

A ideia de Europa em Hegel¹

Daniel Innerarity Grau –Univ. Zaragoza²

RESUMO: A filosofia da história e a tradução conceitual da realidade vão encontrar na obra de Hegel um grau de refinamento e complexidade poucas vezes vistos na história do pensamento, o texto que ora se apresenta busca mapear como o filosofar histórico encontra-se e conflui na própria auto-compreensão da Europa em geral, o berço do ocidente e da filosofia, e na filosofia de Hegel em particular, de modo a tematizar como a própria filosofia hegeliana se apresenta como a consciência crítica da Europa em sua totalidade.

Palavras-chave: Hegel, Filosofia da História, Europa, Idealismo alemão

ABSTRACT: The philosophy of history and conceptual translation of reality will find in the work of Hegel a degree of refinement and complexity rarely seen in the history of thought, the text presents itself as a map that search philosophy history is and converge in self-understanding of Europe in general, the cradle of western and the philosophy and the philosophy of Hegel in particular, to edge as the Hegelian philosophy is presented as a critical awareness of Europe in its entirety.

Keywords: Hegel, Philosophy of History, Europe, German Idealism

Em uma época como a nossa, em que se celebram os fracassos de todas as sínteses e se decreta a debilidade do pensamento, a narração hegeliana da história universal como epopeia do espírito produz a fascinação de uma peça de museu. Faz tempo que a filosofia tem renunciado a conceder a razão o protagonismo do que agora se entende como “história multiversal”. E, sem embargo, o discurso hegeliano pode lançar muita luz para inclusive compreender esta situação cultural que prefere a arqueologia à hermenêutica, o fragmento à síntese, e que somente teme o desvario da

¹ Capítulo I do livro: *Hegel y el romanticismo* [Hegel e o romanticismo], de Daniel Innerarity Grau [Professor na Universidade de Zaragoza, Espanha] Madrid: Editorial Tecnos, 1993, pp.17-34. Tradutor: Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Doutorando em filosofia na UFRGS, sob a orientação do Prof. Dr. José Pinheiro Pertille. Tradução realizada como parte das atividades de pesquisa do NeHgI-UFRGS/CNPQ

² Daniel Innerarity Grau, espanhol, professor na Universidade de Zaragoza, foi eleito pelo *Le Nouvel Observateur* na edição comemorativa do seu 40º aniversário no ano de 2005, como um dos 25 mais importantes pensadores da atualidade. Entre suas principais obras encontram-se: *Le futur et ses ennemies*, Flammarion: 2008, *El nuevo espacio público*, Espasa: 2006, *La sociedad invisible*, Espasa, 2004, *La transformación de la política*, Península: 2002, *Ética de la hospitalidad*, Península: 2001, *La filosofía como una de las bellas artes*, Ariel: 1995, *La irrealidad literaria*, Eunsas: 1995, *Hegel y el romanticismo*, Tecnos: 1993, *Dialéctica de la modernidad*, Rialp:1990. Suas obras estão traduzidas ao Inglês, Francês, Italiano e Português.

razão. Em qualquer caso, para saber se esta despedida da racionalidade moderna merece ou não a pena, e para advertir o que pode estar necessitando de uma retificação, o edifício conceitual do idealismo alemão não tem deixado de ser ao menos uma coisa: síntese teórica da compreensão moderna de Europa e fonte de inspiração para o pensamento.

Quando o discípulo de Hegel e principal continuador de sua filosofia do Direito, Eduard Gans, quis resumir o núcleo das intenções que animavam o pensamento de seu mestre, o expresso da seguinte maneira: conceber a ideia de Europa³. Efetivamente, não tem havido na era moderna outro pensador tão Eurocentrista. Europa é para Hegel centro e fim do velho mundo, o cenário da descoberta do espírito a si-mesmo. Se a Ásia é o continente das origens, a África o da uniformidade e a América o do futuro hipotético, a Europa é o continente da liberdade real, a síntese da diferença e da unidade, a harmonia na diversidade, o lugar onde o homem tem alcançado a maior consciência de sua liberdade. O grande relato da história universal descreve “o triunfo do Ocidente sobre o Oriente, da ^[p.18] medida europeia, da beleza individual da razão que se limita a si-mesmo sobre o esplendor asiático, sobre a suntuosidade da unidade patriarcal”⁴. A filosofia da história de Hegel aponta em uma clara direção: o espírito busca o Ocidente, de onde a negação gera superação, à diferença do Oriente, onde negar é destruir. O Oriente é o espírito infantil, o reino da unidade do espírito com a natureza. O espírito é unicamente substância universal, da qual o indivíduo é mero acidente. A individualidade é superficial. Todavia não se tem posto em marcha o processo de emancipação.

