

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

DANTE ALEXANDRE RIBEIRO DAS CHAGAS

NO CREPÚSCULO DO VOO DA AVE DE MINERVA:
O(S) FIM(NS) DA HISTÓRIA ENTRE HEGEL E O HEGELIANISMO.

Belo Horizonte

2024

DANTE ALEXANDRE RIBEIRO DAS CHAGAS

NO CREPÚSCULO DO VOO DA AVE DE MINERVA:

O(S) FIM(NS) DA HISTÓRIA ENTRE HEGEL E O HEGELIANISMO.

Dissertação de mestrado apresentada, sob a orientação do **PROFESSOR TITULAR JOSÉ LUIZ BORGES HORTA**, ao PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO DA UFMG.

[Pesquisa desenvolvida com o financiamento da FUNDAÇÃO COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR — CAPES.]

Programa de Pós-Graduação
Faculdade de Direito da UFMG
Belo Horizonte

2024

Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Junio Martins Lourenço - CRB/6-3167.

C433n Chagas, Dante Alexandre Ribeiro das
No crepúsculo do voo da ave de Minerva [manuscrito]:
o(s) fim(ns) da história entre Hegel e o Hegelianismo /
Dante Alexandre Ribeiro das Chagas.-- 2024.
147 f.

Orientador: José Luiz Borges Horta.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Direito.
Bibliografia: f. 134-147.

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 2. Direito -
- Filosofia - Teses. 3. Ideologia - Teses. 4. Neoliberalismo
- Teses. 5. Globalização - Teses. 6. Estado - Teses.
I. Horta, José Luiz Borges. II. Universidade Federal de Minas
Gerais - Faculdade de Direito. III. Título.

CDU: 340.12



ATA DA DEFESA DA DISSERTAÇÃO DO ALUNO DANTE ALEXANDRE RIBEIRO DAS CHAGAS

Realizou-se, no dia 16 de fevereiro de 2024, às 14:00 horas, por meio de Plataforma Virtual, pela Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de dissertação intitulada *No Crepúsculo do Voo da Ave de Minerva: O(s) Fim(ns) da História entre Hegel e o hegelianismo.*, apresentada por DANTE ALEXANDRE RIBEIRO DAS CHAGAS, número de registro 2022660271, graduado no curso de HISTÓRIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em DIREITO, à seguinte Comissão Examinadora: Prof. Dr. Jose Luiz Borges Horta - Orientador (UFMG), Prof. Dra. Giorgia Cecchinato (UFMG), Prof. Dr. Philippe Oliveira de Almeida (UFRJ).

A Comissão considerou a dissertação:

(x) Aprovada com louvor, tendo obtido a nota 100.

() Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 16 de fevereiro de 2024.

Prof. Jose Luiz Borges Horta (Doutor) Nota: 100, com louvor.

Prof. Giorgia Cecchinato (Doutora) Nota: 100, com louvor.



Documento assinado digitalmente

PHILIPPE OLIVEIRA DE ALMEIDA

Data: 20/02/2024 21:34:51-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Philippe Oliveira de Almeida (Doutor) Nota: 100, com louvor.

AGRADECIMENTOS

Agradeço inicialmente a Deus e aos Orixás pela proteção, ensinamento e conforto. Exu ensina que vez ou outra é preciso destruir para poder construir, esse ciclo permite o exsurgir do novo.

Nessa esteira, gostaria de agradecer aos meus Orixás terrenos, meus guias espirituais e orientadores, Prof. Dr. José Luiz Borges Horta e Prof. Dr. Philippe Oliveira de Almeida. Eu espero que, ao longo da vida, minhas palavras e ações possam demonstrar o quanto eu sou grato pela existência de vocês e pela edificante passagem em minha vida. Obrigado por me darem asas.

Agradeço, nesse sentido, à Escola Jusfilosófica Mineira pelo seu compromisso com a liberdade, com a política e com o sonho de um Estado de Direito como nossa imagem e semelhança. Obrigado pela acolhida e pelos orientadores cuja tradição tão bem os preparou e agora a mim preparam.

À Universidade Federal de Minas Gerais pelo compromisso e esforço de garantir uma educação pública, gratuita e de qualidade. À Faculdade de Direito da UFMG, farol da liberdade e brasilidade.

Meu muito obrigado a minha família, sobretudo a minha bisavó, Euvira Cesário, cujo símbolo para mim servirá sempre de incentivo para lutar por liberdade e sonhos. Aos meus pais Darlan e Dulcinéa por todo esforço, carinho, amor e dedicação que tiveram ao longo de minha criação. Sem vocês, eu não poderia ser o primeiro de nossa família a chegar ao Ensino Superior. E olha só? Estamos agora na Pós-Graduação e em outro estado! Amo vocês. Agradeço meus irmãos, Ludmilla, Bianca, Allan, Iury, João, Isabella, por nossos laços que me confortam mesmo sem a consciência de vocês. Obrigado por serem a minha base.

Nenhuma pesquisa se realiza sozinha, mas sim em *sinfilosofia*. Meu muito obrigado ao Gabinete 1305 pelas trocas e aprendizado cotidiano. É bom se sentir parte. Em especial, gostaria de agradecer a Gabriel Niquini, Gabriel de Souza e Pedro Rodrigues pela recepção e acolhida inicial na Faculdade e nessas belas terras mineiras. Estendo meu obrigado também a Kaique, Daniel, Raphael, João Miguel, Henrique José, Rafael, Maria, Rodrigo, Lucca, Marco, Osvaldo, Isabela, Carola, por todos os momentos marcantes. Meu muito obrigado ao professor e amigo Dr. Hugo Rezende Henriques pelo aprendizado, afeto e por seus orientandos que tanto nos energiza. Outrossim, agradeço ao Prof. Dr. José de

Magalhães Ambrósio. De todo meu coração, meu muito obrigado ao meu círculo íntimo de apoio e afeto: João Pedro, Nikolas, Maria Regina, Theo, Pedro Bravo, Lucas Antônio e Luiz Eduardo. Amo vocês.

Estes anos na Pós-Graduação me permitiu ter contato com professores que, definitivamente, me marcaram e me servem de inspiração. Além dos já mencionados, gostaria de agradecer ao Prof. Dr. Paulo Roberto Cardoso, ao Prof. Dr. Gonçal Mayos Solsona, a Prof. Dra. Karine Salgado, a Prof. Dra. Mariah Brochado, a Prof. Dra. Giorgia Cecchinato e ao Prof. Dr. Vinicius Balestra.

À Belo Horizonte por ter me apresentado, em suas terras, novos horizontes, visões de mundo e afetos. Meu muito obrigado a Vinicius Borges Horta, pelos momentos e laço, a Marina Ramos, pela companhia e calorosa amizade, e a Valesca Santana, por tudo. Nunca vou me esquecer de vocês.

Aos Seminários Hegelianos, um dos meus primeiros contatos e ponte com a UFMG, que venham muitos mais anos de encontros, discussões e seus mais belos frutos.

Ao Grupo de Estudos Direitos Humanos: *Raízes e Asas* pelo compromisso com a pesquisa e pela organização de simpósios sempre muito edificantes de poder participar.

Aos Grupos Macropoder e Polemos, por toda excelência e por toda troca.

Ao encontro orí e aos meus amigos Douglas, Odara, Priscila, Lucas e Thais por toda construção e paixão.

A Rafael Silva, Wendel Martins, Douglas (*in memoriam*), Elias (*in memoriam*), Letícia Borges, Carlos Antunes, Caio Marques, Lucio, Gabriel, Isadora Gomes, Ana Beatriz, Lina, Renata, Eduardo e Paulo, meus amigos de toda a vida, e a Nathália pelo laço de parceria.

Aos meus queridos alunos e colegas do Colégio Múltipla Escolha, do Pré-Vestibular Social Fernando Santa Cruz e do momentâneo Facto. Vocês me salvaram de formas que nem imaginam. Saudades.

Por fim, agradeço ao Estado do Brasil que possibilitou este trabalho e meus estudos na Vetusta Casa de Afonso Pena, por meio da Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — CAPES.

PARA MINHA FAMÍLIA,
MINHA BASE.
PARA MEUS ORIENTADORES,
MINHAS ASAS.

RESUMO

O fim da dicotômica Guerra Fria inaugura uma Nova Ordem Mundial baseada na monopolaridade estadunidense com seu projeto de uniformização e expansão do *american way of life*. Inicia-se uma narrativa de que se cessara o tempo das ideologias e das utopias em um projeto que definia o capitalismo predatório neoliberal como o único caminho possível a todo o globo. A Globalização neoliberal tenta impor ao mundo um projeto de *finismo histórico* que implica no esgotamento de novas possibilidades e de esperança. Tal narrativa e projeto é apresentado ao mundo por FRANCIS FUKUYAMA em uma perspectiva, herdada de KOJÈVE, que recupera um HEGEL como o filósofo do fim da história e de um Estado universal e homogêneo. O casamento entre o finismo histórico e o neoliberalismo culmina em projeto de globalização que tenta sacramentar um cosmopolitismo abstrato sob o disfarce imperialista de exaustão de alternativas — um *finismo-histórico-neoliberal*. O objetivo de nosso trabalho, portanto, é compreender como a recepção da ideia de um fim da história se dá de forma político-ideológica e implica em uma determinada visão de Estado. Em uma abordagem macrofilosófica, buscamos refletir sobre o *finismo histórico* desde a Filosofia da História de HEGEL e suas apropriações e disputas político-interpretativas, tendo como ponto de chegada a recepção hegeliana da Escola Jusfilosófica Mineira.

PALAVRAS-CHAVE: Hegel; fim da história; neoliberalismo; Kojève; Fukuyama; escola jusfilosófica mineira.

ABSTRACT

The end of the dichotomous Cold War inaugurates a New World Order based on US monopolarity with its project of standardization and expansion of the American way of life. A narrative begins that the time of ideologies and utopias has ended in a project that defined neoliberal predatory capitalism as the only possible path across the globe. Neoliberal Globalization tries to impose on the world a project of historical endism that implies the exhaustion of new possibilities and hope. This narrative and project is presented to the world by FRANCIS FUKUYAMA in a perspective, inherited from KOJÈVE, that recovers HEGEL as the philosopher of the end of history and of a universal and homogeneous State. The marriage between historical endism and neoliberalism culminates in a globalization project that attempts to enshrine an abstract cosmopolitanism under the imperialist disguise of exhaustion of alternatives — a historical-neoliberal endism. The objective of our work, therefore, is to understand how the reception of the idea of an end of history occurs in a political-ideological way and implies a certain vision of the State. In a macro-philosophical approach, we seek to reflect on historical endism from HEGEL's Philosophy of History/Philosophy of the State and its appropriations and political-interpretative disputes, having as an arrival point the Hegelian reception of the Jusphilosophical School of Minas Gerais.

KEYWORDS: Hegel, end of history, neoliberalism, Kojève, Fukuyama, jusphilosophical school of Minas Gerais.

“A sístole e a diástole do espírito humano eram para mim como uma segunda respiração,
jamais interrompida e sempre pulsando”.

GOETHE.

“Veja aqui o altar nos cumes das montanhas
Em que a Fênix na chama morre
Para na juventude eterna ressurgir
Que ela apenas nas suas cinzas adquiere”

HEGEL

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	12
CAPÍTULO I: UM OCEANO CHAMADO HEGEL	17
1.1. Os cataclismas modernos: um mundo em cisões	18
1.2. Um malandro em uma encruzilhada alemã: Hegel entre a Revolução e a Restauração.	29
1.3. O historiador Filósofo e o Filósofo Historiador.....	38
1.4. Entre o real e o racional: uma disputa pelo efetivo	49
CAPÍTULO II: UMA ENCHENTE? FINISMO E ANTI-POLÍTICA NA ERA DOS EXTREMOS	67
2.1. O Breve século XX: Finismos e Guerra total.....	70
2.2. Kojève: Estado universal e homogêneo	75
2.3. Fukuyama: fim da história e um novo totalitarismo	86
CAPÍTULO III: NA RESSACA DO FIM DA HISTÓRIA	101
3.1. Os desafios contemporâneos: <i>Zurück zu Hegel</i>	104
3.2. A escola salgadeana: um projeto	113
3.3. Os fins que são começos. Uma ode à esperança.....	118
CONSIDERAÇÕES FINAIS	132
REFERÊNCIAS.....	134

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Mitos são apresentados e reproduzidos como uma narrativa vinda diretamente dos fins dos tempos. Quando olhamos para a antiguidade, aquele tempo paralelo, a era de ouro onde viviam os deuses, só podia ser acessada através da autópsia do poeta, inspirado pelas Musas, sob a benção de Mnemosine, a deusa da memória¹. Assentadas na memória, na tradição e na oralidade, as gerações de poetas causavam deleite enquanto cantavam sobre um tempo único e preenchiam os espíritos com os bons feitos dos heróis e dos deuses, orientando quase que preceitos morais para um bom agir na cidade. A fantasia cumpria um enlace coletivo que permitia um sentimento de pertença, unidade e também esperança.

Hodiernamente, também temos os nossos próprios mitos e nossas próprias fantasias, assim como uma infinidade de crenças morais. Mas o mito que nos chama atenção agora é também um que se apresenta como um relato, talvez transcendental e divino, oriundo do fim dos tempos. O “poeta” da vez não tinha algo esperançoso a inspirar e dizer, a autópsia que fazia não era inspirada pelas musas e não servia a deusa da memória, mas mediada por uma escola específica ao serviço monoteísta de um único deus: o mercado.

Fomos convencidos de que estamos em uma realidade fria, que o Estado é necessariamente um gigante estranho e alheio, que narrativas coletivas e transformadoras estão destinadas a nos levar aos “totalitarismos” de outrora. O que nos resta, nessa desolação, é um esforço individual, moral, particular e meritocrático, o *todos contra todos* levado a ferro e fogo na ensandecida competitividade da sociedade civil. Teríamos chegado a um eterno presente, cujo futuro é um crepúsculo insuperável e sem espaço para novos alvoreceres ou utopias. Uma eterna mimetização e simulacro do agora, que se insiste enquanto uma verdade impositiva, necessária, absoluta e incontornável. A História de toda a humanidade nos é vendida como um chafurdar-se na microprição sem muros do individualismo.

O presente possui um compromisso político com o passado e o futuro. O amanhã é totalmente tributário do hoje, do ontem, e do que almejamos e projetamos, mas por alguma razão isso parece ter sido perdido de vista. Se o século XX teve sua paisagem

¹ VERNANT, Jean Pierre. *O universo, os deuses, os homens*. Trad. Rosa Freira d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

aterrorizada em extremos, as décadas que sucederam à Queda do Muro de Berlim produziram uma insistente atmosfera, alimentada por um pacto infeliz entre neoliberalismo e pós-modernismo, de conformismo e inércia política diante de um inevitável e audaz mercado. Esse cenário talvez tenha seu mau agouro no falacioso discurso de FRANCIS FUKUYAMA, à época assessor de RONALD REAGAN, que se vale de uma interpretação muito peculiar da filosofia da história de HEGEL para anunciar um pretensioso fim da história e fim das ideologias, de modo a tolher as contingências e acorrentar as mentes em torno de um *pensamento único* neoliberal em uma eficaz *Ditadura da Falta de Alternativas*.

A leitura de FUKUYAMA dá-se através de uma vertente marxista-existencialista, a qual ele herda de KOJÈVE. Este era um fiel defensor da ideia de fim da história e da ideia de um Estado universal e homogêneo, mas a sua opinião do momento em que isso seria alcançado muda ao longo do tempo: em um primeiro momento, o fim da história seria realizado pela União Soviética, mas no desenrolar da sua vida postula esse fim sendo realizado na cultura consumista dos Estados Unidos da América. A perspectiva do pensador russo, radicado na França, era de que, tanto um fim da história, quanto a concepção de um Estado-final-universal-homogêneo teria sido concebida por HEGEL em sua *Fenomenologia do Espírito*, que supostamente postularia esse resultado cumulativo histórico na formação do Estado Liberal.

FUKUYAMA, então, no ano do bicentenário da Revolução Francesa, logo após a Queda do Muro de Berlim, propõe uma leitura da trajetória histórica como um longo processo coerente que, após as convulsões ideológicas do século XX, teria finalmente alcançado seu destino e meta: o Estado universal e homogêneo seria a democracia liberal, aos moldes do *american way of life*, com uma sociedade de mercado hipertrofiada. Ao homem desse fim da história, de toda a parte do globo, cansado e sem perspectiva de futuro diante dos traumas de outrora, não sobraria mais nada a não ser a conformação. Ao mundo restaria simplesmente isso, aceitar o projeto americano e introduzi-lo em suas nações.

Nossa intenção aqui não é sobrevalorizar o discurso do neoconservador do partido Republicano dos EUA, mas entender essa ideia do *fim da história*, vocalizada por ele, como expressão de um tempo e um projeto maior. O início da monopolarização dos Estados Unidos é o começo da globalização neoliberal e o seu projeto, conscientemente ou não, é apresentado ao mundo na voz de FUKUYAMA. Ou seja, o projeto de mundo neoliberal é a realização da ideia de um fim da história, isto é, do esgotamento de possibilidades e o fim

de novas alternativas imaginativas e de utopias. Assim, ao compreender que este é o projeto geopolítico que tenta globalmente se impor, fazer uma crítica à retórica de um finismo histórico não nos parece ser outra coisa que se posicionar contrariamente ao neoliberalismo.

Essa postura anti-finista e, portanto, anti-neoliberal, revela-se de modo retumbante na Escola Jusfilosófica Mineira que irá recepcionar essa ideia de fim da história em uma perspectiva hegeliana histórico-culturalista. Sob a liderança de JOAQUIM CARLOS SALGADO, a Escola ratifica não só o Estado de Direito como grande projeto ocidental, como também articula Filosofia da História e Filosofia do Estado em um projeto dialético-utópico a fim de resgatar a historicidade e politicidade e, desse modo, afirmar seu compromisso com os direitos fundamentais. Assim, todo fim não seria outra coisa que um começo, em uma dialética irreprimível que expressa liberdade e criatividade, lembrando a função ética do Estado e atribuindo a este o espaço por excelência de realização dessas expressões. Tradição e inovação, compreensão e transformação dialetizam-se para dar abertura a um porvir que é sempre construção nossa.

Nesse sentido, o que move a investigação deste trabalho é compreender como a recepção da ideia de um fim da história dá-se de forma político-ideológica dentro de uma certa linguagem que poderíamos dizer hegeliana. HEGEL será resgatado com fins distintos e sua filosofia da história será apropriada com finalidades e posturas contrapostas: um embate entre transformação e contra-transformação. Desde muito cedo as apropriações e reapropriações de HEGEL deram-se em torno de uma clivagem entre racionalistas e historicistas que, bem ou mal, mutilam HEGEL em algum aspecto, uma cisão entre o *Hegel racional* e o *Hegel real*². O grupo lógico-racional tentará conformar a História a um pressuposto fim lógico, um momento final no qual finalizaria a dialética. O grupo histórico-culturalista enfatiza o aspecto dialético onde o fim se expressa como meta, um porvir a se perseguir. Essas reapropriações interpretativas de um *finismo* histórico culminam em diferentes concepções de Estado que vão de HEGEL a FUKUYAMA, mas também contemporaneamente na mineira e hegeliana Escola Salgadeana. Nossa discussão se

² HORTA, José Luiz Borges. Entre o Hegel racional e o Hegel real. In: HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo Alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017

desenvolve, portanto, nos distintos voos da ave de minerva ao longo dos entardeceres da história.

A metodologia que fundamentará o nosso trabalho será a abordagem macrofilosófica. Concebida pelo filósofo catalão GONÇAL MAYOS SOLSONA, a macrofilosofia propõe-se a analisar os conceitos produzidos não os reduzindo aos filósofos que os elaboraram, mas concebendo-os como manifestação das mentalidades ou cosmovisões de determinados povos durante determinado tempo e espaço. Dessa forma, a proposta é refletir os “conceitos filosóficos agregados”, a dizer, “mentalidades sociais, grandes linhas culturais, ideias, cosmovisões, etc.” em diálogo com “as circunstâncias compartilhadas pelos grupos de agentes culturais”. Seu esforço, portanto, é construir um sentido filosófico global a partir da integralização e sintetização interdisciplinar, edificando um todo sistemático, de modo a escapar do processo limitante da ultra-especialização dos saberes³. Nossa mirada, portanto, é historicizante e totalizante às vistas de escrutinar as recepções da ideia de fim da história sem se deter em um exame filológico, limitado unicamente ao texto, mas na relação entre obra, autor e contexto.

Nesse sentido, desenvolvemos o nosso trabalho em três momentos. No primeiro capítulo, *Um oceano chamado HEGEL*, buscaremos compreender a filosofia da história hegeliana à luz da vida e contexto histórico-político do filósofo, de modo a apresentar a nossa interpretação sobre as ideias de *fim da história* e *Estado-final* da obra deste eminente pensador. Nesta etapa, também voltamos a nossa atenção para essa recepção imediata do filósofo, aos distintos mares interpretativos que surgem da escola de HEGEL e suas disputas sobre o real e o racional. Teria seu mestre sido o arauto do fim da história ou o profeta do porvir? Essa é a querela que se estabelece em uma escola tão observada e perseguida, tal como o próprio professor.

Em um segundo momento, no capítulo *Uma enchente? Finismo e Anti-política na Era dos Extremos*, refletiremos sobre o desdobrar da ideia de fim da história à luz do contexto catastrófico do século XX que, em meio a outros *finismos*, ganha expressão e circulação a partir de KOJÈVE e depois é revelado enquanto projeto estadunidense na voz de FUKUYAMA. Notamos aqui uma recepção da filosofia hegeliana em um caráter

³ MAYOS, Gonçal. Modernidad y racionalidad. Razón geométrica versus Razón Dialéctica. In: MAYOS, Gonçal. Macrofilosofia de la Modernidad. Rota: dLibro, 2012, p. 10-14

desideologizante e despolitizante à luz do contexto político, intelectual e histórico em que esses dois autores, em momentos e lugares distintos, vão conceber e proclamar um finismo histórico enquanto projeto de mundo naquela bipolar Guerra Fria.

Por fim, no capítulo *Na ressaca do fim da história*, voltamo-nos para a recepção da ideia de fim da história na Escola Jusfilosófica Mineira em sua vertente salgado-hegeliana. Aqui destacamos todo o esforço re-politizante e re-historicizante na incessante busca por novos devires e desenhos de Estado e seu resgate ético à luz desse contexto finista e neoliberal. A nível de inconfundível exemplo, daremos destaque para dois herdeiros da escola salgadeana. Os filósofos e utópicos JOSÉ LUIZ BORGES HORTA, que hoje assenta à Cátedra de Teoria do Estado da Faculdade de Direito da UFMG, e PHILIPPE OLIVEIRA DE ALMEIDA, hoje Professor de Filosofia do Direito da UFRJ e que, desde os seus anos em terras mineiras, alça vista para o universo das utopias.

Dessa forma, esperamos que este trabalho sirva como uma forma de recuperar e historicizar, dentro da tradição do hegelianismo, o problema do fim da história. Poderíamos dizer alegoricamente que desenvolvemos uma breve “história do fim da história”, ou uma rememoração de como esse problema fora enfrentado de distintas maneiras, sendo estas, político-ideológicas e com claros objetivos de justificar sua ação ou inércia diante do que está posto. Assim, nosso esforço se justifica ao agregar na literatura do hegelianismo uma discussão histórico-política sobre as apropriações idiossincráticas da ideia de um fim da história.

CAPÍTULO I: UM OCEANO CHAMADO HEGEL

HEGEL já havia alertado aos seus discípulos: “Um grande homem condena os humanos a explicá-lo”⁴. Aquele menino, nascido de uma simples família na cidade de Stuttgart, em 27 de agosto de 1770, tornou-se um marco para o mundo contemporâneo. Mesmo depois de sua morte, em 1831, o legado de GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL é inestimável e seu pensamento — com contribuições lapidares para a Filosofia, História, Política, Estética, Direito, Estado, Cultura, etc. — algo incontornável para qualquer tentativa de compreensão e transformação do mundo. HEGEL, definitivamente, é um oceano, e a sua Filosofia esprou em mares e ilhas distintas, gerando ondas e enchentes de diversos níveis. Diante de sua imensidão, o pensador será recuperado como o filósofo da contradição, da negação, o filósofo da Revolução, ou da Restauração, o filósofo do Fim da História, ou como nosso *padre-filósofo* brasileiro, LIMA VAZ, destaca: o *filósofo do presente* — de *todos* os presentes, isto é, da *presentificação progressiva* do momento histórico no plano filosófico, o instante no pensamento, ou o tempo captado em conceito⁵. A Filosofia, nesse sentido, seria o pensamento de seu próprio tempo⁶ e, como tributária das que vieram outrora, tem a historicidade em si⁷. Dessa forma, surge a audaz tarefa tomada por ele: estruturar em um todo lógico-histórico⁸ todas as cisões e cataclismas de sua época, de modo

⁴ BOURGEOIS, Bernard. A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel. In: HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Vol. 1. São Paulo: Loyola, 1995, p. 375.

⁵ LIMA VAZ, Henrique C. *Introdução ao pensamento de Hegel*: Tomo 1: a Fenomenologia do espírito e seus antecedentes – 1. ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2020, p. 299-300. Cf. ALMEIDA, Philippe Oliveira de; CHAGAS, Dante Alexandre Ribeiro das. A Era da Inércia? Por um Brasil de novos começos. *Terceiro Milênio: Revista Crítica de Sociologia e Política*. V. 21, n. 2, mai./ago., 2023. Disponível em: <https://revistaterceiromilenio.uenf.br/index.php/rtm/article/view/255>.

⁶ HEGEL, G.W.F. *Introdução à História da Filosofia*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. 1ª ed, São Paulo: Abril S.A, 1974, p. 361.

⁷ Como assinala JOSÉ LUIZ BORGES HORTA, para HEGEL, a História não seria outra coisa que a Filosofia e a Filosofia, por sua vez, não é outra coisa senão a História. A filosofia precisa dar conta dos pensamentos, ideais e sistemas anteriores, de modo que o filósofo agora é um historiador, “mas um historiador bastante peculiar, já que a sua tarefa será aprender a rearticular o complexo e contraditório ideário filosófico que lhe precede”. A emergência da história da filosofia está articulada ao caráter dialético de seu sistema, entende-se que não há pensamento atual “que não seja intensamente tributário das tensões e contradições dos tempos passados”. Assim, para que se compreenda um filósofo é preciso situá-lo em seu próprio tempo e espaço, entendendo-o como um “ponto de chegada de uma trajetória de ideias e contradições”. HORTA, José Luiz Borges. Hegel, Paixão e História. In: HORTA, José Luiz Borges.; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, p 74-75.

⁸ MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Entre Lógica i Empíria*: Claus De La Filosofia Hegeliana De La Història. Barcelona: PPU, 1989

que HEGEL será situado como a intersecção entre a História e a Filosofia, sendo, simultaneamente — filósofo da História e historiador da Filosofia⁹. Seu sistema, ao descrever a totalidade do real, busca dar conta dos extremos que compunham seu momento histórico: Iluminismo e Romantismo, o absolutismo estatal e o absolutismo individual¹⁰, razão e fé, história e o divino¹¹.

Como HEGEL bem nos lembra, ninguém pode saltar além de sua própria sombra e todo indivíduo é filho de seu povo e sua época¹². Portanto, diante do descrito desafio que o filósofo põe a si mesmo e a orientação por ele dada, que até hoje nos guia, precisamos, antes de mais nada, compreender a realidade histórica em que seu sistema é edificado. Para mergulhar neste oceano, é necessário compreender os cataclismas de seu tempo.

1.1. OS CATACLISMAS MODERNOS: UM MUNDO EM CISÕES

Do nascimento de KANT à morte de HEGEL (1724 – 1831), o mundo ocidental se vê imerso em transformações que edificarão a sociedade em que vivemos, seja em termos políticos, seja em termos econômicos e sociais. Nesse ínterim, a Revolução Francesa e a Revolução Industrial modificam todas as estruturas existentes na Europa, construindo uma sociedade de classes no lugar da outrora sociedade feudal e estamental. O mundo do trabalho traz a diferenciação e a diversidade, e os seres não se veem mais enquanto parte de um grupo, mas como fins em si mesmos. A Revolução de 1789 concretiza e irradia os ideais do Iluminismo por onde quer que se expanda. O indivíduo chega à cena do mundo¹³. No caso da Alemanha, as gerações da Ilustração e do Idealismo se situam em um cenário onde, por um lado, seu território parecia ter um horizonte petrificado e estático, sem

⁹ HARTMAN, Robert. Introdução. In: HEGEL, G.W.F. *A Razão na História: uma introdução geral à filosofia da história*; introdução de Robert S. Hartman; trad. Beatriz Sidou – 2. ed. – São Paulo : Centauro, 2001, p. 9.

¹⁰ SALGADO, Karine. Ilustração e Dignidade Humana. In: HORTA, José Luiz Borges.; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, p 33.

¹¹ REIS, José Carlos. *História da “consciência histórica” ocidental contemporânea: Hegel, Nietzsche, Ricoeur* — 2ª reimp. — Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 43.

¹² HEGEL, G.W.F. *A Razão na História: uma introdução geral à filosofia da história*; introdução de Robert S. Hartman; trad. Beatriz Sidou — 2. ed. — São Paulo : Centauro, 2001, p. 103.

¹³ Cf. HOBBSBAWM, Eric J. *A era das revoluções: 1789-1848*. Trad. Maria L. Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2012; e LANDES, David S. *Prometeu desacorrentado: transformação tecnológica e desenvolvimento industrial na Europa ocidental, desde 1750 até a nossa época*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

possibilidade de avanços, porquanto tinha sua burguesia marcada por um “individualismo estéril e débil politicamente”, definitivamente ofuscada diante de Frederico II. Por outro, tem-se a Revolução Francesa, que inaugurou um mundo que não parecia possível¹⁴.

Esse mundo, com a economia de mercado sendo universalizada, tem em si a realidade do trabalho invadindo “todas as esferas da atividade humana”, que promove um individualismo cada vez mais latente. Com isso surge uma angústia: como integrar o indivíduo ao todo social de uma forma que não seja tão conflitiva quanto a que se presencia na economia de mercado e individualismo emergentes? É aqui que temos o surgimento daquilo que HEGEL nomeará como Sociedade Civil, âmbito das necessidades e eterno embate entre os indivíduos pelos seus interesses¹⁵.

Em meio a essa acelerada transformação do palco histórico, trava-se também uma batalha no campo do pensamento. É, portanto, em meio à admiração e/ou à contestação dessa realidade que o Espírito ali trilhará seu caminho.

JOAQUIM CARLOS SALGADO apresenta-nos uma periodização da história ocidental que se dá em três etapas. A primeira delas é a Metafísica do Objeto, que corresponde ao período desde a Antiguidade até a Idade Média. Aqui temos a precedência do ser sobre as representações. No mundo moderno, a partir de DESCARTES e até KANT, temos uma Metafísica ou Filosofia do sujeito — a dizer, o sujeito, a subjetividade, a razão humana, é o que dá sentido ao real. Então, a modernidade é representada pela virada da metafísica do objeto para a metafísica do sujeito, marcada por essa percepção de que o significado do mundo não está no mundo, mas na razão humana¹⁶. Há ainda, como veremos, uma Metafísica Especulativa, ou metafísica do conceito, que é inaugurada por HEGEL.

¹⁴ SALGADO, Karine. *A Paz Perpétua de Kant*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2008, p. 20.

¹⁵ LIMA VAZ, Henrique C. Introdução ao pensamento de Hegel, *cit.*, p. 301-302.

¹⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: DelRey, 2006, p. 1-2; SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico ou da metafísica do objeto: a igualdade*. Belo Horizonte, Del Rey, 2018, p. xi. O filósofo também assinala que: “O racionalismo, a partir de Descartes e Galileu (que introjetou a matemática na natureza), caracteriza o modernismo, o novo modus pelo qual a realidade é configurada e conhecida, cujo instrumento é a razão. O iluminismo é uma derivada do racionalismo, com alcance principalmente no estudo e organização da sociedade humana, tendo seu momento de chegada no enciclopedismo, com a conhecida recusa da fé como instrumento da verdade”. SALGADO, Joaquim Carlos. Estado Ético e Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*. v.27, n.2, p. 37- 68.

Nessa esteira, JOSÉ LUIZ BORGES HORTA concebe filosoficamente quatro tipos de modernidade. A primeira delas seria a Modernidade Renascentista, que já apresenta elementos basilares para a chamada Filosofia moderna e que visa retomar a tradição antiga e fazê-la florescer em sua época. Adiante teríamos a Modernidade Iluminista edificada sobre o terreno da Revolução Científica e marcada por essa Metafísica do Sujeito, “construída a partir de Descartes, consolidada em Kant e quiçá hipostasiada em Fichte”. Com HEGEL, temos o alvorecer de uma Modernidade Especulativa ou Dialética, que se encerra no estouro da Primeira Guerra Mundial. Dos horrores do século XX até os nossos tempos, vivencia-se uma Modernidade Fragmentária, um momento de crise dos sistemas filosóficos e de filosofias da totalidade¹⁷. O mundo no qual HEGEL se insere, pois, é o das cisões da Metafísica do Sujeito que devemos aqui melhor detalhar, antes de plainarmos sobre a filosofia hegeliana e o que por ela é inaugurado.

Podemos dizer que, desde o início da modernidade, delineiam-se duas concepções de como o sujeito constrói o sentido para o mundo. A primeira decorre do racionalismo e do empirismo que, apesar de suas diferenças, partem do pressuposto de que existe um parâmetro de subjetividade comum a todos os seres humanos e, por conseguinte, o sentido da realidade (independentemente de ser construído pela dedução ou indução) é homogêneo e universal. A segunda compreende que os sentidos são particularizados e que não existe um parâmetro universal de subjetividade, que é a partir de um horizonte histórico e das conjunturas e circunstâncias que se cria uma leitura do real, de modo que toda leitura da realidade seria uma espécie de poesia¹⁸. Quando falamos de racionalismo vem à mente o nome de DESCARTES, assim como o empirismo nos traz à memória os nomes de FRANCIS BACON ou THOMAS HOBBES. Todavia, existe outro pensador, GIAMBATISTA VICO, que talvez inaugure a Filosofia da História, e compreende que toda subjetividade está imersa na

¹⁷ HORTA, José Luiz Borges. Sobre a constelação de modernidades. In SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges (org.). *Razão e Poder: (re)leituras do político na filosofia moderna*. Belo Horizonte: Initia Via, 2018 .p. 339.

¹⁸ MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Ilustración y Romanticismo*. Introducción a la polémica entre Kant y Herder. Barcelona, Editorial Herder, 2004, p.368-370.

história e que, ao pensar a história, pensa-se poeticamente, alusivamente, à luz de seu próprio tempo¹⁹.

Nesse advento da Metafísica do Sujeito temos, então, duas leituras. Uma pressupõe a possibilidade de um paradigma universal de subjetividade que vai pensar o mundo de uma forma homogeneizante e lógica e, outra, uma leitura plural da subjetividade que entende que todos nós quando pensamos estamos fazendo poesia, retórica, um exercício construtivo. Essas duas grandes tradições culminam no Iluminismo e no Romantismo. Ou seja, temos, por um lado, uma tradição que apela às paixões e como a nossa visão de mundo é marcada por elas, e uma tradição que apela pela razão e de como a nossa visão de mundo universal é marcada por essa razão. Esta é uma tradição que enfatiza o argumento lógico, demonstrativo, apodítico. A outra enfatiza a retórica, a poesia, os versos, o imagético. Uma se alia à ciência e a outra à arte. Esse é um dos dualismos que atravessam o Ocidente, o dualismo entre o coração e mente, razão e paixões²⁰.

Dessa tradição de racionalidade físico-matemática, GONÇAL MAYOS define uma *Razão Geométrica* que passaria por três fases ao conceber o sujeito como pensante. Na primeira delas, o sujeito ainda não constitui a realidade e deve desvelá-la através do conhecimento matemático. Tal como sugeriria KEPLER ao ver a matemática como a língua na qual a realidade está escrita, ou GALILEU que vê a Filosofia como um livro aberto e já escrito por meio dessa razão geométrica. Num segundo momento, o sujeito ganha um papel mais determinante que outrora, mas a razão capta a matemática de forma intuitiva, então ela continua como algo dado e não construído. Em DESCARTES, as verdades matemáticas são eternas, mas dependem das evidências captadas pelo sujeito pensante. A verdade, então, fundamentar-se-ia no e a partir do sujeito. O sujeito pensante, com sua capacidade questionadora, fundamenta as evidências e pressupõe uma ordem que não se dá naturalmente e que pode ser posta em dúvida. Finalmente, nesta terceira fase, a matemática é considerada uma construção do sujeito. Em KANT, a geometria e a aritmética são postas

¹⁹ AMBRÓSIO, José de Magalhães. *Os Tempos do Direito: Ensaio para uma (Macro)Filosofia da História*. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito de Minas Gerais. Universidade Federal de Minas Gerais, 2015. p. 40-56. (Tese, Doutorado).

²⁰ Essas tradições apresentam-se a nós contemporaneamente, talvez, na filosofia crítica do mundo anglo-saxão e na filosofia hermenêutico-filosófica dos países continentais. V. MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Ilustración y Romanticismo, cit.*, 2004, p. 412-413.

no tempo e no espaço como “condições de possibilidade da sensibilidade inscritas no sujeito transcendental”, que só tomaria conhecimento delas através da intuição. LEIBNIZ, então, dá um passo mais radical apresentando-a como uma construção racional e coerente em si mesma²¹.

A Ilustração seria uma etapa do desenvolvimento dessa Razão Geométrica. Embora seja um fenômeno de múltiplas expressões e, por isso, haja uma certa dificuldade para estabelecer uma perspectiva comum sobre o movimento das luzes, há um notório ar de familiaridade “nas atitudes e esperanças, nos ideais, no que se rechaçava e no que deveria mudar, nas experiências vividas e na visão da condição humana”²² Para KARINE SALGADO o movimento tornou-se “o momento que sintetiza todo esforço histórico para compreensão da essência e do valor humanos” e que é, nas palavras de CASSIRER, fruto de uma “efervescência geral dos espíritos” e que não “se exime de nenhuma questão, recolocando-as em novos parâmetros e dando a elas respostas absolutamente descomprometidas com a tradição”. O desafio da Ilustração é que o conhecimento filosófico não se limite a um sistema metafísico, sem necessariamente negar a sistematicidade, mas pensando as diferentes formas de conhecimento, seja natural, moral, político, jurídico como um “‘meio abrangente’ em que estes princípios se formam, se desenvolvem e se assentam”.

Na diversidade que é o movimento Iluminista, o consenso é a razão, agora considerada “unívoca e imutável”. O espírito da Ilustração, como diz TODOROV, tem consigo três elementos fundamentais: “a autonomia, os fins humanos e a ideia de universalidade”. A autonomia se opõe à heteronomia, as ações devem partir das reflexões e vontades individuais e não determinadas por outros. O homem não precisa mais de tutela e a política não deve mais dar lugar à religião. Essa autonomia é retratada por DIDEROT, o homem ilustrado é “um filósofo que deixa de lado o preconceito, a tradição, o antigo, o consenso universal e a autoridade, em poucas palavras, tudo o que subjuga o entendimento e se atreve a pensar por si mesmo”. Aqui “o homem assume de vez as rédeas da história e

²¹ MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Modernidad y racionalidade. Razón geométrica versus Razón Dialéctica. Macrofilosofía de la Modernidad*. Rota: dLibro, 2012, p. 52-53.

²² MAYOS SOLSONA, Gonçal. *La Ilustración*. Barcelona: Editorial UOC, 2007, p. 9.

se faz não apenas seu profeta, mas o único responsável pelos seus rumos. A revolução nada mais seria que a adequação do real ao ideal”²³.

No que se refere à cultura, os ilustrados tentam dominá-la tal como se estabeleceu o controle sobre a natureza. Há um “excesso de autoestima”, uma crença no progresso que deve ser expressa nas metas e fins humanos, como o caso do Estado. Os fins e os meios são humanos e a construção do Estado é de responsabilidade também humana, não um acidente com o qual ela se choca. Todas as tarefas humanas devem ser operadas por meio da razão, de modo que “a idade das luzes é também a idade das tarefas que o canto do progresso faz imperar entre os homens”. Nesse sentido, a História tem no Iluminismo um fim moral: “um valor moral na sua caminhada de aprimoramento e progresso que, na contundente tendência ilustrada ao universal, levam em consideração toda a humanidade, e não apenas um povo”. Ou seja, a Ilustração assume para si a humanidade como o seu fim maior. Agora o mundo é o lugar “da realização do progresso, fim em si” e a história é o processo de todo o desenvolvimento e progresso²⁴.

Por outro lado, o Romantismo seria, conforme JOSÉ LUIZ BORGES HORTA, uma *Contramodernidade* — uma negação sentimentalmente crítica à centralidade da razão e a sua mítica universalidade, que busca recuperar dimensões passionais, emocionais e simbólicas da experiência humana como objeto do filosofar: “Se a Razão é uma potência, não menos vigorosa será a força do sentimento”. A História aqui tem papel fundamental e dubio, posto que o sentimento é fruto dos valores, das tradições e da construção histórica, mas também tem a nostalgia que é tanto do passado quanto do presente. “Nostálgico do passado, o romântico buscará recompô-lo, refundindo-o em grande medida, à luz de seus próprios valores”. Busca-se no passado da antiguidade e do medievo um projeto para o futuro e crítico de seu presente. Assim, o romântico “reinventa o passado, idealizando aspectos e mitos que lhe serão necessários a uma crítica de seu tempo; consciente da incapacidade da reprodução mais perfeita ou verdadeira do passado, o romântico se lança à reprodução mais bela (e portanto, a seu juízo, mais útil ao seu tempo)”. Com isso temos uma modernidade cindida “entre Razão e irrazão, pensamento e sentimento, lógica e emoção”. Se por um

²³ SALGADO, Karine. Ilustração e dignidade humana. In: HORTA, José Luiz Borges.; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, p. 34-35.

²⁴ SALGADO, Karine. Ilustração e dignidade humana, *cit.*, p. 36.

lado, “o racionalismo moderno buscava todas as formas de fundamentação ética e filosófica da racionalidade humana”, por outro, “o Romantismo recupera seu lado passional, intuitivo, emocional, simbólico”²⁵.

O Romantismo enfrenta ponto a ponto as posturas ilustradas, também por toda a Europa, igualmente tendo por apogeu o Romantismo alemão. Romantismo quer dizer retornar a um passado mítico, muitas vezes imaginário, de modo a descobrir, ou a revelar, na trama da História, fatos ou elementos que nos pareçam emblemáticos ou significativos para o tempo presente. O Romantismo não é científico, de modo algum; não pretende fazer ciência do passado. Não, muito mais importante é encontrar no passado exemplos, emblemas, mitos. O romântico sabe que é moderno, mas olha o passado em busca de algo que possua capacidade de transformação do (ou no) presente. Seu passado é, portanto, utopicamente reconstruído, muitas vezes em um notório esforço literário.²⁶

GONÇAL MAYOS faz um interessante comparativo a partir desse encontro entre o pilar das luzes, ou o apogeu da Ilustração, o velho professor KANT, e o jovem HERDER, seu aluno. Trata-se de um encontro/desencontro, muito significativo para a história da Filosofia, porque demonstra essa linha divisória entre a Ilustração e o Romantismo. Do primeiro, teríamos a ideia de civilização, a ideia de um modelo único e geral válido para todo o mundo. O Romantismo de HERDER caminha para a direção oposta, compreendendo que a questão são as culturas e não a civilização. Ou seja, cada povo teria, a seu próprio tempo histórico-cultural, sua expressão filosófica, artística e religiosa de seu imaginário particular²⁷.

Por exemplo, KANT, quando se dedica ao que seria sua Filosofia da História, acaba concebendo um progresso homogeneizante, um caminho único universal conforme a sua,

²⁵ HORTA, José Luiz Borges. Sobre a Constelação de Modernidades, *cit.*, p. 340-342.

²⁶ HORTA, José Luiz Borges. *Dialética do Poder Moderador: ensaio de uma ontoteologia do Estado do Brasil*. Belo Horizonte: Faculdade de Direito da UFMG, 2020., p. 56. (Tese, Titularidade em Teoria do Estado).

²⁷ “En contra del tópico, el debate no era partir o no del sujeto, no era razón sí o no, ciencia sí o no; sino más fina y precisamente hasta qué punto fiar y basar todo el proyecto moderno (entendido como el esencial para la humanidad) exclusivamente en la evidencia autónoma del sujeto pensante y del dominio, en una razón cada vez más reducida a meramente instrumental y en modelo de conocimiento científico. Es desde aquí donde la oposición Ilustración y Romanticismo adquiere su verdadero valor, así como su relación con movimientos modernos anteriores como el Racionalismo, el Empirismo, el Fideísmo o el Escepticismo, y movimientos posteriores como el Idealismo, el Historicismo, el Positivismo, el Utilitarismo, el Vitalismo, el Pragmatismo, el Existencialismo...”. MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Ilustración y Romanticismo*, *cit.*, p. 367.

publicada em resposta ao seu discípulo²⁸, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*²⁹. Haveria padrões objetivos (franceses) para a arquitetura, a música, a pintura, a literatura etc.³⁰ Toda a humanidade deveria convergir na direção de um único e universal paradigma – a *civilização*. A aposta de HERDER é plural, tratam-se de *Ideias para uma Filosofia da História da humanidade*³¹, não haveria uma via única para a humanidade, mas uma condição múltipla que enfatiza as *culturas*. Toda sociedade possui cultura, expressa suas crenças e seus valores, constitui tradições e modos de vida, válidas em função de si mesmas, e não de um referencial externo, à priori e homogêneo. Podemos encontrar uma descrição desses pilares opostos em LIMA VAZ:

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

²⁸ FRAGELI, Isabel. Sobre as Resenhas de Kant às Ideias para uma filosofia da história da humanidade de Herder. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e modernidade.*, n. 21, p. 47-60, 2013. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/64739>. Acesso em: 28 jan. 2024.

