira natureza do ser humano é o seu ser imediato, animalesco.

O desenvolvimento completo do Estado deve se dar na filosofia do direito; contudo, devemos lembrar aqui que nas teorias de nossa época circulam múltiplos equívocos sobre a mesma, que valem como verdades estabelecidas e se tornaram ideias preconcebidas; queremos apenas indicar algumas poucas delas e especialmente aquelas que estão relacionadas à finalidade de nossa história.

O que encontramos primeiro é o direto oposto de nosso conceito, de que o Estado é a efetivação da liberdade, a perspectiva a saber de que o ser humano é livre por natureza, mas em sociedade e no Estado, no qual ao mesmo tempo necessariamente tem de ingressar, ele deve limitar essa liberdade natural. Que o ser humano seja livre por natureza é inteiramente correto no sentido de que ele é isso de acordo com o seu conceito, mas justamente por isso apenas de acordo com a sua determinação, quer dizer, apenas em si; a natureza de um objeto significa, no entanto, o mesmo que seu conceito. Ao mesmo tempo, todavia, com isso se entende e está incluído nesse conceito o modo como o ser humano é em

sua existência meramente natural e imediata. Nesse sentido, é suposto em geral um estado de natureza em que o ser humano é representado como de posse de seus direitos naturais e no exercício ilimitado e no desfrute de sua liberdade. Essa suposição não significa exatamente que ela é algo de histórico, pois seria difícil, se se quisesse tratar dela com seriedade, demonstrar tal estado, de que ele existe atualmente ou tenha existido no passado em algum lugar. Estados de selvageria podem sem dúvida ser demonstrados e, mesmo que sejam tão subdesenvolvidos, estão imediatamente associados às instituições sociais ditas restritivas da liberdade. Tal suposição é uma daquelas construções nebulosas da fantasia produzidas pela teoria, uma representação necessária que resulta dela, à qual ela também imputa uma existência sem todavia ser justificada em termos históricos.

Assim como encontramos empiricamente tal estado de natureza na existência, assim também ele é de acordo com o seu conceito. A liberdade como idealidade do imediato e do natural não é algo imediato e natural, mas pelo contrário deve ser adquirido e primeiro conquistado, e na verdade por meio de uma mediação infinita da disciplina do saber e do querer. Por isso, o estado de natureza é sobretudo o estado da injustiça, da violência, do impulso natural indomável, dos feitos e sentimentos desumanos. Sem dúvida, ele recebe limitação por meio da sociedade e do Estado, mas uma limitação daqueles sentimentos obtusos e impulsos rudes, bem como além disso também dos desejos do arbítrio e da paixão. Esse limitar incide na mediação por meio da qual é produzida primeiro a consciência e o querer da liberdade, tal como ela é verdadeiramente, quer dizer, racionalmente e de acordo com o

seu conceito. De acordo com o seu conceito, pertence a ela o direito e a eticidade e esses são em si e por si essencialidades, objetos e finalidades universais, que devem ser descobertos apenas pela atividade do pensamento que se distingue da sensibilidade e deve ser novamente configurado e incorporado pela vontade inicialmente sensível e, na verdade, contra ela própria. Essa é a confusão eterna da liberdade, isto é, sabê-la apenas em sentido formal e subjetivo; assim a limitação do impulso, do desejo, da paixão, que pertence como tal apenas ao indivíduo particular, do arbítrio e da predileção é considerada como uma limitação da liberdade. Pelo contrário, tal limitação é pura e simplesmente a condição de que parte a libertação, e a sociedade e o Estado são as condições em que, ao contrário, a liberdade é efetivada.

Deve ser mencionada, em segundo lugar, outra representação, que vai contra a formação em geral do direito até a forma legal. A situação *patriarcal* é vista pelo todo ou pelo menos por algumas ramificações individuais como a relação em que o elemento ético e acolhedor encontra a sua satisfação ao mesmo tempo com o elemento legal, e a própria legalidade é verdadeiramente praticada apenas em relação com ele e de acordo com o seu conteúdo. Na base da situação patriarcal se encontra a relação familiar, que desenvolve, em segundo lugar, com consciência a primeira eticidade à qual se junta o Estado. A relação patriarcal é a situação de uma transição em que a família já se consolidou como uma tribo ou povo e, desse modo, o vínculo deixou de ser apenas um vínculo do amor ou da confiança e se tornou uma conexão do trabalho. Trata-se aqui inicialmente da eticidade familiar. A família é apenas uma pessoa; os seus membros ou renunciaram reciprocamente

à sua personalidade (e, com isso, à relação legal, bem como a demais interesses particulares e egoísmos), ou esses ainda não foram alcançados (as crianças, que se encontram inicialmente naquele estado de natureza indicado anteriormente). Com isso, eles se encontram em uma unidade do sentimento, do amor, da confiança, da fé um em relação ao outro; no amor, um indivíduo possui a consciência de si na consciência do outro, ele se alienou de si, e nessa alienação recíproca ganhou a si próprio (igualmente em unidade com o outro bem como consigo próprio, bem como com os outros). Os demais interesses das necessidades, bem como a formação no interior de si próprio, no que diz respeito às crianças, constituem uma finalidade comum. O espírito da família, o lar paterno, são igualmente uma essência substancial como o espírito de um povo no Estado, e a eticidade consiste em ambos no sentimento, na consciência e no querer não da personalidade e dos interesses individuais, mas da universalidade de todos os seus membros. Essa unidade, todavia, é essencialmente na família uma unidade percebida e que permanece no interior do modo natural. A Pietà¹⁸ da família deve ser respeitada

¹⁸Em italiano, no original: "piedade". Não se trata aqui exatamente do tema cristão da Virgem Maria com o filho morto em seus braços depois da crucificação, mas sim do sentimento em geral que une os membros de uma família, que é a menor unidade do Estado. Em seus *Cursos de Estética*, Hegel indica a piedade familiar como motivação para Antígona lutar pelo enterro de seu irmão: "Desta espécie são, por exemplo, os interesses e fins que se combatem na *Antígona* de Sófocles. Creonte, o rei, decretou como chefe da cidade a rigorosa ordem que o filho de Édipo, que se opôs a Tebas como inimigo da pátria, não deve ter a honra do sepultamento. Nesta ordem reside uma legitimidade essencial, a preocupação pelo bem de toda a cidade. Mas Antígona está animada por uma potência igualmente ética, pelo amor sagrado ao irmão que ela não pode deixar insepulto como presa dos pássaros. Não realizar o dever do sepultamento seria atentar contra a piedade familiar, e, por isso, ela viola a ordem de Creonte. (*Cursos de Estética*. Tradução de M.A. Werle. Edusp, 1999, pp. 226-7) [Nota da Tradução].

acima de tudo pelo Estado; por meio da família o Estado tem como seus membros aqueles indivíduos que já como tais são éticos (pois como pessoas ainda não são éticos) e que contribuem para o Estado como fundamento sólido de se sentirem em unidade com um todo. A ampliação da família para um todo patriarcal ultrapassa todavia o vínculo do parentesco de sangue, os aspectos naturais do fundamento, e para além disso os indivíduos precisam ingressar no estágio da personalidade. A consideração da relação patriarcal em sua abrangência ulterior conduziria, a saber, a levar também em consideração a forma da teocracia; o líder de uma tribo patriarcal é também o sacerdote dela. Se a família ainda não se separou em geral da sociedade civil e do Estado, então também ainda não ocorreu a separação da religião dela e e ainda menos porque a sua Pietà é em si uma interioridade de sentimento.

Consideramos dois lados da liberdade, o objetivo e o subjetivo; se foi estabelecido que a liberdade ocorre quando os indivíduos dão o seu consentimento, então é fácil concluir que aqui se tem em vista apenas o momento subjetivo. O que decorre naturalmente desse fundamento é que nenhuma lei poderia ser válida, a não se todos estiverem de acordo. Chegamos aqui inclusive à determinação de que a minoria deve ceder em favor da maioria e, portanto, a maioria decide. Já J.J. Rousseau observou que então não há mais liberdade, porque a vontade da minoria não é mais observada.¹⁹ No parlamento polonês, cada indivíduo precisa dar o seu consentimento, e em virtude dessa liberdade, o Estado foi destruído. Além disso, é um pressuposto perigoso e falso que unicamente

¹⁹Ver Rousseau, *Contrato Social*, capítulo II [Nota da Tradução].

o povo possui razão e compreensão e sabe o que é correto; pois cada facção do povo pode se arvorar como povo e o que constitui o Estado é questão de conhecimento formado e não do povo.

Se o princípio da vontade individual for tomado como a única determinação da liberdade do Estado, de que todos os indivíduos deveriam dar a sua aprovação para o que ocorre pelo e para o Estado, então não existe de modo algum uma constituição. A única instituição de que se necessitaria seria um centro destituído de vontade, o qual observaria o que lhe parecessem necessidades do Estado e tornaria conhecida a sua opinião, e assim o mecanismo da convocação dos indivíduos, da votação e da operação aritmética da contagem e da comparação do número de votos para as diferentes propostas, por meio do que a decisão já estaria determinada.

O Estado é um abstrato, que por si próprio possui apenas realidade universal nos cidadãos; mas ele é efetivo, e a existência tão somente universal deve se determinar para vontades e atividade individuais. Surge a necessidade em geral de governo e de administração do Estado, um isolamento e separação daqueles que tem de assumir o comando das questões de Estado e decidem sobre o modo da realização e dão ordens aos cidadãos que devem colocá-las em funcionamento. Por exemplo, se também nas democracias um povo se decide pela guerra, então um general deve ser colocado no comando para conduzir o exército. A abstração do Estado ganha vida e efetividade apenas por meio da constituição do Estado, mas com isso surge também uma distinção entre aqueles que ordenam e aqueles que obedecem. Não obstante, obedecer não parece estar em conformidade com a liberdade, e aqueles

que ordenam parecem eles próprios fazer o oposto daquilo que corresponde ao fundamento do Estado, o conceito de liberdade. Uma vez que a diferença entre ordenar e obedecer é necessária, dizemos que do contrário a coisa não poderia funcionar — e, na verdade, isso parece ser apenas uma necessidade, uma necessidade que é externa à liberdade, se essa for considerada abstratamente e inclusive uma necessidade que a contraria —, então o acordo deve ser feito pelo menos de maneira tal que tão pouco quanto possível seja meramente obedecido pelos cidadãos e seja atribuído tão pouco arbítrio quanto possível às ordens; o conteúdo daquilo para o que é necessária a ordem é determinado e decidido pelo povo, pela vontade de muitos ou de todos os indivíduos, inclusive no que diz respeito à questão principal, no que o Estado novamente deve possuir poder e força como efetividade e como unidade individual.

A primeira determinação de todas é, em geral, a diferença entre governantes e governados; e com razão dividimos as constituições geralmente em monarquia, aristocracia e democracia, no que apenas deve ser observado que a própria monarquia deve ser distinguida entre despotismo e monarquia como tal, de que em todas as divisões criadas a partir do conceito deve ser destacada apenas a determinação principal e com isso não se tem em mente que ela deve se esgotar como uma forma, gênero ou espécie em sua realização concreta, mas sobretudo também que aquelas espécies são uma quantidade de modificações particulares não apenas daquelas ordens universais em si mesmas, mas também permitem aqueles que são combinações de mais do que uma dessas ordens essenciais, de modo que são configurações informes, em si insustentáveis

e inconsequentes. A questão nessa colisão é, por conseguinte, qual é a melhor constituição, quer dizer, por meio de qual instituição, organização ou mecanismo do poder estatal é alcançada de modo mais seguro a finalidade do Estado. Essa finalidade, a saber, pode ser compreendida de modo diversificado, por exemplo, como deleite sereno da vida cívica, como felicidade universal. Tais fins ocasionaram os assim chamados ideais de governos estatais e, nisso, nomeadamente ideais de educação de príncipes (Fénelon) ou dos regentes, em geral da aristocracia (Platão), pois a questão principal foi colocada nisso no temperamento dos sujeitos que se encontram no topo, e nesses ideais não se pensou de modo algum no conteúdo das instituições orgânicas do Estado.²⁰ A pergunta pela melhor constituição é constantemente feita no sentido de como se, do ponto de vista da teoria, ela é uma questão de convicção subjetiva livre, mas também a introdução efetiva de uma constituição reconhecida como a melhor ou as melhores poderia ser a consequência de uma decisão tomada de modo inteiramente teórico, a espécie de uma constituição poderia ser questão de uma escolha inteiramente livre e não mais do que uma escolha determinada por ponderação. Nesse sentido inteiramente ingênuo não deliberou o povo persa, mas os líderes persas, que conspiraram para a queda do falso Esmérdis e dos magos; que depois do empreendimento bem sucedido e como não havia mais nenhum descendente da família real cuja constituição quisesse introduzir na Pérsia; e Heródoto