Nesta identidade do espírito com a natureza não é possível a verdadeira liberdade. O homem, todavia, não pode alcançar aqui a consciência de sua personalidade, não tem nenhum valor nem legitimação (*Berechtigung*) em sua individualidade.⁵

Com o mundo grego e o romano começa a era da separação reflexiva, desaparecem a confiança imediata e a obediência cega, a subjetividade começa o

³ Cfr. *Das erbrecht in weltgeschichtlicher entwicklung*, Aalen, Berlin/Stuttgart, 1824-1835 I, p. 51.

⁴ *Asth.*, XV, p. 353.

⁵ *Enz.*, X, § 393 Z, p. 61; Cfr. *GeschPhil.*, XVIII, p. 139.

percurso de sua autoafirmação. A Europa cristã é a maturidade do espírito, definida pela reconciliação do sujeito e do objeto. O espírito culmina sua gestação em um tratado de paz, com o que se põe fim a uma trajetória dramática da afirmação, luta e dilaceramento.

Hegel descreve o cenário deste combate pela liberdade com umas referências geográficas que, de entrada, resultam desconcertantes, se tem em conta a irrelevância que a natureza tem para a configuração da ideia moderna de liberdade. O que poderia chamar-se “maturidade geográfica da Europa” consiste em que nela não predomina nenhum elemento geográfico: montanha, vale e costa estão constantemente entrelaçados, oferecendo assim múltiplas possibilidades de existência histórica. A liberdade vem facilitada pelo fato de que nenhum princípio natural se revela como dominante. Com esta observação Hegel tem radicalizado o eurocentrismo da Ilustração. A teoria climática das constituições havia sido formulada por Montesquieu e recolhida por Herder no que havia de ser a primeira concepção romântica da história. Porém na historiografia ilustrada – Montesquieu, Voltaire, Condorcet – a relação estabelecida entre o processo histórico e as condições geográficas tinham uma intenção relativizante. Oferecia uma explicação da diversidade de sistemas socioculturais e legitimava por sua vez essa variedade. A existência de governos democráticos na Europa e de governos despóticos na Ásia ou África podia ser remitida a essa explicação de que o clima cálido favorecia a escravidão e a servidão, sem necessidade de recorrer a explicações ^[p.19] de ordem espiritual. O universalismo da Ilustração consistia em explicar a diferenciação desde um fator exterior ao aspecto subjetivo da cultura. Havia sem dúvida uma preferência em favor da liberdade europeia, porém sua superioridade restava vinculada a fatores fortuitos.

Em Hegel, pelo contrário, não existe intenção nenhuma de situar todas as culturas em pé de igualdade “por natureza” e explicar seu desigual valor histórico em virtude de fatores externos. A história humana tem uma direção até o Ocidente. O caminho até a autoconsciência e a liberdade coincidem com o percurso do sol. O desconcerto que pode produzir o fato de encontrar em Hegel esta concessão ao naturalismo, se aclara se tem-se em conta três aspectos. Em primeiro lugar, o tratamento da geografia que Hegel concede predominância é o de Karl Ritter, professor de Berlim durante os mesmo anos, para quem essa ciência se enquadrava com mais propriedade na