²⁹ Em sua nona proposição, Kant constata que é possível uma história universal do mundo, uma filosofia da história, e que a história é progressista. O homem, por sua vez, faz parte da natureza, é racional e a razão do homem vem de Deus. Desse modo, seria possível propor “um ensaio filosófico que procure elaborar toda a história mundial segundo um plano da Natureza, em vista da perfeita associação civil no gênero humano”. Ele propõe um caminho que vai desde os gregos, passando pelos romanos e às expedições germânicas, que chegaria até os dias dele, bem como acrescentando “episodicamente a história política dos outros povos, cujo conhecimento chegou gradualmente até nós por intermédio dessas nações ilustradas”, chegar-se-ia a um entendimento de que há “um curso regular da melhoria da constituição estatal na nossa parte do mundo” e que provavelmente a Europa “algum dia dará leis a todas as outras”. KANT, I. *A ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

³⁰ KANT, I. Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia. Trad. Marcio Pires. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, n. 1, p. 211-238, Jan./Abril, 2013. Cf. também as suas, tão escandalosas quanto, aulas sobre antropologia. KANT, I. *Lectures on Anthropology*. Trad. Robert Clewis. *et al.*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

³¹ A Terra seria, como desenvolve HERDER neste livro, uma estrela dentre outras estrelas; o homem, um animal dentre outros animais; e uma nação, um modo cultural de vida dentre outros modos culturais de vida. HERDER, J.G. *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Losada, 1959. V. também HERDER, J.G. *Filosofia de la historia para la educación de la humanidad*. Trad. Elsa Tabermog. Madrid: Ed. Espuela de Plata, 2007.

fenômeno, a sua condição de aparecer, porque responde à necessidade do sujeito.³²

O que exsurge da modernidade é uma concepção de que o sujeito, a subjetividade, a razão humana confere sentido à realidade. O ser em si não tem sentido, quem dá sentido ao ser é o intelecto humano e KANT é quem melhor estruturou essa virada subjetiva ao estabelecer uma “centração do pensamento filosófico no eu, ou seja, a interiorização da Filosofia”³³. Por pensar à luz da ciência de seu tempo, sob a ótica da física galileana, o conhecimento dos fenômenos naturais se dá de forma matematizada, rompendo com a maneira platônica, ao conceber o mundo sensível como “razão de ser de todo conhecimento”³⁴. Com sua *Crítica da Razão Pura*, o filósofo alteia um tribunal da razão a fim de fundamentar o que ela pode e o que ela não pode, um questionamento acerca de seus limites, e infere: “enquanto propedêutica, a lógica é apenas como a antecâmara das ciências e, tratando-se de conhecimentos, pressupõe-se, sem dúvida, uma lógica para os julgar, mas tem que procurar-se a aquisição destes nas ciências, própria e objetivamente designadas por esse nome”³⁵. Temos, neste clássico, uma razão teórica que diz respeito à maneira como a razão pensa o compreender, as estratégias que a razão cria para dar sentido ao real, para criar normas ou leis que organizam a experiência fenomênica; onde se estabelece a distinção entre a coisa em si e o fenômeno, bem como a limitação do conhecimento aos fenômenos. Aqui a razão é regulativa e estabelece as regras que orientam o nosso entendimento e a nossa sensibilidade e condiciona a maneira como recebemos as impressões sensíveis.

³² LIMA VAZ, Henrique C. *Introdução ao pensamento de Hegel*: Tomo 1: a Fenomenologia do espírito e seus antecedentes — 1. ed. — São Paulo : Edições Loyola, 2020, p. 322.

³³ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: UFMG, 1986, p. 130: “As categorias não são mais ontológicas, não pertencem ao objeto: a substância e a causalidade não estão mais do lado do ser, mas do ‘eu’, do sujeito, ‘que é o criador da ordem causal do universo, o criador da legalidade (Gezetzlichkeit) da natureza’, de modo que a possibilidade do ente está condicionada pelo eu.”

³⁴ “Evidentemente que não é efeito de leviandade, mas do juízo amadurecido da época, que já não se deixa seduzir por um saber aparente; é um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Esse tribunal outra coisa não é que a própria Crítica da Razão Pura.” KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 5ª edição, 2001, A XI-XII.

³⁵ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, cit. B IX.

Nesse sentido, KARINE SALGADO nos alerta que por mais que a razão se esforce, ela não produz conhecimento sem compreender um objeto cuja experiência se dá pela sensibilidade. A razão depende da experiência para construir conceitos. Sobre a coisa em si (noumenon) não se dá para falar, somente sobre o seu fenômeno. A Razão, contudo, não se limita a um conhecimento condicionado e parte rumo ao incondicionado, para além da experiência, para um conhecimento fruto da própria razão. Somente na Razão Prática, que diz respeito ao agir, é que a razão pode ser constitutiva, de uma forma que “se tornou possível mais uma diferenciação entre o conhecer limitado ao mundo dos fenômenos, e o pensar, que está para além deste mundo”, o transcendental. É a Razão Prática que traz à realidade um objeto supra-sensível, a Liberdade. Esta é algo que se sabe a priori e é condição para a lei moral³⁶. Logo, se na teoria temos a Razão num esforço de pensar nas leis por meio das quais ela observa, trabalhando com objetos irracionais, na prática, entramos no campo da moralidade, um âmbito onde ela dá leis para um objeto que é pura razão, ela própria, o sujeito racional³⁷.

Dessa forma, temos em KANT a ideia como produto da razão “que se manifesta como prática ou teórica”. Enquanto o conceito nasce e se volta para a experiência e tem sua validade condicionada à experiência para não ser abandonado, a Ideia não perde a sua razão de ser, nem validade, porque não encontra na experiência histórica sua efetivação. Em que pese o voo frustrado que a razão dá quando tenta conhecer por suas próprias forças, a ideia “é o resultado do interesse da razão em indagar para além do sensível, na direção do incondicionado”. Então, ainda que nenhum ser humano seja livre, a ideia de liberdade ainda existe, pois ela independe da experiência. Vê-se, por conseguinte, a noção de ideia como um papel maior que se coloca como um referencial a ser buscado, não apenas uma referência do que é bom ou ruim, mas um projeto a ser perseguido pela humanidade. Ou seja, a razão não pode conhecer, mas pode pensar e disso surgem as ideias³⁸. Há, por conseguinte, uma distinção entre pensar e conhecer, compreender e agir.

³⁶ SALGADO, Karine. *A Paz Perpétua de Kant*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2008, p. 23-24.

³⁷ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

³⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant, cit.*, p. 131-145. FRANCISCO HERRERO também chama a atenção para o fato de que, por mais que Kant tenha destruído a possibilidade de se chegar ao absoluto, ele jamais “renunciou à exigência filosófica de chegar a ele” e, mais ainda, abre a possibilidade de se chegar ao absoluto por meio da história! “Até ele, a colocação da pergunta pelo absoluto tinha lugar na razão teórica”, mas como o homem realiza sua existência por meio da ação, o âmbito da razão prática nos

A Filosofia kantiana já tinha a pretensão de ser um sistema³⁹. Contudo, é um sistema que não consegue se conectar por conta de seus dualismos. Suas cisões provocam dois mundos: o mundo da coisa em si e o dos fenômenos, o da liberdade e o da natureza. Nesse sentido, o pensamento contemporâneo gira em torno das cisões e dos dualismos. O homem moderno divide o espaço público e privado; razão e paixão; teoria e práxis; matéria e espírito; religião e Filosofia; absolutismo estatal e absolutismo individual. A Revolução foi incapaz de superar essas cisões. A tarefa de criar um sistema filosófico unificado que amarrasse toda a realidade é reivindicada pela geração do Idealismo, que assume a postura de conciliar as aporias modernas e de criar um sistema filosófico da totalidade comprometido em descrever o real e conectar todos os seus aspectos.

Cabe ainda destacar os novos contornos que a História ganhou neste período. Se na Antiguidade há somente um esboço de um corpus filosófico dedicado à história, o que temos na Idade Média é uma “teo-Filosofia da história cristã” que privilegia o horizonte de expectativa, o futuro, como o tempo da experiência humana. Essa será uma postura que “determina tanto o caminho que as Filosofias da história tomaram, quanto as tentativas de superação”. Por fim, o que temos no período moderno é que, em meio aos cataclismas e acelerações, o filósofo busca dar ordem (ou talvez enxergar um sentido) no tempo e na história⁴⁰. Com KANT temos um esboço de uma Filosofia da História cujo esforço é mostrar como o plano do *ser* e o plano do *sujeito* se “mesclam” à medida que, no correr do tempo, o homem “humaniza” a natureza e constrói, livremente, um mundo pra si. Quer dizer, no tempo, o homem consegue imprimir a sua liberdade — em tese, é isso o que KANT começa a apontar na terceira crítica⁴¹, e em seus escritos sobre história e sobre religião, mas não consegue desenvolver a contento, relegando essa tarefa a FICHTE,

dá a possibilidade de se realizar o absoluto de forma prática. A História é obra da liberdade do homem e em Kant ela é essencialmente política, mostrando “apenas um aspecto da totalidade a realizar”. HERRERO, Francisco Javier. *Religião e História em Kant*. Trad. José Ceschin. São Paulo: Loyola, 1991, p. 9.

³⁹ “O pensamento de Kant se desenvolveu de maneira sistematizante: a primeira Crítica se ocupa dos elementos necessários para o conhecimento da natureza. A segunda, juntamente com a Fundamentação, se ocupa da liberdade, mas deixaram uma lacuna a ser preenchida pela *Metafísica dos costumes*. Vale destacar que o termo crítica não se confunde com o termo metafísica. A crítica da razão tem como objetivo fornecer os conceitos básicos que, organizados sistematicamente, recebem o nome de metafísica. A tarefa da crítica é garantir uma marcha segura à metafísica”. SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant, cit.*, p. 25.

⁴⁰ AMBRÓSIO, José de Magalhães Campos. *Os Tempos do Direito, cit.*, p. 17-22.

⁴¹ KANT, I. *La metafísica dos costumes*. Trad. Adela C. Orts e Jesus C. Sancho. 2. Ed. Madir: Tecnos, 1994.

SCHELLING e, claro, HEGEL. De todo modo, a fé no “progresso” — e um esforço de “apaziguamento” da cisão entre “liberdade” e “necessidade” — já está nos últimos trabalhos de KANT, e pavimenta o caminho para o Idealismo Alemão.

Dessa forma, entre o Iluminismo e o Idealismo há uma construção que cria uma relação entre liberdade e história. Esta seria o caminho rumo à liberdade inconsumada da humanidade, uma relação interminável entre razão, progresso e Estado (sobretudo com HEGEL).

Se Hegel concebeu a história como ‘o progresso na consciência da liberdade’, foi porque Kant havia aberto o caminho com sua concepção da história como a progressiva realização do fim dado antecipadamente na ideia pela razão ou, em outras palavras, como a progressiva conquista da liberdade⁴².

1.2. UM MALANDRO EM UMA ENCRUZILHADA ALEMÃ: HEGEL ENTRE A REVOLUÇÃO E A RESTAURAÇÃO.

Nosso filósofo se viu entre várias encruzilhadas ao longo de sua vida. E, como um bom malandro, soube exatamente como, onde e quando se defender, esquivar e atacar quando necessário. Este é o preço que estava disposto a pagar para construir um sistema filosófico com e contra a tradição ocidental, e para apresentar ao mundo a sua visão de liberdade, a despeito do contexto perigoso que tentava tolher espíritos como o dele. DILTHEY o descreve como uma pessoa fria, alheia, simples, transparente e modesta que cultivava amizades que o apreciavam, mas que não lamentavam tanto a distância que os separava. Palavra hodierna que utilizamos em demasia, resiliência, foi uma característica que muito bem se encaixava naquele intelectual que aceitava a realidade e as circunstâncias de sua vida sem grandes sofrimentos, mas com elevada sensatez e senso de humor. É o que se observa, inclusive, na sua vida, de andarilho, em meio a mudanças de cidades, dificuldades financeiras, perdas de amizades e familiares, mas sempre atento aos acontecimentos de sua época e ao desenvolvimento de seu sistema⁴³.

A primeira encruzilhada apresenta-se já ao jovem HEGEL em sua época universitária (1788 – 1793), em Tübingen. Nesse período reina o que DILTHEY chama de uma “aliança

⁴² HERRERO, Francisco Javier. *Religião e História em Kant*. Trad. José A. Ceschia. São Paulo: Loyola, 1991, p.7.

⁴³ DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el Idealismo*. In: *Obras de Wilhelm Dilthey*: V. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2ª edição, 1956.

única de regra exterior e liberdade interna”. Sob uma educação monástica sufocante, sua juventude se fez valer. Seja através dos beijos ardentes com FINKE, que o direciona carinhosos adjetivos em relação a sua beleza e ao laço mantido por eles, seja pela grande amizade e inconfundível entusiasmo pela Revolução Francesa que HEGEL irá desenvolver com seus colegas de quarto, HOLDERLIN e SCHELLING.

Quanto à Revolução Francesa, o trio se mostrou grande admirador ao ponto de auxiliar na construção de um clube político, onde cantavam cânticos de liberdade, entoavam a própria *Marsellesa* e, em comemoração, plantaram uma árvore da liberdade. Esse comportamento lhes causou uma reprimenda que resultou na debochada resposta de SCHELLING: “Excelência, todos nós pecamos muitas vezes”. Já nesse contexto, HEGEL é apontado como um entusiasmado paladino da liberdade e da igualdade⁴⁴, ao passo que HÖLDERLIN entoava hinos que encarnaram o espírito daquele tempo. A Liberdade tinha alcançado o mundo, não haveria voltar atrás disso. A esperança preenche totalmente os corações e mentes daqueles jovens que acreditavam ver naquele novo alvorecer a concreção do ideal da vida grega, a “serena grandeza” e “humanidade universal”. O que os unia era uma jovem intuição de que o futuro que os reservava já havia sido realizado na Grécia Antiga. Para HEGEL, foi a liberdade política grega que fundamentou a superior humanidade que se desenvolveu naquela antiguidade. Entre os amigos, diante dessas transformações, a crença de um progresso humano tornou-se incontornável⁴⁵.

HEGEL inclui, em suas reflexões iniciais, o debate sobre o futuro da religião: escreve sobre Cristo, sobre a relação entre religião natural e religião positiva etc. Já aqui, o filósofo se coloca diante de uma pergunta que lhe será norteadora para o resto de sua vida: “Como é possível a transformação da religiosidade cristã em uma ‘religião do povo’ que encarne uma cultura religiosa-moral progressiva?”. O que já estava posto a si, desde sua juventude, era encontrar uma mediação possível entre a fé eclesiástica e a religião da razão,

⁴⁴ O exemplo parecia vir, também, de casa. A irmã de HEGEL, CHRISTIANE HEGEL (1773-1882), tinha uma ligação muito próxima com a Revolução Francesa. Alguns, inclusive, sugerem que a interpretação de HEGEL sobre a tragédia de Antígona, seja inspirada nas aventuras políticas da irmã. Seu irmão, GEORG LUDWIG (1776-1812), morreu lutando como oficial do exército de NAPOLEÃO na Rússia. V., por exemplo, AURAS, N. O feminino na figura da irmã: Christiane Hegel e Antígona. *Antítesis - Revista iberoamericana de estudios hegelianos*, [S. l.], n. 3, p. 49–66, 2022. Disponível em: <https://revistas.uam.es/antitesis/article/view/15477>. Acesso em: 21 jan. 2024.

⁴⁵ DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el Idealismo*, cit., p. 17-18.

suprassumidas em uma religião popular que reconciliasse a tradição religiosa com as metas do Espírito. A cisão das duas fés opostas teria lugar de suprassunção em sua história-política⁴⁶.

Objetivo este que está visível em um dos fragmentos de trabalho do Trio de Tübingen, *O mais antigo Programa de Sistema do Idealismo Alemão* (1796-7), no qual se reflete que, diante da ausência de uma *Ilíada*, ou da Bíblia, como guia capaz de se situar no real, e a necessidade de reconciliar as aporias modernas, era preciso que a Filosofia ocupasse esse lugar, servindo como um projeto racional e passional capaz de conectar os indivíduos ao todo. A Filosofia precisaria ocupar o lugar que a arte tivera na antiguidade e a religião na Idade Média, mas de modo a *suprassumir* esses fatores. E daqui desponta um *Sul* que pode conectar as mais apaixonadas mentes desde então: a expectativa da alvorada de um “monoteísmo da razão e do coração, politeísmo da imaginação e da arte”⁴⁷. Estava posta desde aqui, na juventude, uma superação (ou suprassunção) do Iluminismo, considerando que o foco é se valer das *paixões* (da fé, por exemplo) como veículo de edificação de uma nova sociedade, uma maneira de reconectar a Filosofia com o *povo*.

⁴⁶ “En el camino que recorre la humanidad desde la fe en los fetiches a la religión moral de la razón, esta religión popular representa la última etapa que prepara la fe racional, ya que las masas sólo lentamente o acaso nunca podrán elevarse hasta los sublimes principios morales de Kant. En esta concepción se manifiesta el pensamiento historicista del joven filósofo orientado por la continuidad”. DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el Idealismo*, cit., p. 19. Embora, publicamente, tenha se definido como um luterano, podemos dizer tranquilamente que o pensador foi sempre, no mínimo, heterodoxo. Em um dos seus primeiros escritos, *A Vida de Jesus*, temos um Cristo que mescla os livros do Evangelho e os princípios morais kantianos, porém que não concebe o Homem unilateralmente, numa cisão entre sensível e racional, mas um composto, um todo. E a própria religião de Deus seria algo, muito longe de qualquer fundamentalismo, mas um todo ecumênico. V. HEGEL, G.W.F. *Vida de Jesus*. Trad. Oliver Tolle. São Paulo: Ed. Clandestina, 2019. Esta obra, dentre outras, insere-se naquilo que JOSÉ MARIA RIPALDA considera como o Tratado teológico-político hegeliano, que tece críticas à religião, tanto católica, quanto protestante, de seu tempo. Cf. HEGEL, G.W.F. *Escritos de Juventud*. Trad. Jose Maria Ripalda e Zoltan Szankay. Madrid: Fondo de Cultura Economica, 2003. Outrossim, já temos importantes trabalhos que demonstram a proximidade de HEGEL com o misticismo, a influência de figuras como JACOB BOEHME (1575-1624) e Mestre ECKHART (1260-1328) sobre o seu pensamento, uma adoração panteística compartilhada com HOLDERLIN, bem como a sua relação com ditas sociedades secretas, como a Maçonaria e o Rosacruz. Por todos, indicamos o já clássico MAGEE, Glenn A. *Hegel and the hermetic tradition*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001; e BARROS, Lucas Camarotti de. *Hegel místico: o lado oculto do Idealismo absoluto*. Recife: Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPE, 2021. (Tese, Doutorado em Filosofia).

⁴⁷ HEGEL, G.W.F.; HOLDERLIN, J.C.F.; SCHELLING, F. W. J. *O mais antigo programa de sistema do Idealismo Alemão*. Trad. Joãozinho Beckenkamp. *Veritas*. Porto Alegre, v.8, n°2, jun/2003, p. 211-237. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/34794>. Acesso em: 17 jan. 2024.

Entre as suas estadias, como preceptor, em Frankfurt (1797 – 1800) e, como livre docente, em Iena⁴⁸ (onde residirá entre 1801 e 1807), HEGEL, atento às transformações e inquietações de seu tempo, redige um texto inconcluso, *A constituição Alemã*⁴⁹, onde pode se notar a sua incessante preocupação de reconciliação entre o *eu* e o *todo*, com fortíssimas inspirações de Maquiavel e com sua *Razão de Estado*⁵⁰. Já aqui, podemos perceber sua perspectiva de um imanente sentido histórico e a concepção do Estado como seara da Liberdade⁵¹. Entre os anos de 1801 e 1805, como *Privatdozent*, começa a lecionar sobre os temas a que se dedicava: Lógica e Metafísica, Direito Natural, Enciclopédia, seu sistema em três partes e História da Filosofia. No ano de 1805 foi nomeado professor extraordinário da Universidade de Iena. É neste período, antes mesmo da *Fenomenologia*, que HEGEL desenvolve todo o seu sistema, embora ele só o apresente posteriormente⁵².

⁴⁸ A escolha de HEGEL para começar sua carreira acadêmica em Iena não foi ao acaso. DILTHEY explica que lá era o centro de um movimento filosófico desde REINHOLD, passando por SCHILLER, FICHTE e SCHELLING, que basicamente herda o legado de prestígio de FICHTE. Estava em Iena, o recente caminho desde Idealismo subjetivo fichteano até o Idealismo objetivo de SCHELLING. Sob a liderança de GOETHE, diretor, a Universidade de Iena era o grande destaque entre as demais universidades alemãs. Quando HEGEL chega, todavia, começa a decadência da universidade: “Se habían dispersado los románticos. Schiller se había trasladado a Weimar. La destitución de Fichte y su traslado a Berlín supuso un fuerte golpe, y representa un suceso que sólo fue posible por la desmañanada soberbia del filósofo. Schelling empieza a tener dificultades en la vida a causa de su unión con Carolina Schlegel; pocos años después de su matrimonio se traslada a Baviera. También otros fueron atraídos por las brillantes perspectivas del Estado bávaro, reformado según el modelo francés”. DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el Idealismo*, cit., p 151.

⁴⁹ Nesse fragmento, o jovem de Stuttgart atentava-se aos desafios de uma Alemanha fragmentada que vivia uma universalidade abstrata que existia “únicamente como pensamiento, no como realidade”. Como o direito deve ser fundamentado na totalidade, na universalidade concreta, aquele império de realidades isoladas não conseguia produzir outra coisa senão direitos particulares. Daí que “los conceptos parciales contenidos en el concepto del Estado en cuanto un todo se concebirán como universales en el pensamiento, y al lado de ellos se colocará [comparativamente] su universalidad o su particularidade real; si una unidad-parte de ese tipo [se] muestra como algo particular, entonces se hace patente la contadición entre aquello que pretende ser (y lo cual reivindica sólo para sí) y lo que és”. HEGEL, G.W.F. *La constitucion alemana*. In HEGEL, G.W.F. *Escritos de Juventud*, cit., p. 387-393.

⁵⁰ ALMEIDA, Philippe Oliveira de; OLIVEIRA, Ana Guerra Ribeiro de. O jovem Hegel leitor de Maquiavel. *Revista Direito e Práxis*, [S. l.], v. 7, n. 1, p. 289–315, 2016. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/16572>. Acesso em: 22 jan. 2024.

⁵¹ Percepção desenvolvida e sustentada até o fim. JOAQUIM CARLOS SALGADO retumbantemente ratifica: fora do Estado, o homem está fora de sua essência, a liberdade. SALGADO, Joaquim Carlos. *Ideia de Justiça em Hegel*, São Paulo: Loyola, 1996, p. 402.

⁵² DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el Idealismo*, cit., p. 175.

É também em Iena que temos o maior acontecimento da história contemporânea, a revolução filosófica que foi a *Fenomenologia do Espírito* (1806)⁵³. Totalmente insuflado pelo revolucionário espírito francês enquanto escrevia a sua obra, HEGEL assiste a NAPOLEÃO, o “espírito do universo cavalgar a cavalo”, da janela da sua casa e vislumbra o alvorecer de um acontecimento único, o Estado, uma organização racional, realizando, pela primeira vez, a liberdade⁵⁴. Com a *Fenomenologia*, temos a tomada de uma consciência histórica, um ato histórico que se volta para a própria historicidade do mundo e que nos deixa um incontornável legado: a realidade é inevitavelmente histórica e, por conseguinte, a história, com seu sentido imanente e dialético, é sempre aberta para que a humanidade possa reescrevê-la a sua imagem e semelhança às vistas da efetivação da Liberdade, que suprassumisse o individualismo e se alçasse a uma totalidade orgânica e, portanto, viva.

Essa admiração pela Revolução e entusiasmo pela Liberdade acompanhou o nosso filósofo até o fim de sua vida. Todavia, HEGEL estava em uma época que de tudo fez para controlar espíritos livres. Em resposta à Revolução Francesa e a seus ideais, tem-se a Restauração (1815 – 1848), momento histórico que contou com a colaboração das potências europeias, a Santa Aliança, que se colocou à disposição da repressão de movimentos que se mostrassem simpáticos aos ideais revolucionários daquele novo tempo. Em termos políticos, tratava-se de uma articulação saudosista do Antigo Regime, que não media esforços para censurar, proibir associações estudantis, perseguir e expulsar professores e, inclusive, matar⁵⁵.

HEGEL, nesse contexto, já havia terminado com suas peregrinações⁵⁶ e, depois de muita luta, o filósofo assume a cátedra de Filosofia da Universidade de Berlim (1818),

⁵³ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. de P. Meneses. Petrópolis: Vozes, 2002.

⁵⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. *Ideia de Justiça em Hegel*, cit., p. 396.

⁵⁵ DUQUE, Félix. *La Restauración*. La escuela hegeliana y sus adversarios. Madrid: Ediciones Akal, 1999.

⁵⁶ Desde a *Fenomenologia*, HEGEL viveu sua própria odisseia. Financeiramente as coisas iam muito mal e, para completar, ele engravidou a esposa de seu senhorio. Assim, muda-se para Bamberg em 1807, onde se torna editor do jornal *Bamberg Zeitung*, entre 1807-1808. Neste ano ele se muda a convite de NIETHAMMER (1766 – 1848) para Nuremberg, tornando-se Reitor e professor de uma escola primária daquela cidade, cargo que ocupa por oito anos e onde lecionara sobre seu próprio sistema, que começa a ser publicado entre 1812 e 1816. Até que em 1816 ele é convidado para assumir a cátedra de filosofia em Heidelberg, quando deu aula sobre a *Enciclopédia*, que viria a ser publicada em 1817. Chega em Berlim em 1818 e começa a lecionar sobre os temas relacionados a sua *Filosofia do Espírito*. DILTHEY, Wilhelm. Hegel y el Idealismo, cit., p. 175-177. D’HONDT, Jacques. Hegel. Trad. Carlos Pujol. Barcelona: Tusquets, 2002, p. 175-237.

outrora ocupada por FICHTE, edificando um domínio político-intelectual na língua alemã até depois de sua morte. Nesse cenário, e sob olhos atentos desde a revolução filosófica que foi a sua *Fenomenologia*, o jovem-velho homem de Stuttgart precisou adotar uma postura tão fluida e astuciosa como a água em suas múltiplas formas, um malandro em uma encruzilhada alemã entre a Revolução e a Restauração⁵⁷.

Mantendo-se fiel aos seus ideais e sempre crítico à Restauração, para não ser o Sócrates moderno, em um ambiente totalmente hostil, vigilante e ameaçador, optou por ser uma ambígua e indecifrável raposa⁵⁸. Esse filosofar estratégico de HEGEL faz com que HARTMAN o descreva como o filósofo mais racional e mais religioso, que inspira “movimentos irracionais e irreligiosos”, o autoritário que dá base para “os mais democráticos”, o visionário que enxerga o que é para pensar no que devia ser e por conseguinte “liberava o maior desagrado com o que está” e, por fim, o conservador que desencadeia uma revolução, o filósofo da Corte Real da Prússia que “se tornava o pai da revolução do século XX”, mas que “apaziguava a do século XIX”⁵⁹. Para ser o paladino da liberdade precisou vestir as ambíguas vestes da malandragem, com sutis ironias e autocensuras para expor o seu pensamento.

Tudo isso, salienta FÉLIX DUQUE, serviu como uma bela fachada para que o filósofo permanecesse um fiel admirador de um Espírito Objetivo captado em instituições sociopolíticas, que sempre pôs a liberdade *verdadeira* acima do arbítrio individual, e um aliado da política cultural reformista do ministro KARL ALTENSTEIN (1770-1840). O objetivo de HEGEL seria, assim, não se isolar em uma torre de marfim, mas tornar a Faculdade de Filosofia no centro da Universidade e da vida espiritual de Berlim, e a Berlim no centro intelectual da Alemanha⁶⁰.

⁵⁷ HEGEL e suas interpretações históricas, políticas e religiosas estavam sempre sob grande atenção e censura. JACQUES D’HONDT chama a nossa atenção para esse HEGEL vigiado e, por conseguinte, atento e estrategista em alguns de seus trabalhos. Recomendamos dois: D’HONDT, Jacques. *Hegel e o Hegelianismo*. Trad. Emilia Piedade. Lisboa: Edições 70, 1982; e D’HONDT, Jacques. *Hegel secreto*. Trad. Vctor Fishman. 1ª ed. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 1976.

⁵⁸ REIS, José Carlos. *História da “consciência histórica” ocidental contemporânea: Hegel, Nietzsche, Ricoeur – 2ª reimpressão*. – Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2013, p. 39-54.

⁵⁹ HARTMAN, Robert S. Introdução. In: HEGEL, G.W.F. *Razão na História: uma introdução geral à filosofia da história; introdução de Robert S. Hartman; trad. Beatriz Sidou* — 2. ed. — São Paulo : Centauro, 2001, p. 11-13.

⁶⁰ DUQUE, Félix. *La Restauración*. La escuela hegeliana y sus adversários, *cit.*, p. 55-56.

É imerso nesse ambiente hostil que, com sua *malandragem filosófica*, HEGEL elabora e edifica um sistema filosófico que, sem prescindir de suas convicções, apreende uma orgânica totalidade do real — capaz de suprassumir as aporias de sua época — ao dar lugar fulcral à História. Isso porque o filósofo prussiano “historiciza a Filosofia” e a explica em termos históricos. Afinal, a Filosofia é a “a autoconsciência de uma cultura específica, a articulação, a defesa e a crítica de seus valores e crenças essenciais”⁶¹. A Filosofia longe de ser atemporal e *a priori* é fruto dos próprios conflitos e tensões de seu tempo. HEGEL efetivamente olha para a contradição inerente à História e elege esse caráter, aparentemente negativo e cataclísmico, como o Absoluto. Em suma, e em suas palavras, “a Filosofia é a sua própria época compreendida no pensamento”.

Com isso, nosso filósofo articula Razão, Fé, Paixão, Liberdade, Poder, Natureza, Cultura, Dionisiaco e Apolíneo... em um *eu que é um nós* que é o Espírito, que nos revela um *sentido* e um *dever* histórico, aquilo que *foi* e *é*. Isso porque o pensamento está presente em tudo do que é humano: “há pensamento no sentimento, na ciência e no conhecimento, na vontade e nos instintos”⁶². A partir da filosofia especulativa, o que se apreende da Razão é que ela possui um duplo aspecto de ser substância e forma infinita, ela subsiste em si e compõe a base e essência da existência de tudo que é e tudo o que deveria ser, manifestando-se naquilo que existe no mundo e sendo em si “o material infinito de toda vida natural e espiritual e também é a forma infinita, a realização de si como conteúdo”. Em seu sistema, tudo acontece por ordem da Razão (a ideia em si), assim, o resultado da história trata-se do desenvolvimento do Espírito cuja natureza única se desenvolve no curso do tempo. Este movimento só pode ser observado *a posteriori*, através do estudo da história do mundo que nos permite observar seu itinerário racional⁶³: o desenvolvimento de nossa

⁶¹ BEISER, Frederick C. O historicismo de Hegel. In BEISER, Frederick C. *Hegel*. Trad. Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias & Letras, 2014, p.317-318.

⁶² HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999, p. 16.

⁶³ “A filosofia da história nada mais significa do que a sua observação refletiva” e “o único pensamento que a filosofia aporta é a contemplação da história”, é o que nos diz HEGEL em sua *Filosofia da História*. Assim, com o conhecimento especulativo, “comprova-se que a razão — ficamos com essa expressão sem discutir a relação e a ligação com Deus —, a substância como força infinita, é em si mesma a matéria infinita de toda forma de vida natural e espiritual, e também *a forma infinita* a realização de seu próprio conteúdo”. HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999, p.17.

autoconsciência da Liberdade, historicamente produzida através das contradições da realidade e das paixões humanas, e a nossa organização social por meio de um momento do Absoluto que é o Estado⁶⁴. É essa a tarefa posta por HEGEL à Filosofia e também a sua resposta a outra encruzilhada na qual estava imerso: a Filosofia kantiana e os Idealismos de FICHTE e SCHELLING.

A geração do Idealismo segue com e contra o pensamento kantiano para conseguir caminhar com as próprias pernas. Em KANT, temos a construção de um método crítico cognoscente que coloca o saber diante de si mesmo e que busca compreender as condições as quais o sujeito pensante torna possível a ciência. Disso estabelece-se uma tentativa de criar uma unidade sistemática sintética da diversidade do objeto. Dessa forma, a experiência e a ciência empírica seriam frutos da força sintética do pensamento, mas este estaria limitado ao empírico, não podendo alçar-se ao Absoluto. Os problemas e conceitos levantados pela filosofia kantiana preencherão os corações e mentes das gerações vindouras, desde as antinomias do Absoluto aos postulados⁶⁵. Se a Filosofia kantiana é uma filosofia de cisões, sobretudo entre o reino da liberdade e o da natureza, entre sujeito e objeto, o *eu* e o mundo, cada um desses autores do Idealismo tenta superar esses dualismos de forma própria.

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

⁶⁴ BOURGEOIS, Bernard. Hegel: os atos do espírito. Trad. Paulo Neves. São Leopoldo: Unisinos, 2004. GONÇAL MAYOS nos ilumina: “O espírito universal não se desenvolve em partes – ora um elemento ou momento, ora outro – mas todo ele – todos eles – ao mesmo tempo e juntos. Cada época histórica é um passo no espírito universal; isto significa que se trata ao mesmo tempo do espírito objetivo — constituição, Estado, direito, família, moralidade, sociedade civil —, do espírito absoluto — arte, religião e filosofia — e, também, do espírito subjetivo — o desenvolvimento da consciência individual, nível antropológico e psicológico. Assim, Hegel deve apresentar todos estes vários elementos de forma solidária, para que se complementem e que juntos definam um pequeno grande passo no desenvolvimento do espírito universal”. MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Marxa i sentit especulatiu de la Historia*. Comentari A Hegel. Barcelona: Universitas-40, 1993, p. 19 [tradução nossa].

⁶⁵ DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el Idealismo*, cit., p.44-46.

subjetividade⁶⁶. Não à toa nele está apontado, por JOSÉ LUIZ BORGES HORTA, uma hipostasia da metafísica do sujeito.

SCHELLING faz essa costura por outro caminho. Aqui o Absoluto, o todo, o sistema, é a natureza ou o cosmos. O que ocorre é o reconhecimento do indivíduo como pertencente à natureza, sujeito e objeto são ambos sujeito-objeto, há uma identidade absoluta, uma “identidade absoluta que não se perde nas partes” e constitui-se, em complemento a FICHTE, uma identidade sujeito-objeto objetiva⁶⁷. SCHELLING entende que, ainda que não se possa sair da mente e ver as coisas em si, o cosmos tal como ele é, já que ele só aparece como fenômeno, eu intuo, eu pressuponho, que eu, como animal, sou parte da natureza e parte do cosmos. Essa intuição se expressa, fundamentalmente, na arte. Por isso, ele advoga pela superioridade da arte, porque ela veicula essa intuição fundamental de que *eu* participo de um cosmos que me antecede. Para HEGEL, porém, era preciso mais do que intuir o Absoluto, ele precisa ser compreendido e descrito⁶⁸.

A substância é, pois, aquilo através do qual e no qual toda realidade tem o seu ser e sua existência. Ela é a força infinita, porque a razão não é tão impotente ao ponto de ser apenas um ideal, um simples dever-ser, que não existiria na realidade, mas que se encontraria quem sabe onde, por exemplo, na cabeça de alguns homens.⁶⁹

Das encruzilhadas de sua vida às aporias de seu tempo, o sistema filosófico hegeliano nasce a partir do desafio de conciliar duas tradições cindidas e já mencionadas: a Ilustração e o Romantismo. Ou melhor, “reconciliar a *paixão pela razão*” e o “*saber da emoção*”. Esses

⁶⁶ “O fundamento do sistema de Fichte é a intuição intelectual, o puro pensar de si mesmo, a pura autoconsciência Eu = Eu, Eu sou; o absoluto é sujeito-objecto, e o Eu é esta identidade do sujeito e do objecto”. HEGEL. G.W.F. *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003, p. 61. Interessante notar que já aqui HEGEL adverte que toda filosofia deve ser tratada de um ponto de vista histórico. HEGEL. G.W.F. *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*, cit., p. 33-34.

⁶⁷ HEGEL. G.W.F. *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*, cit., p. 93-94.

⁶⁸ SCHELLING continuou, contudo, produzindo e não podemos aqui afirmar se essa visão hegeliana sobre o seu idealismo objetivo seguiu vigente até o fim de sua vida. SCHELLING terá discordâncias sobre essa interpretação e se distancia do amigo, após as duras críticas que recebe, sobretudo na *Fenomenologia*, desde Iena. Conta-se que, quando foi chamado a Berlim em 1841 para “expurgar a semente de dragão do panteísmo hegeliano” das mentes dos jovens prussianos, SCHELLING teria insistido de que a tarefa de refutar a perspectiva de HEGEL já teria sido realizada pela “vida”. TOEWS, John. *Transformações do Hegelianismo, 1805-1846*. In BEISER, Frederick C. *Hegel*. Trad. Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias & Letras, 2014, p. 447.

⁶⁹ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*, cit., p. 17.

dois eixos do pensamento moderno tão caros para a tradição alemã são negados, conservados e elevados em FICHTE, SCHELLING e HEGEL quando produziram seus respectivos sistemas. O sistema de HEGEL articula FICHTE e SCHELLING, tentando dar conta de seus Idealismos subjetivo e objetivo. Elaborar-se, por conseguinte, um Idealismo histórico que reconcilia o idealismo ético fichtiano e o idealismo estético schelliniano, formando um Idealismo Absoluto devido à finalidade de atingir, especulativamente, o saber Absoluto, o Espírito Absoluto⁷⁰.

1.3. O HISTORIADOR FILÓSOFO E O FILÓSOFO HISTORIADOR

Com JOAQUIM CARLOS SALGADO e JOSÉ LUIZ BORGES HORTA podemos conceber HEGEL como o inaugurar de uma Modernidade Especulativa ou Dialética, porquanto seja impossível, em seu sistema, “imaginar uma Razão que não contenha o irracional, uma lógica que não contenha o empírico, um racional que não contenha o histórico”⁷¹. Sua Filosofia especulativa articula o Eu com o Todo, *um eu que é um nós, e um nós que é um eu*, Filosofia do sujeito e Filosofia do objeto, mas sem deixar de lado o próprio sujeito em sua totalidade, considerando as razões e paixões que o compõe e o energiza. Agora não é nem o sujeito, nem o objeto, unilateralmente, que confere sentido à realidade, mas sim o conceito. Este, explica-nos LIMA VAZ, é fruto da cultura e da história, de modo que sujeito e o mundo estão inseridos nela⁷². Temos a humanidade como produtora do mundo, tendo em vista

⁷⁰ HORTA, José Luiz Borges. Hegel, Paixão e História. In: HORTA, José Luiz Borges.; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, p 77-78. Por um lado, HEGEL critica o Iluminismo por entender que este dá validade a determinações universais através das leis da natureza baseadas na consciência, de modo a alcançar o universal, mas um universal meramente abstrato. Dessa forma, o conteúdo é “posto como finito, e toda a especulação das coisas humanas e divinas é banida e exterminada pelo iluminismo” e “sob a forma da universalidade, então esse princípio ainda abstrato não basta ao espírito vivo, à alma concreta”. A Ilustração não conseguiria passar de um cosmopolitismo abstrato para uma noção de pluralidade, também seria incapaz de entender o sentimento, a temporalidade e o impulso como “formas da realização do interior”. HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*, *cit.*, p 362-363. Por outro, embora compre a crítica romântica à Ilustração, e resgate à tradição, cultura e história, o filósofo não abre mão da Razão, mas a concebe de forma mais cultural, imanente e humana, em vez de transcendental e exterior.

⁷¹ HORTA, José Luiz Borges. Sobre a constelação de modernidades, *cit.*, p. 342-343.

⁷² Hegel compreende a filosofia como “o tempo captado em conceito”. Isto é, aquilo que ele chamou de sistema, um “todo racional logicamente estruturado”, e a Dialética é justamente essa tentativa de reconciliar os “tipos de filosofar” de seu tempo, considerados insuficientes para construir o seu sistema. LIMA VAZ, Henrique C. *Introdução ao pensamento de Hegel*, *cit.*, p. 300-302.

que a cultura suprassume a natureza⁷³, mas a cultura é um produto que produz a própria humanidade, de modo que a realidade funciona de forma retroalimentar e dialética na qual o produtor é, ao mesmo tempo, produto e o produto é, simultaneamente, produtor.

HEGEL renivela a roda para o caminho da História. É também, com HEGEL, que se suprassume aquela *Razão Geométrica* por uma *Razão Dialética*. Como explica GONÇAL MAYOS, o sujeito aqui constitui e constrói o próprio objeto e nesse processo ele constrói a si mesmo de uma forma que sujeito e objeto estão unidos, reconciliados e não mais cindidos. Tal união possibilita uma interpretação da humanidade e da realidade como históricas, “inscritas em uma omnipresente e totalizante Filosofia da história que, precisamente por evidenciar a dinâmica autoconstrutiva de sujeito e realidade, parece permitir a tão debatida previsão na história”. Haveria então unidade entre teoria e prática, conhecer e transformar em uma leitura do real como movimento, devir, diacrônico e dialógico⁷⁴.

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

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

⁷³ “No sistema hegeliano, Lógica suprassumiu-se na Natureza, e Natureza suprassumiu-se no Espírito, mundo da Cultura em que nós vivemos”. HORTA, José Luiz Borges. *Dialética do Poder Moderador*, cit., p.50.

⁷⁴ MAYOS SOLSONA, Gonçal. Modernidad y racionalidade. Razón geométrica versus Razón Dialéctica, cit., p. 53.

Argumenta-se que a razão dialética apresenta em sua própria natureza um dinamismo e uma historicidade não presentes na razão geométrica que, aos olhos de seus defensores, a tornam especialmente adequada para captar o mundo humano em sua historicidade intrínseca e constituinte.⁷⁵

HEGEL é, então, o filósofo da totalidade do real e, por conseguinte, o filósofo da história. Há sempre um imperativo de reconciliação, mas em igual medida há um imperativo de cisão. Faz parte de seu método dialético “dar conta de toda e qualquer negação, mesmo as posteriores a HEGEL, para se afirmar como caminho de compreensão do real”⁷⁶. E o real, a História, é sempre contraditória, marcada pelas paixões e guerras. A razão hegeliana também tem consigo a irrazão. No jogo da dialética, a razão não é simplesmente negada em um momento e reativamente vitoriosa em outro. A partir da dialética se chega ao novo, mas esse novo é necessariamente renovado pelo seu momento anterior, de modo que se assume o sentido da suprassunção: tudo é negado, conservado e elevado. Então, “o universal abstrato, confrontado pela particularidade, eleva-se ao plano do universal concreto – e universal concreto e universal abstrato definitivamente não constituem o mesmo fenômeno”⁷⁷. Assim, se tudo é negado, conservado e elevado⁷⁸, uma unidade confrontada pela diferença dá lugar a uma unidade da unidade e da diferença; e a identidade, quando confrontada pela diversidade, cede lugar à identidade da identidade e da diferença⁷⁹. Logo, o momento posterior conserva em si sempre o que lhe antecede, não é um estranho

⁷⁵ MAYOS SOLSONA, Gonçal. Modernidad y racionalidade. Razón geométrica versus Razón Dialéctica, *cit.*, p.55-57.

⁷⁶ HORTA, José Luiz Borges. Entre o Hegel racional e o Hegel real. In: HORTA, José Luiz Borges.; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, p. 63

⁷⁷ HORTA, José Luiz Borges. Entre o Hegel racional e o Hegel real, *cit.*, p. 64.

⁷⁸ MORAES, Alfredo de Oliveira. *A Metafísica do Conceito*; sobre o problema do conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel. Porto Alegre: EdPUCRS, 2003, p. 25.

⁷⁹ “A Idéia é verdade porque dialética, e dialética porque verdade. Só é verdade se considerada como identidade concreta, ou seja, do finito e do infinito, do conceito e do objeto. Só é verdade como identidade da identidade e da diferença. É identidade enquanto totalidade; do contrário, seria verdade parcial ou não-verdade, pois verdade parcial não é a verdade do objeto, mas fase do processo da sua idéia; e é concreta porque a identidade traz em si a diferença: o conceito e o objeto. Ela traz em si o entendimento separador, mas ultrapassa-o na unidade dos momentos separados que são movimentos: no ser, pelo passar imediato de um momento no outro; na essência, pelo passar mediato (o parecer) de um no outro; no conceito, o que é próprio da idéia, pelo transpor-se de um momento no outro”. SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 210.

completamente diferente, mas algo novo que, em si, concentra as contradições, que conserva o que foi negado para elevá-lo a um plano superior⁸⁰.

A dialética é, explica-nos HEGEL, esse “ultrapassar imanente, em que a unilateralidade, a limitação das determinações do entendimento é exposta como ela é, isto é, como sua negação”. E como “alma motriz do progredir científico”, faz parte de seu conteúdo como “conexão e a necessidade imanentes, assim como, no dialético em geral, reside a verdadeira elevação”. Desse modo, “o dialético, em geral, é o princípio de todo o movimento, de toda a vida, e de toda a atividade na efetividade”⁸¹.

Há, portanto, uma centralidade da História na Filosofia hegeliana e HEGEL seria, nas palavras de JOSÉ LUIZ BORGES HORTA, um profeta da água, “cujos diferentes estados físicos lhe permitiram permanente movimento e sucessivas transições — ora rumo à solidez dos cristais de gelo, ora rumo à energia destrutiva e transformadora do vapor”. Por se tratar de um sistema que engloba e absorve todos os pensares que o precederam, o filósofo articula Dialética e História, de modo a construir “um genuíno saber filosófico sobre a História – elevando a História a objeto posto à reflexão da Filosofia”⁸².

Para além da História ter um papel central em sua Filosofia, ela possui em si a contradição e a negatividade como seu coração, temos “na negatividade, na cisão, a energia que dá vida à história e, portanto, promove o progresso efetivo do Espírito.” Assim, é um erro pensar HEGEL como o filósofo da reconciliação tendo em vista que “o coração da vida do Espírito está nas cisões que produz, não nas reconciliações; portanto, a negação parece ser a chave da compreensão da Filosofia de HEGEL, não a suprassunção (que, afinal, também ela é negação-da-negação)”⁸³.

A crítica de Hegel a Kant é que ele é gentil demais com as coisas: situa as antinomias na limitação da nossa razão, em vez de situá-las nas coisas em si, em vez de conceber a realidade em si como rachada e antinômica. É verdade que encontramos em Hegel um impulso sistemático de cobrir tudo, de propor uma explicação para todos os fenômenos do universo em

⁸⁰ “Ou seja, tudo é negado e tudo é conservado. Nada é dispensável pelo sistema hegeliano que, como vimos, constitui uma totalidade”. HORTA, José Luiz Borges. *Dialética do Poder Moderador*, *cit.*, p. 47.

⁸¹ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*: 1830. Trad. Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1995, p. 162-163.

⁸² HORTA, José Luiz Borges. Hegel, Paixão e História, *cit.*, p. 74-75.

⁸³ HORTA, José Luiz Borges. Sobre a constelação de modernidades... *cit.*, p. 342-343

sua estrutura essencial; mas esse impulso não significa que Hegel se esforça para situar cada fenômeno em um edifício harmonioso global; ao contrário, o propósito da análise dialética é demonstrar que cada fenômeno, ou tudo que acontece, falha a seu próprio modo, implica em seu próprio cerne uma rachadura, um antagonismo, um desequilíbrio⁸⁴.

Sua Filosofia compreende a realidade como algo racional dado através da experiência histórica e que “emerge desse processo e faz com que ele caminhe”. Dialeticamente, as razões da história se articulam e fazem com que a História permita à Filosofia sustentar a si mesma⁸⁵. Já aqui o Espírito nos é apresentado por meio da ação do negativo e sua conservação, de modo que ele “só alcança sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo no dilaceramento Absoluto”. É a “vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito”. Não à toa, o trabalho ou a ação criativa, mediante o suprassumir dos pensamentos determinados e fixos, efetiva e espiritualiza o universal.

O Espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser. Trata-se do mesmo poder que acima se denominou sujeito, e que ao dar, em seu elemento, ser-aí à determinidade, suprassume a imediatez abstrata, quer dizer, a imediatez que é apenas essente em geral. Portanto, o sujeito é a substância verdadeira, o ser ou a imediatez – que não tem fora de si a mediação, mas é a mediação mesma.⁸⁶

Mas talvez seja cá, com o maduro HEGEL de Berlim, em suas *Lições de Filosofia da História Universal*, que encontremos onde ele melhor se explique, também debruçando seu pensamento sobre os acontecimentos os quais a sua época compreendia a si e seu passado. Busca-se encontrar um sentido ou uma ordem em meio ao caos da realidade, permitindo uma “sempre difícil compreensão dos dados e dos feitos intersubjetivamente disponíveis em seu tempo.” Era preciso, pois, mostrar a racionalidade da realidade, “a rosa na cruz do presente”⁸⁷. Aqui, conforme JOSÉ LUIZ BORGES HORTA, saber e devir estão intimamente relacionados de forma articulada, coerente e consequente ao ponto de a História ser o palco

⁸⁴ ŽIŽEK, Slavoj. Menos que nada. Hegel e a sombra do materialismo dialético. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 19.

⁸⁵ LIMA VAZ, Henrique C. *Introdução ao pensamento de Hegel*, cit., p. 300.

⁸⁶ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. cit., p. 44.

⁸⁷ MAYOS SOLSONA, G. A periodização hegeliana da história: o vértice do conflito interno do pensamento hegeliano. Belo Horizonte: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, v. 104, p. 13-52, 1 jan. 2012, p. 15. V. também MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Marxa i sentit especulatiu de la Historia*, cit., p.28.

onde a razão se manifesta. Ela é o “cenário no qual o lógos, Deus, o Espírito Absoluto ou a Razão (chamemos como quisermos) se apresenta em epifania ao verdadeiro filósofo.” Como epifania da razão, os acontecimentos na História são, na realidade, as astúcias da Razão, “um jogo que retroalimenta a dialética e que, portanto, confere energia ao percurso, ao desdobrar-se, do lógos no mundo”⁸⁸. A Filosofia hegeliana assume, pois, uma historicidade da Razão e uma racionalidade da História, como defendeu JEAN HYPOLITE⁸⁹. Essa racionalidade da História está em seu movimento dialético, o qual tudo é negado, conservado e elevado a um plano superior nessa constante e viva dinâmica.

Diante do caos, desordem, conflitos, guerras, paixões, há um sentido que só pode ser observado especulativamente. Afinal, “quando a Filosofia pinta seu cinza sobre cinza, então uma figura da vida se tornou velha e, com cinza sobre cinza, ela não se deixa rejuvenescer, porém apenas conhecer; a coruja de Minerva somente começa seu voo com a irrupção do crepúsculo”⁹⁰. A História seria o Espírito colocando a si mesmo no tempo, espaço no qual desenvolve a sua própria natureza no curso do mundo. O Espírito põe a si mesmo em uma jornada de autoconhecimento de sua essência e, por conseguinte, progride rumo à Liberdade: “A história é assim a história do Espírito, vale dizer, a história é a história do Estado”⁹¹.

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

⁸⁸ HORTA, José Luiz Borges. Hegel, Paixão e História, *cit.*, p. 76.

⁸⁹ HYPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Trad. Hamílcar de Garcia. Editora Civilização Brasileira S.A. Rio de Janeiro, 1971.

⁹⁰ HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio*. Trad. Paulo Meneses (In Memoriam), Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Tradução Adendos: João A. Wohlfart, Márcio E. Schäfer e Thadeu Weber. Porto Alegre, Editora Fênix, 2021, p. 28

⁹¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *Ideia de Justiça em Hegel*, *cit.*, p. 396.

seja, da ideia da liberdade que é somente a consciência da liberdade”. A História é, portanto, uma “teodicéia, a justificação de Deus na história” — esta história universal que é o “processo desse desenvolvimento e do devenir real do espírito no palco mutável de seus acontecimentos”⁹².

Essa liberdade só se efetiva na eticidade. Esta se realiza em três momentos correlacionados e simultâneos. A sociedade civil produz um Estado do Entendimento, o homem vive — apesar de se autoafirmar enquanto indivíduo — em função das necessidades, ele é meramente fugaz e vive pela sua finitude e seus interesses, perdendo de vista qualquer tipo de integração com a totalidade o qual faz parte. Ele não está, aqui, voltado a uma realização para além do *eu*, apenas à garantia do seu quinhão e, no máximo, essa unidade mais imediata que é a sua família. É preciso, portanto, alcançar um plano superior, a suprassunção da família e da sociedade civil — o Estado, onde finitude e infinitude, humano e divino enlaçam-se como um *momento efetivo do Absoluto*. É, por fim, na totalidade que o mortal se insere na imortalidade do Espírito. Efetivado objetivamente pelo Estado e captado especulativamente pela Filosofia. O humano, por assim dizer, ao constituir sua totalidade ética racional, realiza um sentido que lhe é infinito: o eterno impulso dialético do Espírito em direção à Liberdade⁹³. Há, em sua concepção de Estado, um caráter social muito além do fragmentador e atomístico liberalismo de sua época.

Explicar a História como uma teodicéia pode gerar alguns burburinhos sobre a teleologia metafísica hegeliana. Contudo, assegura FREDERICK BEISER, longe do que seus críticos costumam apontar, ela não é transcendental e voltada a explicar entidades externas. A teleologia adotada por HEGEL, embora existente, não é aquela comum ao século XVIII. HEGEL rejeita, tanto na *Lógica* quanto na *Enciclopédia*, qualquer “projeto supranatural imposto à história por um Deus transcendente”. Esse tipo de metafísica acabou por jogar a criança fora junto da água suja da bacia, porquanto “implica uma especulação ilegítima acerca de entidades que ultrapassam qualquer experiência possível”. A teleologia histórica de HEGEL é explicada dentro dos próprios termos históricos e deve ser explicável; a

⁹² HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*, *cit.*, p. 373.

⁹³ HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio*. Trad. Paulo Meneses (In Memoriam), Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Tradução Adendos: João A. Wohlfart, Márcio E. Schäfer e Thadeu Weber. Porto Alegre, Editora Fênix, 2021.

“providência será determinada por alguns fins no interior da história e da natureza”⁹⁴. É preciso conceber tudo que é divino e humano na imanência histórica: Filosofia, religião, arte e Estado possuem suas raízes no fértil ou escasso solo de seu momento espaço-temporal. Dessa forma, a metafísica deixa de ser algo transcendental, externo e alheio para ser incorporada, desenvolvida e realizada na própria História. Deus, Providência e imortalidade deveriam também ser historicamente explicáveis e observáveis.

Assim, Deus é não uma entidade além do mundo, mas a ideia realizada na história. A Providência não é um "fim extrínseco", um plano supranatural imposto por Deus sobre a natureza, mas um "fim intrínseco", o objetivo final da própria história. E a imortalidade não é a vida no céu, mas a memória do papel de alguém na história. Com efeito, vale ressaltar que, em Hegel, a Filosofia da história usurpa a função tradicional de uma teodiceia: ela explica a existência do mal ao mostrar que ele é necessário para a realização do fim da história.⁹⁵

Deus é deus através do mundo, eles pertencem um ao outro, Ele se realiza na História. Se a ideia em si é o ponto de partida de Deus, a criação é a sua completude, é quando se pode conhecê-lo. Assim, cabe à Filosofia e à Filosofia da História, através do conhecimento da história do mundo, produzir o conhecimento de Deus. Por isso se trata de uma Filosofia especulativa, porque todo o seu desenvolvimento é um processo de conhecer a si mesma, visto que “a Filosofia é a ideia divina, ou razão, no processo de conhecer a si mesma”. Compreender a História como o desdobramento dos planos divinos de Deus tem uma consequência prática: a história tem um caráter otimista, ela caminha para o progresso. Se Deus é bom, o bem prevalece, o mal, o ruim, é suprasumido nesse movimento dialético. A reconciliação num momento superior é sempre boa⁹⁶.

A história da humanidade e, portanto, a Filosofia da história hegeliana, consiste em um belo conflito dialético entre o *telos* do homem e suas condições políticas de realizá-lo e sua eterna tentativa de alterar as condições postas para permitir a realização da essência de seu devir, a liberdade. Esse Destino desdobra-se por meio dessa tensão e se revela em uma jornada de autodescoberta, na construção dos diversos povos ao longo do tempo da

⁹⁴ BEISER, Frederick C. O historicismo de Hegel. In Beiser, Frederick C. *Hegel*. Trad. Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias & Letras, 2014, p. 339.

⁹⁵ BEISER, Frederick C. O historicismo de Hegel, *cit.*, p. 319.

⁹⁶ HEGEL, G.W.F. *A Razão na História*, *cit.*, p. 22.

realização efetiva de sua própria consciência de Liberdade, o Estado (essa histórica manifestação político-cultural), alimentada pelas subjetividades em disputa no seu momento efetivo, cada um sendo, progressivamente, mais afeito e adequado ao Espírito Universal⁹⁷. O Espírito não é, vale salientar, essa autoconsciência individual, particular e subjetiva, mas um *eu que é um nós*, uma autoconsciência mútua e coletiva da liberdade.

Afirmamos, então, que nada foi realizado sem um interesse de parte dos que o provocaram. Se o “interesse” for chamado de “paixão” — porque toda a individualidade concentra todos os seus desejos e forças, com todas as fibras da vontade para descuido de todos os outros interesses e objetivos reais ou possíveis, em um objeto —, podemos, então, afirmar sem qualificação que nada de grandioso no mundo foi realizado sem paixão. E assim entram dois elementos em nossa investigação: o primeiro, a Idéia, e depois, o complexo das paixões humanas — um, a urdidura, o outro, a trama da imensa tapeçaria da história do mundo. Sua ligação e união concreta constituem a liberdade moral no Estado. Já falamos da Idéia de liberdade como sendo a essência do Espírito e o objetivo positivamente final da história.⁹⁸

Assim, explica-nos JOAQUIM CARLOS SALGADO:

O infinito é a Ideia no seu momento interior, que, contudo, só se revela como pura interioridade no espírito Absoluto. O espírito subjetivo é a negação da idéia como alienada de si mesma, agora no mundo da cultura. O mundo da cultura desenvolve-se, de outro lado, como idéia interiorizada ou espírito subjetivo, para, como interioridade ou Espírito (ou idéia no existir subjetivo), objetivar-se, não já na forma de natureza, que é a exterioridade mais aguda, mas no interior de si mesma, como Espírito objetivo: as instituições, o *ethos* e a história. A idéia determina-se como exterioridade enquanto natureza e como interioridade ou existência subjetiva enquanto Espírito, e retorna a si no sentido Absoluto como Espírito Absoluto, no qual se dá o saber Absoluto, saber de uma ciência absoluta que tem um objeto Absoluto e um método Absoluto numa

⁹⁷ “O percurso do Espírito Objetivo é, por um lado, a tomada de consciência desse Espírito por suas particularidades, inclusive os Espíritos Subjetivos, que tomam consciência de sua participação em algo maior que suas meras partes – imediatamente submetidos às determinidades que por sua vez são elas próprias a substância mesma da liberdade subjetiva que, somente interagindo com elas, pode então as influenciar. Mas é também, e por outro lado, o percurso de consciência de-si do próprio Espírito Objetivo em geral, isto é, o movimento de auto-consciência de uma Cultura que a arranca do momento de universalidade abstrata até o momento da consciência de-si-para-si – dirá Hegel: ‘A essência do Estado é o universal em si e para si, o racional da vontade’ – que implica na possibilidade (ou seria mais próprio dizer: necessidade) de que esta consciência caminhe no sentido da tomada de seu Destino em suas próprias mãos, se não determinando-o imediatamente como efetividade (o que exige um percurso histórico não livre de guinadas e percalços), ao menos definindo-o como Projeto e Destino.” HENRIQUES, Hugo Rezende. A totalidade contra os totalitarismos: Hegel e a Vontade Nacional. In: José Luiz Borges horta. (Org.). *Hegel, Paixão e Diferença*. 1ed. Belo Horizonte: Editora Expert, 2021, v. 1, p.110.

⁹⁸ HEGEL, G.W.F. *A Razão na História*, cit., p. 69.

unidade, segundo a qual a ciência, o método e objeto são apenas aspectos de uma totalidade. A idéia é essa totalidade.⁹⁹

O Espírito, então, conhece-se na medida em que se autocria e nesse processo de autoconhecimento e autocriação para a tomada de consciência de si, vale-se de várias encarnações nos diferentes povos no mundo. É como se cada comunidade histórica tivesse a sua vez de fazer uma pintura em um grande quadro que conecta todos em sua pluralidade. Pequenas espirais que juntas se transformam em uma grande vórtex cujo eterno movimento é de inclusão e ascensão. A tomada de consciência de liberdade e a concepção do Estado como uma manifestação histórico-cultural permite o vislumbrar de que somos partes da criação enquanto a construímos e que o homem é produto do mundo e da cultura na medida em que ele próprio é produtor dela. Se há algum mandamento ético em HEGEL certamente é o *Torna-te aquilo que tu és*¹⁰⁰. E a nossa essência é a nossa liberdade e a sua manifestação é justamente a nossa criatividade. O eterno projeto da Criação e seu aperfeiçoamento está nas mãos do reino do Espírito. Não é tarde para dizer que o reino do homem é composto por aquilo apresentado pela humanidade, de modo que o reino do Espírito é “claramente compreendido e realizado no homem”. Este reino é preenchido por todas as atividades humanas, “tudo aquilo que alguma vez interessou ou interessará ao homem”, ou o que ele faça e venha fazer, sempre sendo um meio pelo qual o Espírito age¹⁰¹.

O conceito de Espírito nos é explicado como o propósito final da história, essa autoconsciência coletiva da liberdade, mas ele não é uma entidade estranha ou uma

⁹⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 177-178. Cf. também CECCHINATO, Giorgia. Traição e re-memoração. Reflexões sobre a experiência estética com base na Fenomenologia do espírito. *Discurso*, [S. l.], v. 1, n. 42, p. 221-244, 2013.

¹⁰⁰ E/ou o aforismo de Apolo, conhece-te a ti mesmo. Daí que “não apenas o eu se movimenta no sentido da permanente tomada de consciência de-si e para-si, no caminho de sua singularidade, mas também o nós se movimenta, igualmente no sentido de sua própria consciência”. Esse eterno e dialético, constante e transformador curso racional da História trata-se efetivamente do “movimento de acréscimo da própria Liberdade (dada, justamente, pela consciência em-si e para-si dos homens e dos povos)”. Desse eu que é um nós abrem-se horizontes e expectativas: “um Destino que não é dado, que não se coloca como possibilidade única, mas como abertura à disputa política das possibilidades efetivamente realizáveis pelo Estado e para ele, isto é, possibilidade de efetivação de sua essência como conceito de si (especialmente como Liberdade)”. Cf. HENRIQUES, Hugo Rezende; CARVALHO, João Pedro Braga de. Conhece-te a ti mesmo: Hegel e o Destino do Estado de Direito. In: TASSINARI, Ricardo Pereira; BAVARESCO, Agemir.; MAGALHÃES, Marcelo Marconato (Orgs.). *Hegel e a Contemporaneidade*. Porto Alegre - RS: Editora Fundação Fênix, 2020, p. 347 - 350.

¹⁰¹ HEGEL, G.W.F, *A Razão na História*, cit., p. 61.

substância que “existe separadamente das pessoas que se tornam mutuamente autoconscientes”; ele é uma autoconsciência mútua e intersubjetiva, mas ainda abstrata, uma ordem explicativa anterior a sua realização por meio da História — esta que é o eterno palco entre a luta pela liberdade, as condições políticas existentes e sua tentativa de transformá-las para alcançar essa finalidade. Tarefa esta que nosso filósofo do tempo presente — de todos os presentes — não se recusa a dar. É preciso pensar e agir politicamente. A Filosofia da História implica em uma Filosofia do Estado:

É tarefa da *Filosofia do Direito* especificar as condições políticas necessárias para a realização do espírito, para o desenvolvimento da autoconsciência da liberdade. Dizer que o fim da história é a realização do espírito e dizer que o fim da história é um estado, onde existe uma comunidade entre indivíduos livres e iguais, é dizer uma única e mesma coisa.¹⁰²

Contudo, aqui esbarramos com uma certa polêmica ou ponto de desentendimento, que pareceu preencher os anos posteriores à vida do filósofo, sobretudo, como veremos, no século XX. Nessa majestosa narrativa da totalidade histórica do real, que é a sua Filosofia da História, HEGEL concebe que houve estágios, “diversos graus na consciência de liberdade”. Nisso consiste “a divisão natural da história do mundo e o modo como devemos tratá-la”. Uma história de quando apenas um, depois alguns e, finalmente, todos se reconheciam enquanto livres. Essa grande narrativa de *uma* História universal teria um início e um fim:

A história universal vai do leste para o oeste, pois a Europa é o fim da história universal, e a Ásia é o começo. Para a história universal, existe um Leste (por excelência), ainda que o termo leste seja, em si, algo inteiramente relativo. Mesmo que a Terra forme uma esfera, a história não descreve nenhum círculo em torno dela, mas tem antes um Leste bem determinado, que é a Ásia. Aqui se levanta o sol exterior, físico, e a oeste ele se põe. Ao contrário, lá se levanta o sol interior da consciência de si, que difunde o seu clarão superior. A história universal é o disciplinamento da arrogância da vontade natural, em vista do universal e da liberdade subjetiva. O Oriente sabia — e até hoje sabe — apenas que um é livre; o mundo grego e o romano, que alguns são livres; o mundo germânico sabe que todos são livres. Em consequência, a primeira forma de governo que tivemos na história universal foi o despotismo; depois vieram a democracia e a aristocracia, e, em terceiro lugar, a monarquia.¹⁰³

¹⁰² BEISER, Frederick C. O historicismo de Hegel, *cit.*, p. 345.

¹⁰³ HEGEL, G.W.F., *Filosofia da História*, *cit.*, p. 93

Nesse sentido, HEGEL, entende que o Oriente se trata da infância da história mundial, ao passo que o mundo grego é a adolescência, passando pela fase adulta que é o mundo romano e, por fim, a velhice na qual se alcança a reconciliação, que estaria no mundo germânico¹⁰⁴:

Então se apresenta o mundo germânico, o quarto momento da história universal: comparado aos momentos anteriores, corresponderia à velhice. A velhice natural é fraqueza, mas a velhice do espírito é a perfeita maturidade e força; nela, ele retorna à unidade consigo, em seu caráter totalmente desenvolvido como espírito. Esse período começa pela conciliação que se cumpriu — feita no cristianismo —, mas que é doravante realizada em si (...). A liberdade encontrou o instrumento para realizar o seu conceito, bem como a sua verdade. **Isso é o resultado final a que o processo histórico deve chegar**, e nós temos que percorrer o longo caminho que acaba de ser sumariamente indicado. **Mas a extensão do tempo é algo muito relativo e o espírito pertence à eternidade; para ele, não há propriamente extensão.**¹⁰⁵ (Grifos nossos).

Teria o nosso jovem entusiasta da Revolução terminado a vida como um velho cansado, conservador e conformista? Se o que é real é racional, e o racional é real, assim como o aquilo que é, é o que deve ser, estaria HEGEL, de algum modo, aplaudindo o *status quo* e defendendo, como um Restauracionista, a monarquia da Prússia de seu tempo? E, mais, teria o nosso Filósofo da dialética, decretado, simplesmente, o fim da história? São perguntas que, ao longo do tempo, culminaram em respostas e posturas políticas distintas.

1.4. ENTRE O REAL E O RACIONAL: UMA DISPUTA PELO EFETIVO

Como já antecipamos, HEGEL foi um marco na história ocidental, cujo legado continua a se desdobrar e aumentar no decorrer do tempo. Ali, naquele século XIX, o mundo pós-HEGEL, produziu suas reflexões com e/ou contra o seu pensamento. Quem terá papel fundamental nisso será a sua própria Escola.

Desde 1816, depois que se tornara professor universitário da Universidade de Heidelberg, HEGEL colecionou discípulos ao ponto de formar uma escola de pensamento

¹⁰⁴ Com o tempo, Hegel deslocou o significado que dava à cultura grega, deixando de vê-la como a expressão acabada da liberdade. Reconhece a necessidade de se passar pelo mundo romano e pela “consciência infeliz” da Cristandade. Além disso, dá um novo sentido para o luteranismo e para a Reforma Protestante. MAYOS SOLSONA, G. A periodização hegeliana da história: o vértice do conflito interno do pensamento hegeliano. Belo Horizonte: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, v. 104, p. 13-52, 1 jan. 2012.

¹⁰⁵ HEGEL, G.W.F., *Filosofia da História*, cit., p. 97.

cujos pupilos lhe despertavam entusiasmo e torcida¹⁰⁶. Desde muito cedo, a distinção entre velhos hegelianos de direita e jovens hegelianos de esquerda é feita dentro da própria escola por parte de seus discípulos¹⁰⁷, por questões, não de purismo filosófico, mas de diferenças políticas e religiosas que concerniam àquele tempo. A primeira distinção nos é apresentada por DAVID STRAUSS (1808-1874), que se considerava de esquerda, e, depois, KARL MICHELET (1801-1893)¹⁰⁸.

No que diz respeito aos velhos hegelianos, ou epígonos¹⁰⁹, sua leitura situava a Filosofia hegeliana como a revelação final do espírito filosófico¹¹⁰ e tendiam para uma postura ortodoxa-conservadora em termos religiosos e políticos. Tratava-se de uma recepção de HEGEL a fim de uma acomodação histórica na qual se atestava que aquela Prússia teria alcançado o máximo ético possível, de modo que a totalidade prussiana, com suas instituições em pleno acordo com a razão do mundo, teriam constituído uma “objetificação perfeita” e “a efetividade do espírito absoluto como plenamente presente”¹¹¹. Para JACQUES D’HONT, esse grupo falhou em qualquer tentativa de fazer uma obra original e eficaz, porquanto teriam se ligado ao que já estava morto, de modo a terem “traído o espírito do hegelianismo” e conquistado nada além do esquecimento¹¹².

¹⁰⁶ WASZEK, Norbert. La escuela hegeliana. *Antítesis - Revista iberoamericana de estudios hegelianos*, [S. l.], n. 4, p. 5–35, 2022. Disponível em: <https://revistas.uam.es/antitesis/article/view/16724>. Acesso em: 20 jan. 2024.

¹⁰⁷ JACQUES D’HONDT ressalva que essa distinção, realmente, só faz sentido no interior da própria Escola, tendo em vista que em relação às autoridades ortodoxas-religiosas e absolutistas-restauracionistas estava o grupo inteiro à esquerda. D’HONDT, Jacques. *Hegel. cit.*, p. 19.

¹⁰⁸ LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche*; A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX, Marx e Kierkegaard. Trad. Luiz Fernando Barrére Martin, Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: EdUNESP, 2014, p. 61.

¹⁰⁹ Para uma caricatura do grupo *v.* NIETZSCHE, F. Consideração intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida. In: NIETZSCHE, F. *Escritos sobre História*. Trad. Noéli Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2005.

¹¹⁰ FRANCO BARRIO, Jaime. *Jóvenes Hegelianos*; textos sobre cuestiones históricopolíticas. Madrid: Ediciones Libertarias, 1997, p. 36.

¹¹¹ TOEWS, John. Transformações do Hegelianismo, *cit.*, p. 453.

¹¹² D’HONDT, Jacques. *Hegel e o Hegelianismo, cit.*, p. 40. A ala da direita parece ser representada pelos nomes de KARL F. GÖSCHEL (1781 – 1861), BRUNO BAUER (1809-1882) que depois se identificará com a esquerda, JOHANN P. GABLER (1753-1826), HERMANN F. W. HINRICHS (1794-1861) e PHILIPP K. MARHEINEKE (1780-1846). Ao centro, tivemos as figuras de EDUARD GANS (1797-1839), KARL L. MICHELET (1801-1893), PHILIPP C. CONRADI (1784-1849), KUNO FISCHER (1824-1907), KARL ROSENKRANZ (1805-1879), JULIUS SCHALLER (1810-1868). À esquerda tínhamos os nomes de AUGUST D. CIESZKOWSKI (1814-1894), LUDWIG FEUERBACH (1804-1872), MOSES HESS (1812-1875), ARNOLD RUGE (1802-1880), MAX STIRNER

A Restauração seguia, contudo, implacável, sobretudo, ao reagir à Revolução de julho de 1830. Se na França, *os três dias gloriosos* puseram um fim no movimento Restauracionista, na Prússia, no entanto, tivemos um recrudescimento da censura e das perseguições a professores e alunos¹¹³. Aquilo que se mostrava diante dos olhos não poderia ser a efetividade da razão, e um pensamento crítico-reformista ganha espaço entre o grupo de velhos hegelianos, numa ala mais ao centro. Um grande exemplo é EDUARD GANS, que compreendia que a tarefa de sua geração não era uma reprodução e reconhecimento de um processo que havia chegado ao termo, muito menos uma tentativa de tradução daquela realidade ao conceito. O que se entendeu por parte do filósofo jurista é que “a compreensão filosófica fornecia os princípios gerais para a atividade reformista e uma linguagem concreta de ativismo político voltada para a tarefa de produzir aparências em conformidade à realidade ‘essencial’ da razão efetivada”. Essa postura crítico-reformista, conforme JOHN TOEWS, “dinâmica e orientada ao futuro acerca da relação razão/realidade” passa a ser o canto de sereia aos jovens hegelianos a partir de meados dos anos de 1830. O consenso era de que a representação, os fenômenos, a compreensão de uma história contingente, exigia que a realidade fosse reformada para se adequar ao conceito, ao pensamento. A “realidade essencial” e “aparência arbitrária”, estariam ainda separadas, desconexas, o desafio seria prover “uma convincente mediação entre representação e conceito”¹¹⁴. Faltaria elevar a realidade ao já atingido conceito.

Nessa esteira também estaria KARL ROSENKRANZ que, em sua obra *Neue Studien*, adequa a Filosofia de HEGEL às transformações de sua época. Com sua racional fé no progresso, concebe a Filosofia hegeliana como a revelação do conteúdo histórico da humanidade, a consciência de uma época que tornaria indiferente as disputas filosóficas, porque esta seria o prenúncio da transformação da concepção histórico-religiosa do mundo.

(1806-1856) e KARL MARX (1818-1883). DUQUE, Félix. *La Restauración*. La escuela hegeliana y sus adversários, *cit.*, p. 135. Boa parte dos escritos dos velhos hegelianos pode ser acessada, em alemão, no espaço: <https://hegel.net/en/etexts.htm#in-english-translation>. Há também uma coletânea de escritos dos jovens hegelianos publicada pela *Cambridge University Press*. Cf. STEPELEVICH, Lawrence S. *The Young Hegelians: an anthology*. 1ª ed. Cambridge: Cambridge University Press. 1983. Há ainda uma carência de traduções em língua portuguesa, havendo algumas dedicadas à FEUERBACH e BRUNO BAUER, muito por conta da tradição marxista.

¹¹³ DUQUE, Félix. *La Restauración*. La escuela hegeliana y sus adversários, *cit.*, p.28.

¹¹⁴ TOEWS, John. Transformações do Hegelianismo, *cit.*, p. 455.

Assim, celebra um tempo de tomada de consciência da liberdade e vê no avanço técnico-científico e no comércio internacional, com a difusão de livros e da imprensa, a alvorada da uniformização da civilização, posto que as consciências limitadas submeter-se-iam ao “racionalismo do espírito pensante e ao seu nivelamento”, elevando as particularidades a um plano universal do Espírito¹¹⁵.

RUDOLF HAYM (1821-1901) não tem esse entusiasmo todo. Para ele, em *Hegel und seine Zeit*, depois de HEGEL, o Espírito universal teria alcançado “sua meta e o saber de si mesmo” e, com isso, ter-se-ia chegado a um “universal naufrágio do espírito e da crença no espírito em geral”. O avanço tecnológico teria trazido o fim de uma “época de sistemas, uma época para a poesia ou para a Filosofia”. JOHANN ERDMANN (1805-1892), por sua vez, enxerga HEGEL como o filósofo da Restauração e também da reconciliação da razão com a efetividade. Contudo, a consumação histórico-filosófica do sistema hegeliano, enquanto tarefa cumprida, daria “forças ao espírito da humanidade para novas ações”¹¹⁶.

ERNST KUNO FISCHER, por outro lado, não vê HEGEL como o filósofo da restauração, mas da evolução, que teria inspirado todo o movimento crítico posterior a ele. FISCHER compreende a Filosofia hegeliana de um modo provisório, porquanto, em sendo a última, ela seria também a primeira. MICHELET, a quem LÖWITH situa nos limites entre os velhos e jovens hegelianos, tem postura semelhante: aceita a Filosofia hegeliana como a primeira de um novo tempo. A Filosofia era, a um só tempo, a coruja de minerva que alça voo no crepúsculo, mas também o canto do galo que anuncia a aurora¹¹⁷.

Os novos hegelianos, finalmente, colocam-se sob o esforço de tentar ir além do que foi dito por HEGEL, indo inclusive contra o seu mestre, às vistas de mudar o que está posto como realidade¹¹⁸. Converteriam, nesse sentido, a dialética em um “meio estilístico retórico”, colocando-se como “ideólogos do vir-a-ser e do movimento” ao se fixarem “no princípio hegeliano da negatividade dialética da contradição que movimenta o mundo”¹¹⁹.

¹¹⁵ LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche, cit.*, p. 70. Pensar uma uniformização civilizacional, ou um universalismo aos moldes da Ilustração, a partir de HEGEL é, todavia, no mínimo, impróprio como já vimos.

¹¹⁶ LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche, cit.*, p. 73.

¹¹⁷ LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche, cit.*, p. 77.

¹¹⁸ FRANCO BARRIO, Jaime. *Jóvenes Hegelianos, cit.*, p. 37.

¹¹⁹ LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche, cit.*, p. 79.

Esse grupo teria uma postura “utópico-revolucionária” que se valeu das estruturas conceituais hegelianas como “objeto de uma prática histórica construtiva”¹²⁰.

Em um primeiro momento, esses jovens dedicaram-se a uma tradução das verdades hegelianas e de sua linguagem religiosa, que lhes soava abstrata, a fim de criar um novo mito da razão que se orientasse a uma prática ética que realizasse as esperanças do povo não iniciado na Filosofia: “Era na prática, na vontade comunitariamente dirigida, no amor e na fé, que a reconciliação, há muito procurada, entre o humano e o divino poderia ser efetivamente realizada”. O Espírito Absoluto atualizar-se-ia a si mesmo no imanente como em um processo sagrado que se realizava através da e na ação humana¹²¹. Contudo, em um segundo momento, a partir de 1835, identifica-se o surgimento de um hegelianismo que tenta, cada vez mais, depurar-se de uma linguagem metafísica, em uma espécie de secularização — um humanismo dialético¹²².

Nesse sentido, STRAUSS¹²³ e BAUER¹²⁴ operam uma tentativa de tradução antropológica da metafísica hegeliana, enfatizando a imanência da Razão, o espírito incorporado, a autoconsciência humana ou a ideia de humanidade, “a dialética entre o espírito humano infinito e espírito humano finito”; a dominação da cultura sobre a natureza interior e exterior, “um controle racional do espírito sobre a matéria”. BAUER,

¹²⁰ TOEWS, John. Transformações do Hegelianismo, *cit.*, p. 455.

¹²¹ TOEWS, John. Transformações do Hegelianismo, *cit.*, p. 456.

¹²² TOEWS, John E. *Hegelianism. The Path Toward Dialectical Humanism, 1805-1841*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

¹²³ DAVID STRAUSS vai ao Jesus histórico para tentar depurar a metafísica bíblica e desvelar o verdadeiro conteúdo de sua existência para os objetivos modernos. STRAUSS, David F. *The Life of Jesus* [1835]. In: STEPELEVICH, Lawrence S. *The Young Hegelians...*, *cit.*, pp. 17-53. Contudo, como destaca D’HONDT não é uma obra nem mais heterodoxa, nem mais irreligiosa que a própria *A vida de Jesus* de HEGEL. D’HONDT, Jacques. *Hegel e o Hegelianismo*, *cit.*, p. 41.

¹²⁴ BRUNO BAUER foi um dos mais populares dentre os jovens hegelianos. Ele pinta um HEGEL revolucionário e ateu que nos teria apresentado a apoteótica transformação do homem, dotado de consciência, alcançando o infinito através de sua própria reflexão. O reconhecimento do conteúdo religioso por parte da filosofia teria permitido a sua ‘superação’ e posto fim às suas restrições morais e direcionado o porvir em uma prática de libertação: “Hegel, for himself and his disciples, has cast aside and destroyed religion. In itself it is inaccessible to his fiery darts, and the True Believers are protected by ‘the shield of faith, wherewith ye shall be able to quench all the fiery darts of the wicked’ (Ephesians, 6.16) - but he has prepared for the destruction of religion. He has drawn a double cover over his work of destruction, which only the critical knife of belief can cut away. We will now proceed”. Cf. BAUER, Bruno. *The Trumpet of the Last Judgment over Hegel* [1841]. STEPELEVICH, Lawrence S. *The Young Hegelians...*, *cit.*, p. 177-187. Em 1842, o governo prussiano lhe retirou o direito de ensinar.

assim como FEUERBACH, acreditava fazer uma “redescrição compreensiva” que matinha “o verdadeiro conteúdo humano da Filosofia hegeliana”. FEUERBACH, todavia, proclama um humanismo mais anti-hegeliano. Entendia que a Filosofia hegeliana elegia o Absoluto como sujeito que era em si mesmo objeto e princípio, “enquanto o particular e o finito, o mundo da existência natural e o mundo da história, eram relegados ao estatuto de um ‘predicado’ no qual o Absoluto manifestava, ou realizava, seus atributos essenciais”. Em sua abordagem naturalista — depois compartilhada por STIRNER, HESS, MARX E RUGE — acreditava-se operar uma inversão, colocando o homem como “efetivo sujeito existente” cuja atividade definia o Absoluto e o infinito. Estes seriam “a autorrealização e o autorreconhecimento da essência do finito”¹²⁵.

Nada obstante, essas tentativas de tradução e/ou superação da Filosofia hegeliana não fizeram mais do que discutir questões já tratadas pelo professor deles ainda na juventude. Alguns pontos, inclusive, total e devidamente suprassumidos e colocados em seus devidos lugares¹²⁶. Seja as problemáticas de um “Estado burguês”, tão questionadas por MARX e ENGELS, ou as que concerniam à religião cristã, sob sua inspiração na pólis grega e sua religião popular¹²⁷. Se vivo, o mestre HEGEL poderia receber seus alunos com um tedioso e debochado: “Sim, já levei isso em consideração. Obrigado”. Além disso, nesses intelectuais confrontos, na tentativa de refutar o pensamento eleito como adversário, o professor recebia características e posturas que advinham, não de HEGEL, mas dessa interpretação específica que estava sendo criticada. Nessa recepção histórico-político-religiosa do sistema hegeliano, os jovens hegelianos estariam, segundo LÖWITH situados em três momentos/grupos:

Feuerbach e Ruge trataram de transformar a Filosofia de Hegel segundo o espírito de uma época que havia se modificado; B. Bauer e Stirner sucumbiram à Filosofia em geral, em um criticismo e um niilismo radicais; Marx e Kierkegaard extraíram consequências extremas da situação

¹²⁵ TOEWS, John. Transformações do Hegelianismo, *cit.*, p. 458-466.

¹²⁶ STIRNER, por exemplo, chega a cair em individualismo e egoísmo absoluto, em uma versão piorada de FICHTE. Cf. STIRNER, MAX. *The Ego and His Own* [1844]. STEPELEVICH, Lawrence S. *The Young Hegelians...*, *cit.*, p.335-355.

¹²⁷ LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche*, *cit.*, p.84.

alterada: Marx destruiu o mundo burguês-capitalista e Kierkegaard o burguês-cristão.¹²⁸

Dessa forma, o que se pode observar dessa cisão entre hegelianos de Direita e hegelianos de Esquerda é que ela se dá a partir de duas possibilidades unilaterais e interpretativas da suprassunção (*aufhebungen*) hegeliana: a divisão da escola hegeliana se situa, portanto, entre os limites das concepções do “caráter racional do efetivo e da efetividade do racional”¹²⁹. A interpretação do dístico da racionalidade do real e a realidade do racional. Por um lado, temos a direita hegeliana que valoriza o sentido lógico-metafísico. Por outro, a ala da esquerda hegeliana dava destaque ao sentido lógico-histórico do dístico, pondo à prova qualquer tentativa de eternização da realidade: tudo seria resultado de um longo processo de depuração, aniquilação e renovação. O que temos nessa cisão é que cada lado buscava nos textos hegelianos a justificativa de sua postura, mas, dessa forma, cindindo o próprio pensamento hegeliano entre o que era metafísico e o que era histórico. Os de centro, teriam sido aqueles que se esforçaram a manter essa coesão dialética¹³⁰.

El problema no estriba en que la filosofía del ala ‘derecha’ ande por las nubes, especulando (al menos a corto plazo, ello podría achacarse en todo caso al ‘partido del centro’, ocupado en el redondeo del sistema); ella estaba tan comprometida con la praxis como lo pudiera estar el mismísimo Marx. El punto estaba justamente en que el ‘viejo hegeliano’ se afanaba en apreciar (¡o criticar!) la práctica cotidiana en lo religioso y lo político mediante la doctrina lógica de Hegel (juanpalomescamente interpretada, es verdad, como siendo un ‘destilado’ abstracto e intemporal de la situación religiosa y política, a su vez de este modo inmovilizada), mientras que el ‘neohegeliano’ pretendía derrocar esa práctica en nombre de otra más alta, extraída de categorías fenomenológicas y filosófico-históricas, también de Hegel¹³¹

No Prefácio à *Filosofia do Direito*, HEGEL atesta algo que, depois, em sua *Enciclopédia*¹³², ratifica. A dizer, “o que é racional, isto é efetivo, e o que é efetivo, isto é

¹²⁸ LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche*, cit., p.84.

¹²⁹ LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche*, cit., p.83.

¹³⁰ DUQUE, Félix. *La Restauración*. La escuela hegeliana y sus adversários, cit., p. 130.

¹³¹ DUQUE, Félix. *La Restauración*. La escuela hegeliana y sus adversários, cit., p.132.

¹³² “Do outro lado, é igualmente importante que a filosofia esteja bem consciente de que seu conteúdo não é outro que o conteúdo originariamente produzido — e produzindo-se — no âmbito do espírito vivo, e constituído em mundo, [mundo] exterior e interior da consciência; [e entenda] que o conteúdo da filosofia é a efetividade. Chamamos experiência a consciência mais próxima desse conteúdo. Uma consideração sensata do mundo já distingue o que, no vasto reino do ser-aí exterior e interior, é só fenômeno, [é]

racional”¹³³. Para FÉLIX DUQUE uma folheada despreziosa na Ciência da Lógica¹³⁴ permitiria entender, sem grandes complicações, o que HEGEL quis dizer com essa passagem. O existente é sempre momento de uma existência superior e, por conseguinte, não é efetivo, mas contingente. Daí que a Filosofia se dedique à ideia, “que não é tão impotente para apenas dever-ser, e não ser efetivamente”, de modo a ver “com uma efetividade em que esses objetos, estruturas, conjunturas etc. são somente o lado externo superficial”¹³⁵. Nesse sentido, por um lado, tomar o imediato, a realidade existente do aqui e agora como o “real efetivo” não é uma postura, de fato, hegeliana. Tampouco, aqueles que buscam o que “deveria ser” de forma extrema, a fim da derrocada total da ordem estabelecida, perdem de vista que não só fazem parte desta ordem como também a ajudam a se consolidar. O Estado é, assim, como já dissemos, um momento do Absoluto, não se trata pura e simplesmente da realidade efetiva, mas da realidade efetiva da liberdade concreta¹³⁶. Enquanto momento, ele se transpõe a um outro sempre mais elevado (*cf.* nota 79): “Real, para Hegel, jamais será o mero material, mas o efetivo, o real-efetivo, no qual o racional é presente”¹³⁷.

transitório e insignificante — e o que em si verdadeiramente merece o nome de efetividade. Enquanto a filosofia só difere segundo a forma de outro conscientizar-se desse único e idêntico conteúdo, é necessária sua concordância com a efetividade e a experiência; e mesmo essa concordância pode considerar-se como uma pedra de toque, ao menos exterior, da verdade de uma filosofia; assim como é para se considerar como o fim último e supremo da ciência o suscitar, pelo conhecimento dessa concordância, a reconciliação da razão consciente-de-si com a razão essente com a efetividade”. Daí que apenas Deus seja “verdadeiramente efetivo” enquanto o “ser-aí é por uma parte fenômeno e só por outra parte é efetividade”. Há uma diferença entre existente e efetivo, este é o conteúdo e o conceito, não o contingencial meramente existente. Este está na esfera da possibilidade, aquilo que é, mas pode, ou poderia, não ser. HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel*. In: HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas, cit.*, p. 44-45.

¹³³ HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito...*, *cit.*, p. 25.

¹³⁴ HEGEL adverte aos olhos mais desatentos: “Mas, se falei de efetividade, seria a pensar, de si mesmo, em que sentido eu emprego esta expressão; pois numa Lógica mais desenvolvida [Ciência da Lógica, Teoria da Essência, seção III: a Efetividade] tratei também de efetividade e logo a distingui, precisamente, não só do contingente, que sem dúvida tem também existência, mas, com mais rigor, do ser-aí, da existência, e de outras determinações. Já à efetividade do racional se opõe tanto a representação segundo a qual as idéias e os ideais não seriam nada mais que quimeras, e a filosofia, um sistema de tais fantasmas, como também, inversamente, a representação de que as idéias e os ideais seriam algo demasiado excelente para ter efetividade, ou do mesmo modo algo demasiado impotente para lograr consegui-la”. HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas, cit.*, p. 45.

¹³⁵ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas, cit.*, p. 45.

¹³⁶ DUQUE, Félix. *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversários, cit.*, p. 31-32.

¹³⁷ HORTA, José Luiz Borges. *Dialética do Poder Moderador, cit.*, nota 83, p. 50.

Na discussão da dialética da Idéia já vimos onde se origina esse conteúdo universal. Ele não pode originar-se dentro da comunidade ética. Ali podem ocorrer eventos que violam sua universalidade resoluta como o vício, a fraude e similares, que são reprimidos. Um conjunto moral desse tipo é limitado. Acima dele deve haver uma universalidade mais elevada, que o torna desunido em si. A transição de um padrão espiritual para o próximo é exatamente isso, o fato de que o conjunto moral anterior, que em si é uma proposição universal sendo pensada (em termos de proposição universal mais elevada), é abolido como um particular. A proposição universal mais recente, por assim dizer, o gênero mais elevado que vem depois da espécie precedente existe em potencial, mas ainda não está realmente presente na anterior. Isso faz com que toda a realidade existente esteja instável e desunida.¹³⁸

A História é um gigante incontornável, não se pode ir contra ela, mas também não dá para seguir além ou a despeito dela. Ela tanto impossibilita a “criação de uma sociedade totalmente nova, de acordo com algum plano abstrato”, quanto impede qualquer fútil tentativa de retorno ao passado: “se a base da lei é a história, então a lei deve mudar com a história”¹³⁹.

Como adiantamos, a Filosofia da História de HEGEL culmina também em uma Filosofia do Estado. No desenrolar histórico das concreções de consciência de liberdade teriam se instituído Estados e o pensador possuía um desenho institucional estatal em mente: uma monarquia constitucional cujo monarca, submetido ao sistema representativo legislativo teria um papel executivo e simbólico de veto e decreto, o “colocar o pingo no i”, enquanto fosse o rosto nas relações diplomáticas de paz e guerra¹⁴⁰. Nisso está, segundo HUGO REZENDE HENRIQUES,

o compromisso absoluto de Hegel com a democracia parlamentar da contemporaneidade pós-revolucionária, e vai além, erigindo-se mesmo como ponto de inflexão do pensamento ocidental em sede de Filosofia do Estado, cumprindo a passagem da Modernidade à Contemporaneidade, na qual as ilusões ilustradas não precisariam mais vicejar (embora

¹³⁸ HEGEL, G.W.F. *Razão na História*, cit., p. 77.

¹³⁹ BEISER, Frederick C. O historicismo de Hegel, cit., p. 351.

¹⁴⁰ “Numa organização perfeita, trata-se apenas do topo da decisão formal, e para um monarca precisa-se apenas de um ser humano que diga ‘sim’ e que ponha o ponto sobre o I; pois o topo deve ser de tal modo, que a particularidade do caráter não seja o mais significativo. O que o monarca ainda tem sobre esta última decisão é algo próprio da particularidade, a qual não deve importar. Podem existir condições, nas quais esta particularidade apareça sozinha, mas então o Estado ainda não está completamente formado ou bem construído. Numa monarquia bem ordenada, apenas à lei compete o lado objetivo, ao qual o monarca só precisa acrescentar o aspecto subjetivo ‘eu quero’. HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito...*, cit., §279, adendo, p. 294-295.

inegavelmente ainda o façam). Assim é que no Estado de Direito plenamente consciente de si, racional e efetivo, o apolíneo e o dionisíaco se entrecrocaram para se elevar. A razão mediada se impõe como vontade de Estado por meio da mítica estética do soberano. Dionísio impera para que Apolo possa governar.¹⁴¹

Nesse cenário de disputa pelo real, os embates entre logicistas e historicistas ligavam-se diretamente a interpretações sobre a concepção de História e Estado no pensamento hegeliano e acabava por cindir o próprio HEGEL a visões unilaterais. Talvez, desde aqui, comece aquele processo, muito bem identificado por JOSÉ LUIZ BORGES HORTA, de domesticação do filósofo de Berlim, reduzindo-o e deixando-o cativo de uma tradição racionalista, depurada de uma dimensão de luta e historicidade, e meramente imobilizada. Uma Filosofia menos perigosa travestida de um universalismo racionalista kantiano. Nesse sentido, o seu idealismo absoluto, em vez de um realismo absoluto, torna-se um racionalismo absoluto, um idealismo ingênuo¹⁴². Essa postura nos impede de enxergar um *Hegel-aquém-Hegel* e um *Hegel-além-Hegel*, uma dimensão exotérica e esotérica da filosofia hegeliana. Essa dicotomia se trata das “censuras e autocensuras, sutis diferenças entre os textos publicados, os cursos ministrados e os diálogos travados junto a seus interlocutores”, o que configura em dois tipos de leituras da obra de HEGEL: uma castrante e outra fecunda. O que estrutura o edifício kantiano é justamente a leitura despotencializadora e reducionista de HEGEL, um *Hegel-aquém-Hegel*.

Ao conceber um HEGEL esotérico, situamos o pensador em seu contexto histórico e, com isso, resgatamos os ardis e a malandragem filosófica da qual o filósofo se valeu para sobreviver em um tempo de perseguição e censura, como já abordamos. HEGEL não era um filósofo conformista e justificador da monarquia prussiana como ela era. O Estado prussiano, no auge de sua tentativa de Restauração, saudosa e carente do Antigo Regime, estava totalmente distante do ideal de Estado hegeliano. Por isso, é com tom de ironia e deboche que devemos ler as últimas páginas de sua *Filosofia da História* e não como uma exaltação da monarquia de sua época que em nada correspondia ao que o filósofo descrevera:

¹⁴¹ HENRIQUES, Hugo Rezende. Dionysius Imperator Est: divagações sobre a ideia de Soberania em Hegel. In: TASSINARI, Ricardo Pereira *et al.* *Liberdade e Direitos: Hegel e sua atualidade*. Porto Alegre: Ed. Fundação Fênix, 2022, p. 441-442.