²⁰François de Salignac de La Mothe-Fénelon (1651 – 1715), teólogo católico e escritor francês, autor de *As aventuras de Telêmaco*, que explora a importância da educação do príncipe filho de Ulisses por meio de Mentor. Hegel provavelmente tem em mente a obra *A República* de Platão [Nota da Tradução].

narra essa conspiração de modo igualmente ingênuo.²¹

Tão completamente entregue ao livre arbítrio não se representa hoje a constituição de um país e de um povo. A determinação que se encontra na base de liberdade, ainda que tomada abstratamente, tem como consequência que, de um modo muito universal na teoria, a *república* vale como a única constituição legítima e verdadeira e inclusive um grande número de seres humanos que assumiram altos postos na administração pública de constituições monárquicas não são contrários a tal perspectiva, mas afeiçoados a ela; apenas eles veem que tal constituição, ainda que fosse a melhor, não pode efetivamente ser introduzida em qualquer lugar e, porque os homens são assim, têm de se contentar com menos liberdade, tanto que a constituição monárquica é a mais útil sob essas circunstâncias e de acordo com o estado moral do povo. Também nessa perspectiva, a necessidade de uma constituição civil determinada torna-se dependente da situação como uma contingência apenas exterior. Tal representação se funda na separação que a reflexão do entendimento realiza entre o conceito e a realidade do mesmo, na medida em que se atém apenas a um conceito abstrato e, por isso, não verdadeiro, não compreende a ideia ou, o que segundo o conteúdo ou mesmo também segundo a forma é a mesma coisa, não possui uma intuição concreta de um povo e de um Estado. Ainda teremos de mostrar mais tarde que a constituição de um povo produz uma substância, um espírito, com a sua religião, com a sua arte e filosofia ou, ao menos, com as suas representações e pensamentos, sua formação em geral (para não mencionar, além disso, as demais potências exteriores do

²¹A narrativa desse episódio é feita por Heródoto no livro III de suas *Histórias* [Nota da Tradução].

clima, dos vizinhos, da posição no mundo). Um Estado é uma totalidade individual, do qual não posse ser retirado por si sozinho um lado particular, apesar de sumamente importante, e ser discutido e eleito isoladamente com base em considerações que apenas lhe dizem respeito. Não apenas a constituição é um essente tão intimamente ligado àquelas outras potências espirituais e dependente delas, mas a determinação de toda a individualidade espiritual com a quintessência de todas as suas potências é apenas um momento na história do todo e está predeterminado em seu curso, o que constitui a suprema sanção da constituição, bem como a sua suprema necessidade.

A primeira produção de um Estado é autoritária e de espécie instintiva. Mas também a obediência e a violência, o temor em relação a um soberano, já são um contexto da vontade. Já nos Estados rudes tem lugar que a vontade particular dos indivíduos não vale e que a vontade universal é o essencial. Essa unidade do universal e do singular é a própria ideia, que está dada como Estado e que então continua a se formar em si mesma. O curso abstrato e não obstante necessário do desenvolvimento de Estados verdadeiramente autônomos é, por conseguinte, o de que eles começam com esse regime monárquico, seja ele um regime patriarcal ou guerreiro. Nisso teve de se evidenciar a particularidade e a singularidade — na aristocracia e na democracia. A conclusão constitui a submissão dessa particularidade a um poder, que pura e simplesmente não pode ser outro que aquele em que fora dele as esferas particulares encontram a sua autonomia, quer dizer, o regime monárquico. Devemos, assim, distinguir um primeiro de um segundo regime monárquico. — Esse curso é necessário, de modo que nele deve surgir sempre uma

constituição determinada, a qual não é resultado de uma escolha, mas ela é apenas aquela que é adequada justamente ao espírito do povo.

Em uma constituição trata-se da formação da situação racional, quer dizer, política em si, do tornar-se livre dos momentos do conceito, de que as potências particulares se distinguem, se completam por si, mas igualmente trabalham conjuntamente em sua liberdade para uma finalidade e são sustentadas por ela, quer dizer, formam um todo orgânico. Assim, o Estado é a liberdade racional e que se sabe objetivamente e que é livre por si. Pois a sua objetividade é justamente isso de que os seus momentos não são ideais, mas dados numa realidade peculiar e transitam em sua eficácia, que se refere a si mesma pura e simplesmente para a eficácia por meio da qual é produzido o todo, a alma, a unidade individual e é resultado.

O Estado é a ideia espiritual na exterioridade da vontade humana e de sua liberdade. Por isso, nele recai em geral essencialmente a alteração da história, e os momentos da ideia estão no mesmo como *princípios* diferentes. As constituições em que os povos da história mundial alcançaram o seu florescimento são peculiares a eles e, portanto, não são uma base universal, de modo que a diferença consistisse apenas no modo determinado da formação e do desenvolvimento, mas ela consiste na diferença dos princípios. Por isso, no que diz respeito à comparação das constituições dos povos mais antigos da história mundial, trata-se do caso de que não podemos aprender nada com eles sobre o princípio último da constituição, sobre o princípio de nossa época por assim dizer. Com a ciência e a arte, a coisa se passa de modo com-

pletamente diferente; por exemplo, a filosofia dos antigos é de tal maneira o fundamento das filosofias modernas, que ela pura e simplesmente deve estar contida nelas, constituindo o solo das mesmas. A relação surge aqui como uma formação ininterrupta do mesmo edifício, cuja pedra fundamental, muros e telhado permaneceram ainda os mesmos. Na arte, até mesmo a arte grega, tal como ela é, permanece o modelo supremo. Mas no que diz respeito à constituição, a coisa é inteiramente diferente; aqui antigo e novo não tem em comum um princípio essencial. Determinações abstratas e doutrinas sobre um governo legítimo, de que a compreensão e a virtude devem governar, são sem dúvidas comuns. Mas nada é tão inoportuno do que querer incorporar exemplos dos gregos e romanos ou orientais para as instituições constitucionais de nossa época. Do Oriente podem ser extraídas belas pinturas do Estado patriarcal, do governo patriarcal, da devoção dos povos, ilustrações da liberdade dos povos de gregos e romanos. Pois neles encontramos o conceito de uma constituição livre compreendido de tal maneira, que todos os cidadãos devem participar nos conselhos e decisões sobre as ocasiões e leis universais. Também em nossa época é essa a opinião universal, apenas com a modificação de que, porque os nossos Estados são tão grandes e numerosos, não têm de indicar a sua vontade para decidir sobre assuntos públicos diretamente, mas indiretamente por meio de representantes, quer dizer, que o povo deveria ser representado por prepostos em favor das leis. A assim denominada constituição representativa é a determinação a que vinculamos a representação de uma constituição livre, de modo que isso se tornou um preconceito firme. Separa-se nisso povo e governo. Reside todavia uma

maldade nessa oposição, que é um artifício da má-vontade, como se o povo fosse o todo. Além disso, está na base dessa representação o princípio da singularidade, do caráter absoluto da vontade subjetiva de que falamos anteriormente. — A questão principal é que a liberdade, tal como é determinada pelo conceito, não tem como princípio a vontade subjetiva e o arbítrio, mas é compreensão da vontade universal, e que o sistema da liberdade é o desenvolvimento livre de seus momentos. A vontade subjetiva é uma determinação inteiramente formal na qual não reside *o que* ela quer. Apenas a vontade racional é a universal, que se determina e desenvolve em si mesma e que explica os seus momentos como elos orgânicos. De semelhante construção de catedral não souberam nada os antigos.

Estabelecemos anteriormente dois momentos, um deles: a ideia de liberdade como a finalidade última absoluta; e a outra: o meio dela, o lado subjetivo do saber e do querer com a sua vitalidade, movimento e atividade. Reconhecemos então o Estado como o todo ético e a realidade da liberdade e, com isso, como a unidade objetiva destes dois momentos. Pois se distinguimos também para a consideração dois lados, então deve ser observado que eles estão exatamente relacionados e que essa relação se encontra em cada um deles quando os examinamos individualmente. Por um lado, reconhecemos a ideia em sua determinação, como a liberdade que sabe a si e quer a si, que possui apenas a si como finalidade: esse é ao mesmo tempo o conceito simples da razão e igualmente aquilo que chamamos de sujeito, a consciência de si, o espírito que existe no mundo. Se consideramos, por outro lado, a subjetividade, então descobrimos que o saber e o querer

subjetivos são o pensamento. Contudo, na medida em que sei e quero pensando, quero o objeto universal, o substancial do racional em si e por si. Vemos com isso uma união que é em si entre o lado objetivo, o conceito, e o lado subjetivo. A existência objetiva dessa união é o Estado, o qual com isso é o fundamento e o centro dos demais lados da vida do povo, da arte, do direito, dos costumes, da religião, da ciência. Todo o fazer espiritual possui apenas a finalidade de se tornar consciente dessa união, quer dizer, de sua liberdade. Sob as formas dessa união sabida se encontra no topo a religião. Nela, o espírito existente, mundano, se torna consciente do espírito absoluto, e nessa consciência do ser que é em si e por si a vontade do ser humano renuncia ao seu interesse particular; ele coloca esse interesse de lado na devoção em que não se pode mais tratar para ele do particular. Por meio do sacrifício, o ser humano expressa que se despoja de sua propriedade, de sua vontade, de suas sensações particulares. A concentração religiosa do ânimo surge como sentimento, contudo ela também se converte em reflexão: o culto é uma exteriorização da reflexão. A segunda forma da união do objetivo e do subjetivo no espírito é a arte: ela surge mais na efetividade e sensibilidade do que a religião; em sua posição mais digna ela tem de apresentar não o espírito de Deus, mas a forma de Deus; e então divino e espiritual em geral. O divino deve se tornar intuível por meio dela, ela o apresenta para a fantasia e para a intuição. — O verdadeiro não chega apenas para a representação e para o sentimento, como na religião, e para a intuição, como na arte, mas chega também para o espírito que pensa; desse modo obtemos a terceira forma da união — a filosófica. Nessa medida, ela é a mais alta, mais

livre e mais sábia configuração. Não podemos ter a intenção de considerar mais de perto aqui essas três configurações; elas tiveram apenas de ser mencionadas, porque se encontram no mesmo solo que o objeto de que tratamos aqui — o Estado.

O universal que se evidencia no Estado e se torna sabido, a forma sob a qual tudo o que é conduzido é aquilo em geral o que constitui a formação de uma nação. O conteúdo determinado, todavia, que obtém a forma da universalidade e reside na efetividade concreta que é o Estado é o próprio espírito do povo. O Estado efetivo é animado por esse espírito em todas as suas ocasiões, guerras, instituições particulares etc. Mas o ser humano também deve saber sobre esse seu próprio espírito e ser e fornecer para si a consciência da unidade com ele, a qual é originária. Como dissemos, o ético é a unidade da vontade subjetiva e universal. O espírito, contudo, tem de fornecer para si uma consciência expressa disso e o centro desse saber é a religião. Arte e ciência são apenas lados diferentes e formas do mesmo conteúdo. — Na consideração da religião se trata de se o verdadeiro, a ideia, se conhecem apenas em sua separação ou em sua unidade verdadeira,— em sua separação: se Deus como ser abstrato mais elevado, Senhor do Céu e da Terra, do que está do outro lado, do além e do qual está excluída a efetividade humana, — em sua unidade: Deus como unidade do universal e do singular, na medida em que nele também é intuído positivamente o singular, na ideia da encarnação. A religião é o lugar em que um povo se dá a definição daquilo que considera como verdadeiro. A definição contém tudo o que pertence à essencialidade do objeto, no que a sua natureza é reconduzida à determinação fundamental simples como espelho de toda determinação, a

alma universal de todo o particular. A representação de Deus constitui, por conseguinte, o fundamento universal de um povo.

Segundo esse lado, a religião se encontra na relação mais íntima com o princípio do Estado. A liberdade pode existir apenas onde a individualidade é sabida como positiva no ser divino. A relação é além disso a de que o ser mundano é como um temporal, que se move por entre interesses singulares e, com isso, é um relativo e um injustificado, que só obtém justificação na medida em que a alma universal dele, o princípio, se justifica absolutamente, e ele só se torna quando é sabido como determinação e existência do ser de Deus. É por isso que o Estado repousa sobre a religião. Ouvimos isso repetidas vezes em nossa época, e na maioria das vezes se tem em mente com isso nada mais senão que os indivíduos, como tementes a Deus, estão tanto mais inclinados e predispostos a cumprir com a sua obrigação, porque obediência ao príncipe e à lei se deixa facilmente associar ao temor a Deus. Certamente, o temor a Deus, porque ele eleva o universal acima do particular, pode se voltar também contra o último, se tornar fanático e atuar contra o Estado, suas construções e instituições de maneira incendiária e destruidora. O temor a Deus, acredita-se, deve ser também prudente e ser conservado numa certa frieza, de modo que não se insurja contra aquilo que protege e que deve ser conservado, arrastando-o para longe. A possibilidade para isso ele tem pelo menos em si.