hermenêutica das ciências do espírito que na descrição positiva das ciências naturais⁶. Em segundo lugar, o fundamento geográfico do processo histórico não era entendido – pelo que a Europa se refere – como um processo determinante, senão como uma condição de liberdade. A ideia de que a liberdade requer a colaboração da necessidade é uma tese central do pensamento hegeliano que aqui aparece em sua versão geográfica. A liberdade é autonomia frente à natureza. Porém, por sua vez, só desenvolve-se quando conta com o favor de algumas determinadas condições naturais: que o poder na natureza não vá mais além de certos limites. Tudo o que não contradiz o princípio de que a relação entre natureza e civilização que tem lugar em todo processo histórico acontece sob o protagonismo do espírito. E neste conceito é de onde deverá buscar a interioridade da Europa, e sua significação para a história universal. Por último, Hegel não compartilha em absoluto com a mitologia geográfica de alguns românticos que, como Adam Muller, falavam de uma preferência pelo que ^[p.20]através da história tem dividido um mesmo espaço físico (*Raumgenossen*) frente aos contemporâneos (*Zeitgenossen*). Com os Nibelungos, disse Hegel, temos em comum o fato de estar geograficamente sobre o mesmo solo, porém o vínculo geográfico e espacial não equivale ao vínculo histórico, e não determina em absoluto uma identidade cultural inamovível⁷. A partir da era moderna, as entidades naturais têm sido definitivamente subordinadas à força vinculante dos projetos históricos.

Sempre resulta esclarecedor tomar em conta o cenário cultural desde o qual nasce e a que responde toda reflexão. Neste caso, o eurocentrismo hegeliano se formula num contexto de crise mudança que parece dar razão a que vê nele o sintoma de esgotamento de uma cultura e advogam em favor de novas perspectivas. Quero referir-me brevemente a um gênero literário cujo auge nos séculos XVIII e XIX guarda uma estreita relação com a crise da consciência europeia: a literatura de viagem. O incremento das descrições de outras culturas é um dos fatores que explicam a

⁶ Hegel leu a obra que Ritter havia publicado em 1817 com o título *Die Erdkunde im Verhältnis zur natur und Geschichte des Menschen oder allgemeine, vergleichende Geographie* e assim o faz constar em suas lições de filosofia da história que ditou nos anos de 1822-1823 e 1830-1831. Com isso Hegel toma partido indiretamente por uma das concepções de geografia que litigavam naquela época, tão decisivas para a conceitualização desta ciência. A outra direção, mais descritiva e empírica, seguindo os parâmetros das ciências positivas, vinha representada por Alexandre Von Humboldt. Hegel conhecia provavelmente seu livro, *Ansichten der Natur*, de 1808, porém não pode conhecer sua obra máxima, *Kosmos, Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*, publicada entre 1845-1862. No ano de 1827, Humboldt pronunciou uma lição em Berlim com o título “Verwahrung gegen Hegel” em que acusava Hegel de elaborar uma metafísica sem experiência. Hegel acusaria receber sua crítica, sem que por Humboldt diminuísse sua admiração e estima. (Cfr. A carta de 24 de novembro de 1827, *Br.*, III, pp. 211-212.

⁷ *PhilGesch.*, XIII, S, p. 353.

intensidade com que se discute acerca da polaridade entre natureza e razão, mundo selvagem e civilização europeia. Herder, Wieland, Goethe, Forster, Kant, Alexander e Wilhelm Von Humboldt foram alguns dos que recorreram ao desafio que os descobrimentos da curiosidade estabeleciam ao pensamento da época. O entusiasmo romântico pela natureza e a afanosa busca do homem natural resultariam inexplicáveis sem esta extroversão da razão até novos espaços. Uma espécie de nostalgia pelo imediato e original, pelo paraíso do autêntico, se rebelam contra a inércia mecânica da imagem moderna do mundo. Trata-se de uma inquieta busca de novas certezas em uma nova ordem que se tem construído sobre o primado da relatividade, a dúvida e a infinita capacidade de contradição. Porém, por sua vez, o viajante cumpre – quiçá sem saber – o mandamento de Francis Bacon, pai do pensamento científico-experimental moderno: ver as coisas com os próprios olhos, verificar e controlar, experimentar de primeira mão, substituir o testemunho oral pela imediatez ocular, tal era o convite da obra *Of travel* (1625). O resultado de uma aventura semelhante não podia ser senão a relativização da cultura europeia. Ao mostrar a inconstância dos confins do mundo, a viagem revoluciona o espaço da experiência, sacudindo as certezas que proporcionam a mentalidade e cultura próprias. Descobrir é comparar e relativizar, obter um contexto mais amplo e diverso, graças à visão das ideias, conceitos, costumes ^[p.21] e constituições de outros povos. De alguma maneira o cumprimento da modernidade europeia apóia-se em sua própria relativização.