¹⁴² HORTA, José Luiz Borges. Entre o Hegel racional e o Hegel real, *cit.*, p.62.

A Alemanha foi atravessada pelos vitoriosos exércitos franceses, mas a nacionalidade alemã livrou-se dessa pressão. Um momento fundamental na Alemanha foram as leis do direito, incentivadas, aliás, pela pressão francesa, já que as deficiências de antigas instituições ficaram assim evidenciadas. A mentira do império finalmente desapareceu. Ruiu em Estados soberanos. Foram abolidas as relações feudais; os princípios da liberdade, da propriedade e da pessoa tornaram-se princípios fundamentais. Todo cidadão tem acesso a cargos estatais; todavia, talento e habilidade são condições indispensáveis. O governo repousa no funcionalismo, mas a decisão pessoal do monarca está acima de tudo, pois uma última decisão é, como já foi mencionado, totalmente necessária. No entanto, nas leis fixas e na organização definida do Estado, a decisão única do monarca foi abandonada, dando-se pouca atenção ao substancial. Deve-se considerar uma grande felicidade quando um povo tem um nobre monarca no poder. Também isso pouco se deve a um grande Estado, pois esse Estado tem a sua força na razão do monarca. Os pequenos Estados têm garantida a sua existência, de certa forma, graças aos outros, por isso, não são Estados realmente autônomos, e não têm que passar pela prova de fogo da guerra. Como dito, todos podem participar do governo todo aquele que tiver conhecimento, habilidade e vontade moral. Os sábios devem governar, οἱ ἀριστοί, não a ignorância e a vaidade do melhor saber.¹⁴³

Em sua *Filosofia do Direito*, que é uma Filosofia do Estado, HEGEL nos adverte:

O Estado é efetivo e a sua efetividade consiste em que o interesse do todo se realize nas finalidades particulares. Efetividade é sempre a unidade da universalidade e da particularidade, a separação da universalidade na particularidade, que aparece como autônoma, embora só no todo, é sustentada e mantida. Enquanto esta unidade não está presente, algo não é efetivo, mesmo que a existência pudesse ser admitida. Um mau Estado é um tal que apenas existe; um corpo doente também existe, mas não tem uma realidade verdadeira. Uma mão que é mutilada, ainda se parece com uma mão e existe, mas sem ser efetiva [...].¹⁴⁴

Como organismo, ele é vivo e jamais estático, a política é o coração que bombeia e mantém essa totalidade pulsante e enérgica¹⁴⁵. O Estado é, assim,

essencialmente mundano e finito, tem finalidades particulares e poderes particulares, mas que o Estado seja mundano é apenas um aspecto, e

¹⁴³ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*, cit., p. 372-373.

¹⁴⁴ HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito...*, cit., §270, adendo, p. 277.

¹⁴⁵ “O Estado é organismo, isto é, o desenvolvimento da ideia para as suas diferenças. Estes diferentes aspectos são os diferentes poderes, suas funções e atividades, por meio dos quais o universal se produz continuamente de modo necessário e, precisamente enquanto pressuposto na sua produção, se conserva. Este organismo é a constituição política; ela procede eternamente do Estado, como ele se sustenta por ela”. HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito...*, cit., §269, adendo, p. 266.

somente para a percepção carente de espírito o Estado é meramente finito. Pois o Estado tem uma alma vivente, e o animador é a subjetividade, a qual, precisamente, é a que cria as diferenças, mas, por outro lado, é o manter na unidade.¹⁴⁶

Se não era HEGEL o filósofo da Restauração apologeta do Estado da Prússia, teria sido ele o filósofo do fim da História? É o que nos esforçaremos para responder em seguida.

1.5. DO MANTO DE PENÉLOPE À CORUJA DE MINERVA

Também no Prefácio de sua *Filosofia do Direito*, HEGEL anuncia que ali seria feito um compêndio. Contudo, diferentemente dos outros compêndios cujos objetos já estão em si concluídos, como no caso das outras ciências, na Filosofia um compêndio teria uma postura diferente, pois “o proposto pela Filosofia é uma obra tão extenuante como a tapeçaria de Penélope, que cada dia recomeçava”¹⁴⁷. São diversas as passagens em que HEGEL torna insustentável a ideia de um fim da história, no sentido de um término. O fim aqui é sempre meta e destino, captado à posteriori pelo olhar especulativo da Filosofia. Já em sua Introdução à História da Filosofia, ele nos diz:

Mas o espírito do mundo não pode cair neste repouso indiferente, como se deduz do simples conceito essencial do espírito, pois que o seu viver é o seu agir. Ora, a ação pressupõe uma matéria preexistente sobre a qual se exerça, não só a fim de a aumentar com o acréscimo de novos materiais, senão principalmente para a elevar e transformar. Deste modo, aquilo que todas as gerações produziram como ciência, como patrimônio espiritual, constitui uma herança acumulada pelo trabalho de todos os homens que nos precederam, um templo onde todas as gerações humanas, gratas e alegres, depuseram o que as ajudou a viver e o que elas conseguiram extrair da profundidade da natureza e do espírito. A recepção desta herança equivale ao exercício da posse dela. Ela forma a alma das sucessivas gerações, a sua substância espiritual e como que um hábito transmitido, os seus princípios, prejuízos e riquezas; e, ao mesmo tempo, tal herança degradou-se ao ponto de servir de matéria para ser transformada e elaborada pelo espírito. **Desta maneira se vai modificando o patrimônio herdado, e simultaneamente se enriquece e conserva o material elaborado. É esta, precisamente, a posição e a função da nossa idade, como aliás de todas as idades: compreender a ciência existente, modelar por ela a nossa**

¹⁴⁶ HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito...*, cit., §270, adendo, p 278. Nesse sentido, explica-nos SALGADO: “A filosofia não abençoa as falhas das instituições. Essas devem, na verdade, ser mudadas na direção de uma maior perfeição ou aproximação com a idéia ou maior racionalidade da vida social. No momento, porém, em que o Espírito absoluto se revela em si e para si, toda a essência do real, tal como é e tal como deveria ser, transparece”. SALGADO, Joaquim Carlos. *Ideia de Justiça em Hegel*, p. 406.

¹⁴⁷ HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito...*, cit., p. 15.

inteligência, e desse modo desenvolvê-la, elevá-la a um grau superior; no ato de a convertermos em propriedade nossa e individual, juntamos-lhe algo de que até então carecera. Desta característica da produção espiritual, que supõe um mundo espiritual preexistente e o transforma no ato de se apossar dele, segue-se que a nossa Filosofia só pode existir enquanto ligada à precedente, da qual é necessário produto; e o curso da história mostra, não o devir de coisas a nós estranhas, mas sim o nosso devir, o devir do nosso saber.¹⁴⁸ (Grifos nossos).

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

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

[...]

Deste modo, o puro pensamento chegou à oposição do subjetivo e do objetivo: a verdadeira conciliação da oposição consiste em entender como esta oposição, levada ao ponto extremo, se resolve, de sorte que os opostos, como diz Schelling, sejam em si idênticos. Mas não basta afirmar isto, se não se acrescenta que **a vida eterna é propriamente este produzir eternamente a oposição e eternamente conciliá-la. Possuir o oposto na unidade e a unidade na oposição, eis o saber Absoluto; e a ciência consiste precisamente em conhecer esta unidade, no seu pleno desenvolvimento, através dele mesmo.**¹⁴⁹ (Grifos nossos).

Em suas *Preleções da Filosofia da História*, HEGEL afirma que a Filosofia da História dá conta daquilo do que foi e do que é, algo que não é nem passado, nem futuro, mas aquilo que simplesmente “é, em existência eterna: a razão”. É a característica de uma postura especulativa, afinal. Todavia, isso não o impede de fazer comentários comedidos sobre o futuro. A América é situada como a “terra do futuro”, com um norte que teria feito uma Revolução e construído uma República e um Sul, cercado de republiquetas instáveis, com exceção do Império do Brasil. Sobre os Estados Unidos, ele apontava que o Estado ainda não estava plenamente desenvolvido, apresentando uma sociedade civil insipiente e sem

¹⁴⁸ HEGEL. *Introdução à História da Filosofia*, cit., p. 328.

¹⁴⁹ HEGEL. *Introdução à História da Filosofia*, cit., p. 398.

diferenças de classes que urjam a necessidade de um Estado que dê conta desses extremos e crie um objetivo geral. Isso só seria possível depois que os Estados Unidos da América dominassem o Oeste (o que eles realmente vieram a fazer), de modo que a “a América do Norte só poderá ser comparada à Europa quando o imenso espaço que apresenta for ocupado, e a sociedade civil comprimida sobre si mesma”, depois que dominarem a natureza propriamente dita, porque “se ainda existissem as florestas da Germânia, a Revolução Francesa não teria ocorrido”¹⁵⁰.

Quando observa a França pós-napoleônica, denuncia um liberalismo que reduz tudo a um mero “princípio atomístico” que insistia “no domínio das vontades individuais, afirmando que toda forma de governo deve emanar desse poder expresso e ter sua sanção”, enquanto perdia de vista os direitos racionais, a liberdade da pessoa e da propriedade, a organização e controle político sobre a sociedade civil etc. Esse comportamento perpetuaria uma liberdade formal, abstrata, de sorte que “o grupo em questão impede que qualquer organização política se estabeleça firmemente”, porque as especificidades do governo são encaradas como “amostras de poder arbitrário”. Diante disso, a saída estaria no porvir: “Dessa forma, perpetuam-se o movimento e a inquietação. É com essa colisão, com esse entrave, com esse problema, que a história agora se depara e para a qual tem que encontrar a solução em tempos futuros”¹⁵¹.

Outro comentário a respeito do futuro é feito em relação à Rússia em uma carta a um aluno russo seu, Barão Boris von Yxkül. Nela, o filósofo comenta sobre a situação europeia e seus Estados modernos em um estágio já estacionário às vistas de uma Rússia com “formidável possibilidade de desenvolvimento de sua natureza intensiva”¹⁵². Como se o percurso histórico se curvasse à sua retórica, o Espírito do tempo seguiu e viu-se diante de um frio e mortal combate entre Estados Unidos e Rússia no século seguinte.

E, vale lembrar, mesmo quando aponta o mundo germânico como o momento da velhice do Espírito e o ponto de cumeada daquela história por ele narrada, ele explica que: “a extensão do tempo é algo muito relativo e o espírito pertence à eternidade; para ele, não há propriamente extensão” (Cf. nota 105). A vida é essa passagem entre seus opostos, a

¹⁵⁰ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História, cit.*, p. 77-79.

¹⁵¹ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História, cit.*, p. 370.

¹⁵² LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche, cit.*, p. 50.

velhice do Espírito só poderia ser a antessala de um rejuvenescer, ou melhor, renascer mais perfeito:

Em sua imagem talvez mais conhecida a Fênix está relacionada a toda vida natural, eternamente preparando a sua pira e se consumindo de maneira a que de suas cinzas surja sempre a vida nova e rejuvenescida. Mas este quadro é asiático e não ocidental. O Espírito, devorando seu envoltório mundano, não passa apenas para um outro envoltório, não renasce rejuvenescido das cinzas de seu corpo, mas delas ressurgue glorificado, transfigurado, um Espírito mais puro. É verdade que ele age contra si mesmo, devora sua própria existência — mas, ao fazer isso, elabora essa existência, o corpo se torna material para o trabalho de elevar-se para um novo corpo.¹⁵³

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

Mas, se a Filosofia, pelo que respeita ao seu conteúdo, não sai fora do seu tempo, ultrapassa-o pelo que respeita à forma enquanto, como pensamento e conhecimento do espírito substancial do seu tempo, faz dele objeto de si própria. **Enquanto a Filosofia está no espírito do seu tempo, este é o seu conteúdo determinado; mas, simultaneamente, como saber, pelo fato de o ter situado em frente de si (como problema), já o ultrapassou;** mas este progresso limita-se à forma, visto que na realidade não possui outro conteúdo. Este conhecimento é evidentemente a atualidade do espírito, o autoconhecimento do espírito, o qual faltava anteriormente; deste modo, a diferença formal é igualmente uma diferença real e atual. **Por meio do conhecimento o espírito põe uma distinção entre conhecimento e aquilo que ele é; e este conhecimento é precisamente o que produz novas formas de desenvolvimento.** Estas, primeiramente, são apenas modos especiais de conhecimento, e é assim que se produz uma nova Filosofia. **Mas, porque esta é já a revelação dum espírito mais maduro, é também, ao mesmo tempo, o berço donde o espírito se eleva sempre mais e mais.**¹⁵⁴ (Grifos nossos).

JACQUES D'HONT reforça que toda a problemática em torno da temática do fim da história não é outra coisa senão um erro exegético que decorre de leituras excessivamente

¹⁵³ HEGEL, G.W.F. *A Razão na História*, cit., p. 124.

¹⁵⁴ HEGEL, G.W.F.. *Introdução à História da Filosofia*, cit., p. 398. “Hegel não deu ao sentido histórico-final do acabamento por ele consumado uma expressão direta, mas sim uma expressão mediata. Assim ele a manifesta, através de uma visão retrospectiva, pensando a partir da perspectiva da ‘velhice do espírito’, e simultaneamente com uma visão interrogativa e antecipadora de um possível novo mundo do espírito, o qual ele, contudo, expressamente não considera a hipótese de um saber. Escassas referências à América, que desde o começo do século era tomada como a terra futura da liberdade, punham diante dos olhos a possibilidade de o espírito do mundo abandonar a Europa”. LOWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche*, cit., p. 49.

literais de fragmentos isolados. A História, em HEGEL, como já apresentamos, tem um caráter especulativo e, com isso, volta-se ao passado para que se revele aquilo que agora é.

En el último curso de historia, dictado en 1830, incluye hechos acaecidos ese mismo año. ¡La fecha del acontecimiento del cual habla coincide con la fecha en que cesa de hablar! ¡Que quienes lo tachan de «anticuario» lo piensen dos veces, y extraigan de su ejemplo la audacia necesaria para imitarlo! Hegel se atreve a avanzar hasta «el último estadio de la historia, nuestro propio mundo, nuestra época». Pero conviene puntualizar un aspecto. Mientras la edición Glockner dice an das letzte Stadium der Geschichte, la edición de Berlín prefiere la expresión zum letzten Stadium der Welthistorie, que Hegel había debido utilizar en una de sus repeticiones del curso. Historie es la obra del historiador, la historia relatada, a la cual puede remitir también la palabra Geschichte (...) En realidad, como veremos, Hegel no consideraba su filosofía de la historia más que como una reinteriorización filosófica del pasado humano; y este se cierra necesariamente en el presente.¹⁵⁵

HEGEL é o filósofo de chegada que estabelece uma nova linha na metafísica ocidental. Nesse sentido, GONÇAL MAYOS sugere que:

Hegel va culminar una línia dintre de la metafísica occidental. Podem dir que va ser la màxima realització dintre d'un cert telos filosòfic i, a partir d'ell, un nou telos i un nou logos ha anat reclamant el seu lloc. Hegel seria així la fi d'una història i probablement el començament d'una altra història -potser la més immediata a nosaltres i que d'alguna manera sempre es defineix des de Hegel i contra Hegel.¹⁵⁶

Brilhantemente, JOSÉ LUIZ BORGES HORTA, recupera a dialética hegeliana para afirmar “uma concepção plural do fim da história, como etapa lógica (crepuscular, quiçá)

¹⁵⁵ D'HONDT, Jaques. *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Amorrortu editores : Buenos Aires, 1966, p. 105-107. Para uma discussão sobre os conceitos de *Historie* e *Geschichte*, v. KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006. GONÇAL MAYOS nos orienta: “Però, aquest moment de plenitud i reconciliació no ha d'implicar en el pensament hegelianà la fi definitiva de la història empírica o lògica; al contrari, és plenament coherent amb el pensament hegelianà la possibilitat que la dialèctica ofereix que s'esdevinguin nous esdeveniments empíricament existents i lògicament valuosos. La dialèctica no ha d'acabar amb una darrera reconciliació històrica, sinó que el seu camí empíric i el seu desenvolupament lògic resten encara oberts”. MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Entre Lògica i Empíria, cit.*, p. 236.

¹⁵⁶ MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Marxa i sentit especulatiu de la Història, cit.*, p. 22. “Hegel não deu ao sentido histórico-final do acabamento por ele consumado uma expressão direta, mas sim uma expressão mediata. Assim ele a manifesta, através de uma visão retrospectiva, pensando a partir da perspectiva da ‘velhice do espírito’, e simultaneamente com uma visão interrogativa e antecipadora de um possível novo mundo do espírito, o qual ele, contudo, expressamente não considera a hipótese de um saber. Escassas referências à América, que desde o começo do século era tomada como a terra futura da liberdade, punham diante dos olhos a possibilidade de o espírito do mundo abandonar a Europa”. LÖWITZ, Karl. *De Hegel a Nietzsche, cit.*, p. 49.

de uma trajetória do pensar”. Nesse sentido, “a História termina aqui, mas continuará a terminar, se desdobrando dialeticamente, nos amanhãs”. Desse modo, “a Razão, a História e a Filosofia seguem em marcha, representando ela mesma, o momento do fim da História. Um fim que, obedecendo à dialética, necessariamente produzirá novas cisões, reconciliações, histórias e Filosofias”. Nesse sentido, cada presente conclui apenas uma etapa do processo de desenvolvimento do Espírito na história mundial, não quer dizer que se trata do fim da história em si. Esses fins sempre deixam abertas portas para outro desenvolvimento. É sempre um esforço filosófico especulativo de olhar para a realidade contraditória e caótica, desvelando a desordem que se apresenta na História, para enxergar uma racionalidade que é dialética, o próprio movimento do Espírito que tem a contradição e negatividade como uma pulsão interna para o seu desenvolvimento¹⁵⁷.

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

Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para frente.¹⁵⁸

¹⁵⁷ HORTA, José Luiz Borges. A subversão da História e a falácia do fim do Estado. In: HORTA, José Luiz Borges.; SALGADO, Karine. História, Estado e Idealismo alemão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

¹⁵⁸ HEGEL, G.W.F. Fenomenologia do Espírito. Trad. de P. Meneses. Petrópolis: Vozes., 2002, p. 31.

JOAQUIM CARLOS SALGADO afirma que HEGEL é o encerramento de um ciclo da Filosofia no sentido do saber da liberdade. Isso dá início a outro ciclo de pensamento: “o pensamento filosófico voltado para o social. Uma vez chegado ao saber Absoluto, saber da liberdade, a tarefa é agora prática: como torná-la eficaz?”¹⁵⁹.

Por fim, poderíamos nos arriscar a dizer que o Universal concreto atingido, desvelado e narrado por HEGEL deu início a uma nova época, consciente do percurso do Espírito — uma época de consciência histórica — de modo que aquele universal concreto, que finaliza aquela história captada conceitualmente, dá início ao universal abstrato de nosso tempo. O que HEGEL nos revelou em sua Filosofia da História/Filosofia do Estado foi a efetivação da liberdade concreta no Estado. Esse Estado, que é uma totalidade orgânica, que ultrapassaria as fragmentações modernas, e alvorece nesse mundo pós-revolucionário, é o Estado de Liberdade. Esse Estado, que é a unidade do particular e do todo, a dizer, do indivíduo e do Estado, é a realização do cidadão como fim último do Estado e do Estado como fim último do cidadão. O que HEGEL nos lega é a estrutura de um Estado garantidor e promotor “das condições de realização da vida dessa individualidade livre”: educação, trabalho, representação e participação política, igualdade. Trata-se de um Estado Social¹⁶⁰.

O Estado Racional Social é a suprassunção do Estado antigo de identidade imediata e o Estado liberal do entendimento, pautado na diversidade e princípio de subjetividade do indivíduo¹⁶¹. *Enquanto suprassunção, esse Estado Racional Social é o Universal concreto dessa história e o universal abstrato de nossa história contemporânea que segue em busca de uma reconciliação que o efetive.* O que tivemos no século XX e no século XXI foi, na verdade, a ascensão de particularidades que se entrecrocaram, com uma delas berrando ser o universal fim da história.

¹⁵⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *Ideia de Justiça em Hegel, cit.*, p. 407.

¹⁶⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *Ideia de Justiça em Hegel, cit.*, p. 428.

¹⁶¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *Ideia de Justiça em Hegel, cit.*, p. 415.

CAPÍTULO II: UMA ENCHENTE? FINISMO E ANTI-POLÍTICA NA ERA DOS EXTREMOS

Ao encarnar e dar voz ao Espírito universal, HEGEL se imortalizou. Depois do grande marco que foi a sua filosofia, a história seguiu adiante e aquele mundo alemão se viu preenchido por diversas correntes de pensamento. FREDERICK BEISER menciona sete: o marxismo, o existencialismo, o idealismo tardio, o historicismo, o materialismo, o neokantismo e o pessimismo¹⁶². Movimentos que, em maior ou menor medida, foram com e contra o hegelianismo. Destas correntes, KARL LÖWTH enfatiza duas: o marxismo e o existencialismo¹⁶³. MARX é a ilha rebelde do arquipélago que constitui o hegelianismo. NIETZSCHE é a revoltada. A inventiva recepção da ideia de um fim da história em HEGEL elaborada por KOJÈVE, da qual FRANCIS FUKUYAMA é herdeiro, trata-se de uma leitura marxista-existencialista muito específica¹⁶⁴.

FRIEDERICH NIETZSCHE (1844-1900) vê em HEGEL a ideia de um fim da história apenas para rechaçá-la junto à Filosofia da História hegeliana. Para ele, o processo histórico universal narrado por HEGEL não é outra coisa senão uma teologia disfarçada que culmina em um Estado prussiano inchado e policiado¹⁶⁵. Não há qualquer sentido na história, ela é um amontoado de atrocidades e infelicidades mesmo: “Esta bela história universal é, para falar como Heráclito, ‘um monte de imundícies’! É o forte que se impõe, esta é a lei geral: se pelo menos não fosse ele tão frequentemente o bruto e o mau”¹⁶⁶. Se há um fim para alguma civilização, é o de produzir gênios para depois esquecê-los¹⁶⁷. Lembrar e esquecer

¹⁶² BEISER, Frederick. *Depois de Hegel: a filosofia alemã de 1840 a 1900*. Trad. Gabriel Ferreira. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2017.

¹⁶³ LOWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche, cit.*

¹⁶⁴ Considerando que nosso trabalho se dedica a refletir criticamente sobre a ideia de *fim da história*, dialogando criticamente com esses dois pensadores que recepcionam HEGEL a partir de uma perspectiva marxista-existencialista, escolhemos MARX e NIETZSCHE como o foco dos próximos parágrafos apenas por questão de método, sem desconsiderar a importância de outras escolas “pós”-hegelianas apontadas por BEISER.

¹⁶⁵ NIETZSCHE, F. O historicismo hegeliano. In: NIETZSCHE, F. *Escritos sobre a História, cit.*, p. 235.

¹⁶⁶ NIETZSCHE, F. O historicismo hegeliano, *cit.*, p. 231.

¹⁶⁷ “Vamos nos abster, de nossa parte, de reconstruir de qualquer maneira que seja a *história da humanidade*, não queremos absolutamente considerar as massas, mas somente os indivíduos que se encontram espalhados por todos os lugares: estes formam uma ponte sobre esta torrente selvagem. Eles não prorrogam qualquer processo, mas vivem juntos e simultaneamente, graças à história que lhes permite conjugar as suas ações. Esta é a ‘República dos gênios’. A tarefa da história é servir de intermediário entre eles, para, desta maneira, suscitar e sustentar a emergência do que é grande e belo. O objetivo da humanidade não pode

são duas ações importantes nessa perspectiva. Para NIETZSCHE, a filosofia hegeliana só fazia produzir epígonos e antiquários inertes e imóveis, incapazes de agir porquanto imersos em suas lucubrações eruditas e despotencializadoras. A serventia da História seria um grau saudável de uma consciência histórica em função do presente: recobrar a nossa vontade, sobretudo a vontade de potência¹⁶⁸.

Preferimos ver NIETZSCHE e sua filosofia como a consequência radical do mundo moderno – uma modernidade “pura”. Ele quer se livrar da sua linhagem herdada, da dialética mentirosa, do cristianismo mortificador e da religião do progresso irrealizável. Em frase exemplar de seu pensamento, NIETZSCHE afirma: “Negamos as causas finais: se a existência tendesse a um fim, a esse fim já teria atingido”.¹⁶⁹

KARL MARX (1818-1883) também vê em HEGEL um fim da história, mas em vez de rechaçá-lo, propõe um outro¹⁷⁰. Em sua visão dialética da realidade, a humanidade, no marxismo, teria seguido um caminho até o seu tempo, quando o modo de produção capitalista se consolidava. Este seria uma particularidade abstrata que negava o universal abstrato anterior¹⁷¹. O capitalismo teria promovido uma separação abrupta e violenta do trabalhador com o seu meio de produção, travestindo o sobretrabalho com uma máscara de civilidade. O proletário, agora cindido, não tinha nada além do seu próprio corpo para

residir no seu termo, mas unicamente nos seus exemplares superiores que, dispersos através dos milênios, representam todos juntos as forças mais eminentes e ocultas na humanidade”. NIETZSCHE, F. O historicismo hegeliano, *cit.*, p. 231.

¹⁶⁸ “Então, que utilidade o homem de hoje retira do conhecimento do passado monumental, do estudo daquilo que os tempos antigos produziram de clássico e de raro? Este conhecimento lhe permite ver que esta grandeza foi outrora possível, e portanto será sem dúvida possível novamente; ele caminha desde então com um passo mais seguro, pois afastou a dúvida que o assaltava nas horas de fraqueza e lhe sugeria que ele talvez estivesse perseguindo o impossível. Admitindo-se, por exemplo, que alguém ficasse convencido de que uma centena de homens produtivos, educados e movidos por um novo espírito bastassem para liquidar esta pseudo-cultura que está hoje em moda na Alemanha: não seria para ele um grande consolo descobrir que foi justamente deste punhado de homens que surgiu no passado a cultura do Renascimento?”. NIETZSCHE, F. II Consideração intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida, *cit.*, p. 85-86.

¹⁶⁹ AMBRÓSIO, José de Magalhães. *Os Tempos do Direito*, *cit.*, p. 94.

¹⁷⁰ LIMA VAZ, H.C. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*. São Paulo: Ed. Loyola, 2001, p. 124-125.

¹⁷¹ “O modo de apropriação capitalista, que deriva do modo de produção capitalista, ou seja, a propriedade privada capitalista, é a primeira negação da propriedade privada individual, fundada no trabalho próprio. Todavia, a produção capitalista produz, com a mesma necessidade de um processo natural, sua própria negação. É a negação da negação. Ela não restabelece a propriedade privada, mas a propriedade individual sobre a base daquilo que foi conquistado na era capitalista, isto é, sobre a base da cooperação e da posse comum da terra e dos meios de produção produzidos pelo próprio trabalho”. MARX, Karl. *O capital*. Livro I. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 541.

oferecer no mercado; sua força produtiva perde o potencial criativo e o trabalho se reduz a uma desumana exploração. Dessa cisão haveria um ímpeto por uma reconciliação, quando se constituiria uma nova unidade entre trabalhador e meio de produção, a negação-da-negação do capitalismo, o comunismo. Este só seria alcançado também por um caminho dialético. O capitalismo precisaria ser negado antes pelo socialismo, em uma ditadura do proletariado, para só depois ser suprassumido no comunismo¹⁷². Nessa história concebida como a história da luta de classes, talvez esse seria o momento em que se alcançaria o reconhecimento pleno, o fim das tensões e quiçá o fim da história e da necessidade de um Estado.

Em que pese o uso de uma linguagem hegeliana e do resgate da dialética, a sua visão é, contudo, muito próxima do kantismo¹⁷³. A sua busca pela igualdade se baseia em um internacionalismo, um caminho possível para que “os trabalhadores de todo o mundo” se unissem para desatar suas amarras do capital¹⁷⁴. Além de restabelecer a cisão entre compreender e agir, teoria e práxis¹⁷⁵, a cultura fica submetida a uma hipostasia do econômico, é mero espelho e superestrutura das relações de produção que compõem a sua infraestrutura¹⁷⁶. Desse mundo de oposições de classes sociais raiaria, pela revolucionária força dos fadigados trabalhadores oprimidos, um novo mundo livre da exploração do

¹⁷² “Entre a sociedade capitalista e a comunista, situa-se o período da transformação revolucionária de uma na outra. A ele corresponde também um período político de transição, cujo Estado não pode ser senão a ditadura revolucionária do proletariado”. MARX, Karl. *Crítica do Programa de Gotha*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 36.

¹⁷³ “Marx desejava provar a priori que um certo resultado histórico, o comunismo, era consequência inevitável do desenvolvimento histórico”. HOBBSAWN, Eric. *Sobre História*. Trad. Cid Knipel Moreira. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 176. “Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais elas se haviam desenvolvido até então. De formas evolutivas das forças produtivas que eram, essas relações convertem-se em entraves. Abre-se, então, uma época de revolução social”. MARX, Karl. *Contribuição à crítica da Economia política*. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão popular, 2008, p. 47-48.

¹⁷⁴ MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto Comunista*. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2005.

¹⁷⁵ MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Trad. Rubens Enderle *et al.* - São Paulo : Boitempo, 2007, p. 535.

¹⁷⁶ MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. 4ª reimpr. São Paulo: Boitempo, 2010

homem pelo homem e, assim, “em uma imitação da dialética do Senhor e Escravo, MARX faz gravitar – aprisionar – a luta pelo reconhecimento no campo econômico”¹⁷⁷.

NIETZSCHE e MARX tiveram um impacto gigantesco sobre o século XX. De um lado, uma visão da história totalmente marcada pelo culto ao presente, relativista e fragmentária, que pode ser encontrada na filosofia dita pós-moderna, e que, em certo sentido, se ajusta a um capitalismo pautado na erosão das tradições; e de outro, uma obsessão messiânica por um futuro orientado pela economia, demasiado tecnicista (em que o governo das pessoas será substituído pela administração das coisas), e que se reflete em determinados setores “progressistas” que rejeitam peremptoriamente a cultura.

Enquanto o mundo se despedaçava no século XX, o pensamento também foi levado ao extremo: era o fim dos tempos! Mas nesse mesmo contexto, a concepção de fim da história recepcionada, ora por KOJÈVE, ora por FUKUYAMA, ganhou uma nova roupagem à luz desses acontecimentos. Precisamos, então, compreender aquela época e como, inseridos no seu tempo, eles vocalizam um fim da história de acordo com um dos projetos de mundo em disputa na Guerra Fria.

2.1. O BREVE SÉCULO XX: FINISMOS E GUERRA TOTAL

A despeito do sentimento decadentista e, em grande medida, às custas do horror e barbárie perpetrados em África e Ásia pelo imperialismo¹⁷⁸, o mundo assistia à Era da Europa, a então chamada *Belle Époque*. CHRISTIAN DELACAMPAGNE (1949-2007) atribuiu à civilização europeia um momento de apogeu entre 1880 e 1914. Era uma época de plenas certezas, de verdades absolutas e o que parecia ser a realização do sonho kantiano. Mas a essa grande ilusão se impõe uma brutal derrocada quando o horror e a barbárie caminham, desta vez, sobre o solo europeu a partir de 1914. Toda crueldade e brutalidade experienciadas na Primeira Guerra Mundial, com suas milhares de vítimas, obliterações geográficas, bombardeios aéreos e genocídio, cria uma geração de sobreviventes

¹⁷⁷ AMBRÓSIO, José de Magalhães. *Os Tempos do Direito*, cit., p. 92. “Cuando muere, Marx deja, pues, una nueva ciência, guiada por la lucha del movimiento obrero: la ‘concepción materialista de la historia’ — que Engels denominará, al final de su vida, ‘materialismo histórico’. Pero no deja ninguna filosofía”. DELACAMPAGNE, Christian. *Historia de la filosofía em el siglo XX*. Trad. Gonçal Mayos Solsona. Barcelona: RBA Libros, S.A, 2011, p. 108. Até há Filosofia em MARX, sustenta DELACAMPAGNE, porém não há uma filosofia de MARX.

¹⁷⁸ LÊNIN, V.I. *O imperialismo: etapa superior do capitalismo*. Trad. Plínio de Arruda Sampaio Jr. Campinas: FE/UNICAMP, 2011.

traumatizada. Trauma este que se desenvolve de tal forma nessa *era dos extremos* que pesa como grilhões para uma intelectualidade que desistiu de voar. A I Guerra jogou por terra todas as fantasias do positivismo e do cientificismo cultivados na *Belle Époque*: a crença de que o desenvolvimento técnico, por si só, leva ao “progresso”, e que as condições espirituais acompanhariam essas condições materiais, entra em fatal crise a partir do momento em que as metralhadoras, aviões e gás mostarda passam a definir o rumo das guerras. Parecia ser o fim daquele sonho kantiano (e iluminista).

Segundo o intelectual senegalês, não fosse a negligência de “políticos irresponsáveis” e a ganância de “generais ávidos por glória”, a Primeira Guerra poderia ter sido evitada e/ou sido menos mortífera. Um espírito revanchista domina o armistício e o Tratado de Versalhes não se lança em direção à paz, somente fomenta frustração, revolta e um anseio por revanche por parte dos ditos derrotados. É o que levaria, de acordo com DELACAMPAGNE, ao alvorecer do nazismo cuja consequência direcionaria o continente a mergulhar em outro mar de sangue. A Filosofia se viu incapaz de prever ou pressentir a catástrofe e, mesmo depois, foi infeliz ao tentar tirar lições dela. Na verdade, sobre os escombros de onde o pensamento se levantava, o que se produziu foi uma sequência de *filosofias do fim*: era o fim da Europa, poderia também ser o fim das opressões, o fim da metafísica... muitos fins¹⁷⁹.

A ideia de um fim da Europa encontra-se preenchida por um certo pessimismo decadentista e temos como exemplo, já em 1918, na ressaca da I Guerra, a obra de OSWALD SPENGLER (1880-1936) que enxerga um ruir de uma civilização ocidental¹⁸⁰. Além de Spengler, temos outras obras, no mesmo período, que descrevem a mesma sensação de

¹⁷⁹ DELACAMPAGNE, Christian. *Historia de la filosofía em el siglo XX*. Trad. Gonçal Mayos Solsona. Barcelona: RBA Libros, S.A, 2011.

¹⁸⁰ SPENGLER, Oswald. *A decadência do Ocidente: Esboço de uma morfologia da História Universal*. Trad. Herbert Caro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1973. Por ele, é feito um interessante questionamento: “Para quem há História? Pergunta paradoxal, segundo parece. Sem dúvida, há História para todos, uma vez que cada homem, com a totalidade da sua existência e vigilância, é membro da mesma. Há, no entanto, uma grande diferença entre uma existência levada sob a impressão contínua de que a própria vida é uma parcela de um ciclo vital muito mais amplo, a estender-se sobre séculos e milênios, e outra, considerada como algo completo, encerrado, delimitado em si mesmo. Certamente não haverá para essa última classe de vigilância nenhuma História Universal, nenhum Universo como História. Que ocorrerá, porém, quando toda uma cultura, quando a consciência que uma nação inteira tiver de si mesma, provierem de tal espírito não-histórico? Como se lhe afigurarão a realidade, o mundo, a vida?”. SPENGLER, O, *A decadência do ocidente*, cit., p. 28.

“ruína”: *O mal estar da civilização*, de FREUD; *Os últimos dias da humanidade*, de KARL KRAUS; *A crise das ciências europeias*, de HUSSERL etc.

Especificamente em SPENGLER, há um ponto curioso, se lermos atentamente *O declínio do Ocidente*: da perspectiva dele, uma civilização colapsa após atingir seu potencial, e não tem mais condições de se “atualizar”. Toda civilização morre “senil”. Depois de esgotar suas energias vitais, atingir-se-ia seus limites criativos, e se degeneraria. Então, em certo sentido, é alguém que também está pensando em termos de “fim da história”. Quer dizer: o Ocidente chegou ao fim da sua história, já teria cumprido seu ciclo, e deveria desaparecer para outras civilizações eclodirem. É o que, na visão de SPENGLER, ocorre a todas as civilizações, no curso da história, trata-se de um movimento cíclico, e orgânico. Em certo sentido, a intensa produção artística e filosófica da Europa do século XIX – HEGEL incluso – seria o sintoma de uma cultura tardia, já em vias de esgotamento, que alcançara seus píncaros

La guerra de 1914 es, pues, algo muy diferente de un paréntesis violento en el curso de una historia civilizada. Constituye el primer síntoma de una pulsión suicida que no cesará, en adelante, de devorar a Europa. El inicio dramático - tan inesperado, tan espectacular como, dos años antes, el naufragio del Titanic de un proceso de regresión preñado de amenazas para el futuro.¹⁸¹

As Revoluções Francesa e Americana já teriam comprovado que a opressão não era algo natural, nem uma fatalidade, mas algo reversível. Então, paralelo a esse sentimento decadente, havia a esperança do fim das opressões, fomentada, sobretudo, pela corrente do marxismo que culminara em um Estado edificado por VLADIMIR LÊNIN (1870-1924). Da Guerra nasceu a Revolução de 1917 e da Revolução pariu-se a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas em 1922. Mesmo depois da I Guerra Mundial ter arrasado aquele otimismo irreprimível e arado um solo fértil para o eclodir do fascismo, as ideologias não deixaram de ser um norte para um novo horizonte possível. As pessoas e as nações colocaram-se como soldados ideológicos, e cada um lutava pela representação de mundo que julgava ideal. Nesse breve e brutal século XX, a Revolução foi filha da guerra¹⁸². E o

¹⁸¹ DELACAMPAGNE, Christian. *Historia de la filosofía em el siglo XX*, cit., p. 88.

¹⁸² HOBBSAWMN, Eric J. *Era dos extremos: o breve século XX. 1914-1991*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 61.

Estado Soviético Russo dava a sensação de ser um correspondente efetivo de uma filosofia¹⁸³. Esse entusiasmo revolucionário e marxista tem, com a URSS, seu auge e sua queda e segue ainda sem se recuperar.

Outra consequência da guerra é essa concepção de término da filosofia e da metafísica e a sua necessidade de substituição. Uma substituição, por assim dizer, “positiva” que deveria realocar as ciências do entendimento acima da primeira (C)iência. O neopositivismo será uma alvorada de espécie de “positivismo lógico” ou “empirismo lógico”. Para esses pensadores o debate “valorativo” – o que é o Bem? O que é o justo? – levaria a guerras. Razão pela qual eles se veem investidos de um projeto de “desideologizar” a linguagem, de construir uma linguagem “neutra”, “desafetada”, imagem e semelhança do discurso científico. A filosofia se torna um problema. Forma-se, então, um famoso Círculo com objetivos claros:

Adversarios resueltos del idealismo alemán y sobre todo de Hegel, los miembros del Círculo de Viena sueñan como Leibniz y Bolzano con una lengua universal, a la que se pudiera retraducir una cuestión dada para encontrarle una respuesta definitiva, o para mostrar que se trata de un falso problema. Convencidos de que esa lengua no puede ser otra que la de la ciencia positiva analizada a la luz de la lógica moderna, se inscriben en la perspectiva del giro lingüístico en filosofía auspiciado por Frege, Moore y Russell, dándole una significación aún más antimetafísica que sus predecesores. Además, es un neopositivista, Gustav Bergmann, quien impondrá la expresión «giro lingüístico» (1953), popularizada a partir de 1967 por el título de una célebre antología de textos analíticos editada por Richard Rorty.¹⁸⁴

¹⁸³ “No únicamente, pues el ‘diamat’ ha devenido la filosofía oficial del Estado soviético, sino que la consustancialidad entre Estado y filosofía fue entonces tan vivamente invocada que el primero puede aparecer si se toman sus declaraciones al pie de la letra - como la realización de la segunda, por tanto como la encarnación de la verdad absoluta. Se puede comprender así, retrospectivamente, la paradójica admiración que el filósofo Alexandre Kojève - ruso emigrado a Francia, que no era comunista sino hegeliano - dedicaba a Stalin, cuya muerte le emocionó según sus propias palabras tanto como la de su padre. En un cierto sentido, el stalinismo no es nada más que el último avatar de la filosofía hegeliana. Testimonia la realización de toda filosofía, es decir de toda racionalidad, en y para el Estado moderno. Es la filosofía hecha Estado y definitivamente acabada por su propio triunfo”. DELACAMPAGNE, Christian. *Historia de la filosofía em el siglo XX, cit.*, p. 122.

¹⁸⁴ DELACAMPAGNE, Christian. *Historia de la filosofía em el siglo XX, cit.*, p. 127. O neopositivismo seguiu um caminho diferente do que pretendia, contudo, foi assim que conseguiu se prolongar no mundo anglo-saxão. Longe de ter superado a metafísica, ou separar a ciência da Filosofia, o movimento terminou por reanimar o projeto kantiano de uma filosofia científica. DELACAMPAGNE, Christian. *Historia de la filosofía em el siglo XX, cit.*, p. 148-149.

A essas filosofias do fim, apresentadas por DELACAMPAGNE, nos interessa acrescentar uma que inaugura o *finismo*¹⁸⁵ histórico, a ideia de fim da história. Entre o desenrolar da Segunda Guerra Mundial e da calorosa Guerra Fria, essa concepção seguirá fiel ao seu conteúdo finista, mas terá duas posturas distintas. Ambas são articuladas por KOJÈVE e uma delas ganha projeção ao fim da Guerra Fria, vocalizada por FRANCIS FUKUYAMA em nome de um movimento do qual o próprio estava inserido. É uma ideia que se desenvolve e se consolida no decorrer do ambiente histórico mais conflitivo de que se tem notícias.

O século XX é um século único por suas catástrofes. Fala-se de uma Guerra Total¹⁸⁶ para se referir a esse período que corresponde os anos de 1914 a 1945 em uma espécie de guerra civil muito específica, não só por ser uma guerra situada na Europa, mas também pela proporção e formato que ela obtém. Se as guerras representariam o embate entre as nações, elas deveriam ser totais e mobilizar civis tanto na retaguarda quanto no fronte, como produtores e alvos de uma batalha cujo objetivo não era outro senão o aniquilamento¹⁸⁷. O mundo material colapsava e assistia às trincheiras, aos tanques, aos bombardeamentos aéreos, aos gases e até o desaparecer de cidades inteiras com um simples

¹⁸⁵ O termo *endism* talvez tenha sido pela primeira vez empregado pelo ex-professor e intelectual opositor de FUKUYAMA, SAMUEL HUNTINGTON (1927-2008). V. HUNTINGTON, Samuel P. No Exit: The Errors of Endism. *The National Interest*, n. 17, 1989, pp. 3–11. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/42896752>. Acessado em: 25 Jan. 2024. O elemento principal do finismo é a confiança de que as coisas ruins estão chegando ao fim e, a partir do inverno de 1989, essa postura/sentimento se manifestaria de três formas: 1) o fim da guerra fria como uma verdade estabelecida pelo *establishment* da política externa; 2) a crença de que a guerra entre Estados estava chegando a um nível de impossibilidade; 3) a ideia de um fim da história, conforme FUKUYAMA. “Endism the intellectual fad of 1989- contrasts rather dramatically with declin- ism the intellectual fad of 1988. Declinism is conditionally pessimistic. It is rooted in the study of history and draws on the parallels between the United States in the late twen- tieth century, Britain in the late nineteenth century, and France, Spain, and other pow- ers in earlier centuries. Its proponents and its critics debate the relevance of these parallels and argue over detailed, historical data con- cerning economic growth, productivity, de- fense spending, savings, and investment. Endism, on the other hand, is oriented to the future rather than the past and is unabashedly optimistic. In its most developed form, as with Fukuyama, it is rooted in philosophical speculation rather than historical analysis. It is based not so much on evidence from history as on assumptions about history. In its extreme form, declinism is historically deterministic: na- tions naturally, and perhaps inevitably, evolve through phases of rise, expansion, and decline. They are caught in the inexorable grip of his- tory. In the extreme form of endism, in contrast, nations escape from history”. HUNTINGTON, S. No exit: the erros of endism, *cit.*, p. 4.

¹⁸⁶ DUARTE, António Paulo. A Visão da “Guerra Total” no Pensamento Militar. *Nação e Defesa*, n.112, 3.a Série, 2005.

¹⁸⁷ TRAVERSO, Enzo. *A sangre y fuego*. De la guerra civil europea, 1914-1945. Buenos Aires: Prometeu Libros, 2009.

apertar de botões, produzindo rosas que representavam o horror radioativo de um tempo que parecia devorar a si.

Paralelo ao temor da iminência do fim do mundo através da explosão de bombas atômicas, coexistiu uma sede que tomava o globo e exigia a mudança. Tão constante quanto o medo foi o ímpeto por transformar e um *contraímpeto* para evitar que a transformação ocorresse. Se fôssemos imaginar lados nessa história, o que todos eles pareciam compartilhar é que sempre há alternativas e espaço para a novidade surgir. O presente é mutável e o futuro poderia tanto trazer o fim do mundo quanto novas possibilidades de existência. Muitos se agarraram à última opção e foram até as últimas consequências por ela. Embora jogadas de um lado para o outro, e com as limitações impostas por aquele período geopolítico bipolar, as utopias pareciam em curso e revolucionar era um verbo que atraía tanto repulsão quanto entusiasmo.

Ao longo da Guerra Fria, tanto intelectuais do Leste quanto do Oeste tinham consciência de que viver em uma sociedade de mercado ou em uma sociedade planejada constituía uma “decisão”, uma escolha existencial. Esses diferentes projetos estavam à disposição e não como um dado natural e impositivo. A concepção de um fim da história, contudo, articular-se-á a um projeto de fixação do mercado como forma mais lógica, espontânea e a única válida organização de vida para todo o mundo. O casamento entre o finismo histórico e o neoliberalismo culmina em projeto de globalização que tenta sacramentar um, tão repudiado por HEGEL, cosmopolitismo abstrato sob o disfarce imperialista de exaustão de alternativas. Veremos como isso se desenvolve.

2.2. KOJEVE: ESTADO UNIVERSAL E HOMOGÊNEO

A recepção de HEGEL em França dá-se depois de um momento quase estacionário frente ao racionalismo neokantiano e o espiritualismo de HENRI BERGSON (1859-1941), a partir de dois russos imigrados, ALEXANDRE KOYRÉ (1892-1964) e ALEXANDRE KOJÈVE, e dois franceses, JEAN WAHL (1888-1974) e, talvez a mais feliz destas, JEAN HYPPOLITE (1907-1968). Até a década de 1930, o imaginário francês era preenchido, sobretudo, pela fenomenologia transcendental de EDMUND HUSSERL (1859-1938) e as leituras de *Ser e*

Tempo de MARTIN HEIDEGGER (1889-1976). HEGEL será recebido à luz dessas duas perspectivas¹⁸⁸.

A leitura de JEAN WAHL, por exemplo, dava especial atenção à concepção de consciência infeliz e a negatividade dialética do sujeito, acentuando o caráter trágico-romântico do pensamento hegeliano, e serve como o inaugurar de uma perspectiva hegelianista existencial, enquanto propunha uma leitura fenomenológica da lógica hegeliana¹⁸⁹.