Na medida em que se adquiriu a correta convicção de que o Estado repousa sobre a religião, então se fornece à religião a posição de como um Estado estivesse previamente dado e assim, para conservá-lo, a religião deve ser introduzida nele

copiosamente para que seja gravada nos ânimos. É inteiramente correto que os seres humanos precisam ser educados para a religião, mas não como algo que ainda não é. Pois quando se diz que o Estado se funda na religião, que ele tem as suas raízes nela, então isso significa essencialmente que ele partiu dela e agora e sempre parte dela, quer dizer, que os princípios do Estado devem ser considerados como válidos em si e por si, na medida em que são sabidos como determinação da própria natureza divina. Por isso, assim como é formada a religião, assim também é formado o Estado e a sua constituição; ele efetivamente resultou da religião e, na verdade, de tal maneira que o Estado ateniense e o Estado romano foram possíveis apenas no paganismo específico desses povos, assim como um Estado católico possui um espírito diferente e uma constituição diferente que um Estado protestante.

Se tal apelar, impelir e pressionar pela implantação da religião fosse uma gritaria de medo e angústia, tal como parece muitas vezes se expressar o perigo de que a religião tenha desaparecido completamente do Estado ou esteja em vias de desaparecer, então isso seria ruim ou inclusive pior do que o que motiva esse grito de medo; pois ele ainda acredita na sua implantação e no seu inculcamento como um instrumento que possui contra o mal; mas a religião não é algo que pode ser realizado desse modo, o seu realizar-se é muito mais profundo.

Uma outra e oposta tolice que verificamos em nossa época é a de querer inventar e realizar as constituições do Estado independentemente da religião. A confissão católica, embora tenha comunidade com a protestante no interior da religião cristã, não permite a justiça e eticidade do Estado que se encontra na intimidade do princípio protestante. Aquele

desvencilhar-se do direito público, da constituição, é necessário em virtude da peculiaridade daquela religião, que não reconhece o direito e a eticidade como essentes em si, como substanciais; mas arrancada da interioridade, do último santuário da consciência, do lugar silencioso em que a religião tem a sua sede, os princípios e as instituições do direito público não chegam a um centro efetivo, bem como permanecem na abstração e indeterminação.

Se resumirmos o que foi dito até agora sobre o Estado em um resultado, então a vitalidade do Estado nos indivíduos foi denominada de eticidade. O Estado, as suas leis, as suas instituições, são os direitos dos indivíduos do Estado; a sua natureza, o seu solo, as suas montanhas, o seu ar e os seus rios são o seu país, a sua pátria, a sua propriedade exterior; a história desse Estado, os seus feitos e aquilo que os seus antepassados produziram pertence a eles e vive em sua recordação. Tudo é igualmente sua posse, tal como eles são possuídos por ele, pois constitui a sua substância, o seu ser. A sua representação foi com isso preenchida, e a sua vontade é o querer dessas leis e dessa pátria. É essa totalidade espiritual, que é uma essência, o espírito de um povo. A ele pertencem todos os indivíduos; cada indivíduo é o filho de seu povo e ao mesmo tempo, na medida em que o seu Estado está submetido ao desenvolvimento, o filho de seu tempo; nenhum deles fica para trás e menos ainda alguém salta para além dele. Essa essência espiritual é a sua, ele é o representante dela; ela é aquilo de que ele resulta e no que ele se encontra. Para os atenienses, Atenas tinha um significado duplo; em primeiro lugar, ela designava a totalidade das instituições, mas então também a deusa que apresenta o espírito do povo,

a unidade.

Esse espírito de um povo é um espírito determinado e, como foi dito há pouco, está determinado também segundo o estágio histórico do seu desenvolvimento. Esse espírito constitui então o fundamento e o conteúdo nas outras formas da consciência dele que foram indicadas. Pois o espírito em sua consciência de si precisa ser objetivo para si, e a objetividade contém imediatamente o evidenciar-se das diferenças, as quais são em geral como totalidade das esferas diferenciadas do espírito objetivo, assim como a alma apenas é enquanto é sistema de seus membros, que em sua unidade simples se reunindo produzem a alma. É assim que uma individualidade é representada, venerada e desfrutada em sua essencialidade, como Deus: na religião — apresentada como imagem e intuição: na arte — reconhecida e compreendida como pensamento: na filosofia. Em virtude da mesmidade originária de sua substância, de seu conteúdo e de seu objeto, as configurações se encontram em unidade inseparável com o espírito do Estado; apenas com essa religião pode estar dada essa forma do Estado, bem como nesse Estado apenas pode ser dada essa filosofia e essa arte.

A outra coisa que se acrescenta é que o espírito determinado do povo é, ele próprio, apenas um indivíduo no curso da história mundial. Pois a história mundial é a representação do processo divino e absoluto do espírito em suas formas supremas, desses estágios do curso por meio do qual alcança a sua verdade e a consciência de si sobre si. As configurações desses estágios são os espíritos histórico-mundiais do povo, a determinação de sua vida ética, a sua constituição, a sua arte, religião e ciência. Realizar esses estágios é o impulso infinito

do espírito do mundo, o seu ímpeto irresistível, pois essa divisão, bem como a sua efetivação, são o seu conceito. — A história mundial mostra apenas como o espírito chega gradualmente à consciência e ao querer da verdade; ela amanhece nela, encontra pontos principais e por fim chega à consciência plena.

Depois que aprendemos a conhecer as determinações abstratas da natureza do espírito, os meios de que precisa o espírito para realizar a sua ideia, e a forma que é a realização plena do espírito na existência, a saber, o Estado, resta apenas para nós nessa introdução

C. Considerar o curso da história mundial.

a) A modificação abstrata que ocorre na história foi há muito compreendida de maneira universal, de modo que ela contém ao mesmo tempo um progresso para o melhor e mais perfeito. As modificações na natureza, por mais infinitamente múltiplas que sejam, mostram apenas um ciclo que sempre se repete; na natureza não ocorre nada de novo sob o sol, e nessa medida o jogo multiforme de suas configurações conduz consigo um enfado. Apenas nas modificações que se sucedem no solo espiritual surge algo de novo. Essa aparição do espiritual permite ver nos seres humanos uma outra determinação que a das meras coisas naturais — nas quais se revela sempre um e mesmo caráter estável ao qual remonta toda a modificação —, a saber, uma capacidade de modificação efetiva e, na verdade, em direção ao melhor — um impulso de perfectibilidade. Esse princípio que torna a própria modificação em algo legal foi assumido mal pelas religiões, tal como na religião católica, bem como por Estados que afirmam como

seu verdadeiro direito serem mais duradouros ou ao menos estáveis. Quando se admite em geral a modificação de coisas mundanas como os Estados, então em parte a religião como religião da verdade é excluída disso, em parte permanece em aberto atribuir modificações, revoluções e destruições de situações legítimas a acasos, à inabilidade e principalmente à leviandade e às paixões ruins dos seres humanos. De fato, a perfectibilidade é quase algo tão destituído de determinação quanto a condição de mudança em geral; ela é sem finalidade e objetivo, bem como padrão de medida para a modificação: o melhor, o mais perfeito, a que ela deve chegar é algo inteiramente indeterminado.

O princípio do desenvolvimento contém o elemento ulterior de que uma determinação interior, um pressuposto existente em si, encontra-se na sua base e a conduz à existência. A determinação formal é essencialmente o espírito, que tem a história mundial como seu palco, propriedade e campo de sua efetivação. Ele é um tal que vagueia em um jogo exterior de contingências, mas é, pelo contrário, o elemento absolutamente determinante e pura e simplesmente firme contra as contingências que ele emprega e domina para o seu uso. O desenvolvimento, não obstante, se aproxima igualmente das coisas orgânicas da natureza: a sua existência não se apresenta como uma apenas imediata, modificável pelo exterior, mas como uma que parte a partir de si de um princípio interior imutável, a partir de uma sabedoria simples, cuja existência como germe é inicialmente simples, mas então traz diferenças a partir de si para a existência, diferenças que admitem outras coisas e, com isso, vivem um processo progressivo de modificações, o qual se inverte igualmente no

contrário e, sobretudo, é transformado na conservação do princípio orgânico e de sua configuração. Assim, o indivíduo orgânico produz a si mesmo: ele se torna naquilo em que ele mesmo faz de si mesmo, e ele se faz naquilo que ele é em si. Esse desenvolvimento se faz de um modo imediato, destituído de oposição e desimpedido; entre o conceito e a sua realização, a natureza em si determinada do germe e a adequação da existência a ele, nada pode se intrometer. No espírito, a coisa se passa de modo diferente. A transição de sua determinação para a sua efetivação é mediada por consciência e vontade: esses mesmos são inicialmente imersos em sua vida natural imediata; objeto e finalidade é para eles inicialmente inclusive determinação natural como tal, a qual, pelo fato de ser espírito que a alma, é ela própria de reivindicação, intensidade e riqueza infinitas. Assim, o espírito está nele próprio em oposição a si; ele tem de se superar a si mesmo como o impedimento verdadeiramente hostil de si próprio; o desenvolvimento que na natureza é um proceder tranquilo é no espírito uma luta dura infinita contra si próprio. O que o espírito quer é alcançar o seu próprio conceito; mas ele próprio se esconde para si mesmo, é orgulhoso e pleno de desfrute nesse estranhamento de si próprio.

Desse modo, o desenvolvimento não é o mero proceder destituído de sofrimento e luta tal como o da vida orgânica, mas o trabalho duro relutante contra si próprio; e além disso ele não é meramente o aspecto formal do desenvolver-se em geral, mas o produzir de uma finalidade de conteúdo determinado. Determinamos essa finalidade desde o início; ela é o espírito, e na verdade segundo a sua essência, o con-

ceito de liberdade. Esse é o objeto fundamental e, por isso, também o princípio condutor do desenvolvimento, que, por meio do que ele obtém o seu sentido e o seu significado (assim como na história romana, Roma é o objeto e, com isso, o que conduz a consideração do ocorrido), bem como, inversamente, o ocorrido resultou apenas desse objeto e apenas em relação a ele possui um sentido e tem nele o seu teor. Há na história mundial vários períodos longos que já passaram, sem que o desenvolvimento pareça ter continuado, no qual sobretudo todo o ganho colossal de formação foi aniquilado e depois do que desafortunadamente teve de ser recommençado desde o início, e com alguma ajuda própria, de algum modo a partir das ruínas daqueles tesouros, com dispêndio imensurável renovado de forças e tempo, de crimes e sofrimentos, se alcançasse algumas das regiões já há muito conquistadas daquela formação. Igualmente há desenvolvimentos que perduram, construções e sistemas de formação ricos, erigidos por todos os lados, em elementos peculiares. A perspectiva meramente formal do desenvolvimento em geral não pode nem atribuir preferência a um modo em detrimento de outro, nem tornar compreensível o propósito do declínio dos períodos mais antigos de desenvolvimento, mas deve ver tais processos ou, em particular, o seu declínio, como contingências exteriores, e pode ignorar as vantagens julgadas apenas a partir de pontos de vista indeterminados, que, precisamente porque o desenvolvimento como tal é a única coisa que importa, são fins relativos e não absolutos.

A história mundial apresenta apenas o andamento dos estágios do desenvolvimento do princípio, cujo teor é a consciência da liberdade. A determinação mais precisa desses

estágios deve ser indicada de modo lógico em sua natureza universal, mas em sua natureza concreta na filosofia do espírito. Deve ser indicado apenas aqui que o primeiro estágio é o já anteriormente indicado imergir do espírito na naturalidade, e o segundo estágio é o sair dele e avançar para a consciência de sua liberdade. Esse primeiro soltar-se é, não obstante, incompleto e parcial, na medida em que provém da naturalidade mediata, e com isso está referido a ela e, como um momento, ainda se encontra preso a ela. O terceiro estágio é a elevação acima dessa liberdade ainda particular para a universalidade pura dela, para a consciência de si e o sentimento de si da essência da espiritualidade. Esses estágios são os princípios fundamentais do processo universal; mas como cada um deles é novamente no interior de si mesmo um processo de seu configurar e a dialética de sua transição, esse aspecto mais preciso deve ser reservado para a realização.