Ainda que Hegel não se refira diretamente a estas questões, é possível entender sua insistência na hegemonia cultural da Europa como uma clara resposta à emergência desta relativização sociocultural que haverá de culminar no historicismo do século XIX. Sua crítica a ideia de um estado de natureza, sua ideia de mediação cultural ou categoria da reflexividade como nota essencial do espírito apontam claramente em uma direção contrária à igualização das culturas. Não existe um paraíso que se alcance por meio da sensibilidade. A ideia de mediação significa que para o homem moderno a natureza tem deixado definitivamente de ser significativa em sua imediatez. Ponhamos um exemplo para ilustrar esta crítica. A obsessão por conhecer de primeira mão tem conduzido o aumento de relatos e testemunhos, a saber, de crenças. Formulado dialeticamente: sempre que o homem persegue a imediatez do objeto se vê obrigado a configurar mediações. E ademais a formulação de tais descobertas está mediada por uma linguagem, fora da qual seriam experiências privadas e, portanto, socialmente

irrelevantes. Por conseguinte, a viagem somente tem sentido *em* uma cultura que, como a europeia, fomenta a inquietude de comparar; somente graças a que se possui uma cultura cuja grandeza consiste em fazer da curiosidade rotina e em exigir para tudo fundamento e justificação, pode o viajante europeu fingir o holocausto de sua própria superioridade. Com o retorno ao estado de natureza – já seja através do sentimento, do desprezo a cultura ou da incapacidade de suportar instituições para o exercício da liberdade – perderia também o europeu aquela capacidade de relativização universal que lhe havia permitido tão audaz empresa. Hegel não despreza a aventura da viagem: o que quer dizer é que a viagem não se converte em experiência enquanto não se tenha regressado à casa.

Quando se observa a história europeia não é possível evitar uma pergunta que se suscita inevitavelmente: por que está a trajetória da Europa riscada de revoluções? Em outras culturas encontramos também desejos de liberdade e admiráveis instituições, choques de interesses e conflitos dramáticos, porém somente o Ocidente tem feito da liberdade incondicional o caráter essencial de sua autoconsciência. Elevada ao grau de valor absoluto, a liberdade tem forjado utopias capazes de despertar o entusiasmo e mover ao heroísmo. Certamente, este feito contrasta também sobre um fundo de sombras. Da liberdade se tem feito também uma arma impetuosa e por sob sua bandeira se tem agrupado em não poucas ocasiões tiranos e fanáticos. Porém já resulta suficientemente significativo que inclusive estes tenham de apelar à liberdade - a uma futura liberação absoluta que lhes exime de respeitar a liberdade existente – para gozar do crédito que lhes permite apresentar-se na ^[p.22] sociedade. Em qualquer caso a exaltação da liberdade e a incapacidade de suportar sua carência formam parte do caráter europeu. Sua cultura se tem configurado sobre uma *radicalização do insuportável*, a saber, sobre uma extrema *capacidade de indignação* e uma elevada resistência a privação da liberdade, que não consegue facilmente acostumar-se a ela, obstinado em retirar os obstáculos que encontra e abrir novos espaços de ação. A dialética hegeliana da liberdade responde a este princípio: o espírito que quer ser livre necessita haver vencido, não pode renunciar a que surja o antagonismo. O europeu é a incapacidade de fechar um pacto com o poder de fato e a irresistível tentação de lhe trair quando não tem havido outra solução que aceitar esse compromisso. A isto se deve seu caráter dramático, sua tensão característica. Toda a obsessão de Fichte para impedir que o pacto social se revista da aureola do definitivo – sua ideia de que um pacto

imodificável atentaria contra os direitos da humanidade – responde a esta inquietude. É o que Kant advertiu ao assinalar que o homem moral não é necessariamente feliz, porém obtém um prêmio terreno por sua virtude: a insatisfação que lhe impede de renunciar do melhor em benefício do dado. Kant nunca modificou sua concepção das tendências e inclinações como uma debilidade. Porém, existem algumas que por estarem de acordo com a moralidade considerava dignas de serem acrescentadas. E entre ela menciona a paixão pela liberdade⁸.