ALEXANDRE KOYRÉ recebe a dialética hegeliana e a concebe como a “negação perpétua do presente pelo futuro”. Mas para ele, isso a impossibilitaria de alcançar qualquer anunciada finalidade histórica. Em outras palavras, essa dialética impossibilitaria a noção de término ou de conclusão na filosofia hegeliana: “se o tempo é dialético e sempre construído como se desde o futuro, ele é — seja o que for que HEGEL diga — perpetuamente inacabado”¹⁹⁰.

Assim, apenas o caráter dialético do tempo torna possível uma filosofia da história, mas, ao mesmo tempo, o caráter temporal da dialética a torna impossível. Pois a filosofia da história, queiramos ou não, é a sua interrupção. Não se pode prever o que está por vir, e a dialética hegeliana não nos permite isso, pois a dialética, expressão do papel criativo da negação, expressa ao mesmo tempo a sua liberdade. A síntese é imprevisível: não se pode construí-la; só podemos analisá-la. A filosofia da história – e através dela a filosofia hegeliana, o “sistema” –, só seria

¹⁸⁸ MARÇAL, Alexandre Cherulli. Notas sobre a recepção de Hegel na França. *Analógos*, Rio de Janeiro, v.1, 2016, p. 129-139. No prefácio de *Gênese e estrutura* de JEAN HYPPOLITE, BENTO PRADO JR. Destaca o papel de WAHL, grande estudioso de KIERKEGAARD, nessa recepção existencialista de HEGEL, sobretudo a atenção dada à consciência infeliz e à dialética. Essa perspectiva terá grande prosperidade nos anos subsequentes. HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. Silvio Rosa Filho *et al.* 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

¹⁸⁹ KOYRÉ diz que, antes do trabalho de WAHL, os estudos hegelianos estavam dedicados aos anos da juventude de HEGEL, pois parecia um momento mais fácil de se identificar com HEGEL. Contudo, essa preferência pelos escritos da juventude poderia gerar uma má interpretação da lógica hegeliana: “More precisely, to emphasize the early works already implies ipso facto scorning and misunderstanding the Logic. Which would also mean a misunderstanding and scorning of the philosopher-Hegel, and even of philosophy *tout court*”. KOYRÉ, Alexandre. Hegel at Jena. *Cont. Philos. Rev.*, n. 51, p. 379, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s11007-018-9441-0>. Acesso em: 25 jan. 2024. A atenção dada a lógica por WAHL é, assim, louvada. WAHL, Jean. *La lógica de Hegel como fenomenologia*. Trad. Alfredo Llanos. Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1973.

¹⁹⁰ “But it is also what explains in the last analysis the failure of the Hegelian effort. For, if time is dialectical and if it constructs itself from the yet-to-come, it is, whatever Hegel says, eternally incomplete. Furthermore, the present itself—which is already the yet-to-come—, is not anything which can be grasped. For the spirit, indeed, can render the present past. It can only do it, however, through the help of the yet-to-come”. KOYRÉ, Alexandre. Hegel at Jena, *cit.*, p. 398.

possível se a história terminasse, se não houvesse mais nenhum (futuro) ainda por vir, apenas se o tempo pudesse parar.¹⁹¹

Isso ia em total desacordo com a perspectiva heideggeriana que tomava cada vez mais espaço naquele período, porque, na perspectiva de HEIDEGGER, no sistema especulativo hegeliano, “a filosofia chegou a sua plenitude, atingiu em outras palavras seu ponto mais alto e está, a partir dele, encerrada”¹⁹².

Heidegger tinha compreendido a projeção primordial da existência humana para a morte na filosofia de Hegel, que resulta da luta de cada consciência para arrancar um tributo simbólico honra ou prestígio de suas rivais; mas ignorara em grande parte os processos transformativos do trabalho. Marx tinha apreendido a dinâmica material do trabalho deflagrado pelo impulso para reconhecimento, mas negligenciara a luta para a morte nele subentendido. A filosofia de Hegel uniu esses temas: morte, luta e trabalho concatenados num só movimento enquanto a humanidade avança para a sua meta.¹⁹³

ALEXANDRE KOJÈVE era um russo de formação alemã. Fez seu doutorado em Heidelberg com KARL JASPERS (1883-1963) e lá encontrou seu futuro concunhado e professor KOYRÉ, que o convidara para Paris. Em Paris desde 1926, estuda Filosofia da Física e depois, sob indicação de seu colega russo, passa a lecionar na École Pratique des Hautes Études a partir de 1933¹⁹⁴. Ao longo dos anos 1930, regularmente até 1939, KOJÈVE lecionou sobre a, até então não traduzida para o francês, *Fenomenologia do Espírito*¹⁹⁵. Em um contexto que assistia ao fracasso do liberalismo econômico com a crise de 1930, a ascensão

¹⁹¹ “Thus, only the dialectical character of time makes a philosophy of history possible, but at the same time, the temporal character of the dialectic makes it impossible. For the philosophy of history, whether one likes it or not, is its interruption. One cannot foresee the yet-to-come, and the Hegelian dialectic does not allow it to us, since the dialectic, the expression of the creative role of negation, expresses its freedom at the same time. The synthesis is unpredictable: one cannot construct it; one can only analyze it. Philosophy of history—and through it Hegelian philosophy, the “system”—, would only be possible if history ended, if there were no longer any yet-to-come (future), only if time could stop” KOYRÉ, Alexandre. *Hegel at Jena*, *cit.*, p. 398.

¹⁹² HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 208.

¹⁹³ ANDERSON, Perry. *O fim da História: de Hegel a Fukuyama*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992, p. 57

¹⁹⁴ HORTA, José Luiz Borges. Hegel contra Kojève? Notas sobre a transfiguração de Hegel e a profanação da política na filosofia francesa novecentista. In: CORREIA, Adriano et al. *Hegel e Schopenhauer*. São Paulo: Anpof, 2017. p. 103-115.

¹⁹⁵ DELACAMPAGNE, Christian. *Historia de la filosofia em el siglo XX*, *cit.*, p. 299-300.

do fascismo, e o sucesso soviético, bem como o início da II Guerra mundial, suas preleções tentaram derrubar o veredito de KOYRÉ ao atestar ao sistema hegeliano não só um fim da história, mas também o advento de um Estado universal e homogêneo prenunciado pela vitória de Napoleão¹⁹⁶.

KOJÈVE bebe das fontes heideggeriana (e, por conseguinte, nietzschiana) e marxiana para recepcionar HEGEL. Esse (des)encontro permite uma interpretação — e proposta — original de HEGEL, abstraindo de seu sistema um duplo movimento. O primeiro, do Espírito através do tempo, corresponderia a essa “passagem metafísica do Absoluto para si mesmo” e teria em si duas figuras complementares: 1) Uma era Existencial, cuja identidade humana obedeceria a um movimento negativo da liberdade, que nega seu aqui e agora, em direção à satisfação de um desejo que “só pode residir em seu livre reconhecimento por outros”; 2) A outra era social e descrevia as relações sociais na perspectiva dos conflitos que perpassam a dominação aristocrática, a ascensão burguesa e, por fim, a igualdade popular (ou de classes). Por um lado, ou por outro, esse movimento duplo correspondia às faces de uma mesma narrativa histórica e seu sentido mundial: a luta pelo reconhecimento. Esta desenvolver-se-ia em três etapas: na luta de vida ou morte pelo reconhecimento de si enquanto Senhor, uma relação de dominação, portanto, entre senhor e escravo; o mundo do capital que exsurge das transformações do trabalho escravo; e, por fim, a vitória dos trabalhadores sobre este mundo na concretização de uma revolução que efetivaria o reconhecimento e igualdade universais de todos os indivíduos¹⁹⁷.

Já na apresentação de seu curso, KOJÈVE informa que seu conteúdo teria sido pensado como um prolongamento do curso de KOYRÉ e que na tentativa de examinar as ideias religiosas de HEGEL apresentadas na *Fenomenologia* só teria conseguido explicar os três primeiros capítulos e uma parte do quarto. A *Fenomenologia* teria se revelado como uma antropologia filosófica: “uma descrição sistemática e completa, fenomenológica no sentido moderno (husserliano) do termo, das atitudes existenciais do homem, feita em vista da análise ontológica do Ser, como tal, que constitui o tema da *Logik*”. O estudo das religiões deveria ser situado em seu tempo e espaço e como elas teriam sido concebidas pelo “filósofo absoluto que vive no fim da história, enfim, de HEGEL, que só é e só pode ser o

¹⁹⁶ ANDERSON, Perry. *O fim da História, cit.*, p. 56-57.

¹⁹⁷ ANDERSON, Perry. *O fim da História, cit.*, p. 55-56.

que é pelo fato de ter escrito a *Fenomenologia*, contendo entre outros a descrição compreensiva dessas atitudes religiosas”¹⁹⁸. Como filósofo do fim da História, HEGEL pode também julgar os Estados que brotaram no movimento histórico:

Os verdadeiros juízos morais são os que o Estado expressa (moral=legal); os próprios Estados são julgados pela história universal. Mas, para que esses juízos tenham sentido, é preciso que a história seja completada. Ora, Napoleão e Hegel completam a história. Por isso Hegel pode julgar os Estados e os indivíduos. É bom tudo o que preparou Hegel, isto é, a formação do império universal napoleônico (ele fala em 1807!) que é compreendido por Hegel (na e pela *Fenomenologia*).¹⁹⁹

KOJÈVE, nesse sentido, não só atribui a HEGEL um fim da história, como decide acrescentar uma suposta retificação: o fim da história não teria sido consumado por Napoleão, este seria responsável pelo seu germinar, a criação de um Estado universal e homogêneo. A sua efetivação estaria acontecendo agora diante de seus emocionados olhos por JOSEF STÁLIN (1878-1953). O fim da história viria, tal como seu início, do Leste, através de uma luta revolucionária que poderia estabelecer um “nexo com a tradição” e engajar-se com o terror. Para defender isso ele precisa alterar o conteúdo do sistema hegeliano. A Filosofia da História de HEGEL deixa de ser o desdobrar e desvelar da ideia de liberdade para ser desejo de reconhecimento e satisfação.

Segundo Hegel, o homem nada mais é que desejo de reconhecimento (“der Mensch is Anerkenne”, v. XX, p. 206, linha 26) e a história é o processo da satisfação progressiva desse desejo, que está plenamente satisfeito com e pelo Estado universal e homogêneo (que, para Hegel, era o império napoleônico). Mas, primeiro Hegel teve de prever o futuro histórico (por definição imprevisível, porque livre, isto é, surgindo de uma

¹⁹⁸ KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002, p. 55.

¹⁹⁹ KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel, cit.*, p. 91. “O homem real é sempre um Ser social, isto é, político e histórico: vive e age dentro de um Estado, e seus atos criam a história. Essa história é analisada em sua integralidade (porque, segundo Hegel, foi completada) na segunda parte (cap. VI-VIII). Nessa parte, Hegel mostra como vive, age e se compreende o homem que reúne em si todos os elementos constitutivos (Momento) descritos na primeira parte: sensação, percepção, entendimento, de um lado; desejo, luta pelo reconhecimento, trabalho, do outro. Enfim, a razão, que lhe permite refletir (reflktieren) sobre si e o mundo. Esse homem vive em sociedade. Sua ação coletiva cria o Estado e o transforma pela negação sucessiva das diferentes formas de sua realização. Essa transformação do Estado, e, portanto, do homem-cidadão, é a história universal real, descrita no cap. VI, que chega a Napoleão Bonaparte e ao império napoleônico”. KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel, cit.*, p. 93.

negação do dado presente), pois o Estado que tinha em vista estava apenas em via de formação”.²⁰⁰

O fim da história significaria o desaparecimento do homem no sentido de “ação negadora do dado”, um “aniquilamento definitivo do homem propriamente dito ou do indivíduo livre e histórico”, isto é “a cessação da ação no sentido forte do termo”. Em outras palavras, o término da história culminaria “no desaparecimento das guerras e das revoluções sanguinolentas”, assim como o fim da filosofia; “pois se o próprio homem já não muda essencialmente, não há motivo para mudar os princípios (verdadeiros) que formam a base de seu conhecimento do mundo e de si”. O que se mantém é aquilo que deixa o homem feliz: “arte, amor, jogo etc.”.

Convém lembrar que esse tema hegeliano, entre muitos outros, foi retomado por Marx. A história propriamente dita, na qual os homens (as “classes”) lutam entre si pelo reconhecimento e lutam contra a natureza pelo trabalho, é denominada por Marx “reino da necessidade” (...) para além (...) está situado o “reino da liberdade” (...) no qual os homens (reconhecendo-se mutuamente sem restrições) já não lutam e trabalham o mínimo possível (a natureza estando definitivamente dominada, isto é, harmonizada com o homem)”.²⁰¹

Embora ele articule HEGEL e MARX para sustentar a sua tese de um Estado universal e homogêneo, esta não encontra lugar em nenhum dos dois, trata-se de uma criação própria. Em MARX, embora se aproxime de seu internacionalismo e perspectiva de fim das opressões e ideal de igualdade, é impossível conceber um Estado ou império universal. Em HEGEL, além da total subversão do conteúdo do Estado (a liberdade), é impossível postular um Estado, fruto da história e da cultura de determinado povo, como algo universal — universalismo este repudiado de todas as formas por HEGEL. Afinal, para o filósofo a pluralidade de Estados possui uma relação de violência: “um estado de guerra, para o qual a situação universal se determina em vista do fim particular da conservação da autonomia do Estado perante os outros, em um estado de bravura”²⁰².

²⁰⁰ KOJÊVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, cit., p. 439.

²⁰¹ KOJÊVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, cit., p. 410.

²⁰² HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830): a filosofia do espírito v.3*. Trad. Paulo de Meneses. São Paulo: Loyola, 1995 p. 318.

PIERRE ANDERSON salienta que a leitura de Kojève limitara-se à *Fenomenologia do Espírito* ignorando os escritos de DILTHEY, as novas fontes que pululavam a sua época, ou outras obras como a *Filosofia do Direito* e *Filosofia da História*. Estas duas últimas teriam preenchido a atmosfera de MARX, por exemplo. Além disso, “Hegel, em todos os estágios de sua carreira, acreditou que o Estado tinha que ser diferenciado em estrutura e delimitado em território: articulado em divisões corporativas e organizado em formas nacionais”.

Não é exagero dizer, portanto, que a leitura de KOJÈVE limita-se a uma interpretação e obliteração muito específica da *Fenomeomenologia*, porquanto seleciona aquilo que lhe convém e ignora muito do que é dito para afirmar aquilo que ele identifica como um caminho para esse fim da história.

Em repetidas passagens, HEGEL afirma que o mundo pós-revolucionário ainda estaria carente de uma articulação orgânica de liberdade. Haveria a necessidade de um porvir que reconciliaria esferas espirituais estáveis e a pluralidade de indivíduos. KOJÈVE aponta para um caminho diverso e próprio: o Império napoleônico é algo de definitivo que institui um Estado universal e homogêneo para toda a humanidade e suprime a diferença. Assim, o Estado “que conduz a história a um fim é universal porque não admite mais expansão, e homogêneo porque está isento de contradições”.

O *Rechtsstaat* hegeliano seria, nas palavras de Anderson, “a consubstanciação racional da liberdade moderna”, tendo como principais temas de sua exposição do desenvolvimento político “a Razão e a Liberdade, as quais se concretizam ambas na substância ética do Estado moderno”. KOJÈVE altera essa substância para dar primazia à ideia de fim da história. No lugar da Razão e da Liberdade, o que toma conta de sua teoria são as categorias do desejo e da satisfação, algo extraído do IV capítulo da *Fenomenologia*. O desejo daquilo que não é, a consciência desejosa de outras que se exprime na figura da dialética do senhor e do escravo, pautada pelo reconhecimento. Nesse aspecto, PIERRE ANDERSON é condescendente: “Kojève não foi totalmente infiel a Hegel; mas realçou o que Hegel tendia a abandonar ou suplantar”. Afinal, essa etapa do desejo e satisfação e toda a questão do reconhecimento são apenas um episódio narrado da aventura do Espírito²⁰³.

Com a Liberdade e a Razão deixadas em um segundo plano para dar lugar ao desejo, à satisfação e ao reconhecimento, chega-se a uma conclusão histórica muito específica e

²⁰³ ANDERSON, Perry. *O fim da História*, cit., p.59-60.

distinta da proposta de HEGEL. PERRY ANDERSON atribuiu isso a um paradoxo característico do existencialismo, que postula a consciência humana como não-identidade e a liberdade como “o movimento de aniquilação do mundo”, de modo que a busca essencial passa a ser a identidade, o reconhecimento, em vez da efetivação da liberdade, ou uma “segunda liberdade”. Assim, o princípio do Estado ideal torna-se a satisfação e não a liberdade ou a razão. Ao filósofo caberia entender “essa conclusão do desenvolvimento humano com o conhecimento do sábio”, uma justificação da realidade, despotencializando a liberdade e o Espírito.

Essa subvalorização da liberdade e o lugar dado ao filósofo fica mais escancarada em sua resposta dada ao seu colega LEO STRAUSS (1889-1973), quando KOJÈVE faz uma espécie de *mea culpa* sobre a ideia de tirania. São repetidas as vezes que KOJÈVE situa NAPOLEÃO como o “duplo de HEGEL”²⁰⁴. Nesse texto de resposta, *Tiranía e Sabedoria*, ele aponta outras duplas como essa na história, como ARISTÓTELES e ALEXANDRE, que gerou suas tentativas de imitação, JÚLIO CÉSAR e NAPOLEÃO, todos estes com o objetivo de criar um Estado universal e homogêneo. Isso tudo para defender que tirania não é algo de necessária condenação *a priori* (só a história pode julgar) e que os filósofos, historicamente, são conselheiros dos governantes e não seus opositores²⁰⁵. A tarefa do tempo de KOJÈVE, diferentemente dos antigos, é perseguir não apenas um Estado politicamente universal, mas também um Estado homogêneo ou da “Sociedade sem classes”²⁰⁶. Esta tarefa teria sido assumida por STÁLIN, o duplo de MARX.

O tirano que aqui inicia um movimento político real em vista da homogeneidade seguiu conscientemente o ensinamento do intelectual que transformou deliberadamente a ideia do filósofo de forma a que deixasse de ser um ideal “utópico” (que, incidentalmente, se pensou de maneira errônea descrever uma realidade política já existente: o Império

²⁰⁴ “Versalhes é o germe do Estado pós-revolucionário. Luís XIV é o germe de Napoleão Bonaparte. A dialética do mundo cristão ainda deve transformar Luís XIV em Bonaparte (duplo de Hegel)”. KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, cit., p. 125.

²⁰⁵ O que importa é o que o tirano faz, e este busca reconhecimento e auto-aperfeiçoamento: “Não é verdade que o tirano e o político em geral estão por definição contentes com a admiração gratuita ou o reconhecimento: tal como o filósofo, eles desejam merecer essa admiração e esse reconhecimento ao verdadeiramente serem ou se tornarem aquilo que parecem ser aos outros. Por conseguinte, o tirano em busca de reconhecimento também fará um esforço de autoperfeição (...)”. KOJÈVE, Alexandre. *Tiranía e Sabedoria*. In. STRAUSS, Leo. *Da tiranía*: incluindo a correspondência de Strauss-Kojève. Trad. André Abranches. 1ª ed. São Paulo: É Realizações, 2016, p. 200-201.

²⁰⁶ KOJÈVE, Alexandre. *Tiranía e Sabedoria*, cit., p. 216.

napoleônico) e se tornasse, ao contrário, uma teoria política em função da qual podemos dar conselhos concretos aos tiranos, conselhos que eles possam seguir. Assim sendo, embora reconheça que o tirano “falsificou” (*verkehrt*) a ideia filosófica, sabemos que o fez apenas para “transportá-la (*verkehren*) do domínio da abstração para o da realidade”.²⁰⁷

Já em outro manuscrito de 1943, ainda no desenrolar da Segunda Guerra Mundial, KOJÈVE demonstra plena confiança no Estado soviético como vanguarda da história, cuja conclusão política seria a equidade socialista em um Estado universal e homogêneo, nomeadamente um Império socialista com o qual a história finda. Por ser um Império Socialista universal e homogêneo, haveria o fim dos inimigos e das guerras, e também dos grupos políticos²⁰⁸: “A evolução histórica vai, portanto, da Convenção ao Estatuto, e daí à sua síntese “socialista” no e pelo Estado universal e homogêneo”²⁰⁹. Aqui teríamos um direito absoluto consoante a esse Estado, mas isso seria apenas revelado no fim da história, quando o direito deixaria de ser algo relativo ao sem tempo e espaço²¹⁰.

Ao final da II Guerra, contudo, KOJÈVE dá um passo atrás. Assim como STÁLIN propusera a ideia de “um mundo e dois sistemas”, o pensador russo recua e aponta para a necessidade de um modelo intermédio de Estado entre o Estado-nação liberal e o Estado universal em porvir. Com a impotência do internacionalismo socialista, exigir-se-ia uma “união imperial de Estados afins”²¹¹. Para a França, nesse momento sob a liderança de

²⁰⁷ KOJÈVE, Alexandre. *Tiranía e Sabedoria*, *cit.*, p. 218.

²⁰⁸ Let us not forget, moreover, that the socialist Empire is a universal and homogenous State: this means, on the one hand, that it has no Enemy, does not make war; on the other hand, because of its homogeneity, there is not in it an exclusive political Group, i.e., relations between Governors and the Governed (although there is a distinction between Administrators and the Administered). In other words, the Empire will be deprived of the two essential characteristics of the State. It will not have, so to speak, any political “interest.” It will be “disinterested” in respect to its Citizens. This is why it will be able to continue to play the role of the juridical Third in respect to them. And one can even say that only the Empire will be able to play this role in a truly perfect way, without conflicts between the ideal of Justice and “reason of State.” The Citizen of the Empire will not be a Warrior; and he will be neither Governor nor the Governed. He will only be a Citizen in and by his equality and equivalence with others, with all the others, all men in general. To be a Citizen, therefore, will be nothing other than being a human being in the full and strong sense of the term. And the Status of the Citizen will be the “status” of the human being as such. The State will have to see to it that this status is maintained”. KOJÈVE, Alexandre. *Outline of phenomenology of right*. Trad. Bryan-Pau Frost e Robert Howse. Boston: Rowman & Littlefiel Publishers, Inc, 2000, p. 474.

²⁰⁹ “Historical evolution, therefore, is going from Convention to Status, and thence to their “socialist” synthesis in and by the universal and homogenous State”. KOJÈVE, Alexandre. *Outline of phenomenology of right*, *cit.*, p. 479.

²¹⁰ KOJÈVE, Alexandre. *Outline of phenomenology of right*, *cit.*, p. 92.

²¹¹ “But in fact the socialis-internationalist interpretation is just as wrong as the liberal-pacifist interpretation (...) It likewise was unable to Discover the intermediar political reality of Empieres, wich is exactly the

CHARLES DE GAULLE (1890-1970), seria necessária a construção de um Império Latino para fazer frente tanto ao mundo anglo-saxão quanto ao mundo soviético²¹².

O gênio político de Stálin consiste precisamente em ter compreendido isto. O foco político na humanidade caracteriza a utopia “trotskista”, da qual o próprio Trotsky foi o representante mais notável – mas certamente não o único. Ao enfrentar Trotsky e ao demolir o “trotskismo” na Rússia, Stálin voltou a juntar-se à realidade política da época ao criar a URSS como um Império Eslavo-Soviético. O seu slogan antitrotskista: “Socialismo num só país” engendrou este “Sovietismo”, ou se preferirmos, este “socialismo imperial”, que se manifesta no e através do atual Estado imperial Soviético, e que não tem necessidade de socialismo “clássico”, “segundo”, “terceiro” ou qualquer outro internacionalismo. E este “socialismo imperial”, que se revela politicamente viável, entra em conflito com a utopia “trotskista” do socialismo internacionalista “humanitário”, tanto quanto com o anacronismo hitleriano do “nacional-socialismo”, fundado na realidade politicamente antiquada da Nação.²¹³

No desenrolar da Guerra Fria, entretanto, a posição do intelectual começa a cambalear²¹⁴. Da criação da Common Market em diante, KOJÈVE ingressa na seção de relações exteriores do Ministério de Finanças francês e, embora continue a defender um Estado-Final, que decorreria de uma “conclusão calculável da história”, entende que esse fim poderia ser alcançado por meio de duas estradas distintas:

political reality today. If the Nation really ceases to be a political reality today. If the Nation really ceases to be a political reality, Humanity is still — politically — na abstraction. And this is why Internacionalism is, at presente, a ‘utopia’. Nowadays it learns, to its cost, that it is impossible to jump from the Natuon to Humanity without going via Empire”. KOJÈVE, Alexandre. Outline of a Doctrine of French Policy. *Policy Review*, aug./set. 2004, p. 7.

²¹² “Besides the Slavo-Soviet Empire of the Orthodox tradition and the Protestant-inspired Anglo-Saxon, and perhaps the Germano-Anglo-Saxon Empire, a Latin Empire must be created. Only an Empire such as this would be at the political level of the two already existing Empires, for it alone could possibly sustain a war where its independence was at stake. And it is only by putting itself at the head of such an Empire that France could retain its political, and thus also cultural, specificity”. KOJÈVE, Alexandre. Outline of Doctrine of French Policy, *cit.*, p. 11.

²¹³ “Stalin's political genius consists precisely in having understood this. The political focus on humanity characterizes the "Trotskyist" utopia, of which Trotsky himself was the most notable - but certainly not sole - representative. By taking on Trotsky, and by demolishing "Trotskyism" in Russia, Stalin rejoined the political reality of the day by creating the USSR as a Slavo-Soviet Empire. His anti-Trotskyist slogan: "Socialism in one country" engendered this "Sovietism," or if one prefers, this "imperial socialism," which manifests itself in and through the present Soviet imperial State, and which has no need of "classic," "second," "third," or any other internationalism. And this "imperial socialism," which turns out to be politically viable, conflicts with the "Trotskyist" utopia of "humanitarian" internationalist socialism exactly as much as with the Hitlerian anachronism of "national-socialism," founded on the politically antiquated reality of the Nation”. KOJÈVE, Alexandre. Outline of Doctrine of French Policy, *cit.*, p. 8.

²¹⁴ ANDERSON, Perry, *Fim da História*, *cit.*, p. 67.

se os ocidentais permanecerem capitalistas (quer dizer, também nacionalistas), eles serão derrotados pela Rússia, e isso é como se efetuará o Estado-Fim. Contudo, se eles integrarem suas economias e políticas (e estão a caminho de o fazer), então eles podem derrotar a Rússia. E assim é como o Estado-Final será alcançado (o mesmo Estado universal e homogêneo).²¹⁵

KOJÈVE seguiu confiante na ideia de um fim da história e um Estado universal e homogêneo. Mas, se este conteúdo foi mantido, a sua posição não acompanhou o desdobrar dos anos — e acabou antecedendo em muito o próprio FUKUYAMA.

Esse Estado-final, resultado de uma conclusão calculável da história, por fim, acabou por ser o Estado capitalista. Entre suas idas e vindas, o seu ideal de Estado não estava mais no porvir, mas teria sido plenamente alcançado, sobretudo nos EUA que teriam atingido o estágio final do comunismo, o *american way of life* seria “o gênero de vida ligado ao período pós-histórico e que a presença dos Estados Unidos no mundo prefigura o futuro ‘eterno presente’ de toda a humanidade. O Estado Universal homogêneo, pautado num igualitarismo, deu lugar ao consumismo estadunidense ou à tradição japonesa, com seus rituais de estilo: busca pelo divertimento e devoção à forma. É como, finalmente, posiciona-se em uma nota à 2ª edição de sua *Introdução à leitura de Hegel* de 1948. Não seria mais um Estado Socialista Universal e homogêneo, mas aquele supostamente já narrado por HEGEL:

Observando o que acontecia em torno de mim e refletindo sobre o que ocorreu no mundo depois da batalha de Iena, entendi que Hegel estava certo quando a considerava como o fim da história propriamente dita. Em e por essa batalha, a vanguarda da humanidade atingiu virtualmente o termo e o objetivo, isto é, o fim da evolução histórica do homem. O que ocorreu daí em diante foi apenas uma extensão no espaço da forma revolucionária universal realizada na França por Robespierre-Napoleão. Do ponto de vista autenticamente histórico, as duas guerras mundiais, com seu cortejo de pequenas e grandes revoluções, só conseguiram alinhar, em relação às posições históricas européias (reais ou virtuais) mais avançadas, as civilizações retardatárias das províncias periféricas. Se a sovietação da Rússia e a comunização da China são algo mais que a democratização da Alemanha imperial (por intermédio do hitlerismo) ou que a acessão do Togo à independência, e mesmo a autodeterminação dos papuas, é apenas porque a realização sino-soviética do bonapartismo de Robespierre obriga a Europa pós-napoleônica a acelerar a eliminação das inúmeras sequelas mais ou menos anacrônicas de seu passado pré-revolucionário. No momento, esse processo de eliminação está mais adiantado nas sociedades norte-americanas de origem européia do que na própria Europa. Sob certo aspecto, é possível afirmar que os Estados

²¹⁵ STRAUSS, Leo. *Da tirania*: incluindo a correspondência de Strauss-Kojève. Trad. André Abranches. 1ª ed. São Paulo: É Realizações, 2016, carta de Kojève a Strauss de 19 de setembro de 1950, p. 305.

Unidos já atingiram o estágio final do “comunismo” marxista, uma vez que, praticamente, todos os membros de uma “sociedade sem classes” podem apropriar-se agora de tudo o que lhes aprouver, sem com isso terem de trabalhar mais do que desejam.²¹⁶

Não à toa LUUK VAN MIDDELAAR, intelectual holandês, chama-nos a atenção para o preocupante fato da hegemonia do pensamento francês nos países da Europa Ocidental e nos Estados Unidos da América a partir de 1945²¹⁷. Ele se debruça sobre o que ele identifica ser o assassinato da política na filosofia francesa, encontrando um ponto de origem comum: as lições da *Fenomenologia do Espírito* ministradas por ALEXANDRE KOJÈVE²¹⁸, cujo legado anti-político desdobra-se para as próximas gerações²¹⁹. Ao desvelar o conteúdo do Estado kojéviano, MIDDELAAR nos mostra que a função do Estado é meramente coercitiva para ajustar os insatisfeitos a uma regra universal, perdendo sua condição humana e, por conseguinte, a própria politicidade. Trata-se, então, de um “derradeiro Estado totalitário” que assumiria a função de regulador e executor de vidas: o governo é reduzido a mera “administração das coisas”²²⁰.

Nessa esteira, podemos dizer que a mudança de postura de KOJÈVE, em defesa do *american way of life*, e sua concepção despolitizada de vida e de Estado deixava um novo legado, por assim dizer, totalitário. Uma espécie de totalitarismo que será germinada ao longo da segunda metade do século XX e que, por fim, será vocalizada pelo nipo-americano FRANCIS FUKUYAMA.

O fim da história seria a alvorada do totalitarismo de mercado, edificado e sustentado pela globalização neoliberal e sua pretensão universalista, homogeneizante, antipolítica e estatofóbica.

2.3. FUKUYAMA: FIM DA HISTÓRIA E UM NOVO TOTALITARISMO

Infâmia. Esta é, certamente, uma das maneiras de se entrar para a História. A memória que dá conteúdo a nossa história recente sempre vinculará o nome de FUKUYAMA à sua emocionada e pretensiosa proclamação do fim da história ao final do século XX, ao

²¹⁶ KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, cit., nota da segunda edição, p. 411.

²¹⁷ MIDDELAAR, Luuk van. *Politicídio*: cit., p. 7.

²¹⁸ HORTA, José Luiz Borges. Hegel contra Kojève?, cit., p. 104.

²¹⁹ MIDDELAAR, Luuk van. *Politicídio*, cit., p. 13.

²²⁰ MIDDELAAR, Luuk van. *Politicídio*, cit., p. 48-53.

redor da ambiência intelectual que o cercava. Estadunidense de ascendência nipônica, YOSHIHIRO FRANCIS FUKUYAMA, nascido em 27 de outubro de 1952, é hoje cientista político, economista e professor da Universidade de Stanford. Pouco mais de 30 anos depois da publicação de sua conferência em 1989 na revista *The National Interest*²²¹ e de seu livro *O fim da história e o último homem*²²², em 1992, ele revisita sua obra e pensamento para retificar ou atenuar algumas considerações.

Ocorre que o republicano, outrora neoconservador, diretor da equipe de planejamento político e assessor do Presidente RONALD REAGAN (1911-2004), não esperava acontecimentos como a Guerra no Iraque, a crise financeira de 2008, ou a pandemia da COVID-19. Os dois primeiros fatores seriam, de acordo com ex-assessor, o resultado do fracasso advindo de ideias conservadoras, bem como o alto crescimento da desigualdade nas últimas décadas. Isso fez com que reconsiderasse o seu posicionamento político e a sua opinião sobre a posição do Estado frente a sociedade civil, cuja importância ele não havia considerado naquela época²²³. O Estado deveria ser o garantidor de proteção social e provedor do acesso a direitos fundamentais sociais básicos, como saúde, educação etc., a exemplo da Dinamarca²²⁴.

Embora, continue preso a uma interpretação de fim da história e atribua essa perspectiva a HEGEL, ele defende agora que isso não se trata de algo universal e que

²²¹ FUKUYAMA, Francis. The end of History? *The National Interest*, No. 16, p. 3-18, 1989. Disponível em: <http://www.wesjones.com/eoh.htm#source>. Acesso em: 27/01/2024.

²²² FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Trad. Maria Goes. Lisboa: Gradiva Publicações, 1992.

²²³ “Politically, for me, the early 2000s saw two really big failures. One was the Iraq War and the other was the financial crisis, the global financial crisis, both of which were the products of certain conservative ideas, which forced me to rethink the logic of those underlying ideas. Also, the growth of inequality in that period became a much more evident problem by the time you got to the second decade of the twentieth century. That accounts for the shift in my political position, but the other part of it is studying developing countries and institutions. In *The End of History*, the importance of a modern state didn’t really register much. I didn’t talk about that in that book. The need for a modern state is much clearer to me now. The whole idea of political decay was not in the original book, *The End of History*, and that now seems to me a really big problem in the United States and in Europe. With the dramatic rise of inequality over the past three decades— inequalities that have been starkly underscored in the current pandemic—I don’t see how you can fail to support policies that would provide better social protections for ordinary people. I don’t think that my assumptions on this score have changed; the world has changed. But there are also big areas of continuity over thirty years”. FUKUYAMA, Francis; FASTING, Mathilde C. *After the end of history: conversations with Francis Fukuyama*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2021, p. 179.

²²⁴ FUKUYAMA, Francis, *after the end of history, cit.*, p. 83-85.

somente alguns países poderiam alcançá-lo²²⁵. O ponto do fim da história teria sido uma noção que melhor seria interpretada como “desenvolvimento” e “modernização” e o caminho a que estas, necessariamente, conduziriam²²⁶. E afirma que o neoliberalismo foi uma invenção americana oriunda de sua política cultural anti-estatal, de sorte a vermos um redirecionamento ao liberalismo clássico e à rejeição do neoliberalismo²²⁷. Segue, não obstante, fiel à perspectiva de um esgotamento de alternativas à democracia liberal e defensor de uma espécie de capitalismo social e responsável, que atribua deveres não só ao populacho, mas também aos CEO’s e acionistas²²⁸. E se preocupa com o fato de que as elites tradicionais de centro-esquerda e centro-direita, de tanto cederem para permanecer no poder, tornaram-se incapazes de oferecer alternativas aos seus votantes, de modo a termos hodiernamente mais pessoas com simpatia ao autoritarismo e sem qualquer consciência de um ideal de comunismo²²⁹.

²²⁵ “Although some countries have managed to reach the end of history in my terms, it may be argued that this is not going to be at all universal. By this view, the end of history is only going to be the property of a very small handful of countries, and the vast majority of poor countries today are going to stay poor, or they’re simply not going to adopt modern institutions. There are different reasons given for this. It used to be a kind of Marxist argument that the current global system was holding these countries in permanent dependency. I don’t think that’s right, but it could be that for cultural or historical reasons of historical legacies you’re going to get countries that simply will never turn into modern industrialized societies”. FUKUYAMA, Francis. *After the end of history*, cit., p. 142.

²²⁶ “A contemporary synonym for history in this sense would be “development” or “modernization.” The question of the end of history was not the stopping of history. It was the question of where modernization was leading”. FUKUYAMA, Francis. *After the end of history*, cit., p. 76.

²²⁷ “Neoliberalism was kind of an American invention because Americans have a political culture that is very anti-statist, and most classical liberals just never believed that. They always understood that states were necessary to provide institutional foundation for property rights for individual freedom and the like. We’re now seeing an adjustment, but that’s a rejection of neoliberalism and not the older liberal tradition”. FUKUYAMA, Francis. *After the end of history*, cit., p. 173.

²²⁸ “You need a political system that does things like provide social protections for people that redistribute income and guarantee access to health care and pensions. And if you neglect that, you’re going to end up like we have in the United States, where many ordinary people are very disillusioned. You need to go back to an older conception of social democracy. This might maintain the legitimacy of a capitalist economic system and link it to a pretty broad set of social protections (...) If you could go back to this older sense that corporations also do have obligations to a wider circle of social actors than their shareholders, that would probably definitely help as well. And states are still really powerful. If you get the right political coalition together, I think you can get inequality under control”. FUKUYAMA, Francis. *After the end of history*, cit., p.18.

²²⁹ “After several decades of relative peace and prosperity, many people now take liberal democracy for granted. They want substantive equality, better social outcomes, or recognition of themselves and the struggles of their particular group. The old elites, represented by the traditional center-left and center-right parties, have made a lot of compromises to stay in power and do not seem to be offering up real choices to many voters. It’s striking how in Eastern Europe—in Poland, for example—the great majority of citizens

Diante dessas explicações e ressalvas do pensador, podemos nos perguntar do porquê termos dado tanta importância ao que foi dito por um certo alguém em 1989 ao ponto de ele, até hoje, ter de se defender e se contradizer décadas depois. FUKUYAMA evidentemente não inventou nada e a atenção dada ao seu discurso se deve ao fato de que, conscientemente ou não, deu voz a um projeto de mundo que germinara antes dele, mas que ali, naquele momento, nascia. Este finismo histórico é exatamente o projeto da globalização neoliberal e seu anseio universalista pelo desumanizante império do mercado que, desenvolvido na Guerra Fria, começa a consolidar seu projeto de mundo a partir da Queda da União Soviética. Uma forma final de governo supostamente aplicável a toda humanidade e que reduz o papel do Estado ao mínimo possível. O Espírito universal se viu em disputa ao longo do século XX. Vencedor, será os Estados Unidos da América quem assumirá o papel definidor de uma época (que agora já vemos ruir).

Desde a consolidação do sistema econômico internacional capitalista, o mundo afogou-se em uma onda cataclísmica: Duas grandes depressões (1873 e 1929); uma corrida imperialista, que culmina em uma montagem de um novo sistema colonial; duas guerras mundiais e todo o horror cujo trauma parece ultrapassar as gerações; o fascismo; e, finalmente, uma revolução socialista que criou uma potência industrial e militar, a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Diante desse devastador cenário, ainda em 1944, ocorreu a conferência de Bretton Woods que reuniu intelectuais, economistas, diplomatas, entre outros, que lançariam as bases para a economia mundial da segunda metade do século XX. Com a criação do FMI e do Banco Mundial, e talvez depois da própria ONU, objetivava-se inibir o enfrentamento das grandes potências comerciais tendo como saída a transnacionalização do capital²³⁰ e um cínico projeto de paz universal que ignoraria particularidades nacionais e culturais e arava o terreno para o plantio de um pensamento único cujos frutos, longe de alçar-se à luz, alimentava-se das sombras e condicionava as juventudes ao crepúsculo das utopias e ao tolher de espíritos por meio da

have now had no conscious experience of living under communism and therefore no instinctive antipathy to authoritarian government”. FUKUYAMA, Francis. *After the end of history*, cit., p.174.

²³⁰ PIFFER, C., Cruz, P. M., & TEIXEIRA, A. V. (2020). *Da transnacionalidade financeira de Bretton Woods às moedas digitais*. Revista Justiça Do Direito, 34(1), 6-28.

inibição da capacidade inventiva e do impedimento do *livre* desenvolvimento político dos países. Uma sonsa nova fase de um imperialismo cultural²³¹.

Mal esfriara a Guerra Total, ainda em 1945, acontecia o Acordo de Yalta que dividiu o mundo em zonas de influência estadunidense e soviética. O mundo se viu, então, dividido entre dois blocos cujas propostas de futuro enlaçaram, direta ou indiretamente — política, econômica, cultural e socialmente — todos os países do globo. A Guerra Fria foi esse terrível momento, sob a eterna apreensão do explodir de bombas nucleares e do fim do mundo, de enfrentamento entre duas potências, uma capitalista e outra socialista. Estados Unidos e a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas.

Dessa dicotomia surge um ambiente intelectual muito específico. Sobretudo, um conjunto intelectual que se forma e produz nas instituições acadêmicas daquele chamado Primeiro Mundo, em um claro apoio ao bloco estadunidense, um objeto comum: o conceito de totalitarismo²³². O termo assume a função homogeneizante de eleger dois inimigos totalitários (fascismo e comunismo), comparando-os por sua fachada, enquanto sacramenta um ideal único de mundo em torno do liberalismo ocidental²³³. ZIZEK é contundente e afirma que a noção de “totalitarismo” foi a principal arma utilizada pelo Ocidente na luta ideológica da Guerra Fria e hoje serve como um “antioxidante ideológico” que busca o controle de “radicais livres”. O filósofo e psicanalista denuncia desde a transformação de ARENDT em uma autoridade inquestionável até o esforço neoliberal de inibir qualquer projeto político de viés radical, sob o suposto risco de incidir em um regime totalitário. O

²³¹ Inicia-se o processo de construção de um mundo “kantianamente globalizado, no qual os conflitos civilizacionais e guerras culturais alteram e subvertem permanentemente a natureza da guerra e dos conflitos”. CARDOSO, Paulo Roberto. *Diatética cultural: Estado, soberania e defesa cultural*. Belo Horizonte: Programa de Pós Graduação da Faculdade de Direito da UFMG, 2016, (Tese, Doutorado em Filosofia do Direito), p. 3.

²³² CHAGAS, Dante Alexandre Ribeiro das; ALMEIDA, Philippe Oliveira de. Um relativismo totalitário? Alfred Rosenberg, os direitos do homem e o “relativismo filosófico”. *Revista de Ciências do Estado*, Belo Horizonte, v. 8, n. 1, p. 1–33, 2023. O totalitarismo poderia ser sumarizado, a partir de seus ideólogos, como a hegemonia ideológica de um partido único que se vale de uma estrutura burocrática a fim de controlar, geralmente em torno da figura de um único indivíduo, todos os aspectos da vida de uma determinada totalidade. ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. HAYEK, sem surpresas, vê uma necessária relação entre controle econômico e totalitarismo. HAYEK, F.A. *O caminho da servidão*. Trad. Anna Maria Copovilla *et al.* São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.

²³³ TRAVERSO, Enzo. El totalitarismo: usos y abusos de un concepto. In: FORCADELL, Carlos; SABIO, Alberto (eds). *Las Escalas del pasado, IV Congreso de Historia local de Aragón*, Instituto de Estudios Altoaragoneses, p.99-110, 2005.

termo seria, portanto, não um “conceito efetivo”, mas um mero “tapa-buraco” que impede o erigir de novos pensamentos²³⁴. Enfim, em uma eficaz e obsessiva tentativa de se valer do trauma e do medo²³⁵ para reduzir qualquer agenda coletiva de transformação às experiências “totalitárias”, produzia-se, por debaixo dos panos, um projeto, por assim dizer, totalitário: a supremacia do mercado. É nessa esteira que nasce o neoliberalismo e o que podemos chamar de um *totalitarismo de mercado*²³⁶.

Paralela à guerra contra os sovietes, o mundo anglo-saxão se preparava para um outro tipo de conflito. Desde a crise de 1929, o liberalismo tinha caído em descrédito, dando lugar a uma economia planificada de mercado, com grande intervenção estatal. Essa época em que qualquer político razoável, mesmo o mais liberal, torcia o nariz para a ideia de um mercado desregulado aos moldes do *laissez-faire*, foi chamada de *Era de Ouro do Capitalismo*²³⁷.

Mas havia um certo grupo que tomou para si o Estado Social, o *Welfare State*, como seu inimigo principal, defendendo a absoluta liberdade do mercado, o antioletivismo, o ultra-individualismo, e a total rendição do Estado. Não havia muita diferença de um grupo extremista-religioso. Os teólogos do neoliberalismo pregavam pela fé cega na sociedade civil burguesa e no domínio do mercado e adotavam uma visão puramente maniqueísta. O mal e satanizado da vez era o próprio Estado, enquanto o bem era o capital. Nas palavras de RONALD REAGAN: “o governo não era a solução, mas o problema”²³⁸. Esse fundamentalismo do mercado tinha o rosto desse presidente e o da primeira-ministra da Inglaterra, MARGARETH TATCHER (1925-2013). Esse casamento entre o conservador Partido Republicano dos EUA e o Partido Conservador do Reino Unido tinha sua aliança

²³⁴ ZIZEK, Slavoj. *Alguém disse totalitarismo?»: cinco intervenções no (mau) uso de uma noção*. Trad. Rogério Bettoni. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

²³⁵ KLEIN, Naomi. *A doutrina do Choque: a ascensão do capitalismo de desastre*. Trad. Vania Cury. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

²³⁶ Pegamos a expressão de empréstimo de HENRIQUES, Hugo Rezende. A totalidade contra os totalitarismos: Hegel e a Vontade Nacional. In: José Luiz Borges horta. (Org.). *Hegel, Paixão e Diferença*. 1ed. Belo Horizonte: Editora Expert, 2021, v. 1, p.119-120: “Mas mesmo o pensamento tributário das leituras kojévianas de Hegel, que entendia a parábola do Senhor e do Escravo não como mediação, mas justamente como luta de vida e morte e que influenciaria todo o assim chamado ‘Politicídio’ cometido pela intelectualidade francesa do pós-guerra, igualmente abriria as portas do Ocidente para o totalitarismo de mercado que o Império vigente – Extremo-Occidental – imporá ao mundo de forma imensamente mais agressiva a partir da queda do muro de Berlim”.

²³⁷ HOBSBAWMN, Eric J. *Era dos extremos, cit.*, p. 250-251.

²³⁸ HOBSBAWMN, Eric J. *Era dos extremos, cit.*, p. 413.

nas velhas-novas ideias que vinham da seita da Escola de Chicago²³⁹, sob a liderança de MILTON FRIEDMAN (1912-2006)²⁴⁰.