Aqui deve ser apenas antevisto que o espírito começa por sua possibilidade infinita, mas apenas possibilidade, que contém o seu teor absoluto como em si, como a finalidade e o objetivo que ele tão somente alcança em seu resultado, o qual apenas então é a sua efetividade. Assim surge na existência o progresso com um progredir do imperfeito para o mais perfeito, no que aquele não deve ser apreendido na abstração apenas como o imperfeito, mas como um tal que possui em si ao mesmo tempo o oposto de si próprio, o assim chamado perfeito, como germe, como impulso. De igual modo, ao menos reflexivamente a possibilidade aponta para um tal que deve se tornar efetivo, e de modo mais aproximado é a *dynamis* e a *potentia* aristotélicas, força e poder.²² Assim, o

²²Aristóteles, *Metafísica*, 1019a – 1019b [Nota da Tradução].

imperfeito como oposto de si em si próprio é a contradição que de fato existe, mas igualmente é suprimida e liberada, o ímpeto, o impulso da vida espiritual em si própria para romper com a casca da naturalidade, sensibilidade e estranheza de si própria e para chegar à luz da consciência, quer dizer, a si próprio.

b) Em geral, a observação de como o começo da história do espírito deve ser apreendido segundo o conceito, já realizado no que diz respeito à representação de um estado de natureza, em cuja liberdade ou direito está dada ou esteve dada de modo mais perfeito. Essa foi todavia uma suposição realizada apenas no crepúsculo da reflexão que faz hipóteses sobre uma existência histórica. Uma pretensão de espécie completamente diferente, a saber, não de uma suposição que partiu de um pensamento, mas de um fato histórico e ao mesmo tempo uma autenticação superior dele, é realizado por uma outra representação, por um certo lado hoje em dia em grande circulação. Nele se encontra o primeiro estado paradisíaco do ser humano, que já foi aperfeiçoado pelos teólogos à sua maneira, por exemplo, que Deus teria falado com Adão em hebraico, e que foi retomado, mas configurado em conformidade com outras necessidades. A elevada autoridade que foi usada aqui inicialmente é a narrativa bíblica. Essa apresenta todavia o estado primitivo como dado e completo, em parte apenas a partir dos poucos conhecidos vestígios, em parte a partir do ser humano em geral — essa seria a natureza humana em geral — ou, na medida em que Adão deve ser tomado como indivíduo e, com isso, como *uma* pessoa, a partir dessa uma [pessoa] ou apenas em um par de seres humanos. Nem reside nisso a justificação para a representação de um

povo e do estado histórico dele, que existiu naquela forma primitiva, muito menos para a formação de um conhecimento puro de Deus e da natureza. A natureza, segundo a poesia, colocou no começo diante do olho límpido do ser humano, de modo revelado e transparente, um espelho claro da criação de Deus, e a verdade divina esteve igualmente revelada a ele;²³ na verdade, é indicado mas ao mesmo tempo deixado numa escuridão indeterminada, que esse primeiro estado se encontrava já no conhecimento expandido de verdades religiosas e na verdade imediatamente reveladas por Deus. Foi desse estado que partiram todas as religiões igualmente em sentido histórico, mas de tal modo que elas ao mesmo tempo primeiro contaminaram e encobriram aquela primeira verdade com as aberrações do equívoco e da absurdidade. Em todas as mitologias do equívoco estão dadas e podem ser reconhecidos todavia vestígios daquela origem e daquelas primeiras doutrinas religiosas sobre a verdade. É a investigação da história popular antiga que recebe essencialmente interesse, em ascender tanto nela até chegar ao ponto onde pode ser encontrados tais fragmentos do primeiro conhecimento revelado ainda em sua maior pureza.²⁴

²³Ver *Philosophie der Geschichte I (Filosofia da História I)* de Friedrich von Schlegel [2 Bände, Wien 1829], p. 44 [Nota da Edição Alemã].

²⁴Graças a esse interesse muito de estimável foi realizado em descobertas sobre a literatura oriental e também ocorreu um estudo renovado dos tesouros já indicados sobre circunstâncias, mitologia, religiões e história asiáticas. Em países católicos, o governo não mais recusou as exigências do pensamento e sentiu a necessidade de se vincular à erudição e à filosofia. De modo eloquente e imponente, o abade Lamennais enumerou entre os critérios da verdadeira religião que ela deveria ser universal, quer dizer, católica, e a mais antiga, e a congregação trabalhou diligente e esforçadamente para que semelhantes afirmações não mais tivessem validade, como de resto era suficiente, para pregações ou garantias de autoridade. Atraíu particularmente a atenção a religião tão amplamente difundida de *Buda*, um homem-deus. O *Trimurti* indiano, bem como a abstração chinesa da trindade, era mais

Temos de agradecer ao interesse dessas pesquisas por coisas muito estimáveis, mas essa pesquisa testemunha diretamente contra si mesma, porque ela consiste em primeiro demonstrar historicamente o que é pressuposto por ele como um aspecto histórico. Tanto aquele estado do conhecimento divino, quanto aqueles conhecimentos de resto científicos, por exemplo, astronômicos (tal como foram fabulados pelos indianos), bem como que semelhante estado esteve no topo da história mundial ou que as religiões dos povos tomaram tal estado como um ponto de partida tradicional e progrediram para a formação por meio da degeneração e deterioração (tal como é representado no assim chamado sistema emancipatório rudemente compreendido) — tudo isso são pressupostos que nem possuem um fundamento histórico, nem podem aspirar alcançar tal fundamento, na medida em que podemos contrapor à sua origem arbitrária, resultante da opinião subjetiva, o conceito.

À consideração filosófica é apenas apropriado e digno assumir a história onde começa a surgir a racionalidade na existência mundana e não primeiro onde ela é apenas uma possibilidade em si, mas onde está dada uma situação em que ela surge na consciência, na vontade e no ato. A existência

clara segundo o conteúdo. O erudito Senhor Abel Rémusat e o Senhor Saint-Martin empreenderam as investigações mais úteis sobre a literatura chinesa e, a partir dela, sobre a literatura mongol e, sempre que possível, sobre a tibetana, bem como o Barão von Eckstein, por seu lado, quer dizer, com representações de filosofia natural e maneiras superficiais imitadas de Friedrich von Schlegel, mas mais espirituosas que as dele, em seu jornal *Le Catholique* promoveu aquele catolicismo primitivo, especialmente conduzindo o subsídio do governo também para o lado erudito da congregação, de modo que ela inclusive empreendeu viagens ao Oriente, para descobrir ali tesouros ainda ocultos, que prometiam esclarecimentos ulteriores sobre os ensinamentos mais profundos, em particular sobre a Antiguidade mais elevada e as fontes do budismo, promovendo assim a questão do catolicismo nesse amplo desvio, mas de interesse para os eruditos [Nota do Autor].

inorgânica do espírito, a existência da liberdade, quer dizer, do bem e do mal e, com isso, do embotamento destituído de consciência das leis ou, se se quiser, a excelência não é ela própria objeto da história. A eticidade natural e ao mesmo tempo religiosa é a piedade da família. O ético consiste nessa sociedade justamente no fato de que os membros não se comportam como indivíduos de vontade livre uns em relação aos outros, não se comportam como pessoas; justamente por isso a família em si é retirada desse desenvolvimento, a partir do qual a história surge primeiro. Mas se a unidade espiritual sai por cima desse círculo do sentimento e do amor natural e chega à consciência da personalidade, então está dado esse centro frágil e obscuro, em que nem natureza nem espírito são manifestos e transparentes e para o qual natureza e espírito só podem ser manifestos e transparentes primeiro por meio do trabalho ulterior de formação e de uma formação muito distante no tempo daquela vontade tornada consciente. A consciência tão somente é o manifesto e aquilo para o qual Deus e alguma coisa podem se revelar, e em sua verdade, em sua universalidade essente em si e por si, só pode se revelar para a consciência que se tornou reflexiva. A liberdade é apenas a de saber e querer tais objetos substanciais universais como o direito e a lei e produzir uma efetividade que é adequada a eles — o Estado.

Povos podem ter conduzido uma longa vida sem um Estado antes de chegarem a alcançar essa sua determinação, e nisso inclusive terem alcançado uma formação significativa segundo certas direções. De acordo com o que foi indicado, essa *pré-história* se encontra fora de nossa finalidade; pode ter se seguido a ela uma história efetiva ou os povos não terem

chegado de modo algum à formação de um Estado. Trata-se de uma grande descoberta — como a de um novo mundo — na história, feita há vinte e tantos anos sobre o idioma do sânscrito e sobre a relação dos línguas européias com o mesmo. Ela possui especialmente uma visão sobre a ligação dos povos germânicos com os indianos, uma visão que conduz consigo tanto mais segurança quanto pode ser exigido apenas em tais matérias. Atualmente ainda sabemos de povos que praticamente não formaram uma sociedade, e muito menos um Estado, mas já há muito são conhecidos como existentes; de outros, cujo estado de instrução deve nos interessar especialmente é suficiente a tradição sobre a história de fundação de seu Estado, e muitas modificações ocorreram com eles para além dessa época. Na relação indicada dos idiomas de povos tão distantes uns dos outros temos diante de nós um resultado que nos mostra a expansão dessas nações da Ásia e ao mesmo tempo a formação tão disparatada de um parentesco primitivo como um fato incontestável que não resulta da combinação arbitrária divagada de circunstâncias e circunstâncias insignificantes, que a história enriqueceu com tantas invenções poéticas tomadas como fato e continuará sempre e a enriquecer. Isso que ocorreu aparentemente de modo tão detalhado fica fora da história: pois precedeu a mesma.

A história unifica no nosso idioma tanto o lado objetivo quanto o lado subjetivo e significa igualmente a *historiam rerum gestarum* bem como a própria *res gestas*;²⁵ ela é o ocorrido não menos que a narrativa histórica. Essa unificação de ambos os significados devemos ver tanto como espécie su-

²⁵Em latim no original: "narrativa histórica"e, respectivamente, "tal como as coisas foram feitas"[Nota da Tradução].

perior, bem como contingência meramente exterior: pode-se presumir que a narrativa histórica surge ao mesmo tempo que feitos e ocorrências históricas; é um fundamento comum interior, que as impele conjuntamente. Recordações familiares, tradições patriarcais, possuem um interesse pelo interior da família e da tribo; o decurso uniforme de seu estado não é nenhum objeto para a recordação, mas sim feitos ou reviravoltas do destino que se distinguem podem estimular a mnemosine para a apreensão de tais imagens, assim como o amor e sentimentos religiosos podem convidar a fantasia para a configuração de tal ímpeto no início destituído de forma. Mas primeiro o Estado conduz um conteúdo que não apenas é apropriado para a prosa da história, mas gera ela própria. Em vez de comandos apenas subjetivos, suficientes para a necessidade do momento, uma comunidade que se eleva à condição de Estado requer mandamentos, leis e determinações de valor universal e gera com isso tanto um relato como um interesse de feitos e ocorrências inteligíveis, determinados em si mesmos e que perduram em seus resultados, ao que a mnemosine é impelida a acrescentar a duração da memória em favor do propósito permanente dessa configuração e constituição do Estado. O sentimento mais profundo em geral, tal como o amor, e então a intuição religiosa e a sua imagem, são em si mesmos inteiramente presentes e satisfatórios, mas na existência ao mesmo tempo exterior do Estado em suas leis e costumes racionais há um presente incompleto, cujo entendimento carece para a sua integralização da consciência do passado.

Os períodos — podemos representá-los como de séculos ou milênios —, que os povos viveram antes da historiografia

e que foram preenchidos com revoluções, com migrações, com as modificações mais selvagens, são por isso sem história objetiva, porque não mostram nenhuma narrativa subjetiva, nenhuma narrativa histórica. Não é que essa história tenha apenas casualmente desaparecido ao longo de tais períodos, mas é porque não poderia ter existido que não possuíssemos nenhuma história dela. Apenas no Estado com a consciência de leis existem feitos claros e com eles a clareza de uma consciência sobre eles, que fornece a capacidade e a necessidade de conservá-los. Salta à vista a todo aquele que começou a se familiarizar com os tesouros da literatura indiana, que esse país tão rico em produções espirituais, e que são na verdade das mais profundas, não possui nenhuma história e nisso contrasta do modo mais intenso com a China, cujo reino possui uma história tão extraordinária, que remonta às épocas mais remotas. A Índia possui não apenas livros antigos de religião e obras esplendorosas da poesia, mas também códigos civis, o que antes foi exigido como uma condição para a formação da história, e não obstante não tem nenhuma história. Mas nesse país a organização incipiente, à diferença da sociedade, se petrificou imediatamente para determinações naturais nas castas, de modo que as leis de fato dizem respeito aos direitos civis, mas as tornam elas próprias dependentes das diferenças naturais e principalmente jurisdições (nem direitos nem injustiças) dessas castas determinam um ao outro, quer dizer, o superior contra o inferior. Com isso, do esplendor da vida indiana e do seu reino é banido o elemento da eticidade. Acima daquela não liberdade da constância firme como a natureza de ordem, toda relação da sociedade é arbítrio selvagem, impelir passageiro ou ao menos enfurecer-se sem

uma finalidade última do progredir e do desenvolvimento: assim não há nenhuma recordação pensante, nenhum objeto para a mnemosine, e uma fantasia desértica, ainda que mais profunda, se agita no solo para se tornar capaz para a história; ela teria de possuir uma finalidade que pertence à efetividade e ao mesmo tempo à liberdade substancial.