Na Europa moderna, as reflexões acerca da liberdade têm sido quase sempre respostas a uma ameaça: mais do que uma estrita demonstração lógica, se tratava em geral por uma obstinação prática. Uma presunção a seu favor alentou sua defesa frente ao determinismo universal anunciado pela moderna ciência natural, a rebeldia política ante os Estados construídos sobre princípios mecanicistas e a afirmação da personalidade contra a resignada proclamação dos determinismos históricos, psicológicos e sociais. Neste sentido se deve entender a consideração que Schelling fazia do dogmatismo – ao falar, da submissão do homem ao mundo objetivo – como uma derrota voluntária, ou a ideia de Fichte de que o mal radical é a preguiça, a renúncia à ação. Ainda que estas batalhas nem sempre se tenham saudadas com uma vitória sobre o atacante, a mesma resistência a aceitar inquestionavelmente seu domínio, ou o que Hegel chamará “a obstinação absoluta da subjetividade”⁹ frente ao acaso do determinismo, é um indício das boas razões que assistem à liberdade. Constitui já uma vitória o fato de que a negação teórica ou prática da liberdade não seja aceita como fato trivial.

[p.23] O idealismo é uma teoria da liberdade, mais que uma teoria do conhecimento. Seu impulso inicial não é dissolver uma perplexidade teórica, senão conjurar uma ameaça à liberdade. Schelling o pôs em marcha ao dar-se conta que a defesa teórica da liberdade era muito mais débil que sua exortação moral. “O criticismo somente tem débeis armas contra o dogmatismo, se todo o seu sistema se fundamenta somente em propriedade de nossa capacidade cognoscitiva e não em nossa essência original”¹⁰. O motor de toda liberação é mais a exasperação que produz a servidão que o resultado de um silogismo teórico. Por isso interpretava Kant o grito da criança ao

⁸ Cfr. *KpV*, AK., V, p. 118; XIX, p. 287.

⁹ *PhilGesch.*, XII, p. 415.

¹⁰ «Kritische briefe uber Dogmatismus und Kritizismus», *HKA*, 3, p. 56.

nascer como a expressão paradoxal de uma aspiração à liberdade elevada por quem sido chamado a existência sem o seu consentimento e, com isso, tem sido dado a liberdade¹¹. E assim, quando nos *Prolegômenos* denomina a filosofia idealista “infantil”¹², está chamando atenção sobre o caráter originário que a liberdade recebe na filosofia moderna; é a liberdade como paixão. A razão mais poderosa da liberdade é que a razão mesma é liberdade.

Toda a reflexão filosófica que vai de Kant a Hegel é uma reação frente o surgimento de uma cosmovisão científica e a formas sociais que trazem por trás de si o intento de remover o homem da centralidade do universo. Mecanismos naturais e mecanismos políticos objetivam por obter o protagonismo que suporia a absorção do sujeito na férrea cadeia da necessidade. O *pathos* da emancipação que anima o idealismo tem de entender-se como aspiração de subtrair o homem de uma constelação ontológico-mecanicista que não tolera existência autônoma alguma e que se apresenta com uma intenção aniquiladora. Para compreender esta reação se terá de ter em conta que a primeira modernidade tinha o caráter de uma verdadeira restauração da antiga filosofia da necessidade. Pensadores como Hume, Lutero, Espinosa ou Helvetius haviam posto em questão de diversas maneiras a noção de uma autonomia do homem. Fatalismos, psicologismos, e materialismos de diversos gêneros vinham a coincidir numa negação explícita da liberdade, a qual se condenava ser uma ilusão ou uma blasfêmia. O idealismo é a revolta contra esta restauração da necessidade. Trata-se de uma reivindicação da liberdade como negação dos limites que desde diversas frentes reclama seu valor absoluto. A diferença entre o que Hegel chama liberdade substancial e liberdade subjetiva consiste em que para esta nem os fenômenos, nem os costumes, nem as leis [p.24] são algo fixo e definitivo. Seu distintivo é a capacidade de opor, comparar, julgar, que “contém em si a negação da liberdade”¹³. O idealismo aspira recuperar aquela concepção de liberdade como algo transcendental que havia tido em Eckhart seu mais preclaro defensor às portas da era moderna. Parafraseando a afirmação Aristotélica acerca da alma, poderia valer aqui o axioma: a liberdade humana é em certo modo todas as coisas. Que o idealismo acertara em sua estratégia é muito discutível, porém não na mudança de intenção que alentou seu pensamento.