Enquanto vendiam ao mundo a necessidade de um Estado não-interventor, permaneciam eles mesmos adotando medidas interventoras para sair da crise de 1973²⁴¹ e tentando mundializar sua própria cultura econômico-política anglo-saxã. Era mais uma etapa de *Chutando a escada*²⁴², para manter os países desindustrializados, dependentes e indefesos diante da globalização e do capital transnacional. Sobre seus colegas de Chicago, FUKUYAMA comenta:

Reagan e Thatcher foram eleitos no final dos anos 1970 e início dos anos 80 e foram a expressão política do neoliberalismo. Mas esse movimento não teria tido tal poder se não tivesse este tipo de poder intelectual por trás dele, com os economistas a elaborarem séries bastante sofisticadas de políticas que realmente começaram a moldar a economia global de uma forma muito séria. Por exemplo, eu não sabia disso até recentemente, quando comecei a fazer pesquisas antitruste para um pequeno projeto sobre democracia e internet no meu instituto. Houve uma aplicação antitruste bastante vigorosa nos Estados Unidos até a década de 1980. Depois, professores da Universidade de Chicago, como Robert Bork e George Stigler, começaram a escrever sobre como essas leis antitruste estavam sendo mal aplicadas e usadas para punir grandes empresas que

²³⁹ “Frank Knight, um dos fundadores da Escola de Economia de Chicago, acreditava que o professor deveria “inculcar” em seus alunos a crença de que cada teoria econômica é “uma feição sagrada do sistema”, e não uma hipótese a se discutir. O núcleo desse tipo de ensino do sagrado em Chicago era a afirmação de que as forças econômicas de oferta, demanda, inflação e desemprego eram como as forças da natureza, fixas e imutáveis. Nos mercados verdadeiramente livres imaginados nos textos e nas aulas de Chicago, essas forças existiam em perfeito equilíbrio, a oferta correspondendo à demanda do mesmo modo que as marés são influenciadas pela Lua. Se as economias sofriam com a inflação, de acordo com a teoria estritamente monetarista de Friedman, era única e exclusivamente porque seus administradores erraram ao permitir que muito dinheiro entrasse em circulação no sistema, em vez de deixar que o mercado encontrasse o seu próprio equilíbrio. KLEIN, Naomi. *A doutrina do Choque*, cit., p. 90.

²⁴⁰ “A missão de Friedman, tal qual a de Cameron, repousava no sonho de voltar a um estado de saúde “natural”, quando tudo estava em equilíbrio, antes que as interferências humanas criassem padrões distorcidos. Enquanto Cameron sonhava em recuar a mente humana até aquele estágio primitivo, Friedman sonhava em desmontar os moldes das sociedades, fazendo-as retornar ao estado de capitalismo puro, livre de todas as interrupções — regulação governamental, barreiras comerciais e interesses entrincheirados”. KLEIN, Naomi. *A doutrina do Choque*, cit., p. 89.

²⁴¹ HOBBSAWMN, Eric J. *Era dos extremos*, cit., p. 413.

²⁴² Na perspectiva do economista sul-coreano, todos os países industrialmente desenvolvidos fizeram uso de políticas intervencionistas e protecionistas, mas depois teruan recolhido a escada para esse caminho ao defenderem — para os outros! — o livre comércio. CHANG, Há-Joon. *Chutando a escada: a estratégia do desenvolvimento em perspectiva histórica*. Trad. Luiz Antônio Oliveira de Araújo. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

estavam apenas sendo eficientes. Isso levou a uma mudança gigantesca na lei americana”.²⁴³

No livro de cabeceira do Presidente RONALD REAGAN, MILTON FRIEDMAN diz que durante uma crise, deve-se estar munido de ideias para serem colocadas em prática: “é a nossa função primordial: desenvolver alternativas às políticas existentes, mantê-las em evidência e acessíveis até que o politicamente impossível se torne o politicamente inevitável”. E diante da “experiência totalitarista”, dever-se-ia recorrer ao que ensina a História: “o capitalismo é condição necessária para a liberdade política”, esta teria sempre acompanhado àquele e sequer seria algo realmente necessário²⁴⁴. Já é possível perceber que o Estado e a política não são de grande valia para o *Estado* Neoliberal. Na verdade, são vistos como um entrave a uma sociedade civil organizada cujo mercado deve agir livremente aquém de suas consequências. Não interessa um cidadão, mas um consumidor supostamente independente e autônomo, que quiçá possa comprar seus direitos na feira, uma vez que o Estado não se faz necessário diante da ofensiva da iniciativa privada.

O ambiente intelectual, então, estava pronto para receber FUKUYAMA e sua proclamação. Bastava apenas o ruir da URSS, que veio não tão tarde em 1989, no bicentenário da Revolução Francesa. No ano da efeméride, FRANCIS FUKUYAMA dá um discurso no qual concebia o século XX como uma convulsão de violência ideológica. Mas esta seria apenas mais uma etapa dentre outros entrepostos ao liberalismo cuja jornada penosa foi incapaz de impedir o seu inevitável destino. O liberalismo teria sobrevivido aos remanescentes do absolutismo, ao bolchevismo, ao fascismo e, por fim, a “uma versão atualizada do marxismo que teria conduzido o mundo à beira de uma guerra nuclear”.

²⁴³ “Reagan and Thatcher were elected in the late 1970s and early ’80s, and they were the political expression of neoliberalism. But that movement would not have had such power if it didn’t have this high-brow kind of intellectual horsepower behind it, with the economists making quite sophisticated series of policies that really began to shape the global economy in a very serious way. For example, I didn’t know this until recently, when I started doing antitrust research for a little project on democracy and the internet at my institute. There was pretty vigorous antitrust enforcement in the United States up until the 1980s. Then professors at the University of Chicago, like Robert Bork and George Stigler, began writing about how those antitrust laws were being misapplied, and they were being used to punish large companies that were just being efficient. This led to a gigantic shift in American law” “FUKUYAMA, Francis. *After the end of history*, cit., p. 27.

²⁴⁴ “After I finished the book, Hong Kong, before it was returned to China, persuaded me that while economic freedom is a necessary condition for civil and political freedom, political freedom, desirable though it may be, is not a necessary condition for economic and civil freedom”. FRIEDMAN, Milton. *Capitalism and freedom*. Chicago e London: The University of Chicago Press: 2002, p. 9.

Superado esses entraves, estava claro para o autor a vitória política e econômica do liberalismo cujo caminho trilhado mereceria toda honra e reverência da humanidade, que definitivamente sentir-se-ia grata com seu irrefutável e predestinado fim: render-se e se submeter ao imperioso, eficiente, inabalável e superior senhor dos senhores, a grande entidade racional auto-organizada, o mercado.

Em sua enviesada recuperação de HEGEL, a humanidade teria evoluído em estágios de consciência ao longo da história que corresponderam a formas concretas de organização social, culminando num momento absoluto cujo fim teria uma forma final e vitoriosa de sociedade e Estado. Recorre a KOJÈVE, e incorre nos mesmos erros, para mostrar um HEGEL que supostamente teria assistido a (e pensado em um) fim da História, no ano de 1806, após a Batalha de Iena e o espalhar das ideias revolucionárias francesas de liberdade e igualdade. Concebe que a consciência precede o mundo material e que este, na verdade, é uma adequação às ideias. Cada etapa da história seria um desenvolvimento do reino das consciências ou das ideias que iriam refazer o mundo material.

A partir desse entendimento, ele pressupõe que houve um fim do avançar das ideologias já dadas nas Revoluções Americana e Francesa cujos ideais já seriam o apogeu da humanidade, que não haveria mais o que melhorar nelas, mas, sim, universalizá-las e implementá-las. Afinal, “o Estado que surge no fim da história é liberal na medida em que reconhece e protege por meio de um sistema de direito o direito universal do homem à liberdade, e democrático na medida em que só existe com o consentimento dos governados”²⁴⁵.

A mundialização da economia neoliberal após a Guerra Fria seria uma evidência de que estaríamos no fim da História. Isto é, de um fim da evolução ideológica da humanidade que encontrou na “universalização da democracia liberal ocidental” sua forma final de governo. Em que pese os conflitos, que poderiam ocorrer mesmo depois de seu anúncio, restaria tão somente um longo processo de adequação da realidade ao reino das ideias ou da consciência, onde a vitória do liberalismo já haveria ocorrido. Com a criação da *Common Market* (atual União Europeia) temos a criação de um Estado universal homogêneo no pós-guerra. Algo que já era esperado no decorrer da história da humanidade, recheada de

²⁴⁵ “The state that emerges at the end of history is liberal insofar as it recognizes and protects through a system of law man's universal right to freedom, and democratic insofar as it exists only with the consent of the governed”. FUKUYAMA, Francis. *The end of history?*, *cit.*, p. 1-2.

conflitos e baseada na luta pelo reconhecimento. Essas contradições teriam sido superadas e, por conseguinte, ter-se-ia chegado à primazia do mercado frente ao contraditório, ao ideológico e até à própria Filosofia. No liberal e igualitário mundo alcançado, todas as contradições teriam sido superadas, atingindo-se um reconhecimento pleno entre os indivíduos. Dessa forma, não seria mais necessária a presença de generais ou de estadistas, apenas a atividade econômica daria conta de tudo²⁴⁶.

O fim da história será um momento muito triste. A luta pelo reconhecimento, a vontade de arriscar a vida por um objetivo puramente abstrato, a luta ideológica mundial que evocou ousadia, coragem, imaginação e idealismo, serão substituídas pelo cálculo econômico, pela solução infundável de problemas técnicos, preocupações ambientais, e a satisfação de demandas sofisticadas de consumidores. No período pós-histórico não haverá arte nem filosofia, apenas o cuidado perpétuo do museu da história humana. Posso sentir em mim e ver nos outros ao meu redor uma poderosa nostalgia do tempo em que a história existia. Tal nostalgia, de fato, continuará a alimentar a competição e o conflito mesmo no mundo pós-histórico por algum tempo. Embora reconheça sua inevitabilidade, tenho os sentimentos mais ambivalentes pela civilização que se criou na Europa desde 1945, com suas ramificações do Atlântico Norte e da Ásia. Talvez essa mesma perspectiva de séculos de tédio no fim da história sirva para recomençar a história.²⁴⁷

As ideologias para o autor, frente ao caminhar liberal, foram pisoteadas e todos os grandes problemas teriam encontrado um termo. Ele entende que isso se confirma entre vários fatores, mas sobretudo na adesão dos partidos a uma política pró-mercado e anti-

²⁴⁶“For human history and the conflict that characterized it was based on the existence of ‘contradictions’: primitive man's quest for mutual recognition, the dialectic of the master and slave, the transformation and mastery of nature, the struggle for the universal recognition of rights, and the dichotomy between proletarian and capitalist. But in the universal homogenous state, all prior contradictions are resolved and all human needs are satisfied. There is no struggle or conflict over ‘large’ issues, and consequently no need for generals or statesmen; what remains is primarily economic activity”. FUKUYAMA, Francis. *The end of history?*, *cit.*, p. 2.

²⁴⁷ “The end of history will be a very sad time. The struggle for recognition, the willingness to risk one's life for a purely abstract goal, the worldwide ideological struggle that called forth daring, courage, imagination, and idealism, will be replaced by economic calculation, the endless solving of technical problems, environmental concerns, and the satisfaction of sophisticated consumer demands. In the post-historical period there will be neither art nor philosophy, just the perpetual caretaking of the museum of human history. I can feel in myself, and see in others around me, a powerful nostalgia for the time when history existed. Such nostalgia, in fact, will continue to fuel competition and conflict even in the post-historical world for some time to come. Even though I recognize its inevitability, I have the most ambivalent feelings for the civilization that has been created in Europe since 1945, with its north Atlantic and Asian offshoots. Perhaps this very prospect of centuries of boredom at the end of history will serve to get history started once again”. FUKUYAMA, Francis. *The end of history?*, *cit.*, p. 13.

Estado e na crença de que uma sociedade burguesa não precisa mais ser superada. O caminho, portanto, estava dado: “criar uma cultura de consumo verdadeiramente universal que se tornou um símbolo e uma base do Estado universal homogêneo”. Isto é, mundializar o vitorioso *american way of life*, sacramentando uma imutabilidade do presente. Ele sustenta:

O que é importante do ponto de vista hegeliano é que o liberalismo político vem seguindo o liberalismo econômico, mais lentamente do que muitos esperavam, mas com aparente inevitabilidade. Aqui novamente vemos a vitória da ideia do estado universal homogêneo²⁴⁸.

Não satisfeito, três anos depois, ele publica seu livro, onde abertamente inventa um HEGEL que atende aos anseios de sua época e contexto intelectual, a criação da figura “Hegel-Kojève”²⁴⁹:

É certo que se põe a legítima questão de saber se a interpretação de Kojève sobre Hegel, aqui apresentada, é de facto Hegel tal como ele se compreendia, ou se contém uma mistura de ideias mais propriamente “kojevianas”. Kojève vai buscar determinados aspectos dos ensinamentos de Hegel, tal como a luta pelo reconhecimento e o fim da história, e faz deles o núcleo desse ensinamento de uma forma que o próprio Hegel talvez não tivesse feito. Embora descobrir o Hegel original seja importante para o presente argumento, não nos interessa Hegel per se, mas sim Hegel segundo a interpretação de Kojève, ou talvez um novo filósofo sintético chamado Hegel-Kojève. Nas referências subsequentes a Hegel estaremos na realidade a referir-nos a Hegel-Kojève, e o nosso interesse estará mais nas ideias em si do que nos filósofos que inicialmente as produziram.²⁵⁰

Nesta obra Fukuyama dedica-se a amarrar a sua lógica metafísica à empiria sociológica, o sentido e destino da história humana e os eventos que lhe preencheram. Descreve-se, assim, uma história universal que exhibe a evolução humana em uma

²⁴⁸ “What is important from a Hegelian standpoint is that political liberalism has been following economic liberalism, more slowly than many had hoped but with seeming inevitability. Here again we see the victory of the idea of the universal homogenous state”. FUKUYAMA, Francis. *The end of history?*, cit., p. 6.

²⁴⁹ ALFREDO DE MORAIS não mede palavras quando diz que isso era uma postura de dar “asco filosófico”, além de, como um todo, o trabalho do assessor de REAGAN não passaria de um “aglomerado de insanidades pseudo-filosóficas” que apreende de forma totalmente equivocada e enviesada a dialética hegeliana, porquanto atribui um fim ao contraditório, algo que é caro para a própria compreensão de história de Hegel: “o processo dialético move-se por ‘aufhebung’ ou ‘suprassunção’, ou seja um movimento no qual uma coisa, um momento histórico é simultaneamente negado, conservado e elevado, no caso do momento histórico isso significa a elevação da consciência-de-si na realização da ideia de Liberdade”. OLIVEIRA, Alfredo de Moraes. Fukuyama e o fim da história - Distorções ou Más Interpretações? / *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Revista Semestral do Sociedade Hegel Brasileira - SHB Ano 3º - N.º 05 Dez./2006.

²⁵⁰ FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*, cit., p. 152.

direcionalidade única em torno do avanço técnico-científico, catapultada pelo nascimento da ciência moderna. Quase como uma exigência, a razão científica impôs aos Estados a tarefa de modernizar-se, ao custo de terem de se render às potências mais desenvolvidas tecnologicamente, mas também precisariam enveredar-se pelo desenvolvimento econômico às vistas de uma satisfação das necessidades materiais. A ciência tem aqui papel fundamental e lapidar: fornecer o suporte necessário para a satisfação plena de carências. Todo esse processo levaria o nome de “mecanismo do desejo” e nos conta o imperturbável caminho que edifica o capitalismo, e sua lógica competitiva da sociedade civil, como o sistema mais eficiente e efetivo para toda a humanidade²⁵¹. Em suas palavras, a ciência natural moderna determinaria “uma evolução universal em direção ao capitalismo”, uma lógica que se desdobra nas mudanças históricas e tem o capitalismo como seu resultado²⁵².

Quando a ciência moderna conseguira criar uma sociedade comercial, diante do decair da aristocracia, o alvorecer de um sentimento de igualdade teria adquirido um caráter de exigência universal. Os ideais de liberdade e igualdade da Era Revolucionária ganham proporção mundial, derrotando regimes autoritários de direita ou esquerda, mesmo sem combate. E aos países do Terceiro Mundo? Poderiam sair da pobreza graças aos seus próprios esforços, adotando uma economia liberal que lhe daria o suficiente para competir pela prosperidade. O exurgir de uma era de cultura consumista universal abraçava e acolhia a todos os povos do mundo, incluindo a todos sem deixar ninguém para trás. Toda essa narrativa construía-se para fundamentar uma retórica que amarrava democracia e capitalismo como uma e mesma coisa e como se a primeira fosse fadada a ter um modelo único, calculável e aplicável em qualquer lugar.

Este processo garante uma homogeneização cada vez maior de todas as sociedades humanas, quaisquer que sejam as suas origens históricas ou

²⁵¹ ANDERSON, Perry. *O fim da história, cit.*, p. 94-95.

²⁵² FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem, cit.*, p. 16-17. Ideia semelhante se encontra na sociobiologia de RICHARD DAWKINS, cujo determinismo o leva a defender que o capitalismo é a melhor alternativa para os seres humanos que são geneticamente pré-definidos a competir por recursos e sexo. O mercado é onde acontece a seleção natural, o embate entre os genes egoístas. Deixa de ser uma questão ideológica para ser meramente natural. DAWKINS, Richard. *O gene egoísta*. São Paulo: Companhia das letras, 2007. A esse respeito, comenta PAULO ROBERTO CARDOSO: “Ao Estado satanizado contrapunha o Neoliberalismo, a sacralização do mercado como uma divindade, cuja mão invisível a tudo resolveria, inaugurando o milênio de paz e felicidade para seus santos e eleitos, que, não por acaso, legitimavam e implementavam, também na esfera sócio política, o discurso darwinista da seleção natural das espécies”. CARDOSO, Paulo Roberto. *Diatética cultural, cit.*, p. 152.

heranças culturais. Todos os países em fase de modernização económica se tornarão cada vez mais parecidos entre si: têm de conseguir a unidade nacional com base num estado centralizado, urbanizar, substituir as formas tradicionais de organização social, como a tribo, a seita e a família, por formas economicamente racionais, baseadas na funcionalidade e na eficiência, e promover a educação universal dos seus cidadãos. Semelhantes sociedades estão cada vez mais interligadas através de mercados globais e do alargamento de uma cultura universal de consumo.²⁵³

Na interpretação de FRANCIS FUKUYAMA, NIETZSCHE via uma diferença mínima entre HEGEL e MARX, porque o objetivo de ambos seria o mesmo (ainda que em momentos distintos): “uma sociedade que materializasse o reconhecimento universal”. Com NIETZSCHE, ele imagina a figura do homem desse fim da história. Diante da prosperidade proporcionada pela sociedade de mercado, o homem moderno olha para o passado e se vê cansado de outras oportunidades, prefere cuidar de si. Ele é o último homem:

O escravo, do início da história, abdicou de arriscar a sua vida na batalha sangrenta por sentir um receio instintivo. O último homem, no fim da história, sabe que não o fará porque tem consciência de que a história está cheia de batalhas inúteis, em que homens lutaram por serem cristãos ou muçulmanos, protestantes ou católicos, alemães ou franceses. A história subsequente provou que as lealdades, que impeliram os homens para actos desesperados de coragem e sacrifício, não passaram de tolos preconceitos. Os homens com educação moderna realizam-se ficando em casa, congratulando-se pela sua tolerância e ausência de fanatismo. Segundo a caracterização que o Zaratustra de Nietzsche faz deles, “Assim falais: Somos completamente reais e sem qualquer crença ou superstição. Assim, aprumai os vossos troncos - mas céus, não sois capazes!”²⁵⁴

O fim da história é, dessa forma, o esgotamento de alternativas e o sacramento de um unívoco caminho em direção a um suposto progresso de reconhecimento e satisfação: uma forma final de governo para toda a humanidade. Em artigo publicado cinco anos depois, FUKUYAMA ratifica:

Meus críticos fundamentalmente não entendem o sentido da frase “o fim da história”. Esta última não é uma afirmação sobre o que é, mas sobre o que deve ser: por uma variedade de razões teóricas, a democracia liberal e os mercados livres constituem o melhor regime, ou mais precisamente, a melhor das formas alternativas disponíveis de organizar as sociedades humanas (ou ainda, se preferirmos a formulação de Churchill, a maneira

²⁵³ FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*, cit., p. 16.

²⁵⁴ FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*, cit., p. 297.

menos ruim de fazê-lo). Satisfaz plenamente (embora não completamente) os anseios humanos mais básicos e, portanto, pode-se esperar que seja mais universal e mais durável do que outros regimes ou outros princípios de organização política. Contudo, não os satisfaz completamente, o que significa que a resolução do problema histórico não pode ser concluída.²⁵⁵

Da cataclísmica *Era dos extremos* tivemos um amontoado de cisões, particularidades que se interpuseram umas contra as outras, até que duas delas tomaram a frente e disputaram as rédeas do Destino. *A vitória de uma particularidade é apenas isto: uma abstração.* Mesmo que berre aos quatro cantos do mundo ser universal e proclame ser o fim último da história da humanidade, esta abstração é apenas um momento a ser suprassumido. Do fim de um mundo bipolar, erigiu-se um mundo monopolar. O finismo histórico o qual FUKUYAMA dera a voz é a representação do projeto de mundo da globalização neoliberal: o esgotamento das possibilidades, uma Ditadura da Falta de Alternativas²⁵⁶.

JOAQUIM CARLOS SALGADO, mais uma vez, nos ensina. Existe um tipo de violência muito específica, a dizer, a violência da palavra. Esta seria uma forma de impedir o pensar livre e, por conseguinte, inibir o agir livre. Essa forma de violência se impõe enquanto fórmula acabada, com pretensão de validade universal e inquestionável “por força da autoridade presumida do sistema”²⁵⁷.

No império do colonialismo mental, todos podem cantar desde que cantem acorrentados. A liga mais forte nas correntes é a menos tangível: as ideias que negam ou desmerecem quaisquer alternativas e nos mandam aguardar nossa vez num caminho estreito que outras nações já trilharam.

²⁵⁵ “They fundamentally miss the point of the phrase “the end of history.” The latter is not a statement about the is, but about the ought: for a variety of theoretical reasons, liberal democracy and free markets constitute the best regime, or more precisely the best of the available alternative ways of organizing human societies (or again, if one prefers Churchill’s formulation, the least bad way of doing so). It most fully (though not completely) satisfies the most basic human longings, and therefore can be expected to be more universal and more durable than other regimes or other principles of political organization. It does not completely satisfy them, however, which means that the resolution of the historical problem cannot be brought to a close”. FUKUYAMA, Francis. “Reflections on the End of History, Five Years Later.” *History and Theory* 34, no. 2 (1995): 27–43. <https://doi.org/10.2307/2505433>.

²⁵⁶ UNGER, Mangabeira. *O que a esquerda deve propor?* Trad. Antônio Risério Leite Filho. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2005.

²⁵⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. Semiótica estrutural e transcendentalidade do discurso sobre a justiça. *Revista da Faculdade de Direito*. Universidade Federal de Minas Gerais, n. 37, 2000, p. 87.

O colonialismo mental é expressão de desesperança e apologia de submissão.²⁵⁸

A queda da URSS significa o fim de uma ideia ou a necessidade de imaginar um novo caminho para a sua concreção? Dessas possibilidades imperou a primeira. O comunismo foi vilipendiado e feito de espantinho para as mais diversas e alegadas atrocidades. Afinal, é um totalitarismo. Como alguém poderia querer isso? Contudo, tudo é história e, assim, há uma historicidade na própria economia de mercado. Obra humana, a sua hipostasia não é algo dado, eterno, imutável, muito menos final. Ainda se exige uma reconciliação nos marcos da eticidade hegeliana que coloque a sociedade civil sob o Estado. Em vez de uma sociedade *de* mercado²⁵⁹, um império desumanizante, há de haver uma sociedade de liberdade (isto é, uma sociedade de Estado. Como já apontamos, não há liberdade fora do Estado.), com espaço para as nossas imaginações institucionais e o exercício de nossa politicidade a fim de encontrar uma saída ao totalitarismo de mercado.

²⁵⁸ UNGER, Mangabeira. *Depois do colonialismo mental: repensar e reorganizar o Brasil*. São Paulo: Autonomia Literária, 2018.

²⁵⁹ ELLEN WOOD demonstra que na passagem da modernidade para a contemporaneidade, pós-Revolução Industrial, temos a transformação de uma sociedade *com* mercado para uma sociedade *de* mercado. Nesta, o mercado deixa de ser algo como parte da sociedade em seu lugar delimitado e se torna o definidor de todas as relações humanas. WOOD, Ellen. *A Origem do Capitalismo*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

CAPÍTULO III: NA RESSACA DO FIM DA HISTÓRIA

Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate! É com uma releitura de DANTE ALIGHIERI que o século XXI nos é apresentado. Depois de toda a violência em que o mundo se viu imerso no breve e mortífero século XX, o ruir do socialismo soviético põe fim à antagônica e fria bipolaridade que se impunha na cena geopolítica do mundo. O fim do socialismo real é o início de um novo rearranjo geopolítico que toma a forma, sob o Império estadunidense, da globalização neoliberal estampando o discurso de um finismo histórico. Se outrora a violência decorria da disputa de projetos de civilização e/ou de mundo, esse insipiente século tem seu exsurgir atrelado a um novo tipo de violência: *o conformismo do consenso*²⁶⁰. A *Era dos Extremos* deu lugar a uma *Era da Inércia*²⁶¹ que corrompe e submete a dimensão de futuro a um eterno simulacro do presente, cuja retórica assevera a todos os povos do mundo um caminho único, universal, homogêneo, a não-alternativa e o absoluto rendimento à lógica de vida baseada no capitalismo financeiro e concorrencial.

Perniciosamente, com sua utopia de mundo sem utopias, os defensores do neoliberalismo proclamaram *o fim da história* e concebem o *real* como um presente imutável, ou meramente adequável e aplicável a qualquer realidade histórico-cultural, sem possibilidades de ultrapassá-lo ou de conceber novas possibilidades políticas. A vitória dos EUA implicou, aos anos que sucederam à Queda do Muro de Berlim, num ininterrupto esforço de fazer do *american way of life*, com seu ultraliberalismo, individualismo e sua loucura meritocrática, despolitizante e anti-Estado, o padrão cosmopolita de vida.

No mito meritocrático, cada pessoa é criadora de sua própria história, não importando o passado ou futuro da comunidade. Seu esforço, seu empenho, pode gerar bonificações futuras, como dinheiro e propriedade e, no máximo, algo melhor para o deleite e desfrute das gerações vindouras de suas famílias. Essas micro-histórias são fechadas em si mesmas e, se constituem uma macro-história, ela é estática e imóvel, prenhe de um falso

²⁶⁰ “A violência de hoje nos toca muito mais a partir do conformismo do consenso do que do antagonismo do dissenso. Assim, contra Habermas, podemos falar de violência do consenso”. HAN, Byung-Chul. *Topologia da violência*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 131.

²⁶¹ Intuímos sobre isso em: ALMEIDA, Philippe Oliveira de; CHAGAS, Dante Alexandre Ribeiro das. A Era da Inércia? Por um Brasil de novos começos, *cit.*; e CHAGAS, Dante Alexandre Ribeiro das. O Sequestro de Jano: o totalitarismo de mercado. In: Anais do VII Seminário Discente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGS-UFGM). Campina Grande: Amplia, 2023, p. 251-266.

otimismo. Bilhões de micro-relatos que não movimentam as múltiplas totalidades culturais em direção a nada, a não ser a própria manutenção dessa existência que se insiste natural, desideologizada e sem abertura para a reversibilidade histórica.

A violência do consenso de nossa Era da Inércia é a tomada do *aqui e agora* como hipostasia, um *fim da história* que impõe uma concepção histórica que não permite uma grande narrativa coletiva, caindo em uma mecanicidade desvitalizada, fragmentada e individualista. Cria-se, assim, uma fissura interna e externa: o inimigo é *todos os outros* e qualquer tentativa de coletividade política, mas também sou *eu* o maior responsável pelo *meu* fracasso nesse comedouro vivo da sociedade civil. Asfixiam-se as potencialidades e juventudes dentro do muro invisível do individualismo, obliterando os caminhos para a criatividade, agendas de transformação e grandes narrativas. Teríamos, nesse sentido, assistido ao esgotamento de todas as possibilidades emancipatórias e, em seu lugar, o nascimento de um horizonte pós-moderno no qual o sonho do progresso é abandonado em prol de uma sacralização do presente diante de um passado horrendo e um futuro incerto. Daí que qualquer esforço comunitário para se dar um *sentido* ou *destino*, ou qualquer agenda que se apresente com uma perspectiva transformadora e genuinamente disruptiva seja rapidamente retratada como “totalitária”, uma ameaça à autonomia individual.

Engana-se quem acredita que a derrota do fascismo teria dado termo às supremacias: não só este continua sempre à espreita, como assistimos ao nascimento de um novo tipo de supremacismo. *O totalitarismo de mercado é a supremacia da sociedade civil, onde tudo que importa é a “livre-concorrência” e o “livre-mercado” com suas fetichistas mãos invisíveis.* Dadas as circunstâncias, o medo hobbesiano do *todos contra todos* talvez faça mais sentido aqui, no império do mercado, do que em seu próprio tempo.

Quanto à sociedade civil, HEGEL já havia nos alertado: é o reino do entendimento, das cisões, lugar do egoísmo e das necessidades, espaço do mercado e da negativa liberdade irrefletida. A tentativa de macular a imagem do Estado como um gigante ineficiente frente a um mercado eficiente nos desvirtua da liberdade efetiva e nos relega à *lei* da selva. Não é, nem poderia ser, nas condições infra-estatais da sociedade de mercado que poderíamos alcançar a liberdade, esta se alteia no plano da totalidade orgânica mediada, o Estado, não

na esfera das cisões, onde ainda impera o abstrato Espírito Subjetivo²⁶². É no Estado, essa manifestação epifânica histórico-cultural, que uma Cultura se coloca em um automovimento consciente de si.

Resistir ao imperialismo estadunidense, a dizer, à globalização neoliberal é, antes de mais nada, uma luta cultural²⁶³. Consciente de si, o neoliberalismo é a projeção cultural de um povo que se esforça a ditar e definir o caminho do espírito do tempo (*zeitgeist*). A utopia de um mundo sem utopias, sem história, cujas possibilidades políticas se esgotaram é o projeto conformista de visão de mundo dos Estados Unidos e que se estampa como a Ordem Mundial.

É preciso, pois, que voltemos à nossa própria história, à nossa própria cultura, e assumamos o desafiante e político compromisso de definir os nossos próprios rumos, que tomemos consciência de nossa totalidade para, então, colocarmo-nos contrários ao totalitarismo de mercado²⁶⁴. Contra o fim da história e em busca dos novos amanhã. Diante das aporias, procurar a suprassunção; das fragmentações à totalidade. Os desafios de nosso tempo pedem que voltemos, mais uma vez, a HEGEL. A pós-modernidade vigente em nossa Modernidade Fragmentária não é outra coisa senão um reacionarismo, porquanto retoma e potencializa as aporias já reconciliadas na Modernidade Especulativa, a dizer, a

²⁶² “A mediação, ou passagem, ou trânsito, da condição abstrata do Espírito Subjetivo à condição absoluta do Espírito que se sabe Totalidade (o Espírito Absoluto) é efetivada através do chamado Espírito Objetivo, que tem no Estado seu ponto máximo. Hegel vê a passagem do indivíduo ou sujeito fragmentado ao Estado mediante uma série de cisões que demonstram a incapacidade da vida infra estatal em acolher o ser humano efetivamente como cidadão. Até o ingresso no Estado, instância superior do Espírito Objetivo, o indivíduo passa por comunidades de indivíduos que não conseguem se alçar ao plano da Eiticidade estatal, mantendo-se ainda muito dependentes quer de necessidades fúteis quer de institutos pouco sofisticados (...)”. HORTA, José Luiz Borges. *Dialética do Poder Moderador*, cit., p. 66.

²⁶³ “A grande virada da História durante o século XX até o seu fim mostrou, ainda nos longos e gélidos capítulos do pós-guerra, que o destino e o propósito das culturas nacionais é, quer queiram quer não, em algum momento serem usadas como ferramenta promotora ora dos interesses do Estado que as fomenta, ora dos Estados que buscam subvertê-la, ofertando os seus valores e hierarquizando-os acima de outros com todo o glamour enaltecido da globalização. Nos novos tempos, os ventos do Norte trazem panfletários louvores ao processo internacionalizante e globalizador no qual o mundo tramita desde os últimos vinte anos”. CARDOSO, Paulo Roberto. *Dialética cultural*, cit., p.100.

²⁶⁴ “A essência do Estado é o universal em si e para si, o racional da vontade’ – que implica na possibilidade (ou seria mais próprio dizer: necessidade) de que esta consciência caminhe no sentido da tomada de seu Destino em suas próprias mãos, se não determinando-o imediatamente como efetividade (o que exige um percurso histórico não livre de guinadas e percalços), ao menos definindo-o como Projeto e Destino. HENRIQUES, Hugo Rezende. A totalidade contra os totalitarismos, cit., p. 110.

contemporaneidade inaugurada pelo nosso filósofo da totalidade e liberdade, o filósofo da História e do Estado.

Os desafios contemporâneos são muitos e decorrem dessa expressão finista da história manifestada pela globalização neoliberal. É preciso melhor compreendê-los para, então, situar como o retorno a HEGEL da Escola Jusfilosófica Mineira oferece perspectivas de novos alvoreceres ao se posicionar contrariamente a essa concepção finista, que desenvolvemos até aqui, e às mazelas que nela se originam.

3.1. OS DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS: *ZURUCK ZU HEGEL*

É sobre o discurso de fim da história que se edifica o projeto *universalizante* e *homogeneizante* do Império estadunidense que marca o início de nossa época. O exurgir de nossa Era da Inércia é definido por um pensamento único neoliberal que se direciona globalmente, capturando e destruindo dimensões de futuro, aprisionando-nos a um premeditado e supostamente racional caminho. Ao negar a razão histórica, envereda-se por uma “razão física, estática e casual” às vistas de suplantar o irreprimível movimento dialético e histórico por uma lógica “tão perfeita que nos dirigira a uma única e perfeita resposta”²⁶⁵. A monopolaridade que sucede os tempos bipolares da Guerra Fria é marcada pela globalização e a hegemonia do mercado sobre tudo e todos.

A globalização é compreendida por GONÇALMAYOS como um “complexo processo de longa duração que evidencia a comunicação e interdependência de todo o planeta Terra”. Trata-se de uma obra humana que possui a sua própria história, contudo, o mundo pós-industrial tem acelerado cada vez mais esse processo de troca e contato — uma *turboglobalização* que assume o caráter de uma *globalização monádica* e adquire, com o neoliberalismo, um “juízo universal”.

La condición definitiva de la actual sociedad postindustrial y “del conocimiento” es la casi inseparable trabazón entre conocimiento y tecnología, cultura y economía, geopolítica y geoeconomía... Puses, la actual globalización tiende a entronizar un único sistema “posible” que incluye: economía, tecnología, política, massmedia, internet... y un “pensamiento

²⁶⁵ HENRIQUES, Hugo Rezende. Cidadão do mundo? Narrativas subjetivas, comunitárias e da humanidade. In: ANDRADE, Durval Ângelo; MAYOS SOLSONA, Gonçal; HORTA, José Luiz Borges; MIRANDA, Rodrigo Marzano Antunes (Coords.). *A sociedade do controle?: macrofilosofia do poder no neoliberalismo*. Belo Horizonte: Fórum, 2022, p. 118-119.

único” de alcance mundial y que define la única “comovisión” y “cultura” hoy posible”.²⁶⁶

MAYOS também nos chama a atenção para o fato de que essa articulação entre a turboglobalização monádica e o pensamento único capitalista dá-se a partir de uma elite globalizada que compartilha uma mesma cosmovisão. Talvez desde o Consenso de Washington²⁶⁷, toma a frente do projeto da globalização uma elite que compartilha duas línguas comuns: o idioma inglês e o idioma mercado, em um pleno e sistemático esforço de, com um projeto abstrato e pré-fabricado que ignora toda a pluralidade cultural das nações, garantir uma imutabilidade do presente. Essa oligarquia cosmopolita tem consigo a presença de executivos de empresas transnacionais, funcionários de organizações internacionais (ONU, FMI, OMS, BM, UNESCO etc.), pastores, altos funcionários de ONG’s, mas também uma certa “intelligentsia intelectual internacional” que possui projeção midiática e mundial. Uma lista que reúne membros de *think thanks*, professores universitários, influenciadores digitais, jornalistas, artistas, analistas, entre outros. Todo esse grupo parece se acostar nas ciências sociais, eleger o que seriam “necessidades individuais universais” e, por fim, cantar a mesma cartilha:

El lenguaje del mercado es, por supuesto, omnipresente. Todas estas organizaciones globalizadoras, y no sólo las compañías multinacionales, operan en un mundo definido por los ‘mercados en expansión’, la necesidad de contar con una ‘ventaja competitiva’, la ‘eficiencia’, la ‘efectividad de costes’, la maximización de beneficios y minimización de costes’, los ‘nichos de mercado’, la ‘rentabilidad’ y el balance final’.²⁶⁸

²⁶⁶ MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Macrofilosofia de la globalización y del pensamiento único*. Un macroanálisis para el “empoderamiento”. Sarburgo: Editorial Académica Española, 2012, p. 6.

²⁶⁷ O Consenso de Washington aconteceu em Bruxelas em uma reunião no ano de 1989. Nessa conferência, voltada às questões da América Latina, participou um conjunto de integrantes muito próximo daquilo que o governo Reagan havia apresentando como alternativa ao Estado de Bem-estar social. Este não poderia mais ser sustentado. Era a aurora do ideário neoliberal sacramentado como verdade unívoca global. A cartilha não apresentava grandes novidades. Reunia os velhos interesses de manter o continente latino-americano em sua posição de celeiro do mundo enquanto adotava os mandamentos do Banco Mundial de Estado mínimo, controle de inflação, mercado livre etc. Derrocada dos nacionalismos e projetos de transformações estruturais, uma mirada à industrialização precisava ser desestimulada em favor do capitalismo transnacional. NOGUEIRA BATISTA, Paulo. O Consenso de Washington: a visão neoliberal dos problemas latino-americanos. In Barbosa Lima Sobrinho (org.). *Em defesa do interesse nacional: Desinformação e Alienação do Patrimônio Público*. São Paulo: Paz e Terra, 1994.

²⁶⁸ MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Macrofilosofia de la globalización y del pensamiento único*, cit., p.66-71.

Esse *pensamento único* se coloca, como diria o já mencionado MAGABEIRA UNGER, como uma *Ditadura da Falta de Alternativas* e, nesse sentido, temos uma ideologia que se estrutura, conforme MAYOS, como uma legitimação do domínio, mas também um reiterado reforço do individualismo e do egoísmo econômico. Com isso, ele é fruto dessa realidade pós-industrial e concentra em si vários aspectos da modernização ocidental, a dizer: “capitalismo, individualismo, revolución científica, desencatamiento del mundo, conquista colonial, mercantilismo, mecanicismo, racionalismo y empirismo, ilustración, liberalismo, industrialización, maquinismo, proletarización, economía política, utilitarismo”, além da “razão instrumental, positivismo, pragmatismo, imperialismo...”²⁶⁹.

HARDT e NEGRI veem nesse processo a constituição de um Império que possuiria quatro características fundamentais: 1) a ausência de fronteiras culturais e geográficas; 2) uma hegemonia que se pretende supra-histórica. Entende-se não como um resultado histórico ou algum momento transitório, mas uma ordem que suspende a própria história e se afirma como seu fim: “Do ponto de vista do Império, é assim que as coisas serão hoje e sempre — e assim sempre deveriam ter sido”; 3) seu poder e controle manifestam-se irrestritamente não apenas sobre as interações humanas, mas em sua própria natureza; 4) uma paradoxal paz perpétua, universal e além-histórica que se edifica sobre o sangue, opressão e exploração dos povos; um massacre em nome de um discurso raso. Nesse sentido, em uma perspectiva kelseniana, ou melhor, kantiana, os Estados-Nação não deveriam oferecer obstáculos a uma lógica transcendente de um direito racional e internacional, mas sim atender a um mandamento ético universal para evitar posteriores conflitos²⁷⁰.

Daí que precisemos prestar atenção a uma também cosmopolita elite, que segue a mesma cartilha despolitizante, a elite forense. Hoje os judiciários, ministérios públicos, polícias, acham que podem colaborar soberanamente acima das democracias dos países em nome de uma razão transcendental, talvez. Aqui no Brasil, por exemplo, se revela uma hipertrofia do poder judiciário que usurpa a prerrogativa de um Poder Moderador para si e estabelece, com sua “jurisdição absoluta”, uma verdadeira “anomia jurídica”. É como denuncia JOSÉ LUIZ BORGES HORTA:

²⁶⁹ MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Macrofilosofia de la globalización y del pensamiento único*, cit., p. 86.

²⁷⁰ HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. *Império*. Trad. Berilo Vargas. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

O internacionalismo e o globalismo do tempo presente supõem um Direito global e uma interjurisdicionalidade construída mediante a cooperação direta entre órgãos policiais e forenses em uma teia jurisdicional global de caráter supra-estatal e antidemocrático. Desde 1945 o mundo busca construir um padrão fraterno, internacionalista, universalista que, no orbe socioeconômico, produz a substituição do Estado pela sociedade civil organizada (subsidiariedade), e o fortalecimento das instituições de mercado (neoliberalismo). A teia jurisdicional global pressupõe o estabelecimento de técnicas jurídicas tais como o controle judicial de constitucionalidade e a compreensão da atividade jurisdicional como poder de Estado. Essa conspiração antidemocrática transmite poderes da democracia para a aristocracia togada, de modo a efetivamente submeter a política ao controle jurisdicional pleno. (Grifos no original)²⁷¹

Com isso, grandes conglomerados de juristas e advogados começaram a fazer contratos baseados numa suposta *common law internacional*, tentando suprir qualquer lacuna jurídica. Esse movimento gera doutrina e o pensamento único toma de assalto também as universidades. Assim, para além de diminuir o Estado frente ao mercado, o neoliberalismo também cria regulação. Ele regulamenta a desregulação. Cria-se um aparato jurisdicional para conter a atividade estatal. Uma *Lex Mercatoria*²⁷².

Os Estados Nacionais passam a ser tratados como entraves a serem removidos, minimizados, dessubstancializados; a eles são prescritos deveres de casa, como a escolares, acompanhados de notas, denominadas de risco país, atribuídas por funcionários a partir de análises centradas nos noticiários das grandes agências internacionais de notícias, em seus escritórios localizados nos grandes centros mundiais de poder, agora simbolizados pelos grandes centros financeiros.²⁷³

O Estado deveria ter apenas uma função na lógica neoliberal: garantir a concorrência, e levar a lógica concorrencial para todas as esferas da vida, inclusive aquelas que, a princípio, não parecem estar sujeitas às leis do mercado. É o que faz com que a discussão teórica se torne “compra e venda de ideias”; lazer e educação se transformem em “investimento em si”; o casamento se torne um consórcio etc.²⁷⁴

²⁷¹ HORTA, José Luiz Borges. *Dialética do Poder Moderador*, cit., p. 159-160.

²⁷² ESTÉVEZ, José Antonio. Que no te den gobernanza por democracia. *Mientras Tanto*, n. 108/109, 2008, p. 33-49. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/27821312>. Acesso em: 28/01/2024.

²⁷³ CARDOSO, Paulo Roberto. *Dialética cultural*, cit., p. 154.

²⁷⁴ DARDOT, Pierre, LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad. Mariana Echalat. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

Com isso, JOAQUIM CARLOS SALGADO demonstra, em um eloquente e hegeliano ensaio, que o Estado Neoliberal seria uma versão deficiente do Estado Ético, uma subversão chamada *Estado Poiético*. Nele, a sociedade civil, enquanto espaço não ético das necessidades, “em vez de progredir para a superação das conexões de mercado que determinam a vida das pessoas”, faz do Estado “o instrumento da despersonalização, da perda da substância espiritual da liberdade”. A soberania estatal é sequestrada por um corpo burotecnocrata que a coloca a serviço — não da liberdade — mas do mercado, em “uma total sujeição do político e do jurídico em nome do corpus econômico da sociedade civil”. Isto é, edifica-se “um órgão burotecnocrata que privilegia o econômico, fazendo do Estado um instrumento da produção dos efeitos econômicos, especificamente financeiro e monetarista, cujo produto significativo é o dinheiro”²⁷⁵.

A perda dos espaços de relações interpessoais com interesses políticos e culturais, a degradação dos ambientes de intermediação social — especialmente dos partidos políticos — e a criminalização sistemática da representação política (e da política em si) como forma de integração nacional como tecnologia de resolução de conflitos dão espaço à entronização do financeiro sobre todas as outras formas de valoração social, o que permite finalmente o desdobramento no descaso da população nacional em relação aos interesses brasileiros (ou de seus respectivos Estados) no plano internacional.²⁷⁶

O mercado, criação humana, teria chegado ao seu apogeu fetichista enquanto uma entidade fantasmagórica autorreguladora e independente. Símbolo da eficiência, empreendimento e criatividade, mas algo natural e inevitável, não cultural e contingente. Existiriam normas externas e *a priori* que pré-determinam o funcionamento de toda e qualquer sociedade. As estruturas fundamentais “demo-liberais” são postuladas como universais, quase transcendentais, como um pensamento ontológico e metafísico. Nesses termos, a classe política passa a tomar o projeto de globalização econômica como algo inevitável, cuja alternativa seria um Estado pontual que empreendesse medidas de inclusão como ações afirmativas, projetos de renda básica (que não afetem a estrutura do mercado,

²⁷⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. Estado Ético e Estado Poiético, *cit.*, p. 45.

²⁷⁶ HENRIQUES, Hugo Rezende; CARVALHO, João Pedro Braga de. Hegel e o Destino do Estado de Direito: um combate à desertificação neoliberal. In: *A sociedade do controle?*, *cit.*, p. 307.

mas mitiguem seus efeitos mais perversos)²⁷⁷. Ora uma cidadania via consumo²⁷⁸, ora uma justiça social possível numa lógica apresentada como inevitável, o que temos de fato é a construção de uma perda de fé.

A classe política neoliberal, arautos do finismo histórico, assume que não há alternativa para além do mercado e vê nele um projeto fagocitário de inclusão que sequestra pautas de setores ligados à esquerda, oferecendo um projeto — não de grande reforma — mas de amortecimento para um inevitável choque. Substitui-se uma agenda de reforma pública por um empoderamento individual; substitui-se um grande projeto coletivo para um cultivo de si²⁷⁹. Em outras palavras, “a sincera crença na sociedade civil como capaz de resistir ao mercado e aos horrores da globalização é o ópio das esquerdas neoliberais”²⁸⁰. Não à toa temos um acúmulo de mal-estares, desafeição e descrença por parte da população que se sente, cada vez mais, menosprezada e abandonada pelas instituições públicas²⁸¹.

Sob império — seja o Macedônico, que dominou os gregos no período que conhecemos como helenismo, seja o da “ideia única” do capitalismo contemporâneo —, os sujeitos, quando seu Destino comum está vedado à livre autoconsecução política, sempre tendem a se voltar à apatia. Contra tal situação de terrível falta de perspectiva, se apegam ao único resquício de suposta liberdade, que é dado justamente pela percepção da subjetividade livre, isto é, manifesta como aparentemente livre de toda restrição exterior, e que contemporaneamente se apresenta na ideia de individualidade²⁸².