Em virtude do condicionamento de tal história ocorreu também que aquela obra tão rica, sim, incomensurável, contribuiu sem história para a ampliação das famílias em tribos, das tribos em povos, e a disseminação ocasionada por essa expansão permite supor que ela por si própria só produziu tantas complicações, guerras, convulsões, declínios; e ainda mais que a ampliação e formação do reino do próprio alaúde permaneceram silenciosos e mudos e ocorreram furtivamente. É um fato dos monumentos que as línguas no estado inculto dos povos que as falaram se desenvolveram ao extremo, que o entendimento se desenvolvendo de modo sensato se lançou completamente nesse solo teórico. A gramática que se expandiu de maneira consequente é obra do pensamento, que torna as suas categorias perceptíveis nisso. Além disso, é um fato que com o progresso da civilização, da sociedade e do Estado essa execução sistemática do entendimento se refina e a língua se torna aqui mais pobre e inculta — um fenômeno peculiar de que o progredir formativo que se torna em si mais espiritualizado, que expulsa a racionalidade negligencia aquela minuciosidade e bom senso racional, considerando-o um obstáculo e tornando-o dispensável. A língua é o ato da inteligência teórica em sentido propriamente dito, pois ela é a exteriorização exterior dela própria. Sem a língua, as atividades da lembrança e da fantasia são apenas exteriori-

zações internas. Mas esse ato teórico em geral, bem como o seu desenvolvimento ulterior e o aspecto concreto a isso ligado da expansão dos povos, da sua separação recíproca, das complicações e das migrações permanece involucrado na opacidade de um passado mudo; não são feitos da vontade que se torna consciente de si, não são feitos da exterioridade que se modifica, da liberdade que se fornece efetividade propriamente dita. A irreflexão da língua e o impelir para frente e a separação entre as nações adquiriu significado e interesse para a razão concreta apenas em parte pelo contato entre os Estados, em parte pelo próprio começo da formação do Estado.

c) Depois dessas observações, que concernem à forma do começo da história mundial e o período pré-histórico que deve ser excluído dela, a espécie do seu decurso deve ser indicada de modo mais preciso; aqui, todavia, apenas pelo lado formal. A determinação ulterior do conteúdo concreto é tarefa da divisão.

Tal como foi determinado anteriormente, a história mundial apresenta o desenvolvimento da consciência do espírito produzida por sua liberdade e da efetivação produzida por tal consciência. O desenvolvimento acarreta consigo que ele é uma série de etapas, uma série de determinações ulteriores da liberdade, determinações que resultam mediante o conceito da coisa. A natureza lógica e ainda mais a natureza dialética do conceito em geral, de que ele determina a si mesmo, estabelece em si determinações e as suprime por si próprio e, por meio dessa supressão, adquire ele próprio uma determinação afirmativa e na verdade mais rica e mais concreta — essa necessidade e a série necessária das determinações

conceituais puramente abstrata é reconhecida na lógica. Aqui temos apenas de admitir que cada estágio como diferente do outro possui o seu princípio peculiar determinado. Tal princípio é, na história, a determinação do espírito — um espírito popular particular. Nele, o princípio expressa como princípio concreto todos os lados de sua consciência e querer, de sua inteira efetividade; essa efetividade é o caráter comum de sua religião, de sua constituição política, de sua eticidade, de seu sistema legal, de seus costumes e também de sua ciência, arte e habilidade técnica. Essas peculiaridades especiais devem ser compreendidas a partir daquela peculiaridade universal, do princípio particular de um povo, assim como, inversamente, deve ser descoberto aquele elemento universal da particularidade a partir do detalhe factual que existe na história. Que uma particularidade determinada de fato constitua o princípio peculiar de um povo é o lado que deve ser assimilado empiricamente e demonstrado de modo histórico. Fazer isso pressupõe não apenas uma abstração treinada, mas também uma familiaridade com a ideia; devemos estar familiarizados, se se quiser chamá-lo assim, a priori com o círculo daquilo em que os princípios se enquadram, tão bem como, para mencionar o maior homem neste modo de reconhecimento, *Kepler* com as elipses, cubos e quadrados e com pensamentos sobre as relações a priori já tinham de ser previamente conhecidos, antes que pudesse descobrir as suas leis imortais a partir dos dados empíricos, leis que consistem em determinações daquele círculo de representações. Aquele que é ignorante nesses conhecimentos sobre as determinações elementares universais não pode nem compreender aquelas leis, nem descobri-las, ainda que ele observe o céu e o mo-

vimento das estrelas por muito tempo. Sobre essa falta de familiaridade com os pensamentos do configurar-se da liberdade em desenvolvimento deriva uma parte das acusações que são feitas em relação a uma consideração filosófica sobre uma ciência que se comporta de resto empiricamente em virtude de sua aprioridade e do incorporar de ideias naquela matéria. Tais determinações do pensamento surgem então como algo estranho, que não se encontra no oposto. Para a formação subjetiva, que não possui a familiaridade e o costume do pensamento, elas são algo de estranho e não se encontram na representação e no entendimento que tal carência se faz do objeto. Segue-se disso que a expressão de que a filosofia não entende tais ciências. De fato, ela deve conceder que ela não possui o entendimento que predomina naquelas ciências e não procede segundo as categorias daquele entendimento, mas segundo as categorias da razão, embora ela conheça aquele entendimento, seu valor e sua posição. Vale igualmente em tal procedimento do entendimento científico que o essencial deve ser separado do assim chamado inessencial e ressaltado. Para ser capaz disso, todavia, é preciso conhecer o essencial e, se a história mundial deve ser considerada como um todo, isso é, como dito anteriormente, a consciência da liberdade e do desenvolvimento dela ao longo das determinações dessa consciência. A direção para essa categoria é a direção para o verdadeiramente essencial.

Sobre as instâncias de uma espécie mais direta de contradição contra uma determinação apreendida em sua universalidade, uma parte também se deve costumeiramente à carência de apreender e entender ideias. Se na história natural é apresentado um exemplar monstruoso ou uma criatura

híbrida como instância que refuta os gêneros e classes que se submetem de modo decisivo, então podemos empregar com razão aquilo que muitas vezes é dito de maneira indeterminada, que a exceção confirma a regra, quer dizer, que nela se mostram ou as condições em que ela se encontra ou o aspecto deficiente, híbrido, que reside no afastamento em relação ao normal. A impotência da natureza não é capaz de conservar suas classes e gêneros universais diante de outros momentos elementares. Por exemplo, se a organização dos seres humanos é apreendida em sua configuração concreta, e se para a sua vida orgânica são indicados como essencialmente requeridos o cérebro, o coração e coisas semelhantes, então pode ser apresentada uma triste aberração que possui em si uma forma humana em geral ou partes da mesma, que também foi gerada em um corpo humano, tendo vivido dentro dele e, nascido dele, respirou, mas na qual não há nenhum cérebro e nenhum coração. Se nos valem de tal instância contra a constituição universal do ser humano, em cujo nome e sua determinação superficial ficamos parados, então se mostra que um ser humano efetivo e concreto é sem dúvida algo diferente: tal ser humano precisa ter cérebro na cabeça e coração no peito.

De modo semelhante se procederá quando se diz corretamente que gênio, talento, virtudes e sentimentos morais, piedade, podem ter lugar em todas as zonas, constituições e condições políticas, das quais não podem faltar numerosos exemplos. Se com tal exteriorização a diferença nas mesmas deve ser considerada desimportante ou descartada como inessencial, então a reflexão permanece parada em categorias abstratas, renunciando ao conteúdo determinado para o qual

em tais categorias além disso não está dado nenhum princípio. O ponto de vista da formação que se move em tais opiniões formais garante um campo incomensurável para questões perspicazes, opiniões eruditas e comparações notáveis, reflexões e declamações aparentemente profundas, que podem se tornar tanto mais brilhantes quanto mais o indeterminado estiver à sua disposição, e tanto mais podem ser renovadas e alteradas quanto menos em seus esforços são passíveis de serem adquiridos grandes resultados e isso puder chegar a algo de firme e racional. Nesse sentido, as conhecidas epopeias indianas podem ser comparadas com as homéricas e, como é o tamanho da fantasia mediante o que se demonstra o gênio poético, podem inclusive ser colocadas acima destas últimas, tal como se considerou legítimo reconhecer figuras da mitologia grega na indiana por meio da semelhança de alguns traços fantásticos dos atributos das figuras divinas. De modo semelhante, a filosofia chinesa, na medida em que coloca o uno na sua base, foi considerada o mesmo que mais tarde surgiu como filosofia eleata e como sistema espinosano; porque ela também se expressa em números e linhas abstratas, viu-se algo de pitagórico e cristão nela. Exemplos de valentia, de coragem perseverante, traços da magnanimidade, da abnegação e do sacrifício de si, que se encontram entre as nações de coração mais fraco são vistas como suficientes para considerar que nelas igualmente se encontra mais e até mesmo mais eticidade e moralidade do que nos Estados cristãos mais instruídos, etc. A esse respeito se propôs a questão da dúvida de se os seres humanos se tornaram melhores com o progresso da história e da cultura de toda espécie, se a sua moralidade aumentou, na medida em que ela repousa apenas

sobre a intenção e a compreensão subjetivas, sobre aquilo que o agente considera como legal ou como crime, como bom e mau e não, e não sobre aquilo que é visto como legal e bom ou como um crime e mau em si e por si em uma religião particular, que o torna como verdadeiramente válido.

Podemos ter nos excedido aqui em iluminar o formalismo e o equívoco de tal modo de considerar e em estabelecer os verdadeiros fundamentos da moralidade ou sobretudo da eticidade ou contra a falsa moralidade. Pois a história mundial se move sobre um solo mais elevado que aquele em que a moralidade estabeleceu suas raízes, que são a mentalidade privada, a consciência dos indivíduos, a sua vontade peculiar e o seu modo de agir; esses têm o seu valor, imputação, recompensa e punição por si. O que a finalidade última em si e por si essente do espírito exige e consuma, o que a providência realiza, se encontra acima das obrigações e da capacidade de imputação e imposição que recai sobre a individualidade no que diz respeito à sua eticidade. Aqueles que resistiram, na determinação ética e, como isso, na mentalidade nobre, ao que tornava necessário o progresso da ideia de espírito se encontram em valor moral superior àqueles cujo crime foram convertidos numa ordem superior em meios para colocar em funcionamento o querer dessa ordem. Em revoluções dessa espécie, todavia, ambos os partidos se encontram apenas no interior do mesmo círculo de corrupção, e com isso se trata de um direito meramente formal, abandonado pelo espírito e deus vivo, o que defendem aqueles que se consideram justificados. Os feitos dos grandes seres humanos que são indivíduos da história mundial parecem justificados não apenas em seu significado interior e a eles inconsciente, mas também

do ponto de vista mundial. Mas eles não devem levantar reivindicações morais contra os feitos da história mundial e seus realizadores, aos quais não pertencem. A ladainha das virtudes privadas da modéstia, humildade, altruísmo e caridade não deve ser levantada contra eles. A história mundial poderia em geral se desobrigar completamente do círculo em que recai a moralidade e a tão falada diferença entre moral e política, e não apenas de tal maneira que ela se desobrigaria dos juízos — os seus princípios, todavia, e a relação necessária das ações com eles próprios já são por si próprias o juízo —, mas na medida em que eles deixaram os indivíduos completamente fora do jogo e ignorados, pois o que eles têm de noticiar são os feitos do espírito dos povos; as configurações individuais que eles assumiram no solo exterior da efetividade podem ser deixados a cargo da historiografia propriamente dita.