¹¹ Cfr. VII, pp. 268 ss.

¹² Cfr. IV, p. 292; VII, p. 172.

¹³ *PhilGesch.*, XII, p. 135.

Na análise do conceito de liberdade que Hegel sintetiza se vê com grande clareza que a era moderna é mais ampla que as sinalizações ao uso das eras históricas. Propriamente falando, os pressupostos da modernidade fincam suas raízes no cristianismo. A era moderna, assim como a realização de um conceito de liberdade que ela mesma não tem descoberto pela primeira vez, deve ao cristianismo seu princípio inspirador.

“O direito da *liberdade subjetiva* constitui o ponto central sobre o qual gira a distinção entre a *antiguidade* e a era *moderna*. Este direito tem sido expresso em sua infinitude pelo cristianismo e tem sido constituído como princípio real e geral de uma nova forma de mundo”¹⁴.

Parece-me muito plausível a tese de que o moderno surge como uma resposta à ameaça de helenização da cultura ocidental. Assim o entendeu Hegel ao dirigir um olhar de ceticismo ao entusiasmo que o ideal grego desperta na segunda metade do século XVIII. E aqui também é a apologia da Europa moderna uma defesa do princípio da rebeldia.

Em um dos seus Escritos de Juventude falava Hegel da beleza da liberdade grega, na qual, todavia, não existia lugar para a divisão entre vontade individual e vontade geral, entre o público e o privado, a religião e a política, o poder e o dever. A moralidade grega era bela e não problemática, ingênua. Cada um encontrava no todo a identidade pessoal; a obediência às leis da *polis* não podia aparecer em contradição com a moral ou a religiosidade individual, pela simples razão de que o todo social era por sua vez quem subministrava as convicções da moral e da religião. Obedecer ao Estado equivalia a obedecer aos deuses e à própria consciência. Beleza significa aqui harmonia imediata, ausência de fontes de conflito e carência de problematidade. O mundo grego é o reino da bela liberdade: a vontade individual se encontra de forma imediata no costume e nas leis.

¹⁴ *Rechtsphil.*, VII §124, p. 233.

“É o reino da moralidade. Cada um é moral na medida em que está imediatamente unido ao geral. Aqui não tem lugar nenhum protesto (*Es findet* [p.25] *kein Protestiren hier Statt*). Cada um se sabe imediatamente como algo geral, a saber, renuncia à sua particularidade”.

Porém se trata da beleza do terrível, de uma beleza que lhe falta a verdade. A liberdade interior é, pelo contrário,

“o princípio mais sublime dos novos tempos, que os antigos, Platão, não conheciam, pois na era antiga a bela vida pública era a moral de todos, unidade bela e imediata do geral e particular; uma obra de arte em que nenhuma parte está separada do todo, já que a unidade genial da particularidade que se sabe como ser absoluto, do absoluto ser-em-si, não estava presente [...] Por este princípio, os indivíduos têm perdido a liberdade exterior real, porém têm conservado sua liberdade interior, a liberdade do pensamento”¹⁵.

A liberdade moderna é o intento de reconstruir a imediatez exterior dos gregos por meio da liberdade.

A palavra grega para designar a liberdade, *eleuthería*, significa “poder viver de acordo com o costume”. A liberdade antiga aponta a uma incorporação; a moderna, a uma separação. A cultura grega continha já os germens de sua própria insatisfação. A ideia de racionalidade haveria de amplamente um efeito dissolvente sobre esta totalidade social. A isto se refere Hegel quando fala do resultado revolucionário que se segue do princípio socrático da reflexão, “pois o peculiar deste estado é que em sua forma consiste no costume, a saber, que o pensamento é inseparável da vida real”¹⁶. A razão eleva um momento de incondicionalidade e, nessa mesma medida, relativiza toda condição. Porém esta força desgarradora somente alcançará sua legitimidade com a religião cristã, graças à sua capacidade de relativização das formas socioculturais. No

¹⁵ *JenSyst.*, III, pp. 262-264; Cfr., *Enz.*, X, § 393 Z, p. 65; *PhilGesch.*, XII, pp. 137 ss.