Nosso tempo vive, pois, uma versão renovada de consciência infeliz/miserável. A humanidade, com o avançar do capitalismo, depurou de si a capacidade criativa. Não se

²⁷⁷ FRASER, Nancy. Do neoliberalismo progressista a Trump — e além. Trad. Paulo Neves. *Política & Sociedade: Revista de Sociologia Política*, v. 17, n. 20, p. 43-64, 2018.

²⁷⁸ POCHMANN, Marcio. *Nova classe média?: o trabalho na base da pirâmide social brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2015.

²⁷⁹ Trata-se de um processo de esvaziamento político e da instrumentalização de debates que deveriam ser ideológicos. HORTA, José Luiz Borges; FREIRE, Thales; SIQUEIRA, Vinicius. A era pós-ideologias e suas ameaças à política e ao Estado de Direito. *Confluências*, v. 14, n. 2, p. 120-133, 2012.

²⁸⁰ HORTA, Globalização (Des)ideologia e Reconstitucionalização do Brasil. In: *História, Estado e Idealismo Alemão*, cit., p. 133.

²⁸¹ MAYOS SOLSONA, Novas bases (fundamentos) da sociedade de controle e formas de resistir a elas. Trad. João Pedro Braga de Carvalho e Raphael Castro. In *A sociedade do controle?*, cit., p. 35.

²⁸² HENRIQUES, Hugo Rezende; CARVALHO, João Pedro Braga de. A revanche do Leviatã: Estados rebeldes como desafio à ideia única. *Princípios*, v. 40, n. 162, 2021, p. 236.

reconhece no Estado, não o vê como obra e responsabilidade sua. Agora se projeta toda criatividade a uma entidade externa e fetichizada, o mercado, que deteria todas as qualidades e eficiências e que se impõe sobre qualquer outra obra fruto da atividade humana. Com esse sequestro do espaço público e o retorno definitivo ao indivíduo, temos uma etapa muito eficiente do capitalismo, cujo poder agora usa da liberdade como um dispositivo de coerção. Se com Deus estamos sempre culpados, com o neoliberalismo estamos sempre em dívida e cada vez mais doentes. Temos um sujeito empreendedor de si, concorrendo consigo mesmo e com os outros, de modo que seu triunfo ou fracasso são consequências de suas ações individuais. O explorador passa a ser a sua própria consciência, uma astúcia neoliberal que articula individualidade autocoercitiva e livre concorrência²⁸³.

A falta de um objetivo comum que reúna uma vontade política da totalidade nacional, em meio às incessantes e aceleradas fragmentações que decorrem da turboglobalização, faz com que os indivíduos busquem outras unidades mais imediatas dispostas na sociedade civil, uma *guetificação* à moda estadunidense, que se reflete, inclusive virtualmente²⁸⁴.

A consciência humana não pode realmente suportar permanecer em uma tão completa ausência de qualquer sentimento de pertencimento. O sujeito (esta espécie de resíduo à deriva no pântano do pensamento neoliberal),

²⁸³ De acordo com BYUNG-CHUL HAN, viveríamos uma crise da liberdade no Estado neoliberal, um sujeito escravo de seu próprio trabalho: “A liberdade é a antagonista da coerção. Ser livre significa estar livre de coerções. Ora, mas essa liberdade que deveria ser o contrário da coação também produz ela mesma coerções. Doenças psíquicas, como depressão ou burnout são expressões de uma profunda crise da liberdade: são sintomas patológicos de que hoje ela se transforma muitas vezes em coerção. O sujeito do desempenho, que se julga livre, é na realidade um servo: é um servo absoluto, na medida em que, sem um senhor, explora voluntariamente a si mesmo. Nenhum senhor o obriga a trabalhar. O sujeito absolutiza a vida nua e trabalha”. HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica. O neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Trad. Maurício Liesen. Belo Horizonte: Ed. Âyiné, 2018, p. 10-11.

²⁸⁴ “Dessa forma, tende-se a cindir a sociedade em muitas e-comunidades construídas por consensos antagônicos viscerais (às vezes com messianismos telemáticos) e subordinar as ‘solidariedades’ tradicionais cada vez mais enfraquecidas de família, classe, bairro-vizinhança, partido-sindicato, formação, profissão e, inclusive, nacionalidade (reduzida a compartilhar “papéis”, serviços estatais, bandeira ou time nacional). A crescente fragmentação antagonista do espaço público (antecipado com as máfias, seitas e tribos urbanas) evidencia o enfraquecimento do cimento e da *philia* político-sociais. [...] No extremo, a soma de hiperindividualismo, fragmentação social e perda dos vínculos empáticos comunitários leva muita gente a pensar que pode prescindir totalmente dos que não compartilham plenamente os valores radicalizados do pequeno grupo das redes sociais (os outros-como-eu, o nós). Inclusive pode levar a considerar que seria positivo prescindir desses outros-que-eu (eles), que são cada vez mais apoiadores da redução, da fragmentação e da radicalização que comentamos. Já sabemos o que aconteceu e aonde nos levaram essas dinâmicas na Alemanha nazista. Uma vez que se rompe o vínculo social empático, o enfrentamento extremista converte-se em uma possibilidade”. MAYOS SOLSONA, *Novas bases (fundamentos) da sociedade de controle...*, *cit.*, p.21.

em agonia causada por tal ausência de uma narrativa constitutiva para si mesmo, tem sido levado a tomar para si narrativas parciais, fragmentos de história, ausente de uma totalidade racional (são, afinal, narrativas circulares ou segmentadas que não possuem qualquer caminho visível para o que aqui se denominou absoluto, ou destino), especialmente aquelas construídas a partir de pedaços da própria subjetividade (gênero, raça, sexualidade) — a história do sujeito, ou como usualmente o chamam, do indivíduo, dessa forma, começa e termina nele mesmo (...).²⁸⁵

Cabe ainda destacar, por fim, a relação que a chamada “pós-modernidade” possui com o pensamento único. O pós-modernismo opera, à luz dos traumáticos anos do século XX, uma rasteira no pensamento metafísico e a pulverização de cosmovisões integradas, grandes narrativas, sistemas filosóficos e agendas coletivas, para dar lugar a uma fragmentação espiritual cada vez mais latente no capitalismo²⁸⁶. Um conformismo derrotista, depurado de radicalidade e refém (ou a serviço) da hegemonia cultural estadunidense, que se furta a pensar o todo e relega a totalidade ao mero e ao micro, de modo a tornar cada vez mais o pessoal em político sob o erro de perder a própria atividade política como um horizonte²⁸⁷, produzindo, assim, um *relativismo totalitário*²⁸⁸.

GONÇAL MAYOS observa que a Filosofia, quando conseguira se desgarrar um pouco da teologia, foi aprisionada pela ciência físico-matemática e, por fim, pela tecnologia. A turboglobalização afeta os currículos, caminhando para uma hiperespecialização que submete a ciência a um caráter sempre tecnológico, industrial e produtivo, refém da imediaticidade da sociedade civil. Assim, “a hiperespecialización micro de las ciencias positivas dificulta cualquier pregunta crítica, cualquier cuestión valorativa, todo problema

²⁸⁵ HENRIQUES, Hugo Rezende. Cidadão do mundo?, *cit.*, p. 127.

²⁸⁶ JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. Trad. Maria Elisa Cevalco. São Paulo: Ática, 1997.

²⁸⁷ “Sonhos de ambiciosa mudança social eram denunciados como “grandes narrativas” ilícitas, mais inclinadas a levar ao totalitarismo do que à liberdade. De Sydney a San Diego, de Capetown a Tomsö, todo mundo estava pensando pequeno. A micropolítica eclodiu numa escala mundial. Uma nova fábula épica sobre o fim das fábulas épicas espalhou-se por todo o globo. De um extremo a outro do planeta doente, havia chamados para abandonar o pensamento planetário. Qualquer coisa que nos unisse —o que quer que fosse mesmo — seria danosa (...) No entanto existiam também formas de políticas culturais que separavam de seus contextos políticos as questões de experiência e identidade. O ponto não era mudar o mundo político, mas garantir um nicho cultural dentro dele. Às vezes as políticas culturais pareciam ser aquilo que sobrava quando você não tinha nenhum outro tipo de política”. EAGLETON, Terry. *Depois da teoria: um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo*. Trad. Maria Lucia Oliveira. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

²⁸⁸ CHAGAS, Dante Alexandre Ribeiro das; ALMEIDA, Philippe Oliveira. Um relativismo totalitário?...*cit.*

inter o transdisciplinar, toda problemática que questione a los fundamentos de los saberes...”. Essa *ultracompartimentação* desagua em consequências também políticas, éticas e emancipatórias. Seria preciso, pois, fazer um retorno ao macro e refletir macrofilosoficamente:

Tenemos pues que equilibrar la tendencia excesiva, limitadora, castradora y acritica que identifica lo epistémico riguroso a lo micro, marginando así las grandes cuestiones macro. No niego que la estrategia hiperespecializadora ha dado históricamente grandes frutos, pero hoy muestra su agotamiento y además experimentamos con urgencia la necesidad de contrarrestar tal tendencia en todos los saberes. Las cuestiones cósmicas y macro tienen que volver a ser asumidas en todas y cada una de las disciplinas.²⁸⁹

E assim, a CÁTEDRA DE TEORIA DO ESTADO DA FACULDADE DE DIREITO DA UFMG, ao olhar para os desafios de nossa contemporaneidade e sob o anseio de resgatar uma perspectiva verdadeiramente filosófica que fuja das *microfragmentações* pós-modernas, lança-nos um chamado: *Zurück zu Hegel*, “voltar a Hegel ainda é o caminho mais seguro para a compreensão do tempo presente”²⁹⁰. Afinal, o sistema hegeliano é, por excelência, uma macrofilosofia.

A força do sistema de Hegel está em exigir que assumamos o diferente, que o alberguemos na totalidade, que reconhecamos o valor da divergência. Nisso (como em tudo o mais, dirão os hegelianos), Hegel ultrapassa (suprassume, preferimos os estudiosos) a Modernidade decisivamente. Sua filosofia é mais humanista e mais libertária que a de seus antecessores, abrindo veredas que, hoje como amanhã, podem nos levar mais próximos de nós mesmos, reconciliando, no porvir, o homem e seu destino.²⁹¹

Esse chamado à rebeldia só poderia ser feito por um herdeiro e representante da hegeliana escola jusfilosófica mineira que, sob a liderança de JOAQUIM CARLOS SALGADO, foi responsável por uma mirada totalizante, politizante e por uma verdadeira revolução jusfilosófica em terras mineiras. Sob SALGADO, a sua escola recepcionará HEGEL não como o filósofo do *fim* da história, mas como o filósofo dos *novos inícios* às vistas de um resgate do

²⁸⁹ MAYOS, Gonçal. Límites de la hiperespecialización. Necesidad de la macrofilosofía. *Revista de Ciências do Estado*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. 1–21, 2021.

²⁹⁰ HORTA, José Luiz Borges. Entre o Hegel racional e o Hegel real, *cit.*, p. 59-60.

²⁹¹ HORTA, José Luiz Borges, Sobre a constelação de modernidades, *cit.*, p. 344.

político, do histórico, do imaginativo, do utópico e do Estado frente as aporias que no presente atormentam.

É da ressaca do fim da história, que chegam as inesperadas e mineiras ondas do porvir.

3.2. A ESCOLA SALGADEANA: UM PROJETO

Discípulo do Padre-Filósofo HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ, um dos maiores filósofos do século XX e introdutor dos estudos hegelianos no Brasil, JOAQUIM CARLOS SALGADO, nascido em 8 de fevereiro de 1939, tem dedicado sua vida ao desenvolvimento de uma teoria hegeliana e culturalista da justiça, que concebe o Direito como “a expressão máxima da Ética e o Estado como expressão máxima da Cultura”. Se no grande acontecimento da história da filosofia ocidental tivemos com HEGEL a edificação de uma monumental Filosofia do Estado, é cá com SALGADO que vemos nascer, dos férteis e espirituosos solos mineiros, uma Filosofia Hegeliana do Direito²⁹². Esta se fundamenta e se revela em seu inestimável e macrofilosófico Tratado de Teoria da Justiça revelado ao mundo, até então, em quatro volumes, já citados ao longo deste trabalho, e que revelam um caráter imprescindivelmente dialético e histórico: *A ideia de Justiça no mundo clássico* (a qual se dedica à Metafísica do Objeto, abarcando os períodos clássico e medieval, manifestação da ideia de justiça como igualdade), *A ideia de justiça em Kant* (a Metafísica do Sujeito, fundamentada na liberdade e na igualdade), *A ideia de Justiça em Hegel* (a Metafísica Especulativa, realização da justiça como igualdade, liberdade e trabalho) e *A ideia de justiça no mundo contemporâneo* (a efetivação da ideia de justiça nos direitos fundamentais, cumeada dialética da totalidade ética do Ocidente)²⁹³. Podemos dizer, assim, que com sua Filosofia do Direito, que resgata a historicidade e a politicidade, temos “a revelação do sentido teleológico do Estado de Direito: cumpre a missão de revelar a *ratio juris* e a *ratio potestatis*,

²⁹² “Com firmes alicerces na Filosofia do Estado hegeliana, e manejando o cabedal científico já agora disponível, Salgado constrói uma Filosofia do Direito genuinamente hegeliana — frise-se: Salgado pôde o que Hegel jamais poderia”. HORTA, José Luiz Borges Horta. Da Filosofia hegeliana do Estado a uma Filosofia hegeliana do Direito. In: *Liberdade e Direitos: Hegel e sua atualidade*, cit., p. 196.

²⁹³ O mundo espera ainda a publicação de mais dois volumes, um quinto, que serviria como continuação de sua *ideia de justiça no mundo contemporâneo*, e um sexto que pretende ser um livro de Filosofia do Direito que condense todo o seu tratado e discuta todo o desenvolvimento da ideia de justiça. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico ou da metafísica do objeto*, cit., p. xi. Enquanto aguardamos ansiosos pela continuação desse espiritualoso monumento, fomos brindados com um livro dedicado à metafísica. SALGADO, Joaquim Carlos. *Sacra scientia: a metafísica — poder e liberdade do pensamento*. Belo Horizonte: Editora D’Plácido, 2022.

de conferir sentido à ação humana, à existência do Direito, do Estado e do Estado de Direito” suprassunção da história ocidental²⁹⁴.

Sua trajetória acadêmica inicia-se em 1962, quando se torna bacharel em Direito pela Faculdade de Direito da UFMG. Depois, em 1973, ele adquire os títulos de bacharel e licenciado em Filosofia pela mesma universidade, sob orientação de LIMA VAZ. Seu doutorado vem em 1985 com sua tese sobre a *Ideia de Justiça em Kant*. Já em 1991, com sua Tese de Titularidade sobre a *ideia de justiça em Hegel*, galga à Cátedra de Teoria Geral e Filosofia do Direito. Assentado à Cátedra, JOAQUIM CARLOS SALGADO transforma a Faculdade de Direito da UFMG em um dos principais centros de pesquisa de jusfilosofia do mundo. Opera-se uma indiscutível revolução jusfilosófica:

Como catedrático, entre 1991 e 2009, Salgado: a) ampliou a rede de disciplinas jusfilosóficas na graduação em Direito, na reforma curricular decorrente da Portaria 1886/1994; b) criou o Mestrado em Filosofia do Direito, em 1996, onde só tínhamos o Doutorado; c) contribuiu para a institucionalização do curso noturno de Direito, na virada do milênio; d) fundou o Grupo de Pesquisa em Jurídica e Filosofia do Direito, para receber os novos docentes em ambiente de pesquisa; e) reformou o Programa de Pós-Graduação em Direito em 2004, priorizando a articulação em linhas de pesquisa e o núcleo de disciplinas (ou laboratórios) jusfilosóficos — criando na Pós-Graduação, com grande destaque, a Filosofia do Estado; f) fundou os Seminários Hegelianos, mais longeva experiência de ensino e pesquisa da história da Velha Casa de Afonso Pena (e talvez da recepção do hegelianismo no Brasil), reunindo-se desde 2005 semanalmente; g) fundou em 2008 e instalou em 2009, já na condição de Diretor da Casa, o bacharelado vespertino em Ciências do Estado (na seara do subtítulo da Filosofia do Direito de Hegel: Staatswissenschaft); h) ampliou o número de docentes em sua área (Filosofia do Direito) de cerca de cinco, em 1991, para cerca de vinte, em 2011, ao final de seu mandato como Diretor.²⁹⁵

Se a sua trajetória intelectual já não havia jogado por terra todo e qualquer discurso de algum finismo histórico e as tentativas neoliberais de demonizar, subestimar e deslegitimar o Estado, a criação do curso de Ciências do Estado foi um grande passo dado em resposta à enchente despolitizante da turboglobalização e sua hiperespecialização pós-moderna, ao positivismo transcendental jurídico, à mitificação/divinização forense e à des-

²⁹⁴ HORTA, José Luiz Borges. Ratio juris, Ratio potestatis; breve abordagem da missão e das perspectivas acadêmicas da Filosofia do Direito e do Estado. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, n. 49, jul./dez., 2006, p. 125. Afinal, a história do Estado de Direito é o eterno embate dionisíaco e apolíneo do poder contra a liberdade que se efetiva em um momento efetivo e dialético do poder colocado à serviço da liberdade com o Estado Ético. SALGADO, Joaquim Carlos. Estado Ético, Estado Poético, *cit.*

²⁹⁵ HORTA, José Luiz Borges. Da Filosofia hegeliana do Estado a uma Filosofia hegeliana do Direito, *cit.*, p. 196,

historicização da totalidade que preenchia, cada vez mais, as faculdades de Direito²⁹⁶. O Bacharelado em Ciências do Estado nasce em um contexto pleno de estatofobia e desesperança e é a tentativa de ser, a um só tempo, a unidade efetiva entre humanismo e tecnicismo, por meio da interdisciplinaridade e transversalidade, e a formação de quadros para assumir a estrutura estatal²⁹⁷. Era um aceno à politicidade e à função ética do Estado e o arguto compromisso com a política.

Como todo grande pensador, a dedicada e empenhada trajetória intelectual e acadêmica de JOAQUIM CARLOS SALGADO reuniu em torno de si engajados pupilos, formando uma inconfundível Escola. Das dezenas de intelectuais dos quais SALGADO serviu de guia espiritual pôde-se, para fins didáticos, esquematizar duas vertentes. LAYON DUARTE COSTA apresenta-nos a existência de, por um lado, uma vertente hermenêutico-kantiana que se vale da filosofia transcendente do filósofo de Königsberg e produz reflexões a respeito da ética e da moral. O grande mérito desta corrente residiria em sua “formulação e questões filosóficas em torno da experiência jurídica, na elaboração, interpretação e, substancialmente, na aplicação da norma jurídica” e, de forma um tanto obsessiva, bebem da filosofia moral kantiana para estabelecer “conexões entre mundo jurídico e realidades éticas/morais, absolutamente universalizadas”²⁹⁸. Por outro lado, temos uma vertente histórico-hegeliana, que se fundamenta no olhar especulativo para compreender a Teoria

²⁹⁶ HORTA, José Luiz Borges. Interdisciplinaridade, Direito e Estado; memórias da Faculdade de Direito da UFMG. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, UFMG, v. 40, p. 193-217, 2012.

²⁹⁷ O projeto político pedagógico salgado-hortiano, firmado na estatalidade, teve de enfrentar um outro bem típico ao *zeitgeist* que anteriormente descrevemos. Foi necessária a mediação do atual Titular de Direito Constitucional, MARCELO ANDRADE CATTONI, que se torna o Primeiro Coordenador do Curso, para uma preservação de um caminho para a rebelde proposta inicial. Toda a história e luta desse potente e cativante curso se encontra nos excelentes: HORTA, José Luiz Borges. *Interdisciplinaridade, Direito e Estado*, *cit.*; HORTA, José Luiz Borges, *Dialética do Poder Moderador*, *cit.*; CARVALHO, João Pedro Braga de. *Bacharelado em Ciências do Estado: história e destino*. *Revista de Ciências do Estado*, Belo Horizonte, v. 8, n. 1, p. 1–40, 2023. CARVALHO, João Pedro Braga de. *Ciência do Estado: um bacharelado e seus desígnios frente à Dialética da Educação Jurídica Brasileira*. São Paulo: Editora Dialética, 2023; VARGAS, João Protásio Farias Domingues de. *Ciências do Estado: Resistir e Consolidar -Um estudo sobre o Bacharelado em Ciências do Estado da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Editora Expert, 2021.

²⁹⁸ DUARTE COSTA, Layon. *Estado, poder e liberdade: uma reflexão a partir dos culturalismos de Nelson Nogueira Saldanha e Joaquim Carlos Salgado*. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da UFMG, 2018. (Dissertação, Mestrado), p. 83, 95.

da Justiça e do Estado de Direito. Aqui, encontra-se uma recepção de HEGEL a fim de uma compreensão da totalidade e da relação entre Estado e História²⁹⁹.

Nesse sentido, a Escola Jusfilosófica Mineira recorre a HEGEL para dar conta de temas como Cultura, Civilização, Soberania, Estado, História, Filosofia, Política, Geopolítica, Geoestratégia, Imaginação Institucional etc. Trata-se de uma recepção inventiva, que toma HEGEL como guia para refletir os desafios do tempo presente e imaginar, ou desvelar, um sentido para o porvir. Essa postura *político-culturalística*, rompe com qualquer ideia de um finismo histórico. Afinal, seu líder já os ensinara:

A idéia é a “unidade absoluta” do conceito puro e da sua realidade”, “da subjetividade e da objetividade, ou forma da totalidade que assume em si mesma todos os momentos da “processualidade lógica, e dá a identidade jamais terminada da interioridade e da exterioridade”. O racional da Lógica e o efetivo da Filosofia Real são os aspectos que se transmudam no que Hegel denomina Idéia: a Idéia não é o simples conceito abstrato, mas o conceito na sua efetividade ou o processo histórico concreto da cultura.³⁰⁰

Ora, essa Ideia como conceito na sua efetividade ou o processo histórico concreto da cultura, que dá a identidade jamais terminada da interioridade e da exterioridade, é “o absoluto exposto”, o “real totalmente explicitado no conceito”. Não existem apriorismos ou pressupostos, o conceito é produto do real especulativamente narrado³⁰¹. É das diferenças da realidade que se chega à “verdade absoluta”³⁰². Como seu objeto é vivo, orgânico e impulsionado pela negatividade em um eterno movimento de conhecer a si, o Espírito, o conceito é apenas um momento da Ideia. E, enquanto momento, ele se transpõe sempre a outro momento especulativo que desvela o absoluto, o real efetivo, a totalidade orgânica³⁰³. A ideia é a própria dialética, portanto jamais estática, e, assim é “a totalidade que se mostra no seu movimento: processo e sistema, que no real se desenvolve como sua

²⁹⁹ DUARTE COSTA, Layon. *Estado, poder e liberdade, cit.*, p. 83, 100.

³⁰⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel, cit.*, p. 221.

³⁰¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel, cit.*, p. 224-225.

³⁰² SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel, cit.*, p. 211.

³⁰³ A ideia “traz em si o entendimento separador, mas ultrapassa-o na unidade dos momentos separados que são movimentos: no ser, pelo passar imediato de um momento no outro; na essência, pelo passar mediato (o parecer) de um no outro; no conceito, o que é próprio da idéia, pelo transpor-se de um momento no outro”. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel, cit.*, p. 210.

verdade”³⁰⁴ Sendo assim, “o fim, enquanto idéia subjetiva proposta e almejada, é momento abstrato e só é real na totalidade do processo da finalidade. Esse processo na sua completude é a Idéia”³⁰⁵. E nesse eterno transpor-se de um momento do conceito a outro, a Ideia é sempre a totalidade e completude de um processo conceitualmente captado.

Quando expressa, assim, o Estado como Ideia, deve-se pensá-lo também como um todo captado em conceito, o resultado de “um processo global da história”. Não se trata de um “Estado particular da realidade histórica”, como o da Prússia, conforme alguns vão mal interpretar, mas de um momento de revelação da efetiva liberdade concreta, de modo que “a filosofia não abençoa as falhas das instituições”. HEGEL não negaria jamais “o dever-ser enquanto projeto que muda a realidade; seria negar a natureza do trabalho humano”. O que precisa ficar claro é que “no momento, porém, em que o Espírito absoluto se revela em si e para si, toda a essência do real, tal como é e tal como deveria ser, transparece”³⁰⁶. O conceito concebe o que *é*, porque a filosofia é “uma interpretação mesma da realidade que muda”, o tempo captado em conceito, o momento efetivo do absoluto revelado pelo filósofo³⁰⁷.

Nesse sentido, ao colocar o Estado como a realização da liberdade concreta em um momento efetivo, e ao revelar o Estado como o lugar da liberdade para o qual um povo deve direcionar o seu fim, podemos dizer que, através da consciência política, todo povo refunda sobre os seus próprios termos a sua liberdade concreta em determinado momento. O Estado é o momento efetivo construído politicamente no tempo, o *Máximum Ético* resultado da consciência política que media as consciências morais³⁰⁸. Esse é o incessante e inevitável processo a qual conduz a criatividade humana, assim, mesmo quando temos um projeto que aparece como um avassalador inevitável e que berra aos quatro cantos do mundo que chegamos ao fim da história, temos a sua negação. Essa globalização neoliberal,

³⁰⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel, cit.*, p. 178.

³⁰⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel, cit.*, p. 179.

³⁰⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. *Ideia de justiça em Hegel, cit.*, p. 402-406.

³⁰⁷ “Ora, captar uma realidade que muda é tarefa própria de uma filosofia adequada, dialética; captar a realidade humana no processo de revelação e realização da liberdade ou expressar a liberdade, a partir do calvário da história, eis a tarefa da *Filosofia do Direito*, que não diz o que deveria ter feito a Revolução, mas qual o significado universal do que ela faz”. SALGADO, Joaquim Carlos. *Ideia de justiça em Hegel, cit.*, p. 408-409.

³⁰⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. *Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo, cit.*

professada em um finismo histórico e anti-estatalista, produziu sua própria negação e efeito contrário³⁰⁹, o reforço da soberania dos Estados. E assim “tornando risível a posição dos burocratas que entendem ser coisa do passado a noção de Estado soberano”.

A soberania é um dado ético e não poético do Estado, pois ela é a institucionalização da comunidade política segundo o princípio da liberdade. É o modo como um povo se organiza em poder independente, portanto livre, isto é, eticamente existente. A forma pela qual o sistema das necessidades da globalização econômica encontra sua superação tem, pois, de constituir-se eticamente, preservando o conteúdo ético da política ou do Estado, vale dizer, sua independência soberana, cujo teor ético é a superação da globalização poética, globalização econômico-financeira, pela universalização concreta da justiça, ou seja, pela realização de justiça universal concreta. A soberania não se encerra no seu elemento formal. Esse elemento formal, sem dúvida, é essencial. Soberania é também o poder exclusivo que o Estado tem de criar suas próprias leis ou seu ordenamento jurídico”.³¹⁰

Por fim, encontramos aqui em JOAQUIM CARLOS SALGADO um ensinamento que vale para toda essa história de uma ideia de *fim da história*: “Cada um é responsável pela forma que usa o pensamento desse grande pensador”³¹¹. Eis que a escola jusfilosófica mineira decidiu usá-lo de forma imaginativa e *radical*.

3.3. OS FINS QUE SÃO COMEÇOS. UMA ODE À ESPERANÇA

Dedicaremos essa última parte de nosso trabalho para nos aprofundarmos na concepção de *Fim da História* de dois grandes herdeiros da escola salgadeana e de seu hegelianismo.

O primeiro deles é o fiel discípulo e herdeiro de JOAQUIM CARLOS SALGADO, que hoje assenta à Cátedra de Teoria do Estado, co-fundador do Bacharelado em Ciências do

³⁰⁹ Acreditamos estar em um momento de transição. A virada do milênio jogou, ao longo dessas duas décadas, uma pá de terra em cima do projeto de monopolarização do Império estadunidense que, embora insistente, revela uma crise em seu castrante projeto de finismo histórico e de maculação do Estado. O 11 de setembro, a crise financeira de 2008 e a recente Pandemia da COVID-19 trouxe a atenção de volta para o central papel do Estado com sua função ética de garantidor de direitos, sustentada por sua soberania. Novos projetos de globalização se colocam no horizonte e colocam como plano a centralidade da soberania e das civilizações. Fiquemos atentos para o que a História está para nos revelar.

³¹⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo*, cit., p. 263.

³¹¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *Ideia de Justiça em Hegel*, cit., p. 411.

Estado e atual Presidente dos longínquos e produtivos Seminários Hegelianos, JOSÉ LUIZ BORGES HORTA.

O segundo, também herdeiro da tradição hegeliana da escola, é o resultado dialético do feliz encontro entre duas grandes potências intelectuais, os excelentes filósofos JOSÉ LUIZ BORGES HORTA e KARINE SALGADO, a dizer, PHILIPPE OLIVEIRA DE ALMEIDA.

No dia 27 de janeiro de 1971 o *agon* encarnou³¹², nascia JOSÉ LUIZ BORGES HORTA, cuja vida inteira fora dedicada a se tornar o inconfundível Filósofo do Estado que hoje o mundo tem a sorte de observar. O atual professor Titular de Teoria do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais, ao longo de sua graduação e mestrado foi orientado pelo Professor Titular que lhe antecederá à Cátedra, JOSÉ ALFREDO DE OLIVEIRA BARACHO (1928-2007), discípulo do também catedrático em Teoria do Estado, ORLANDO MAGALHÃES CARVALHO (1910-1998). Ambos responsáveis por um efetivo processo de modernização na Casa de Afonso Pena. É esta a Cátedra que HORTA representa, uma dialética entre CARVALHO, BARACHO, SALGADO, as titularidades de Teoria do Estado e Filosofia do Direito.

Sob a orientação de BARACHO, obteve os títulos de bacharel (1994) e mestre em direito (1999). Sua Dissertação foi publicada sob o título *Direito Constitucional da Educação*³¹³, trabalho que já revelava o seu compromisso com o Estado de Direito, os direitos fundamentais, a política e a militante defesa de um ensino público, gratuito e de excelência, em uma amarração muito própria que concebe o Direito Constitucional à luz da Filosofia

³¹² Ao longo de sua trajetória intelectual, amigos e discípulos tentaram definir o filósofo. Para PHILIPPE OLIVEIRA DE ALMEIDA, ainda nos seus anos de movimento estudantil, o chamou de *agon encarnado* por seu caráter agonístico e pelo caro ensinamento de que “as ideias só germinam na guerra”. Adjetivo muito bem aplicável a um professor que recupera a maiêutica como forma de ensino, instigando todos ao seu redor a pensar cada vez mais, tornando-se cada vez mais livre. JOSÉ DE MAGALHÃES CAMPOS AMBRÓSIO o chama de *theo amiketos*, deus invencível que se projeta ao futuro. MARCELO GALUPPO vê o professor dialeticamente como *pendular*, “alguém que se movimenta de tal modo que às vezes se aproxima do centro, às vezes se afasta, sempre novo, ainda que sempre o mesmo, como a vela”. Nesse sentido, MARIAH BROCHADO o descreve como “um gênio de movimento e luz rumo ao Absoluto”. KARINE SALGADO o define como um “romântico fiel ao Romantismo”, cuja inquietude sempre o move adiante, às vistas do futuro, de modo que “nenhuma filosofia basta para a sua paixão”. JOÃO BATISTA MIGUEL e MARCO TÚLIO DUARTE OLIVEIRA, veem em JOSÉ LUIZ a encarnação do espírito inconfidente mineiro. Para GABRIEL NIQUINI e RODRIGO MARZANO, o catedrático é um defensor incondicional do livre pensamento. Seu legado, portanto, constrói-se em uma, cada vez maior, conquista de corações e mentes. Essas e outras adjetivações ao Professor catedrático encontram-se em: BROCHADO, Mariah, HENRIQUES, Hugo Rezende. CARVALHO, João Pedro Braga de (org.). *Sinfilosofia do Estado* – homenagem ao professor Catedrático José Luiz Borges Horta. Belo Horizonte: Editora Expert, 2022.

³¹³ HORTA, José Luiz Borges. *Direito Constitucional da Educação*. Belo Horizonte: Decálogo, 2007.

do Estado e da História do Direito. Já aqui o Filósofo atestava a distância entre “o ato de formalizar um direito num texto constitucional e real materialização desse anseio para todos os cidadãos”, daí que ele não só revele o nosso *Direito à Educação* como cláusula pétrea, como também se preocupe com a consecução dele em um sistema democrático sob o risco de, sem isso, não se efetivar nem a liberdade, nem a igualdade, fragilizando um caminho para o futuro e para o desenvolvimento nacional.

Já sob a orientação de JOAQUIM CARLOS SALGADO, JOSÉ LUIZ adquire o título de Doutor em Filosofia do Direito (2002). Nesta importante obra, publicada depois sob o título *História do Estado de Direito*³¹⁴, a história do Estado nos é apresentada como uma manifestação histórico-cultural, fruto dos antagonismos e conflitos axiológicos e ideológicos de uma cultura ou, neste caso, a civilização ocidental. A História do Estado de Direito nos revela este como um grande legado ocidental, cujos valores foram dialeticamente acumulados e se expressam na tríade liberdade, igualdade e fraternidade brandada pela Revolução Francesa. Neste caminhar histórico do Espírito rumo à liberdade plena, nas autoconstruções políticas de imaginação coletiva, esses ideais e valores manifestaram-se em distintas formas do Estado de Direito que consagram os direitos fundamentais: O Estado Liberal; O Estado Social e o dito Estado Democrático de Direito.

A historicidade do Estado que o intelectual mineiro nos revela serve de um pronto-combate ao finismo histórico. Nesta obra, JOSÉ LUIZ BORGES HORTA denuncia uma *estatofobia*, orientada por teorias como as de HABERMAS e as práticas como as de LUIZ CARLOS BRESSER PEREIRA. Em teoria, neoliberal, precisamos reforçar, haveria uma esfera pública “não-estatal” e supostamente não confundida com o mercado, seriam essas associações da sociedade civil. Nessa (i)lógica, a sociedade civil seria capaz de se organizar de forma mais eficiente e o Estado deveria ausentar-se para dar lugar a ela. Sobretudo, opera-se uma articulação dupla e retroalimentar de diluição do Estado: as privatizações, a desestatização e a desregulamentação. A economia, dizem seus arautos, obedece a sua própria regra e precisa ser livre: uma anarquia da propriedade privada. Constrói-se, assim, um apelo “à cidadania no sentido de que ela assuma fora do Estado a responsabilidade pelo

³¹⁴ HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011.

equacionamento dos problemas sociais; é a deserção do Estado de Direito, em prol de conceitos demagógicamente construídos”³¹⁵.

É maestral e retumbante a forma como o desvelar histórico do Estado de Direito, a partir de sua escrita, apresenta-se a nós em uma totalidade orgânica e, portanto, viva; um projeto, uma linha do horizonte a ser perseguida politicamente e que se desdobra no porvir. A História, portanto, não tem fim e o Estado é Destino.

O Estado é destino, e o advento do Estado de Direito é tomado como apogeu da história humana, consagrando direitos fundamentais da pessoa humana e produzindo um constitucionalismo em tudo conexo com os marcantes ideais originários.³¹⁶

Em 2011, as astúcias da razão o levaram à Barcelona, onde foi recebido como Professor Visitante e constitui um inestimável vínculo com o filósofo catalão GONÇAL MAYOS SOLSONA, mais um de seus guias espirituais, que o apresenta à concepção da macrofilosofia. Nas palavras do catedrático de Teoria do Estado, “Mayos pode ser considerado um pensador moderno comprometido com os ideais romântico-ilustrado axiais à Modernidade e, portanto, empenhado em operar uma volta à Filosofia *tout court*”³¹⁷. Desse feliz encontro resultou a criação do projeto coletivo *Macrofilosofia, Direito e Estado*, ainda em 2011, um dos projetos que integra a Linha de Pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Direito, sob a coordenação de JOSÉ LUIZ BORGES HORTA, *Estado, Razão e História*; e também do Grupo Internacional de Pesquisa Cultura, História e Estado (*GIRCHE*), sediados pela UFMG e a Universidade de Barcelona, dedicado à compreensão macrofilosófica do tempo presente, à luz da Filosofia do Estado, Filosofia da História e a Filosofia da Cultura.

Em 2020, galga à Cátedra de Teoria do Estado com uma brilhante, inovadora e radical Tese, intitulada *Dialética do Poder Moderador. Ensaio de uma Ontoteleologia do Estado do Brasil*. Nesta obra, imprescindível para o futuro do país, o Filósofo do Estado não só revela a historicidade do Estado Brasileiro, revelando aquilo que lhe é essente, mas aponta um *sentido*, com brilhante exercício de imaginação institucional. A Tese narra a incessante trama

³¹⁵ HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito, cit.*, p. 179.

³¹⁶ HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito, cit.*, p. 239.

³¹⁷ HORTA, José Luiz Borges. *Dialética do Poder Moderador, cit.*, p. 23.

de nosso Estado, desde a perda do Poder Moderador e suas disputas que se desdobram até hoje no tempo presente.

E, ao identificar um universal abstrato no Império, aponta ousadamente, em um livre exercício de experimentalismo e imaginação institucional³¹⁸, para um caminho de reconciliação “do país formal com o país real” que suprassuma a Ideia de Poder Moderador, retirando-o “das sombras da constituição real” e tornando-o, de fato, democrático e mais brasileiro, em um claro compromisso com o resgate da politicidade, do refortalecimento do poder parlamentar (sede da democracia), da urgente separação entre a chefia de governo e de Estado. A genialidade e criatividade não se limitam a apontar um caminho, mas se volta a literalmente demonstrar possibilidades de desenhos constituintes para a constitucionalização do Poder Moderador, seja pela via imperial, seja pela via republicana. A sua abordagem macrofilosófica não deixa escapar nada aos seus atentos olhos e, a um só tempo, compreende e propõe, perpassando também discussões que envolvem desde a educação pública e a sua (sempre muito empenhada) defesa, o papel do novo acadêmico do direito, a considerações geopolíticas etc. E assim diz o filósofo-profeta:

O Poder Moderador é a chave de organização política brasileira e portanto, para ser democratizado, deve ser formalmente constitucionalizado. Três são, enfim, os pilares lógicos e axiológicos sobre os quais devemos renovar as mentalidades jurídico-políticas brasileiras: *o direito ao desenvolvimento político*, o permanente norte na *democracia* e a imperativa *expansão da Teoria (e Filosofia) do Estado* nas faculdades de Direito e nas universidades do País a que tantos, e tanto, nos devotamos.³¹⁹

Diante do deserto de possibilidades que o finismo-histórico-neoliberal nos impõe, JOSÉ LUIZ BORGES HORTA nos direciona, desde a Cátedra, a um novo oceano. Sua trajetória, por si, já seria uma grande negação a qualquer ideia de “esgotamento de possibilidades”.

Ao longo de sua audaz vida acadêmica, nosso filósofo do Estado orientou já um sem número de mentes e, sobre os ombros do JOAQUIM CARLOS SALGADO e da tradição da Escola Jusfilosófica Mineira, nas pegadas de HEGEL, e sob macrofilosófico esforço,

³¹⁸ UNGER, Roberto Mangabeira. *Política*; os textos centrais, a teoria contra o destino. Trad. Paulo César Castanheira. Rio de Janeiro/Chapécó: Boitempo/Argos, 2001.

³¹⁹ HORTA, José Luiz Borges. *Dialética do Poder Moderador*, *cit.*, p. 228. (Grifos no original).

constituiu dentro dos alicerces salgadeanos sua própria escola. Já é possível identificar uma “linguagem hortiana”, com uma abordagem totalizante que se dedica ao Estado de Direito, à Cultura, à Civilização, à Soberania, à Geoestratégia, ao inovador Geodireito³²⁰, à Filosofia da História, à Filosofia do Estado, à Filosofia do Direito, à Democracia, ao Desenvolvimento Cultural e Político, à Crítica Neoliberal e aos finismos, às Relações Internacionais... etc. Se o Estado é uma manifestação histórico-cultural que surge das contradições de seu tempo, seu olhar e orientação de vertente hegeliana leva seus orientandos a um mergulho transversal, interdisciplinar, macrofilosófico. Podemos encontrar essas ideias em *Sinfilosofia* em livro, com participação de alguns dos seus engajados discípulos e amigos, em homenagem a sua ascensão à Cátedra³²¹.

É inconcebível, portanto, para o nosso hegeliano filósofo do Estado qualquer concepção de fim da história. Daí que, em KOJÈVE, ele veja o desenvolvimento de um “hegelianismo ideológico e fortemente despolitizante”, porque supõe a “reconciliação e reconhecimento como linhas de chegada e bem assim como pontos finais, expressões e *fim*

³²⁰ A partir de UNGER, com uma imaginação institucional, HORTA assume uma vertente culturalista e civilizacional. Ao não entender a democracia neoliberal como fim da história, propõe um constitucionalismo estratégico que possua uma consciência estratégica nacional e compreenda que o Estado não é um integrante passivo das relações globais. Ele é um agente que se coloca estrategicamente nesse concerto. HORTA, José Luiz Borges. Urgência e Emergência do Constitucionalismo Estratégico. *Revista Brasileira de Estudos Constitucionais*, Belo Horizonte, Fórum, a. 6, n. 23, p. 783-806, jul./set. 2012; CARVALHO, João Pedro Braga; CASTRO, Raphael Machado. As novas formas de controle político: a guerra cultural e suas perspectivas na Reforma Trabalhista brasileira. *Revista de Ciências do Estado*. Belo Horizonte: v. 6, n. 1, 2021.

³²¹ BROCHADO, Mariah, HENRIQUES, Hugo Rezende. CARVALHO, João Pedro Braga de (org.). *Sinfilosofia do Estado*, cit. Dessa escola gostaríamos de destacar os nomes do brilhante e espirituoso HUGO REZENDE HENRIQUES, já muito mencionado ao longo de nosso texto. Sua genialidade vai de confronto direto a qualquer ideia de um finismo histórico, dedicando-se macrofilosoficamente ao vasto tema da escola salgado-hortiana. Sua rebeldia e engajamento filosófico e o militante compromisso com o Estado de Direito se revelam em vários de seus trabalhos. Recomendamos o imaginativo e dialético: HENRIQUES, Hugo Rezende. Brasil para que(m)?: *Revista de Ciências do Estado*, Belo Horizonte, v. 8, n. 1, p. 1–23, 2023. Sob a orientação de JOSÉ LUIZ, obteve o título de doutor no ano de 2021 com a Tese *Fenomenologia do Poder*. Cf. HENRIQUES, Hugo. *Fenomenologia do poder*: o Estado de Direito e seu compromisso com o Poder como liberdade. Belo Horizonte: Programa de Pós Graduação da Faculdade de Direito da UFMG, 2020. (Tese, Doutorado). Desde 2021, é Professor Adjunto da Universidade Federal de Uberlândia e coordena o grupo MacroPoder (Macrofilosofia, Política e Ontoteleologia do Direito, do Estado e das Relações Internacionais) reunindo em torno de si orientandos de altíssima qualidade, cujo diálogo e sinergia com a Escola Jusfilosófica Mineira enriquece a todos nós. Também lá na UFU, encontra-se o arguto JOSÉ DE MAGALHÃES CAMPOS AMBRÓSIO, bacharel, mestre e doutor em Direito sob a orientação do catedrático em Teoria do Estado. Seu voo macrofilosófico causa energia e esperança, dedicando-se ao futuro, à imaginação, aos afetos, reunindo ao seu redor também excelentes estudantes, em perfeita sintonia com a Escola através do grupo de pesquisa POLEMOS: Conhecimento e Política. Sua tese foi publicada recentemente pela editora Atena: AMBRÓSIO, José de Magalhães Campos. *Os tempos do direito*: ensaio para uma (macro)filosofia da história. Ponta Grossa: Atena, 2023.

da História”. Outrossim, FUKUYAMA, herdeiro e porta-voz do neoliberalismo, subverte o pensamento de HEGEL a fim de alimentar as mesmas “deturpações ideológicas que conspiram pelo fim do Estado” e todo o discurso de um Estado mínimo³²². Em lugar dessa interpretação despiritualizada e castrante, propõe que o fim da história seja apenas “um instante no destino da Razão”, o nosso presente seria o ponto de partida para o futuro, um fim que abre caminho para os fins vindouros do amanhã³²³. Afinal, o caráter agônico da Dialética não deixa escapar nada: “Toda reconciliação gera nova cisão e, logo, a todo reconhecimento caberá mais luta”³²⁴.

Em Hegel, fim e finalidade se assumem reciprocamente estabelecendo-se o permanente mandato dialético de suprassunção pelo qual tudo, sem exceção, caminha para ser negado, conservado e elevado a um plano superior dentro da História.³²⁵

O filósofo recupera a imagem da Coruja de Minerva que alça voo no crepúsculo e a explica de forma apaixonante e inspiradora: “Talvez porque a coruja possua pescoço girável, e portanto visão de trezentos e sessenta graus: vê o passado, que se agiganta em seu vôo que só ele faz possível, mas antevê o futuro, que se anuncia com a aurora”. Assim, a Filosofia não seria apenas “eco do passado” e “florada de crepúsculo”, ela seria também “o novo que se insinua e brota da tradição, rumo ao horizonte infinito; para nós, o novo Direito e o novo Estado, tomados como desdobramentos, ora utópicos, ora ucrônicos, dos valores revelados exatamente pelo olhar jusfilosófico”. Diante disso, resta uma escolha: “ser os arautos do apocalipse humano na fragmentação total da sociedade, decorrente da ruptura do projeto do Estado de Direito”, ou, por outro lado, “os evangelistas do futuro libertário,

³²² “Em Marx, como em Kojève, Hegel se desnatura, e suas palavras e conceitos ganham roupagens bastantes inusitadas; esta leitura materialista de Hegel, também ela bastante simplória, torna o fim da história, concebido por Hegel em termos rigorosamente filosóficos e lógicos, em uma consequência empírica e material da própria história — um estágio que seria alcançado (ou alcançável) pela humanidade posterior a Hegel (e a Marx, e talvez a Kojève)”. HORTA, José Luiz Borges. *A subversão da História e a falácia do fim do Estado*, *cit.*, p. 86.

³²³ HORTA, José Luiz Borges. *A subversão da História e a falácia do fim do Estado*, *cit.*, p. 89.

³²⁴ HORTA, *Dialética do Poder Moderador*, *cit.*, p. 53.

³²⁵ HORTA, *Dialética do Poder Moderador*, *cit.*, p. 210.

igualitário e fraterno dos ideais de sempre, iluminados pela Filosofia, pela axiologia e pela utopia”³²⁶.

É na seara das utopias que encontramos outro herdeiro da escola salgadeana. As astúcias da razão, sempre elas, puseram um jovem estudante do Colégio Técnico da Universidade Federal de Minas Gerais (COLTEC-UFMG) para atuar como bolsista pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG) em um projeto da excelente Revista Brasileira de Estudos Políticos (REBEP) — um dos mais importantes periódicos de Teoria do Estado e Direito Constitucional, fundado por ORLANDO MAGALHÃES CARVALHO. O projeto, coordenado por JOSÉ LUIZ BORGES HORTA, tinha o nome de *Potestas Scientiae, Scientia Potestae: Influências da redemocratização brasileira nos trabalhos de intelectuais colaboradores da RBEP* e tinha como objetivo resgatar a memória da Revista. E aqui os destinos se cruzaram e PHILIPPE OLIVEIRA DE ALMEIDA inicia sua trajetória acadêmica no ano de 2005.