O mesmo formalismo é praticado com as indeterminações do gênio, da poesia e também da filosofia, encontrando-as da mesma maneira em todo lugar. São produtos da reflexão pensante, e em tais universalidades, que ressaltam e designam diferenças essenciais e se movem com firmeza, sem todavia descer até a verdadeira profundidade do conteúdo, fica a formação em geral; ela é algo formal, na medida em que consiste apenas a desmembrar o conteúdo, qualquer que ele seja, em suas partes constituintes e apreendê-lo em suas determinações e configurações do pensamento; não é a livre universalidade que é requerida por si para fazer o objeto da consciência. Tal consciência sobre o próprio pensamento e suas formas isoladas de uma matéria é a filosofia, que a saber possui a condição de sua existência na formação; essa, contudo, tem

o dever de ao mesmo tempo revestir o conteúdo dado com a forma da universalidade, de modo que a sua posse deixa ambos indivisos, e tão indivisos que ela toma tal conteúdo, que é ampliado por meio da análise de uma representação em uma quantidade de representações para uma riqueza incalculável, como conteúdo meramente empírico, no qual o pensamento não toma nenhuma parte. É igualmente um ato do pensamento e, na verdade, do entendimento tornar um objeto que é um conteúdo em si concreto e rico em uma representação simples (como terra, ser humano ou Alexandre e César) e designá-lo com *uma* palavra, em vez de dissolvê-la, de isolar as determinações nela contidas igualmente na representação e dar a elas nomes particulares. No que diz respeito à perspectiva a partir da qual partiu o motivo para o que há pouco foi dito muito esclarecerá que, assim como a reflexão produz as universalidades do gênio, do talento, da arte e da ciência, a formação formal em cada estágio das configurações espirituais não pode apenas prosperar e chegar ao pleno florescimento, mas também deve, na medida em que tal estágio se forma em um Estado e nesse fundamento da civilização progride para a reflexão do entendimento e, assim como para leis, assim também em tudo para as formas da universalidade. Na vida do Estado como tal reside a necessidade da instrução formal [*formellen Bildung*] e, com isso, do surgimento das ciências bem como de uma poesia e arte cultivadas em geral. As artes compreendidas sob o nome de artes plásticas já exigem sem dúvida a vida civilizada em conjunto dos seres humanos no que diz respeito ao lado técnico. A poesia, que tem menos necessidade das demandas e instrumentos e que possui como seu material o elemento

da existência produzida imediatamente pelo espírito, a voz, surge com grande ousadia e com a expressão cultivada já nas condições de um povo ainda não unido para uma vida legal, já que, como observado anteriormente, a linguagem por si alcança uma formação elevada do entendimento para além da civilização.

Também a filosofia deve aparecer na vida do Estado, na medida em que aquilo por meio de que um conteúdo se torna questão da formação, tal como indicado anteriormente, que é a forma que pertence ao pensamento e à filosofia, a qual é apenas a consciência dessa própria forma, o pensamento do pensamento, e com isso o material peculiar para o seu edifício já está sendo preparado na formação universal. Se no desenvolvimento do Estado precisam ocorrer períodos por meio dos quais o espírito de naturezas mais nobres é impelido a fugir do presente para regiões ideais, de modo a encontrar nelas a reconciliação consigo, reconciliação de que não pode mais desfrutar na efetividade dividida, na medida em que o entendimento reflexivo se agarra a tudo que é sagrado e profundo, que foi inserido de modo imparcial na religião, nas leis e nos costumes dos povos, e as torna superficiais e desvanecentes em universalidades abstratas destituídas de Deus, assim o pensamento é forçado a se tornar razão pensante, de modo a tentar em seu próprio elemento o restabelecimento para fora da corrupção a que foi conduzido.

Em todos os povos da história mundial, a saber, há poesia, arte plástica, ciência e também filosofia; mas não apenas é diferente o estilo e a direção em geral, mas ainda mais o teor, e esse teor diz respeito à mais alta diferença, o da racionalidade. De nada ajuda que se exija uma crítica estética que se coloca

no alto, que o elemento material, quer dizer, o substancial do conteúdo não deve determinar o nosso prazer; ao contrário, a bela forma como tal, a grandiosidade da fantasia e coisas semelhantes é o que a bela arte tem como finalidade de modo a ser admirada e desfrutada por um ânimo liberal e um espírito cultivado. O sentido saudável do ser humano não permite todavia semelhantes abstrações e não se adequa às obras do gênero mencionado. Se quiséssemos equiparar assim as epopéias indianas às homéricas segundo a quantidade daquelas características formais, grandiosidade da invenção e da imaginação, vivacidade das imagens e sentimentos, beleza da dicção, ainda assim permanece a diferença infinita do teor e, com isso, o substancial e o interesse da razão, que se dirige pura e simplesmente à consciência do conceito de liberdade e à sua expressão nos indivíduos. Não há apenas uma forma clássica, mas também um conteúdo clássico, e além disso forma e conteúdo se encontram tão estreitamente vinculados na obra de arte, que eles só podem ser clássicos na medida em que ele o é. Com o conteúdo fantástico, que não se limita em si — e o racional é justamente o que possui medida e objetivo em si —, a forma se torna ao mesmo tempo destituída de medida e forma e insignificante e desagradável. De igual maneira na comparação dos diferentes filosofemas de que já falamos anteriormente se perde de vista o que realmente importa, a saber, a determinação da unidade que se encontra em conjunto na filosofia chinesa, eleática e espinosana, e a diferença de se aquela unidade é apreendida de modo abstrato ou concreto, e na verdade concreto até a unidade em si que é o espírito.

Há também círculos em que toda a diferença do conteúdo

substancial de uma formação permanece a mesma. A mencionada diferença diz respeito à razão pensante e à liberdade, cuja consciência de si é essa e a qual possui uma única e mesma raiz em comum com o pensamento. Assim como o animal não pensa, mas apenas o ser humano, assim também apenas ele e apenas porque é pensante tem liberdade. A sua consciência contém isso de que o indivíduo se apreende como pessoa, quer dizer, em sua singularidade se apreende como um universal, capaz de abstração, da renúncia a todo o particular e, com isso, se apreende como infinito em si. Com isso, os círculos que se encontram fora dessa apreensão são um elemento comum daquelas diferenças substanciais. Inclusive a moral que está tão estreitamente ligada à consciência da liberdade pode ser bastante pura apesar da falta dela, na medida em que ela a saber expressa apenas as obrigações e direitos universais como mandamentos objetivos, ou também na medida em que ela permanece parada como um mero negativo na elevação formal, na renúncia do sensível e de todos os motivos sensíveis. A moral *chinesa*, desde que os europeus se familiarizaram com ela e com os escritos de Confúcio, tinha alcançado os maiores elogio e o glorioso reconhecimento de sua excelência por aqueles que estavam familiarizados com a moral cristã. De igual maneira é reconhecida a sublimidade, mediante a qual a religião e a poesia indianas (ao que precisamos acrescentar todavia a poesia superior) e, em particular, a sua filosofia declaram e exigem o distanciamento do sensível e o seu sacrifício. Contudo, essas duas nações carecem — inteiramente, devemos dizer — da consciência essencial do conceito de liberdade. Para os chineses, as suas leis morais são como leis da natureza, mandamentos posi-

tivos exteriores, direitos e obrigações coercitivas ou regras de gentileza de reciprocidade. Falta a liberdade por meio da qual as determinações substanciais da razão se tornam inicialmente mentalidade ética; a moral é questão do Estado e é aplicada por funcionários do governo e tribunais. Suas obras a respeito, que não são códigos civis do Estado, mas sobretudo são dirigidos para a vontade subjetiva e para a mentalidade, podem ser lidos como os escritos moralistas dos estóicos, como uma série de mandamentos necessários para o objetivo da felicidade, de modo que o arbítrio aparece como algo contraposto para aqueles que se decidiram por esses mandamentos e que podem segui-los ou também não; assim como então a representação de um sujeito abstrato, de um sábio, constitui para os chineses bem como para os moralistas estóicos o ápice de tais doutrinas. Também na doutrina indiana da renúncia à sensibilidade, aos desejos e interesses terrenos não é o objetivo e fim a liberdade afirmativa e ética, mas o nada da consciência, a falta de corporeidade espiritual e inclusive física.

É o espírito concreto de um povo que temos de conhecer determinadamente, e como ele é espírito, só pode ser apreendido espiritualmente, por meio dos pensamentos. É ele tão somente que se destaca em todos os atos e direções do povo, que se conduz para a sua efetivação, para o deleite de si próprio e apreensão de si próprio; pois para ele importa a produção de si próprio. Para o espírito, não obstante, o mais elevado é saber a si e se conduzir não apenas para a intuição, mas também para os pensamentos sobre si próprio. Ele precisa realizar isso e também o realizará, mas essa realização é ao mesmo tempo o seu declínio e o surgimento de um outro

espírito, de um outro povo da história mundial, de uma outra época da história mundial. Essa transição e essa conexão nos conduz para a conexão do todo, para o conceito de história mundial como tal, o qual temos de considerar mais de perto e do qual temos de fornecer uma representação.

Sabemos que a história mundial é, em geral, o desdobramento do espírito no tempo, tal como a ideia da natureza se desdobra no espaço.

Quando lançamos um único olhar sobre a história mundial em geral, então vemos uma pintura colossal de transformações e feitos, de infinitamente múltiplas configurações de povos, Estados e indivíduos numa sucessão incessante. Tudo o que pode entrar no ânimo do ser humano e interessá-lo, todos os sentimentos do bem, do belo e do grandioso são levados em consideração, em todos os lugares são apreendidos e exercidos fins que reconhecemos e cuja execução desejamos; temos esperança e tememos por eles. Em todas essas ocorrências e contingências vemos na superfície o fazer e sofrimento humanos, em todos os lugares algo de nosso e, por isso, em todos os lugares inclinação do nosso interesse a favor e contra isso. Ora isso atrai por meio da beleza, da liberdade e da riqueza, ora por meio da energia com que mesmo o vício se sabe tornar significativo. Ora vemos a massa mais abrangente de um interesse universal avançar com maior dificuldade e abandonar e pulverizar um complexo infinito de pequenas relações e, então, coisas diminutas serem produzidas a partir de uma oferta colossal de forças e de coisas aparentemente sem significado serem produzidas coisas colossais — em todo os lugares a multidão mais variegada nos atrai para o seu interesse e, quando algo escapa, logo surge algo no seu lugar.

O pensamento universal, a categoria, que se oferece inicialmente nessa troca irrequieta dos indivíduos e povos, que existem por um período e então desaparecem, é a modificação em geral. — A próxima determinação, contudo, que se vincula à modificação é a de que a modificação, que é declínio, é ao mesmo tempo o surgimento de uma nova vida, que da vida surge a morte, mas da morte surge vida. Esse é um pensamento grande que os orientais apreenderam e possivelmente foi o mais alto de sua metafísica. Na representação da migração da alma, ele está contido em relação com o elemento individual; universalmente conhecida no entanto é a imagem da fênix, da vida natural que prepara para si eternamente a sua pira funerária e se consome nela, de modo que surge de suas cinzas eternamente a nova vida, rejuvenescida, fresca. Contudo, essa imagem é apenas asiática, oriental, mas não ocidental. Ao consumir o invólucro de sua existência, o espírito não apenas migra para um novo invólucro, nem ele se ergue rejuvenescido a partir das cinzas de sua configuração, mas ele surge engrandecido, radiante, a partir disso como um espírito mais puro. Sem dúvida, ele atua contra si próprio, consome a sua existência, mas na medida em que a consome, ele a elabora e o que é a sua formação se torna material no qual o seu trabalho o eleva para uma nova formação.

Se consideramos o espírito segundo esse lado, de que as suas modificações não são meramente transições como rejuvenescimentos, quer dizer, regressos para a mesma forma, mas ao contrário elaborações de si próprio, por meio das quais ele multiplica a matéria para as suas tentativas, então o vemos tentar segundo uma quantidade de lados e direções, passear e desfrutar de si, numa quantidade que é inesgotá-

vel, porque cada uma de suas criações em que ele se satisfizesse defronta com ele de novo como matéria e é uma nova exigência de elaboração. O pensamento abstrato da mera modificação se transforma no pensamento do espírito que manifesta, desenvolve e cultiva suas forças em todos os aspectos de sua plenitude. Que forças ele possui em si experimentaremos a partir da multiplicidade de seus produtos e formações. Nesse prazer com sua atividade, ele tem a ver apenas consigo. Sem dúvida, enredado com a condição da natureza, tanto da interior como da exterior, ele não encontrará nela apenas resistência e obstáculo, mas também verá nela fracassarem as suas tentativas e muitas vezes ficar submetido aos enredamentos em que é posto por meio dela ou por meio de si próprio. Mas ele perece assim na sua vocação e em sua eficácia, assegurando ainda assim também o espetáculo de ter se mostrado como atividade espiritual.

Em essência, o espírito age, ele se faz naquilo que ele é em si, para o seu ato, para a sua obra; assim ele se torna para si objeto, assim ele se tem diante de si como uma existência. Assim é com o espírito de um povo: ele é um espírito determinado, que se erige para um mundo dado, que agora está e perdura, em sua religião, em seu culto, em seus usos, em sua constituição e em suas leis políticas, em todo o âmbito de suas instituições, em suas ocorrências e atos. Esta é a sua obra — este é esse povo. O que são os seus atos, isso são os povos. Um inglês qualquer dirá: — Nós somos aqueles que dominamos o oceano com os navios e possuímos o comércio marítimo, a quem pertence a Índica Oriental e as suas riquezas, a qual possui parlamento e tribunal do júri etc. — A relação do indivíduo com isso é a de que ele se adequa a

esse ser substancial, de que esse se torna a sua mentalidade e habilidade, de modo ele que se torne algo. Pois ele encontra o ser do povo como um mundo já pronto e firme diante de si, que ele tem de incorporar a si. Nessa sua obra, nesse seu mundo, o espírito do povo desfruta de si e está satisfeito.