¹⁶ *PhilGesch.*, XII, p. 329. Segundo esta observação, a separação da vida e da racionalidade – a não dedução da razão a partir de um entramado de interesses, costumes ou prejuízos – aparece como uma condição da liberdade. A ilustração como desmascaramento que triunfa na filosofia do século XIX, com sua pretensão de vincular a razão a contextos vitais condicionantes, poderia ser interpretada como a consideração de que todo o curso da história posto em marcha pelo que se entende como liberdade em sentido europeu não é senão um extravio da razão. Nietzsche foi o mais clarividente, ao achacar ao cristianismo este “erro” histórico sobre o que se tem montado toda a apoteose da liberdade no mundo moderno.

fundo da alma grega se alojava um profundo pessimismo e uma resignação acomodatória. Ao contrário, a Europa é inconcebível sem essa capacidade de questionar todo costume e tradição, com exceção da que nos reconhece esse direito de questionar¹⁷. Esse direito é o único que resulta inquestionável.

Quais são então os sinais da identidade do que Hegel denominou ^[p.26] “o sentido europeu da liberdade”¹⁸. A liberdade europeia não evoca uma situação idílica, senão que contém um núcleo de capacidade polêmica cujo esgotamento equivaleria à sua própria ruína. Não nos eleva por cima de outras culturas haver encontrado melhores soluções, senão o haver ampliado o elenco de problemas, a saber, aquilo para o qual nos daríamos por satisfeitos com uma resposta simples. Schiller estabeleceu a distinção entre o homem antigo e o moderno como um contraste entre a sensibilidade e a problematidade. Trata-se de uma liberdade que incomoda o exercício do poder, problematiza as relações sociais e condiciona todo o gênero de lealdades. A ideia de algo absoluto tem o efeito de relativizar o quanto encontrar a seu passo e questionar estados de fato. A liberdade é mais uma fonte de problemas do que de soluções adormecedoras. E, quando se faz da liberdade uma exigência universalizável, a problematidade adquire dimensões incontroláveis. A aterradora simplicidade de um sistema político que não respeita as liberdades pessoais contrasta com a complexidade de um entramado político democrático no qual, ao mesmo tempo em que, se estende universalmente a liberdade, também aumentam exponencialmente as fontes de conflitos, os centros de interesses e os sujeitos capazes de exercer a crítica. Christoph Wieland havia formulado o princípio de que quanto mais ilustrado é um povo, mais difícil é de governá-lo. A universalização dos direitos humanos é inevitavelmente um aumento da complexidade social, ainda que somente o seja pelo incremento do número de interlocutores. Esta disposição até a complexidade não é somente o resultado de uma crescente modernização social, senão que se baseia em uma decisão de princípio pela qual o homem europeu desconfia da facilidade. A Europa foi forjando esta rebeldia em torno do princípio da liberdade, o princípio do direito e a ideia de Deus. O saber, a justiça e a religião constituem o entramado sobre o qual se articula a consciência de sua liberdade.

¹⁷ Cfr. R. Spaemann, «Eurozentrismus oder Universalismus», em *merkur. Zeitschrift für europäisches Denken*, agosto de 1988 (8), pp. 706-712.

¹⁸ Cfr., *Enz.*, X, §503, p. 312.