Nascido em 26 de fevereiro de 1988, PHILIPPE OLIVEIRA DE ALMEIDA conquista os títulos de Bacharel em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2009), Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (2011), Mestre (2013) e Doutor em Direito (2016) também pela UFMG. Depois realizou estágios pós-doutorais na Universidade Federal de Santa Catarina (2017-2018) e novamente na UFMG (2018-2019). Sempre movido por seu hegeliano e culturalista espírito, nosso jusfilósofo não mede esforços para pensar uma filosofia *desde* o Brasil e lutar pelo direito de transformar a política como o espaço de disputa de utopias.

Desde cedo o desenvolvimento ideo-histórico da filosofia brasileira e latino-americana chama a sua atenção e já na graduação dedica seus estudos a LIMA VAZ e a EDGAR GODÓI DA MATA MACHADO (1913-1993), além de ser um assíduo frequentador dos Seminários Hegelianos. O resgate do tomismo e do Direito Natural na intelectualidade brasileira o inquietava e não parecia ser o suficiente para ultrapassar o formalismo jurídico imperante. Sob a orientação de KARINE SALGADO, defende a seguinte dissertação: *Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da Reforma Gregoriana*. Aqui ele identifica o período de transição entre o pluralismo jurídico do medievo, cujo jusnaturalismo pressupunha uma ordem que fosse reflexo de uma hierarquia natural, anterior e externa, até a centralização

³²⁶ HORTA, José Luiz Borges. *Ratio juris, Ratio potestati, cit.*, p. 130-131.

em torno da autoridade papal com a Reforma Gregoriana, que marca o início de um rompimento com modelos cosmocêntricos e a gênese do Estado moderno e sua soberania. Esse rompimento, teria aberto o caminho para que, gradualmente, pudéssemos conceber a vida cotidiana como um espaço da ação humana³²⁷.

Já no âmbito da sua tese doutoral, também defendida sob a orientação de KARINE SALGADO, o jusfilósofo brinda o mundo com a sua *Crítica da Razão Antiutópica*, publicada dois anos depois pela Edições Loyola. Aqui, PHILIPPE OLIVEIRA DE ALMEIDA é guiado por um duplo-norte (ou melhor, Sul) que se complementa e se retroalimenta: crítica e utopia. Pondo-se frontalmente contrário a qualquer concepção finista, vê na doutrina liberal um comportamento refratário ao utopismo, de modo que, ainda no período da Segunda Guerra Mundial, pensadores liberais começavam a relacionar as ideias de planejamento e controle democrático do mercado a posturas totalitárias e desembocam em um processo de naturalização da sociedade de mercado. Desafiar essa organização que é alçada quase como uma divindade a qual deveríamos nos curvar é algo sistematicamente rechaçado. A utopia ou qualquer agenda de transformação seria um caminho ingênuo ao totalitarismo. Em outras palavras, “o neoliberalismo é regido pela utopia de uma sociedade sem utopias”. Ele atesta:

A fantasia de que vivemos em um “mundo livre”, calcado no multiculturalismo e no respeito às diferenças, não é, porém, suficiente para ocultar os grilhões tecnocráticos e plutocráticos que nos acorrentam. O mundo pós-industrial gera novas formas de dependência, que substituem a relação senhor-escravo característica das sociedades tradicionais. O indivíduo passa a sujeitar-se a conceitos abstratos mitificados (as leis do mercado etc.). Existem, hoje, programas de computador que substituem a figura do corretor da bolsa de valores, na escolha de quais empresas devem receber financiamento no mercado de capitais. É uma lógica randômica, despida de considerações morais ou político-ideológicas, que determina quais bens e serviços serão patrocinados, e quais não. O fetichismo da

³²⁷ “O Estado moderno nasce no exato momento em que o ordenamento jurídico deixa de ser visto como o reflexo espontâneo da ordem do cosmos na organização da cidade – ordem catalisada, por analogia natural, pelas mais diversas instituições –, e passa a ser entendido como o produto de uma decisão, contingente, que tem, em si e por si, a capacidade de determinar o justo e o injusto. Sociedades tradicionais não desconsideram o Direito Positivo – mas o vêem como um desdobramento do Direito Natural. O Estado moderno esvazia o substrato metafísico em que se amparava o jusnaturalismo tradicional. É o próprio Estado soberano que investe de legitimidade o Direito por ele instituído”. ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da reforma gregoriana*. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da UFMG, 2013, p. 28. (Dissertação, Mestrado). V. também ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *A historiografia da filosofia medieval, a forma teocrática de governo e o humanismo do século XIII: considerações a partir de Walter Ullmann*. Theoria (Pouso Alegre), v. VIII, p. 36-57, 2016.

mercadoria e a reificação atingem, dessa maneira, um grau paroxístico, à medida que permitimos que máquinas nos substituam na definição de questões centrais relacionadas à nossa existência material. James Burnham, em 1940, previa uma era na qual o debate ideológico (capitalismo versus socialismo etc.) seria suplantado pelo domínio de executivos, técnicos, burocratas e soldados, um seletivo grupo de “gerentes” dedicado, não ao “governo de pessoas”, mas à “administração das coisas”. Essa era chegou: a democracia de massas não faz mais que acobertar uma sociedade semiescravocrata, de tendência totalitária. Poderíamos, parodiando a conclusão do “Prefácio à Fenomenologia do Espírito” de Hegel, dizer que, atualmente, a parte que cabe à atividade do indivíduo na obra total do sistema de mercado é mínima – a singularidade tornou-se insignificante, na determinação dos rumos da história.³²⁸

Esse contexto teria gerado uma juventude frustrada, cuja dimensão de futuro teria sido sequestrada, de modo a se verem diante de regimes que se apresentariam como impossíveis de se transformar. Esse comportamento se revela, inclusive, dentro das próprias faculdades de Direito que, à luz da sociedade de mercado, tem postulado o Direito apenas como um “corpo de princípios sagrados e imutáveis”³²⁹, daí que o processo formativo do estudante de direito seja o de um convencimento de que haveria uma racionalidade jurídica transcultural a ser observada, como se o Direito fosse fruto de outra coisa que não os interesses e conflitos políticos de um determinado tempo. As faculdades de Direito, contudo, precisariam ser mais do que uma mera ratificação e replicação da ordem, deve ser espaço de invenção e imaginação; uma oficina de utopias³³⁰. É essa a intercessão que o nosso filósofo das utopias busca: a Filosofia do Direito deveria interessar aos utopistas e o pensamento utópico aos jusfilósofos.

Nessa ressaca de um suposto *fim da história*, o filósofo volta-se às utopias, e as observa como um “fenômeno cultural e sociopolítico específico que tem início no alvorecer da Modernidade ocidental” em uma relação, que devemos resgatar, de imaginação e instituições. Assim, estabelece um profundo diálogo com o pensamento de ROBERTO MANGABEIRA UNGER e os *Critical Legal Studies*³³¹, em especial os conceitos de

³²⁸ ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Crítica da Razão Antiutópica*. São Paulo: Ed. Loyola, 2018, p. 25-26.

³²⁹ É o que o explica o sucesso de neopositivistas nas escolas de Direito, como HANS Kelsen e sua “teoria pura do direito” e outros como DWORKIN e ALEXY.

³³⁰ ALMEIDA, Philippe Oliveira de. A Faculdade de Direito como oficina de utopias. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, n. 72, p. 481-551, jan./jun., 2018.

³³¹ Sobre MANGABEIRA UNGER v. TEIXEIRA, Carlos Sávio G (2019). *Rebeldia imaginada: instituições e alternativas no pensamento de Roberto Mangabeira Unger*. São Paulo: Autonomia Literária, 2019. Sobre os *Critical Legal*

“experimentalismo democrático” e “inovação institucional”, resgatando a historicidade das instituições, de modo a escapar de fetichismos e a defender o exercício das potencialidades criativas na construção de nosso Direito e de nosso Estado. Afinal, toda e qualquer instituição é um imaginário, uma obra de arte coletiva. Revisitar as utopias seria um caminho de sinergia e revitalização frente à tentativa de submeter mecanicamente o Estado dentro dos limites neoliberais, que se dá em um paradoxo: por um lado admite que o Estado, a ordem legal e o mercado sejam criações humanas, por outro, retrata essas nossas criações como “monumentos intangíveis, movidos por forças impessoais (a mão invisível)”³³². Contudo, o Direito é a autoconstrução de uma sociedade, fruto dos antagonismos e forças contrapostas que disputam os caminhos do amanhã: “As estruturas dominantes não são naturais, superiores ou necessárias — as normas são artefatos humanos e não parte da arquitetura do Universo”³³³.

As utopias surgem justamente no contexto de nascimento do Estado Moderno, porque visavam uma ordem legal capaz de modificar a comunidade e criar “novas formas de organização político-institucional”. Esse é o horizonte que deve ser perseguido: “Precisamos ser, a um só tempo, *iconoclastas* (para desconstruir o sistema) e *projetistas* (para reconstruí-lo) — na tentativa de erigir uma autêntica ponte para o futuro, a utopia (negligenciada pela esquerda contemporânea) pode ser uma arma decisiva”³³⁴. Nesse sentido, as utopias valer-se-iam de quatro qualidades que se retroalimentam através de um laço jurídico: totalidade, alteridade, crítica e historicidade. Contra qualquer cosmopolitismo abstrato, ou projeto de homogeneização global, o retorno às utopias poderia servir de alvorada para nossos tempos ao

- a) reconhecer que cada povo tem seu próprio ordenamento jurídico, adaptado às especificidades regionais e livre de interferências estrangeiras — totalidade; b) entender que diferentes culturas apresentarão distintos arcabouços institucionais, não havendo um padrão uniforme para a organização jurídico-política — alteridade; c) perceber que a constatação da diversidade de ordens legais pode servir como instrumento de contestação à medida que comparamos nossas instituições com as de outras nações reais ou fictícias — crítica; d) assumir que o Direito é

Studies recomendamos: GABEL, Peter. Critical Legal Studies as a spiritual practice. *Pepperdine Law Review*, Malibu, v. 36, n.º. 5, p. 515-527, 2009; ALMEIDA, Philippe Oliveira de. Apocalipse sem Revelação? Profecia e crítica em Mangabeira Unger. *Revista de Ciências do Estado*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. 1–21, 2021.

³³² ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Crítica da Razão Antiutópica*, cit., p.88.

³³³ ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Crítica da Razão Antiutópica*, cit., p.314-315.

³³⁴ ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Crítica da Razão Antiutópica*, cit., p. 56.

consequência de escolhas contingentes, e não de leis divinas ou naturais, sendo, portanto, passível de reforma, via decisão política — historicidade.³³⁵

Em um mundo que, como dissemos a partir de PAULO ROBERTO CARDOSO (*Cf.* nota 231), é cada vez mais marcado por guerras culturais, ter a nossa utopia contra a “utopia de mundo sem utopias”, é um ato revolucionário, que exige engajamento coletivo e politicidade, e pode nos direcionar para os caminhos de desenvolvimento que escolhermos. Não há fim de história diante de nossa arquitetura crítico-criativa. Cada época gera “sua própria consciência antecipadora, seu próprio ainda não, suas próprias janelas para o vindouro latente”³³⁶. Todo fim é um começo e:

O mundo é *irremediavelmente inconcluso*, incapaz de esgotar o ‘excesso ontológico’ que sempre se apresenta, para desmobilizar nossas sistematizações. Há sempre, dessa maneira, uma abertura ativa, a ‘persistente insaciabilidade do ainda não’, que nem mesmo o liberalismo, com seus esforços para esvaziar a esfera do possível, é capaz de abolir. A indiferença e a ausência de esperança são os grandes aliados do capital, mas não são suficientes para estancar a ‘negação dialético-utópica que impulsiona para frente’.³³⁷

A esperança não é, assim, algo estático, mas um “impulso para frente em direção à aurora”. PHILIPPE OLIVEIRA DE ALMEIDA vê em ERNST BLOCH o estabelecimento de uma dicotomia que precisa ser superada: utopismo (princípio esperança) e utopia (cidade filosófica). Seria necessário para o filósofo mineiro “reconectar um polo e outro, evidenciando a importância dos ‘romances do Estado ideal’ para a marcha da ‘consciência antecipadora’”³³⁸.

Ora, se o Estado é Destino e, por conseguinte, projeto, como nos ensina a voz de nossa Cátedra de Teoria do Estado da UFMG, as utopias são os desenhos desse projeto de Estado que decidimos disputar e efetivar no futuro. Para além da crítica descontente e pessimista, há de vir a construtividade utópica. E a Escola jusfilosófica mineira se apresenta ao mundo como um espaço de concepção e projeção de criatividade e utopia. O retorno a

³³⁵ ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Crítica da Razão Antiutópica.*, cit., p. 42.

³³⁶ ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Crítica da Razão Antiutópica.*, cit., p.314-315.

³³⁷ ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Crítica da Razão Antiutópica.*, cit., p. 316.

³³⁸ ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Crítica da Razão Antiutópica.*, cit., p. 318.

HEGEL conseguiu fundamentar tanto o desvelar da necessidade de utopias para o tempo presente, quanto produzir, como em JOSÉ LUIZ BORGES HORTA, projetos que pensem um Brasil-em-si-e-para-si, reconciliado consigo e soberano frente as ameaças do agora e do porvir. A Escola Salgadeana é projeto e antevisão, história e profecia, tradição e futuro. Assim nos ensina JOSÉ LUIZ BORGES HORTA desde a sua Cátedra:

O compromisso com o desenvolvimento, que esta Casa, como este texto, pretendem renovar, é o compromisso com o devir e com a produção do devir, conscientes de que, como na lição de Heráclito, *tudo flui*, portanto tudo está em trânsito e este trânsito, dialeticamente, é de suprassunção, portanto de **acumulações na fruição de direitos**, uma vez que o **destino do homem** — e portanto a razão de ser do Estado —, como provado no Sistema hegeliano, é a **liberdade**. E a liberdade, progressivamente afirmando-se, e este é o segundo ponto, revelou a **democracia como norte inequívoco das aspirações humanas ocidentais** e portanto brasileiras, estabelecendo também para cada um de nós um sentido igualmente inafastável para o kantianamente chamado “exercício público da razão”: **o caminho da liberdade é o caminho da democracia.**³³⁹ (Grifos no original).

Contra a Era da Inércia, ascende-se dessas terras mineiras um clarão de esperança e de politicidade, bem como o compromisso criativo com o nosso Estado de Direito. Não à toa, é destas terras e desta Escola que o mundo recebe um manifesto, uma utopia e uma linda ode à esperança:

Nossa era precisa, antes de tudo, de utopias, para que sejamos, uma vez mais, capazes de nos reinventar, de reconstruir nossas relações, libertos do desespero e do medo, insuflados de real esperança diante do futuro, de fé em nossa própria criatividade, entusiasmados pela força divina que nos habita e nos compele em direção ao devir.³⁴⁰

Na articulação entre **Estado de Direito, desenvolvimento e democracia** podemos descobrir os elementos teleológicos que resplandecem na linha de nosso horizonte e, munidos da chave de interpretação de nossa cultura constitucional — o Poder Moderador —, reconstruir nosso país em reconciliação consigo mesmo e, bem assim, conosco mesmos.³⁴¹

³³⁹ HORTA, José Luiz Borges. *Dialética do Poder Moderador*, cit., p. 218.

³⁴⁰ ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Crítica da Razão Antiutópica*, cit., p. 321.

³⁴¹ HORTA, José Luiz Borges. *Dialética do Poder Moderador*, cit., p. 218-219. (Grifos no original).

História, Política e Esperança, reconectam-se e se articulam para mostrar ao mundo que enquanto houver humanidade haverá História e enquanto houver História, haverá esperança — que se revela politicamente em novos desenhos e projetos de nação, de Estado e de mundo. Este é o grande legado que a Escola Jusfilosófica Mineira apresenta hegelianamente ao mundo: o feliz lembrete de nossa liberdade e criatividade e do Estado como obra de arte cultural, coletiva e política de um povo e, portanto, nossa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso ponto de chegada é o ponto de partida. Todo fim abre portas para novos começos. É o aprendizado que a Escola Jusfilosófica Mineira afirma na tradição hegeliana.

Esperamos que nosso modesto esforço de compilar essa breve história do fim da história tenha sido eficiente. Ao desbravar o grande oceano que é HEGEL, recuperamos o filósofo da totalidade e das cisões, cujos ímpetos de cisão e reconciliação retroalimentam-se dialeticamente em um lindo e eterno movimento.

A História seria o manto de Penélope em seu eterno tecer e a filosofia faria sucessivos desfechos retrospectivos para compreender o mundo e a si. O presente — ou melhor, os presentes — sempre será o espaço do saber absoluto, em um esforço totalizante que dá sentido ao passado à luz do nosso tempo e que nos dá força a projetar. O que HEGEL fez, pela primeira vez, foi a suprassunção de seu tempo (de todos os presentes anteriores a ele). Ele é o filósofo que oferece uma grande narrativa de uma marcha histórica, mas não é o filósofo do fim do mundo ou do fim da história, somente do fim de *uma* história, porquanto cada nova época precisa construir sua própria percepção de como os episódios históricos sucedem e se amarram em um saber absoluto, uma filosofia histórica (perdoe-nos a redundância).

A época inaugurada por sua filosofia, que hoje parece um tanto nublada diante de nossas aporias, é de consciência histórica e atesta a historicidade de tudo que é real. Voltar a HEGEL é voltar à historicidade, à imaginação, à dialética, à liberdade e, por conseguinte, ao Estado como espaço de criação cultural e política — manifestação criativa da liberdade.

Ao longo do século XX, a concepção de um fim da história articular-se-á a um projeto de fixação do mercado como forma mais lógica, espontânea e a única válida organização de vida para todo o mundo. Um, por assim dizer, *projeto finístico-histórico-neoliberal* que culmina no modelo de globalização que tenta sacramentar um, tão repudiado por HEGEL, cosmopolitismo abstrato sob o disfarce imperialista de exaustão de alternativas.

Desde o Estado universal e homogêneo de KOJÈVE ao último homem do Estado-final do fim da história de FUKUYAMA temos um lento, mas infelizmente eficiente, processo de despolitização e des-historicização do espaço público. O século XXI é recebido com o triunfo discursivo da sociedade de mercado; da falta de alternativas, do grande fim das grandes narrativas e projetos coletivos. A alvorada da Era da Inércia, em lugar de uma Era

da Consciência Histórica, é a desumanizante, conformista e tediosa retórica neoliberal. O fim da história é seu grande projeto de mundo: uma castração global de imaginação, utopia e de sequestro da função ética do Estado. Este deveria ser reduzido de importância e atuação, devido a sua ineficiência, e se submeter, em vez de impor limites, ao mercado.

O fim da história é a subversão do Estado Ético, a construção de um Estado Poiético, desprovido de sua essência e compromisso: efetivar a liberdade e garantir os direitos fundamentais. Enquanto uma burocracia desespituosa, desprovida de seu poder de fazer política, o Estado torna-se um mero garantidor da ordem e incentivador da competitividade e da lógica da selvagem sociedade civil.

Compreender isso é o que tem mobilizado e motivado a escola hegeliana salgadeana a clamar por mais política, pelo resgate ético do Estado e por utopias. Um culturalista compromisso de chamado à consciência de si, para que nos reconheçamos e, ao saber quem somos, enquanto totalidade, produzir a nossa própria rebeldia de Estado. Re-historicizar e re-politizar o espaço público à luz de uma perspectiva dialético-utópica é tomar o Estado como projeto e destino de um povo e de sua incessante possibilidade de imaginação coletiva e efetivação política. Contra o voo frustrado, individualista e microfragmentador, que os porta-vozes da sociedade de mercado tanto reivindicam, voltemos para o nosso exercício imaginativo e utópico para retomar (ou relembrar) o Estado e a sociedade como construções nossas.

Da ressaca do fim da história, olhamos para o futuro e, mais uma vez, vislumbramos que o amanhã e o porvir são obras nossas. É tempo de politizar e radicalizar. É tempo de lutar por um Brasil-em-si-e-por-si e de viver a esperança de concreção de um desejo coletivo através do Estado de Direito.

No futuro restam sonhos, não podemos desistir de suas realizações e de nosso *livre* desenvolvimento político. Como diz KONZEN, a partir de HEGEL, “enquanto houver vida ou futuro, existe tempo da ou para a esperança, pois haverá a possibilidade da possibilidade de novas possibilidades”³⁴².

O Espírito é sempre movido por um impulso espiral e ascendente, sempre mais belo, mais forte e consciente de si. Havemos de amanhecer!

³⁴² KONZEN, Paulo Roberto. *Os Conceitos de Vida, Morte, Tempo, Temor, Desespero, Suicídio e Esperança na Filosofia de G. W. F. Hegel*. Porto Alegre: Editora Fi, 2021, p. 120.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. A Faculdade de Direito como oficina de utopias. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, n. 72, p. 481-551, jan./jun., 2018.

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. A historiografia da filosofia medieval, a forma teocrática de governo e o humanismo do século XIII: considerações a partir de Walter Ullmann. *Theoria* (Pouso Alegre), v. VIII, p. 36-57, 2016.

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. Apocalipse sem Revelação? Profecia e crítica em Mangabeira Unger. *Revista de Ciências do Estado*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. 1–21, 2021.

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Crítica da Razão Antiutópica*. São Paulo: Ed. Loyola, 2018, p. 25-26.

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da reforma gregoriana*. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da UFMG, 2013, p. 28. (Dissertação, Mestrado).

ALMEIDA, Philippe Oliveira de; CHAGAS, Dante Alexandre Ribeiro das. A Era da Inércia? Por um Brasil de novos começos. *Terceiro Milênio: Revista Crítica de Sociologia e Política*. V. 21, n. 2, mai./ago., 2023.

ALMEIDA, Philippe Oliveira de; OLIVEIRA, Ana Guerra Ribeiro de. O jovem Hegel leitor de Maquiavel. *Revista Direito e Práxis*, [S. l.], v. 7, n. 1, p. 289–315, 2016. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/16572>. Acesso em: 22 jan. 2024.

ANDRADE, Durval Ângelo; MAYOS SOLSONA, Gonçal; HORTA, José Luiz Borges; MIRANDA, Rodrigo Marzano Antunes (Coords.). *A sociedade do controle?: macrofilosofia do poder no neoliberalismo*. Belo Horizonte: Fórum, 2022.

AMBRÓSIO, José de Magalhães. *Os Tempos do Direito: Ensaio para uma (Macro)Filosofia da História*. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito de Minas Gerais. Universidade Federal de Minas Gerais, 2015. p. 40-56. (Tese, Doutorado).

ANDERSON, Perry. *O fim da História: de Hegel a Fukuyama*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012

AURAS, N. O feminino na figura da irmã: Christiane Hegel e Antígona. *Antítesis - Revista iberoamericana de estudios hegelianos*, [S. l.], n. 3, p. 49–66, 2022. DOI:

10.15366/antitesis2022.1.002. Disponível em:
<https://revistas.uam.es/antitesis/article/view/15477>. Acesso em: 21 jan. 2024.

BARROS, Lucas Camarotti de. *Hegel místico: o lado oculto do Idealismo absoluto*. Recife: Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPE, 2021. (Tese, Doutorado em Filosofia).

BAUER, Bruno. *The Trumpet of the Last Judgment over Hegel* [1841] In: STEPELEVICH, Lawrence S. *The Young Hegelians: an anthology*. 1ª ed. Cambridge: Cambridge University Press. 1983.

BEISER, Frederick C. O historicismo de Hegel. In BEISER, Frederick C. *Hegel*. Trad. Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

BEISER, Frederick. *Depois de Hegel: a filosofia alemã de 1840 a 1900*. Trad. Gabriel Ferreira. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2017.

BOURGEOIS, Bernard. A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel. In: HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Vol. 1. São Paulo: Loyola, 1995.

BOURGEOIS, Bernard. *Hegel: os atos do espírito*. Trad. Paulo Neves. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

BROCHADO, Mariah, HENRIQUES, Hugo Rezende. CARVALHO, João Pedro Braga de (org.). *Sinfilosofia do Estado – homenagem ao professor Catedrático José Luiz Borges Horta*. Belo Horizonte: Editora Expert, 2022.

CARDOSO, Paulo Roberto. *Diatética cultural: Estado, soberania e defesa cultural*. Belo Horizonte: Programa de Pós Graduação da Faculdade de Direito da UFMG, 2016, (Tese, Doutorado em Filosofia do Direito),

CARVALHO, João Pedro Braga de. Bacharelado em Ciências do Estado: história e destino. *Revista de Ciências do Estado*, Belo Horizonte, v. 8, n. 1, p. 1–40, 2023.

CARVALHO, João Pedro Braga de. *Ciência do Estado: um bacharelado e seus desígnios frente à Dialética da Educação Jurídica Brasileira*. São Paulo: Editora Dialética, 2023;

CARVALHO, João Pedro Braga; CASTRO, Raphael Machado. As novas formas de controle político: a guerra cultural e suas perspectivas na Reforma Trabalhista brasileira. *Revista de Ciências do Estado*. Belo Horizonte: v. 6, n. 1, 2021.

CECCHINATO, Giorgia. Traição e re-memoração. Reflexões sobre a experiência estética com base na Fenomenologia do espírito. *Discurso*, [S. l.], v. 1, n. 42, p. 221-244, 2013.

CHAGAS, Dante Alexandre Ribeiro das. O Sequestro de Jano: o totalitarismo de mercado. In: Anais do VII Seminário Discente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGS-UFMG). Campina Grande: Amplia, 2023.

CHAGAS, Dante Alexandre Ribeiro das; ALMEIDA, Philippe Oliveira de. Um relativismo totalitário? Alfred Rosenberg, os direitos do homem e o “relativismo filosófico”. *Revista de Ciências do Estado*, Belo Horizonte, v. 8, n. 1, p. 1–33, 2023.

CHANG, Há-Joon. *Chutando a escada: a estratégia do desenvolvimento em perspectiva histórica*. Trad. Luiz Antônio Oliveira de Araújo. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

D’HONDT, Jacques. *Hegel e o Hegelianismo*. Trad. Emilia Piedade. Lisboa: Edições 70, 1982.

D’HONDT, Jacques. *Hegel secreto*. Trad. Victor Fishman. 1ª ed. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 1976.

D’HONDT, Jacques. Hegel. Trad. Carlos Pujol. Barcelona: Tusquets, 2002.

DARDOT, Pierre, LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad. Mariana Echalat. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAWKINS, Richard. *O gene egoísta*. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

DELACAMPAGNE, Christian. *Historia de la filosofía em el siglo XX, cit.*, p. 88.

DELACAMPAGNE, Christian. *Historia de la filosofía em el siglo XX*. Trad. Gonçal Mayos Solsona. Barcelona: RBA Libros, S.A, 2011.

DILTHEY, Wilhelm. Hegel y el Idealismo. In: *Obras de Wilhelm Dilthey*: V. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2ª edição, 1956.

DUARTE COSTA, Layon. *Estado, poder e liberdade: uma reflexão a partir dos culturalismos de Nelson Nogueira Saldanha e Joaquim Carlos Salgado*. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da UFMG, 2018. (Dissertação, Mestrado).

DUARTE, António Paulo. A Visão da “Guerra Total” no Pensamento Militar. *Nação e Defesa*, n.112, 3.a Série, 2005.

DUQUE, Félix. *La Restauración*. La escuela hegeliana y sus adversarios. Madrid: Ediciones Akal, 1999.

EAGLETON, Terry. Depois da teoria: um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo. Trad. Maria Lucia Oliveira. -1. ed. -Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

ESTÉVEZ, José Antonio. Que no te den governanza por democracia. *Mientras Tanto*, n. 108/109, 2008, p. 33-49. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/27821312>. Acesso em: 28/01/2024.

FRAGELI, Isabel. Sobre as Resenhas de Kant às Ideias para uma filosofia da história da humanidade de Herder. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e modernidade.*, n. 21, p. 47-60, 2013. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/64739>. Acesso em: 28 jan. 2024.

FRANCO BARRIO, Jaime. *Jóvenes Hegelianos*; textos sobre cuestiones históricopolíticas. Madrid: Ediciones Libertarias, 1997.

FRASER, Nancy. Do neoliberalismo progressista a Trump — e além. Trad. Paulo Neves. *Política & Sociedade: Revista de Sociologia Política*, v. 17, n. 20, p. 43-64, 2018.

FRIEDMAN, Milton. *Capitalism and freedom*. Chicago e London: The University of Chicago Press: 2002.

FUKUYAMA, Francis. “Reflections on the End of History, Five Years Later.” *History and Theory* 34, no. 2 (1995): 27–43. <https://doi.org/10.2307/2505433>.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Trad. Maria Goes. Lisboa: Gradiva Publicações, 1992.

FUKUYAMA, Francis. The end of History? *The National Interest*, No. 16, p. 3-18, 1989. Disponível em: <http://www.wesjones.com/eoh.htm#source>. Acesso em: 27/01/2024.

FUKUYAMA, Francis; FASTING, Mathilde C. *After the end of history: conversations with Francis Fukuyama*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2021.

GABEL, Peter. Critical Legal Studies as a spiritual practice. *Pepperdine Law Review*, Malibu, v. 36, n.º. 5, p. 515-527, 2009.

HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica*. O neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Trad. Maurício Liesen. Belo Horizonte: Ed. Âyiné, 2018.

HAN, Byung-Chul. *Topologia da violência*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017.

HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. *Império*. Trad. Berilo Vargas. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HARTMAN, Robert. Introdução. In: HEGEL, G.W.F. *A Razão na História: uma introdução geral à filosofia da história*; introdução de Robert S. Hartman; trad. Beatriz Sidou – 2. ed. – São Paulo : Centauro, 2001.

HAYEK, F.A. *O caminho da servidão*. Trad. Anna Maria Copovilla et al. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830): a filosofia do espírito* v.3. Trad. Paulo de Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. de P. Meneses. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEGEL, G.W.F. *A Razão na História: uma introdução geral à filosofia da história*; introdução de Robert S. Hartman; trad. Beatriz Sidou — 2. ed. — São Paulo: Centauro, 2001.

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830. V.1.* Trad. Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, G.W.F. *Escritos de Juventud*. Trad. Jose Maria Ripalda e Zoltan Szankay. Madrid: Fondo de Cultura Economica, 2003.

HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

HEGEL, G.W.F. La constitucion alemana. In HEGEL, G.W.F. *Escritos de Juventud*. Trad. Jose Maria Ripalda e Zoltan Szankay. Madrid: Fondo de Cultura Economica, 2003.

HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio*. Trad. Paulo Meneses (In Memoriam), Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Tradução Adendos: João A. Wohlfart, Márcio E. Schäfer e Thadeu Weber. Porto Alegre, Editora Fênix, 2021.

HEGEL, G.W.F. *Vida de Jesus*. Trad. Oliver Tolle. São Paulo: Ed. Clandestina, 2019.

HEGEL, G.W.F.. *Introdução à História da Filosofia*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. 1ª ed, São Paulo: Abril S.A, 1974.

HEGEL, G.W.F; HOLDERLIN, J.C.F.; SCHELLING, F. W. J. *O mais antigo programa de sistema do Idealismo Alemão*. Trad. Joãosinho Beckenkamp. *Veritas*. Porto Alegre, v.8, nº2, jun/2003, p. 211-237. Disponível em:

<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/34794>. Acesso em: 17 jan. 2024.

HEGEL, G.W.F. *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 208.

HENRIQUES, Hugo Rezende. A totalidade contra os totalitarismos: Hegel e a Vontade Nacional. In: José Luiz Borges horta. (Org.). *Hegel, Paixão e Diferença*. 1ed. Belo Horizonte: Editora Expert, 2021.

HENRIQUES, Hugo Rezende. Cidadão do mundo? Narrativas subjetivas, comunitárias e da humanidade. In: ANDRADE, Durval Ângelo; MAYOS SOLSONA, Gonçal; HORTA, José Luiz Borges; MIRANDA, Rodrigo Marzano Antunes (Coords.). *A sociedade do controle?: macrofilosofia do poder no neoliberalismo*. Belo Horizonte: Fórum, 2022.

HENRIQUES, Hugo Rezende. Dionysius Imperator Est: divagações sobre a ideia de Soberania em Hegel. In: TASSINARI, Ricardo Pereira *et al.* *Liberdade e Direitos: Hegel e sua atualidade*. Porto Alegre: Ed. Fundação Fênix, 2022.

HENRIQUES, Hugo. *Fenomenologia do poder: o Estado de Direito e seu compromisso com o Poder como liberdade*. Belo Horizonte: Programa de Pós Graduação da Faculdade de Direito da UFMG, 2020. (Tese, Doutorado).

HENRIQUES, Hugo Rezende; CARVALHO, João Pedro Braga de. A revanche do Leviatã: Estados rebeldes como desafio à ideia única. *Princípios*, v. 40, n. 162, 2021, p. 236.

HENRIQUES, Hugo Rezende; CARVALHO, João Pedro Braga de. Conhece-te a ti mesmo: Hegel e o Destino do Estado de Direito. In: TASSINARI, Ricardo Pereira; BAVARESCO, Agemir.; MAGALHÃES, Marcelo Marconato (Orgs.). *Hegel e a Contemporaneidade*. Porto Alegre - RS: Editora Fundação Fênix, 2020.

HENRIQUES, Hugo Rezende; CARVALHO, João Pedro Braga de. Hegel e o Destino do Estado de Direito: um combate à desertificação neoliberal. In: In *A sociedade do controle?* In: ANDRADE, Durval Ângelo; MAYOS SOLSONA, Gonçal; HORTA, José Luiz Borges; MIRANDA, Rodrigo Marzano Antunes (Coords.). *A sociedade do controle?: macrofilosofia do poder no neoliberalismo*. Belo Horizonte: Fórum, 2022,

HERDER, J.G. *Filosofia de la historia para la educación de la humanidad*. Trad. Elsa Tabermog. Madrid: Ed. Espuela de Plata, 2007.

HERDER, J.G. *Ideas para uma filosofia de la historia de la humanidad*. Trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Losada, 1959.

HERRERO, Francisco Javier. *Religião e História em Kant*. Trad. José Ceschin. São Paulo: Loyola, 1991.

HOBBSAWM, Eric J. *A era das revoluções: 1789-1848*. Trad. Maria L. Teixeira e Marcos Penchel Rio de Janeiro: Paz & Terra; 2012.

HOBBSAWMN, Eric J. *Era dos extremos: o breve século XX. 1914-1991*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOBBSAWN, Eric. *Sobre História*. Trad. Cid Knipel Moreira. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HORTA, José Luiz Borges (org.). *Razão e Poder: (re)leituras do político na filosofia moderna*. Belo Horizonte: Initia Via, 2018.

HORTA, José Luiz Borges Horta. Da Filosofia hegeliana do Estado a uma Filosofia hegeliana do Direito. In: TASSINARI, Ricardo Pereira *et al. Liberdade e Direitos: Hegel e sua atualidade*. Porto Alegre: Ed. Fundação Fênix, 2022.

HORTA, José Luiz Borges. A subversão da História e a falácia do fim do Estado. In: HORTA, José Luiz Borges.; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

HORTA, José Luiz Borges. *Dialética do Poder Moderador: ensaio de uma ontoteologia do Estado do Brasil*. Belo Horizonte: Faculdade de Direito da UFMG, 2020. (Tese, Titularidade em Teoria do Estado).

HORTA, José Luiz Borges. Entre o Hegel racional e o Hegel real. In: HORTA, José Luiz Borges.; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

HORTA, José Luiz Borges. Globalização (Des)ideologia e Reconstitucionalização do Brasil. In: *História, Estado e Idealismo alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

HORTA, José Luiz Borges. Hegel contra Kojève? Notas sobre a transfiguração de Hegel e a profanação da política na filosofia francesa novecentista. In: CORREIA, Adriano *et al. Hegel e Schopenhauer*. São Paulo: Anpof, 2017.

HORTA, José Luiz Borges. Hegel, Paixão e História. In: HORTA, José Luiz Borges.; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

- HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011.
- HORTA, José Luiz Borges. Interdisciplinaridade, Direito e Estado; memórias da Faculdade de Direito da UFMG. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, UFMG, v. 40, p. 193-217, 2012.
- HORTA, José Luiz Borges. Ratio juris, Ratio potestatis; breve abordagem da missão e das perspectivas acadêmicas da Filosofia do Direito e do Estado. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, n. 49, jul./dez., 2006
- HORTA, José Luiz Borges. Sobre a constelação de modernidades. In SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges (org.). *Razão e Poder: (re)leituras do político na filosofia moderna*. Belo Horizonte: Initia Via, 2018
- HORTA, José Luiz Borges. Urgência e Emergência do Constitucionalismo Estratégico. *Revista Brasileira de Estudos Constitucionais*, Belo Horizonte, Fórum, a. 6, n. 23, p. 783-806, jul./set. 2012.
- HORTA, José Luiz Borges.; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.
- HORTA, José Luiz Borges; FREIRE, Thales; SIQUEIRA, Vinicius. A era pós-ideologias e suas ameaças à política e ao Estado de Direito. *Confluências*, v. 14, n. 2, p. 120-133, 2012.
- HUNTINGTON, Samuel P. No Exit: The Errors of Endism. *The National Interest*, n. 17, 1989, pp. 3–11. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/42896752>. Acessado em: 25 Jan. 2024.
- HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. Silvio Rosa Filho et al. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- HYPPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Trad. Hamílcar de Garcia. Editora Civilização Brasileira S.A. Rio de Janeiro, 1971.
- JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. Trad. Maria Elisa Cevalco. São Paulo: Ática, 1997.
- KANT, I. *A ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.
- KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 5ª edição, 2001.

KANT, I. *La metafísica dos costumes*. Trad. Adela C. Orts e Jesus C. Sancho. 2. Ed. Madir: Tecnos, 1994.

KANT, I. *Lectures on Anthropology*. Trad. Robert Clewis. *et al.*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

KANT, I. Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia. Trad. Marcio Pires. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, n. 1, p. 211-238, Jan./Abril, 2013.

KLEIN, Naomi. *A doutrina do Choque: a ascensão do capitalismo de desastre*. Trad. Vania Cury. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.

KOJÈVE, Alexandre. Outline of a Doctrine of French Policy. *Policy Review*, aug./set. 2004.

KOJÈVE, Alexandre. *Outline of phenomenology of right*. Trad. Bryan-Pau Frost e Robert Howse. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2000.

KOJÈVE, Alexandre. Tirania e Sabedoria. In. STRAUSS, Leo. *Da tirania: incluindo a correspondência de Strauss-Kojève*. Trad. André Abranches. 1ª ed. São Paulo: É Realizações, 2016,

KONZEN, Paulo Roberto. *Os Conceitos de Vida, Morte, Tempo, Temor, Desespero, Suicídio e Esperança na Filosofia de G. W. F. Hegel*. Porto Alegre: Editora Fi, 2021.

KOYRÉ, Alexandre. Hegel at Jena. *Cont. Philos Rev.*, n. 51, p. 379, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s11007-018-9441-0>. Acesso em: 25 jan. 2024.

LANDES, David S. *Prometeu desacorrentado: transformação tecnológica e desenvolvimento industrial na Europa ocidental, desde 1750 até a nossa época*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

LÊNIN, V.I. *O imperialismo: etapa superior do capitalismo*. Trad. Plínio de Arruda Sampaio Jr. Campinas: FE/UNICAMP, 2011.

LIMA VAZ, H.C. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*. São Paulo: Ed. Loyola, 2001.

LIMA VAZ, Henrique C. *Introdução ao pensamento de Hegel: Tomo 1: a Fenomenologia do espírito e seus antecedentes – 1. ed. – São Paulo : Edições Loyola, 2020.*

LÖWITZ, Karl. *De Hegel a Nietzsche; A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX, Marx e Kierkegaard*. Trad. Luiz Fernando Barrére Martin, Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: EdUNESP, 2014.

MAGEE, Glenn A. *Hegel and the hermetic tradition*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001.

MARÇAL, Alexandre Cherulli. Notas sobre a recepção de Hegel na França. *Analógos*, Rio de Janeiro, v.1, 2016..

MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto Comunista*. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Trad. Rubens Enderle *et al.* - São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da Economia política*. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão popular, 2008.

MARX, Karl. *Crítica do Programa de Gotha*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 36.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. 4ª reimpr. São Paulo: Boitempo, 2010

MARX, Karl. *O capital*. Livro I. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 541.

MAYOS SOLSONA, Gonçal. A periodização hegeliana da história: o vértice do conflito interno do pensamento hegeliano. Belo Horizonte: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, v. 104, p. 13-52, 1 jan. 2012.

MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Entre Lógica i Empíria: Claus De La Filosofia Hegeliana De La História*. Barcelona: PPU, 1989.

MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Ilustración y Romanticismo*. Introducción a la polémica entre Kant y Herder. Barcelona, Editorial Herder, 2004.

MAYOS SOLSONA, Gonçal. *La Ilustración*. Barcelona: Editorial UOC, 2007.

MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Macrofilosofia de la Modernidad*. Rota: dLibro, 2012.

MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Macrofilosofia de la globalización y del pensamiento único*. Um macroanálisis para el “empoderamiento”. Sarburgo: Editorial Académica Española, 2012

MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Marxa i sentit especulatiu de la Historia*. Comentari A Hegel. Barcelona: Universitas-40, 1993.

MAYOS SOLSONA, Gonçal. Modernidad y racionalidade. Razón geométrica versus Razón Dialéctica. *Macrofilosofia de la Modernidad*. Rota: dLibro, 2012.

MAYOS SOLSONA, Novas bases (fundamentos) da sociedade de controle e formas de resistir a elas. Trad. João Pedro Braga de Carvalho e Raphael Castro. In *A sociedade do controle?: macrofilosofia do poder no neoliberalismo*. Belo Horizonte: Fórum, 2022.

MAYOS SOLSONA, Gonçal. Límites de la hiperespecialización. Necesidad de la macrofilosofía. *Revista de Ciências do Estado*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. 1–21, 2021..

MORAES, Alfredo de Oliveira. *A Metafísica do Conceito*; sobre o problema do conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel. Porto Alegre: EdPUCRS, 2003.

NIETZSCHE, F. *Escritos sobre História*. Trad. Noéli Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2005.

NOGUEIRA BATISTA, Paulo. O Consenso de Washington: a visão neoliberal dos problemas latino-americanos. In Barbosa Lima Sobrinho (org.). *Em defesa do interesse nacional: Desinformação e Alienação do Patrimônio Público*. São Paulo: Paz e Terra, 1994.

OLIVEIRA, Alfredo de Moraes. Fukuyama e o fim da história - Distorções ou Más Interpretações? / *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Revista Semestral do Sociedade Hegel Brasileira - SHB Ano 3º - N.º 05 Dez./2006.

PIFFER, C., Cruz, P. M., & TEIXEIRA, A. V.. Da transnacionalidade financeira de Bretton Woods às moedas digitais. *Revista Justiça Do Direito*, 34(1), 6-28, 2020.

POCHMANN, Marcio. *Nova classe média?: o trabalho na base da pirâmide social brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2015.

REIS, José Carlos. *História da “consciência histórica” ocidental contemporânea: Hegel, Nietzsche, Ricoeur* — 2ª reimp. — Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2013.

REIS, José Carlos. *História da “consciência histórica” ocidental contemporânea: Hegel, Nietzsche, Ricoeur* —2ª reimp. – Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2013.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 210.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: UFMG, 1986.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: DelRey, 2006.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico ou da metafísica do objeto: a igualdade*. Belo Horizonte, Del Rey, 2018.

SALGADO, Joaquim Carlos. Estado Ético e Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*. v.27, n.2, p. 37- 68, 1998.

SALGADO, Joaquim Carlos. *Ideia de Justiça em Hegel*, São Paulo: Loyola, 1996

SALGADO, Joaquim Carlos. *Sacra scientia: a metafísica — poder e liberdade do pensamento*. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2022.

SALGADO, Joaquim Carlos. Semiótica estrutural e transcendentalidade do discurso sobre a justiça. *Revista da Faculdade de Direito*. Universidade Federal de Minas Gerais, n. 37, 2000.

SALGADO, Karine. *A Paz Perpétua de Kant*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2008.

SALGADO, Karine. Ilustração e dignidade humana. In: HORTA, José Luiz Borges.; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

SPENGLER, Oswald. *A decadência do Ocidente: Esboço de uma morfologia da História Universal*. Trad. Herbert Caro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1973.

STEPELEVICH, Lawrence S. *The Young Hegelians: an anthology*. 1ª ed. Cambridge: Cambridge University Press. 1983.

STIRNER, MAX. *The Ego and His Own* [1844]. In: STEPELEVICH, Lawrence S. *The Young Hegelians*.

STRAUSS, David F. *The Life of Jesus* [1835]. In: STEPELEVICH, Lawrence S. *The Young Hegelians: an anthology*. 1ª ed. Cambridge: Cambridge University Press. 1983

STRAUSS, Leo. *Da tirania: incluindo a correspondência de Strauss-Kojève*. Trad. André Abranches. 1ª ed. São Paulo: É Realizações, 2016, carta de Kojève a Strauss de 19 de setembro de 1950.

TEIXEIRA, Carlos Sávio G. *Rebeldia imaginada: instituições e alternativas no pensamento de Roberto Mangabeira Unger*. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

TOEWS, John E. *Hegelianism. The Path Toward Dialectical Humanism, 1805-1841*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

TOEWS, John. Transformações do Hegelianismo, 1805-1846. In BEISER, Frederick C. *Hegel*. Trad. Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias & Letras, 2014..

TRAVERSO, Enzo. *A sangre y fuego*. De la guerra civil europea, 1914-1945. Buenos Aires: Prometeu Libros, 2009.

TRAVERSO, Enzo. El totalitarismo: usos y abusos de un concepto. In: FORCADELL, Carlos; SABIO, Alberto (eds). *Las Escaladel pasado*, IV Congreso de Historia local de Aragon, Instituto de Estudios Altoaragoneses, p.99-110, 2005.

UNGER, Mangabeira. *Depois do colonialismo mental: repensar e reorganizar o Brasil*. São Paulo: Autonomia Literária, 2018.

UNGER, Mangabeira. *O que a esquerda deve propor?* Trad. Antônio Risério Leite Filho. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2005.

UNGER, Roberto Mangabeira. *Política; os textos centrais, a teoria contra o destino*. Trad. Paulo César Castanheira. Rio de Janeiro/Chapécó: Boitempo/Argos, 2001.

VARGAS, João Protásio Farias Domingues de. *Ciências do Estado: Resistir e Consolidar - Um estudo sobre o Bacharelado em Ciências do Estado da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Editora Expert, 2021.

VERNANT, Jean Pierre. *O universo, os deuses, os homens*. Trad. Rosa Freira d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

WAHL, Jean. *La logica de Hegel como fenomenologia*. Trad. Alfredo Llanos. Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1973.

WASZEK, Norbert. La escuela hegeliana. *Antítesis - Revista iberoamericana de estudios hegelianos*, [S. l.], n. 4, p. 5–35, 2022.

WOOD, Ellen. *A Origem do Capitalismo*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

ŽIŽEK, Slavoj. *Alguém disse totalitarismo?: cinco intervenções no (mau) uso de uma noção*. Trad. Rogério Bettoni. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

ŽIŽEK, Slavoj. Menos que nada. Hegel e a sombra do materialismo dialético. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.