O povo é ético, virtuoso, forte, na medida em que ele produz o que quer, e ele defende a sua obra contra a violência exterior no trabalho de sua objetivação. A cisão daquilo que o povo é em si subjetivamente, em sua finalidade e essência interiores, e aquilo que ele é efetivamente, foi superada; ele está junto a si, ele se tem objetivamente diante de si. Com isso, todavia, o trabalho do espírito não é mais necessário, ele tem o que quer. O povo ainda pode fazer muito na guerra e na paz, no interior e no exterior; mas a alma por assim dizer viva e substancial não está mais ela própria na atividade. Por isso, o interesse fundamental, supremo, se perdeu da vida; pois o interesse só está dado onde há oposição. O povo vive assim como o homem que transita para o ancião, no desfrute de si próprio, de ser justamente aquilo que queria e podia alcançar. Mesmo que a sua imaginação tenha ido além disso, ele renunciou a ela como finalidade, quando a efetividade não se ofereceu e a finalidade foi limitada segundo essa finalidade. Esse costume (foi dada corda ao relógio e ele anda por si próprio) é o que causa a morte natural. O costume é um fazer destituído de oposição, ao qual pode restar apenas a duração formal e no qual a plenitude e a profundidade da finalidade não precisa mais chegar à linguagem — uma existência por assim dizer exterior e sensível, que não mais se aprofunda na coisa. Assim perecem indivíduos, assim perecem povos de uma morte natural; se esses últimos também perderam,

então se trata de uma existência destituída de interesse e sem vida, que é sem a necessidade de suas instituições, justamente porque a necessidade foi satisfeita — uma nulidade e tédio políticos. Se devesse surgir um interesse verdadeiramente universal, então o espírito do povo deveria chegar ao ponto de querer algo novo — mas de onde esse novo? Ele seria uma representação mais elevada e mais universal de si próprio, um ser que ultrapassou o seu princípio — mas justamente com isso está dado um princípio ulterior determinado, um novo espírito.

Sem dúvida, um tal novo chega também ao espírito de um povo que alcançou a sua conclusão e efetivação; ele não perece meramente de uma morte natural, pois ele não é meramente um indivíduo singular, mas vida espiritual e universal; nele aparece sobretudo a morte natural como assassinato dele por meio de si próprio. O motivo porque isso é diferente do indivíduo singular e natural é que o espírito do povo existe como um gênero e, por isso, o seu negativo chega à existência nele próprio, em sua universalidade. Um povo só pode perecer de uma morte violenta se ele se tornou naturalmente morto em si, como por exemplo as cidades imperiais alemãs e a constituição do império alemão.

O espírito universal não morre de modo algum uma morte meramente natural, ele apenas não adquire o costume de sua vida, mas, na medida em que ele é um espírito do povo, que pertence à história mundial, ele também chega a saber qual é a sua obra e de modo a pensar a si. Ele é, em geral, apenas mundial-histórico enquanto inseriu em seu elemento fundamental, em sua finalidade fundamental, um princípio universal; apenas nessa medida a obra que um tal espírito

produz é uma organização ética e política. Se são desejos que impelem os povos para as ações, então tais atos passam sem deixar vestígios, ou os seus vestígios são ao contrário apenas de corrupção e destruição. Assim, primeiro governou Cronos, o tempo — a era de ouro, sem obras éticas, e o que foi gerado, os filhos desse tempo, foi devorado por ele próprio. Júpiter, que gerou Minerva a partir de sua fronte e a cujo círculo pertence Apolo ao lado das Musas, foi o primeiro a derrotar o tempo e ter colocado um objetivo para o seu decorrer. Ele é o deus político, que produziu uma obra ética, o Estado.

No próprio elemento de uma obra está contida a determinação da universalidade e do pensar; sem o pensamento ele não possui nenhuma objetividade, mas ele é a base. O ponto supremo da formação de um povo é pois aquele de apreender também o pensamento de sua vida e situação, a ciência de suas leis, de seu direito e eticidade; pois nessa unidade reside a unidade mais íntima em que o espírito pode estar consigo. Para ele importa na sua obra ter-se a si como objeto; não obstante, o espírito apenas se tem como objeto em sua essencialidade na medida em que pensa a si.

Nesse ponto, o espírito sabe os seus princípios fundamentais, o universal de suas ações. Essa obra do pensar, contudo, é o universal, diferente ao mesmo tempo segundo a forma da obra efetiva e da vida eficiente, por meio do que essa obra se realizou. Há agora uma existência real e uma ideal. Se quisermos conquistar a representação universal e o pensamento daquilo que foram os gregos, então encontramos isso em Sófocles e Aristófanos, em Tucídides e Platão. Nesses indivíduos, o espírito grego apreendeu-se a si próprio de maneira representativa e pensante. Essa é a satisfação mais profunda;

mas ela é ao mesmo tempo ideal e diferente da eficácia real.

Por isso vemos necessariamente em tal época um povo encontrar satisfação na representação da virtude e colocar o palavrorio sobre a virtude em parte ao lado da virtude efetiva, em parte também no lugar da sua efetividade. O pensamento simples e universal sabe, todavia, porque ele é universal, conduzir o particular e não refletido — a fé, a confiança, o costume — para a reflexão sobre si e acima de sua imediatidade, e indica isso segundo o conteúdo em sua limitação, na medida em que ele fornece em parte os fundamentos para renunciar às obrigações, em parte pergunta em geral pelos fundamentos e pela conexão com o pensamento universal e, ao não encontrá-los, procura em geral tornar a obrigação como infundada e incerta.

Ao mesmo tempo ocorre o isolamento dos indivíduos um em relação ao outro e em relação ao todo, a irrupção do seu egoísmo e da sua vaidade, a procura de seu próprio benefício e a satisfação do mesmo à custa do todo: a saber, aquele interior que se separa também está na forma da subjetividade — o egoísmo e a corrupção nas paixões desenfreadas e nos interesses próprios dos seres humanos.

Por isso também Zeus, que estabeleceu um objetivo para o devorar do tempo e deteve esse decorrer, na medida em que fundou um firme em si — Zeus e seu gênero também foram devorados eles próprios, e na verdade pelo que gera, a saber, o princípio do pensamento, do conhecimento, do raciocínio, da compreensão a partir de fundamentos e da exigência de fundamentos.

O tempo é o negativo no sensível; o pensamento é essa mesma negatividade, mas a forma mais íntima, infinita, ela

própria, em que se dissolve todo o essente em geral — primeiro, o ser finito, a forma determinada; mas o essente em geral é determinado como objetivo e, por isso, aparece como dado, imediato, autoridade, e é finito e limitado ou segundo o conteúdo ou como limitação para o sujeito pensante e a reflexão infinita dele em si.

Em primeiro lugar, devemos observar como a vida que resulta da morte é ela própria novamente uma vida singular, e se o gênero é visto como o substancial nessa alternância, então o declínio do singular é um cair de novo do gênero na singularidade. A conservação do gênero é assim apenas enquanto a repetição uniforme do mesmo modo da existência. Além disso, devemos observar como o conhecimento, a apreensão pensante do ser, é a fonte e local de nascimento de uma nova forma, e na verdade de uma forma superior em um princípio em parte a ser conservado, em parte a ser transfigurado. Pois o pensamento é o universal, o gênero, que não morre, que não permanece igual a si própria. A forma determinada do espírito não passa naturalmente com o tempo, mas é superada na atividade eficiente e autoconsciente da autoconsciência. Porque esse superar é uma atividade do pensamento, ele é ao mesmo tempo conservar e transfigurar. — Na medida em que com isso o espírito supera por um lado a realidade e o perdurar daquilo que ele é, ele adquire ao mesmo tempo a essência, o pensamento e o universal daquilo que ele apenas era. O seu princípio não é mais esse conteúdo e finalidade imediatos, tal como ele era, mas a essência do mesmo.

O resultado desse decurso é, por conseguinte, que o espírito, na medida em que ele se objetiva e pensa esse seu ser,

por um lado destrói o caráter determinado de seu ser, por outro lado apreende o aspecto universal do mesmo e, desse modo, fornece uma nova determinação ao seu princípio. Com isso, o caráter determinado substancial de espírito do povo se modificou, quer dizer, o seu princípio se dissolveu em um princípio ulterior e, na verdade, superior.

O mais importante na apreensão e compreensão da história ter e conhecer o pensamento dessa transição. Um indivíduo percorre como um único diversos estágios de formação e permanece o mesmo indivíduo; de igual maneira também um povo, até o estágio em que está o estágio universal de seu espírito. Nesse ponto reside a necessidade conceitual interior da modificação. Essa é a alma, o excelente na apreensão filosófica da história.

O espírito é essencialmente resultado de sua atividade: a sua atividade é um ultrapassar a imediatidade, a negação dela mesma e regresso a si. Podemos compará-lo com a semente, pois com ela tem início a planta; mas ela também é resultado de toda a vida da mesma. A impotência da vida se mostra apenas no fato de que o que começa e o que é resultado se fragmentam. Assim também é na vida dos indivíduos e dos povos. A vida de um povo conduz um fruto à maturidade; pois a sua atividade reside em consumir o seu princípio. Esse fruto não cai de volta no regaço do povo, que deu a luz a ele e o produziu; ao contrário, ele se torna para o povo uma bebida amarga. Ele não pode se livrar dele, porque possui uma sede infinita dele, mas o custo da bebida é a sua aniquilação e, contudo, o brotar de um novo princípio.

Sobre a finalidade última desse progredir nos explicamos anteriormente. Os princípios dos espíritos do povo em uma

sequência necessária de estágios são eles próprios apenas momentos do espírito universal único, que se eleva e se conclui por meio deles na história até uma totalidade que se apreende a si.

Na medida em que temos de tratar apenas da ideia do espírito e considerar tudo na história mundial apenas como sua aparição, então, quando percorremos o passado, por maior que ele seja, temos de tratar apenas do que é presente; pois a filosofia, enquanto se ocupa com o verdadeiro, tem de tratar do que é eternamente presente. Tudo para ela não está perdido no passado, pois a ideia é presente e o espírito, imortal, quer dizer, ele não passou e ainda não é, mas é essencialmente agora. Com isso já foi dito que a forma atual do espírito compreende em si todos os estágios precedentes. Na verdade, esses se formaram como autônomos sucessivamente; mas o que o espírito é, ele sempre foi em si, a diferença consiste apenas no desenvolvimento desse em-si. A vida do espírito atual é um ciclo de estágios, que por um lado ainda existem lado a lado e, por outro lado, apenas aparecem como passados. Os momentos que o espírito parece ter deixado para trás, ele ainda possui em suas profundezas atuais.

Diretrizes da Filosofia do Direito (Excerto)

C. A história mundial

§ 341

O elemento da existência do espírito universal — que na arte é intuição e imagem, na religião, sentimento e representação, na filosofia, o pensamento puro e livre — é, na história mundial, a efetividade espiritual em toda a sua abrangência de interioridade e exterioridade. Ela é um tribunal, porque em sua universalidade essente em si e por si *o particular*, os penates, a sociedade civil e os espíritos do povo em sua variegada efetividade são apenas como *ideais*, e o movimento do espírito nesses elementos é apresentar isso.

§ 342

Além disso, a história mundial não é o mero tribunal de seu poder, quer dizer, a necessidade abstrata e destituída de razão de um destino cego, mas porque é em si e por si *razão*, e o seu ser-por-si está no saber do espírito, ela é apenas a partir do conceito de sua liberdade o desenvolvimento necessário dos momentos da razão e, com isso, de sua consciência de si e de sua liberdade — a interpretação e *efetivação do espírito universal*.

§ 343

A história do espírito é a sua ação, pois é apenas o que ele faz, e a sua ação deve ser apreendida aqui como tornar a si e, na verdade, aqui como espírito como objeto de sua consciência, apreendida como interpretando a si por si mesma. Esse apreender é o seu ser e princípio, e a consumação de um apreender é ao mesmo tempo a sua alienação e a sua transição. O espírito que, expresso formalmente, apreende de novo esse apreender e, o que é o mesmo, o espírito introspectivo a partir da alienação, é o espírito dos estágios superiores diante de si, tal como ele se encontrava naquele primeiro apreender.

A pergunta pela *perfectibilidade e educação do gênero humano* pertence aqui. Aqueles que afirmaram essa perfectibilidade pressupuseram algo sobre a natureza do espírito, sobre a sua natureza, ter Γνωί σεαυτόν como lei de seu ser, e na medida em que ele apreende isso que ele *é*, de ser uma figura superior que aquela que constitui o seu ser. Mas para aqueles que rejeitam esse pensamento o espírito permaneceu uma palavra vazia, assim como a história é um jogo superficial de assim chamados esforços e *paixões apenas* humanos. Se também nas expressões da *providência* e do plano da providência enunciam nisso a crença em uma autoridade superior, então isso permanecem representações não realizadas, na medida em que fornecem expressamente o plano da providência como algo irreconhecível e incompreensível para eles.

§ 344

Os Estados, povos e indivíduos nesse negócio do espírito mundial se erguem nesse seu *princípio determinado particular*, que em sua *constituição* e em toda a amplitude de sua *situação*

tem a sua interpretação e efetividade, nos quais se aprofunda conscientemente e de acordo com o seu interesse, e são ao mesmo tempo instrumentos e membros inconscientes daquela ocupação interior, em que todas as figuras se desvanecem, mas o espírito em si e por se prepara e elabora para a transição para o seu próximo estágio superior.

§ 345

Justiça e virtude, injustiça, violência e vício, talentos e seus atos, as pequenas e grandes paixões, culpa e inocência, magnificência da vida individual e do povo, autonomia, fortuna e infortúnio dos Estados e dos singulares têm o seu significado e valor determinados na esfera da efetividade consciente, e encontram nisso o seu juízo e a sua justiça, ainda que não consumada. A história mundial está fora desses pontos de vista; nela aquele momento necessário da ideia do espírito do mundo, que é atualmente *o seu estágio*, obtém o seu *direito absoluto*, e o povo que aí vive e os seus feitos obtém a sua realização, fortuna e fama.

§ 346

Porque a história é a configuração do espírito na forma do acontecer, da efetividade natural imediata, então os estágios do desenvolvimento estão dados como *princípios naturais imediatos*, e esses, porque são naturais, são como multiplicidade um fora do outro e, por conseguinte, ainda mais de tal maneira que cada um deles pertence *a um povo* — a sua existência *geográfica e antropológica*.

§ 347

Foi ao povo, a quem cabe tal momento como princípio natural, que se transferiu a execução da mesma no progresso da consciência de si que desenvolve a si mesma. Esse povo é o predominante na história mundial, para essa época — *e ele pode fazer época na história mundial apenas uma vez*. Contra esse seu direito absoluto de ser portador do estágio atual de desenvolvimento do espírito do mundo, os espíritos dos outros povos estão destituídos de direitos e eles, bem como aqueles cuja época já passou, não contam mais para a história mundial.

A história especial de um povo da história mundial contém em parte o desenvolvimento do seu princípio, desde a sua situação infantil involucrada até o seu florescimento, em que chega à consciência de si ética livre, e por fim intervém na história universal — em parte também o período de queda e corrupção —; pois assim se mostra nele a produção de um princípio superior como apenas do negativo dele próprio. Com isso se alude à transição do espírito para aquele princípio e assim da história mundial para um outro povo — um período a partir do qual aquele povo perdeu o interesse absoluto, mas que na verdade assume em si o princípio superior também de modo positivo e se forma no seu interior, porém nisso não se comporta com vivacidade e frescor imanentes como um grávido — e talvez perca a sua autonomia, talvez progrida ou se arraste como um Estado particular ou como um círculo de Estados, e se debata ao acaso em múltiplas tentativas internas e lutas externas.

§ 348

No topo de todas as ações, inclusive das ações da história

mundial, encontram-se indivíduos como as subjetividades que efetivam o substancial (§ 279, nota p. 289). Como essas vivacidades do ato substancial do espírito do mundo e assim imediatamente idêntico a ele, ela está oculta a elas próprias e não é objeto e finalidade (§ 344); elas também possuem a reputação dele e não graças aos contemporâneos, nem graças à opinião pública da posteridade (o mesmíssimo), mas como subjetividades formais apenas graças a essa opinião a sua parte como fama imortal.

§ 349

Em primeiro lugar, um povo ainda não é nenhum Estado, e a transição de uma família, de uma horda, de uma tribo, de uma massa etc., para a situação de um Estado constitui a realização formal da ideia em geral nele. Sem essa forma, o povo carece como substância ética, que ele é em si, de ter objetividade, nas leis, como determinações pensadas, uma existência universal e de validade universal por si e para os outros, e por isso não é reconhecido; a sua autonomia, como legalidade objetiva e racionalidade firme por si apenas formalmente, não é soberania. Também na representação usual não se denomina uma condição patriarcal de constituição, nem um povo nessa situação de Estado, e nem mesmo sua independência de soberania. Por isso, o início da história efetiva é precedido por um lado pela inocência desinteressada e apática, por outro lado pela valentia da luta formal do reconhecimento e da vingança (comparar § 331 e página 61).

§ 350

Distinguir-se nas determinações legais e nas instituições objetivas, partindo do matrimônio e da agricultura (ver nota para o § 293), é o direito absoluto da ideia, a não ser que a forma dessa sua efetivação surja como legalidade e boa ação divina ou como violência e injustiça — esse direito é o direito dos heróis de fundar Estados.

§ 351

A partir da mesma determinação ocorre que nações civilizadas consideram e tratam de outras, que se encontram atrás delas nos momentos substanciais do Estado (criadores de rebanho estão na frente dos povos caçadores e os criadores na frente de ambos), como bárbaros, com a consciência de um direito desigual e de sua autonomia como algo formal. Nas guerras e conflitos que têm origem sob tais circunstâncias, o momento de serem lutas do reconhecimento em referência a um teor determinado constitui o traço lhes fornece um significado para a história mundial.

§ 352

As ideias concretas, os espíritos dos povos, têm a sua verdade e determinação na ideia concreta tal como ela é a universalidade absoluta — para o espírito do mundo, ao redor de cuja trono se encontram como consumidores de sua efetivação e como testemunhas e adereços de sua magnificência. Na medida em que ele, como espírito, é apenas o movimento de sua atividade, de se conhecer absolutamente, com isso libertar a sua consciência da forma da imediatidade

e chegar a si próprio, então os princípios das configuração dessa consciência de si estão no curso de sua libertação — quatro, no que diz respeito aos reinos da história mundial.

§ 353

Na *primeira* revelação como *imediate*, o espírito do povo tem como princípio a forma do espírito substancial, como da identidade em que a singularidade mergulha na sua essência e permanece injustificada por si. —

O *segundo* princípio é o saber desse espírito substancial, de modo que ele é o conteúdo e cumprimento positivo e o ser por si como a forma viva, a *bel*a individualidade ética. —

O *terceiro* princípio é o aprofundar-se em si do ser por si que sabe na universalidade *abstrata* e, com isso, na *oposição* infinita contra a objetividade que com isso igualmente abandona o espírito. —

O princípio da quarta configuração é o mudar dessa oposição do espírito, de receber em sua interioridade a sua verdade e essência concreta e de ser nativa e reconciliada na objetividade, e porque esse espírito *que regressou para a primeira substancialidade* é o retornado da oposição infinita, para gerar e para saber essa sua verdade como pensamento e como mundo de efetividade jurídica.

§ 354

Segundo esses quatro princípios, são quatro os reinos da história mundial: 1) o reino oriental, 2) o grego, 3) o romano e 4) o germânico.

§ 355

1) O reino oriental

Esse primeiro reino é o que parte do todo da natureza patriarcal, concepção de mundo indivisa e substancial, em cujo governo mundial a teocracia, o governante também é alto sacerdote ou deus, constituição e legislação e ao mesmo tempo religião, bem como os mandamentos ou, antes, costumes religiosos e morais são igualmente leis civis e legais. No esplendor desse todo perece sem direitos a personalidade individual, a natureza exterior é imediatamente divina ou um adorno do deus e a história da efetividade é poesia. As diferenças que se desenvolvem segundo os diferentes lados dos costumes, do governo e do Estado se tornam — no lugar das leis — num costume mais simples cerimônias morosas, meticulosas e supersticiosas — contingências do poder pessoal e do governar arbitrário, e a divisão em níveis se torna uma fixidez natural de castas. Por isso, o Estado oriental é vivo apenas em seu movimento, que vai para fora, já que nele próprio nada é constante e o que é fixo está petrificado, um bramar e devastar elementário; o repouso interior é uma vida privada e um mergulhar na fraqueza e no esgotamento.

O momento da *espiritualidade ainda substancial e natural* na formação do Estado, que como forma constitui na história de cada Estado o ponto de partida absoluto, foi devidamente destacado e demonstrado do ponto de vista histórico e ao mesmo tempo com sentido profundo e erudição no que diz respeito aos Estados particulares: *Do declínio dos Estados naturais*, Berlim 1812 (do Sr. Dr. Stuhr). Com isso foi pavimentado o caminho para a consideração racional da

história da constituição e da história em geral. O princípio da subjetividade e da liberdade auto-consciente foi igualmente apresentada para a nação germânica, contudo, na medida em que o tratado segue apenas até o declínio dos Estados naturais, foi conduzido também apenas como aparece em parte como mobilidade intranquila e arbítrio e corrupção humanos, em parte em sua forma particular como *ânimo*, não tendo se desenvolvido até a objetividade da substancialidade *consciente de si* e para a *legalidade* orgânica.

§ 356

1) O reino grego

Esse reino tem aquela unidade substancial do finito e do infinito, mas apenas para o fundamento misterioso, na recordação surda, recuado em cavernas e imagens da tradição, nascido do espírito que se distingue para a espiritualidade individual e no dia do saber, moderado e transfigurado para a beleza e para a eticidade livre e serena. Nessa determinação se dissolve o princípio da individualidade pessoal, ainda não seguro de si, mas contido em sua unidade ideal — em parte por isso desmorona o todo em um círculo de espíritos particulares do povo, em parte, por um lado, a última decisão da vontade ainda não está colocada na subjetividade da consciência de si que é por si, mas em um poder que é mais alto e fora dela (comparar com a nota do § 279) e, por outro lado, a particularidade pertencente à necessidade ainda não foi assimilada pela liberdade, mas excluída em um estado de escravidão.

§ 357

1) O reino romano

Nesse reino se consuma a diferenciação para a ruptura infinita da vida ética nos extremos da consciência pessoal privada e da universalidade abstrata. A contraposição, que procede da intuição substancial de uma aristocracia contra o princípio da livre personalidade em forma democrática, desenvolve-se segundo aquele lado para a superstição e para a afirmação de poder frio e ganancioso, depois disso para a corrupção de um povo, e a dissolução do todo termina na infelicidade universal e na morte da vida ética, em que as individualidades do povo perecem na unidade de um panteão, e todos os singulares degeneram em pessoas privada e iguais com direitos formais, que com isso apenas um arbítrio abstrato que se impele para o monstruoso mantém unido.

§ 358

1) O reino germânico

A partir dessa perda de si próprio e de seu mundo e a partir da dor infinita da mesma, como já foi considerado o povo *israelita*, o espírito reprimido em si se apreende no extremo de sua absoluta *negatividade*, a *positividade infinita* desse seu interior, o princípio da unidade da natureza divina e humana, a reconciliação como a verdade e liberdade que aparecem objetivas no interior da consciência de si e da subjetividade, que foi transmitido ao princípio dos *povos germânicos* para ser consumado.

§ 359

A interioridade do princípio, existente no sentimento como a fé, o amor e a esperança ainda abstratos, reconciliação e solução de todas as oposições, desdobra o seu conteúdo, para elevá-lo para a efetividade e razoabilidade consciente de si, para um reino *mundano* que parte do ânimo e da comunidade de seres humanos livres, que nesta sua subjetividade é igualmente um reino do arbítrio rude essente por si e da barbárie dos costumes – em contraposição àquele mundo do além, um reino *intelectual*, cujo conteúdo se relaciona com aquela verdade do espírito, mas que de maneira *impensada* se encontra involucrada na barbárie da representação, e como poder espiritual sobre o ânimo efetivo se comporta como um poder não livre terrível contra esse mesmo ânimo.

§ 360

Porque na dura luta destes impérios, que se diferenciam, que aqui venceram a sua oposição absoluta e ao mesmo tempo estão enraizados numa unidade e numa ideia – o espiritual degrada a existência de seu céu para o aquém terreno e para a mundanidade ordinária, na efetividade e na representação – o mundano, pelo contrário, configura o seu ser para si abstrato até o pensamento e para o princípio do ser e saber razoável, para a racionalidade do direito e da lei, e desapareceu *em si* a oposição para uma figura débil; o presente largou a sua barbárie e arbítrio ilegal e a verdade abandonou o seu além e a sua violência casual, de modo que a reconciliação verdadeira se tornou objetiva, que desdobra o *Estado* na imagem e na efetividade da razão, onde a consciência de si descobre a efetividade de seu saber e querer substanciais no desenvolvimento orgânico, assim como não obstante na *religião*

o sentimento e a representação dessa sua verdade descobre, como essencialidade ideal, na *ciência* o conhecimento livre compreendido dessa verdade como uma única e mesma em suas manifestações complementares, o *Estado*, a *natureza* e o *mundo ideal*.