A desconfiança do homem europeu ante o imediatamente dado configurou na antiga Grécia a ideia de uma realidade que está para além dos juízos históricos, não submetida ao jogo das opiniões, nem à disposição da arbitrariedade individual. Este desejo de objetividade aparece como condição da liberdade tão logo como se compreende que esta exige que o critério do verdadeiro e do bom não pode ser – não o é em absoluto – patrimônio de nenhuma subjetividade. A experiência da verdade unicamente pode se abrir ao passo de um espírito que não resta fascinado ante a aparência imediata, nem se adere com facilidade à ^[p.27] opinião dominante, senão que interroga incansavelmente. Toda a ascética moderna da razão se ilumina desde o horizonte aberto por uma razão que inclui em si liberdade, interioridade e ação. A primazia da razão sobre a sensibilidade é o que possibilita substituir a fixação do instinto pela criatividade da razão. Se ter instinto significa ter a evidência daquilo que há de fazer-se para a própria conservação, atuar de maneira racional é aceitar o abismo que se oferece à liberdade como um desafio que convida a abandonar as seguranças que contradizem a dignidade humana.

De uma experiência semelhante procede a ideia de justiça. O princípio de que nada vale que não tenha sido antes justificado é também um modo prático de proceder na organização da convivência humana. O direito consiste precisamente em impedir a vigência imediata da força. Toda pretensão política há de ser garantida com razões e fundar-se num discurso público. Por isso o homem europeu comporta-se de uma maneira tão tirânica ante a história. “Costume e tradição já não valem; os diferentes direitos devem legitimar-se a partir de princípios racionais. Somente deste modo advêm realidade à liberdade do espírito”¹⁹. Subtrair a questão do dever e do direito do tribunal da história era o que Fichte havia convertido em tarefa da filosofia idealista. A diferença entre esta nova maneira de pensar e o dogmatismo viria a ser a que existe entre quem compra tudo de primeira mão e quem aceita rotineiramente viver de favores²⁰. O que Hegel havia chamado em sua análise da cultura grega, beleza moral ou bela liberdade, designa precisamente aquela atitude pré-moderna de serenidade natural, na qual as leis são obedecidas não porque se está subjetivamente convencido de sua validade, senão pela necessidade objetiva de um hábito ou um costume com o qual o espírito não tem conseguido romper por carecer de uma instância absoluta relativização obtida à margem

¹⁹ *PhilGesch.*, XII, p. 417.

²⁰ Cfr. *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums uber die Frnazosische Revolution. Erste Teil. Zur Beurteilung ihrer Rechtmabigkeit*, FW, VI, p. 65.

do espírito objetivo de um povo. Uma vez que o homem dispõe desta possibilidade, as formas históricas não valem em virtude de sua duração e sua vigência social; qualquer uma pode ser chamada à revisão.

“Atrevam-se – grita o Empédocles de Hölderlin -. O que herdastes, o que adquiristes, o que os contaram os lábios de vossos pais, o que aprendestes com as leis e costumes, os velhos nomes dos deuses, esquecê-los, audazes, e alça-te como recém nascidos os olhos à divina natureza, para que o espírito se acenda com a luz do céu e se impregne ^[p.28] o peito como no primeiro dia”²¹.

A tradição poderá contar com boas razões, mas, não poderá ser elevada a categoria de ideologia. O pensamento é mais corrosivo que o tempo. Sua universalidade contém uma força destrutiva ante o todo que se apresenta de modo imediato, definitivo ou limitante. Racionalidade equivale à relativização universal. Nenhuma forma finita pode consolidar-se ante a razão: isto seria a maior desgraça por isso a história da Europa tem a revolução em suas entranhas, até o ponto de que tampouco a pretensão de subverter a ordem política está eximida de justificação. A vertigem e a relativa insegurança que leva consigo uma história assim entendida forma parte, por sua vez, do risco da liberdade. O homem corre o perigo de não encontrar um contexto no qual se reconhecer, pode enfrentar dificuldades na hora de constituir sua identidade ou sentir a estranheza de uma cultura que o envolve, porém também encontra neste risco a garantia de que não caíra facilmente em uma identidade estranha. Somente um europeu como Goethe pode sentir nostalgia de uma cultura que não tenha problematizado sua própria tradição e exclamar: “América, a ti te vejo melhor/ que a nosso velho continente./ Não tens palácios em ruínas nem basaltos./ A ti, em teu interior não te inquietam com sobressaltos em tempos de vida/ inúteis recordações e vãs disputas”.

Com a ideia cristã de pessoa a liberdade alcança sua dimensão mais profunda: sua incondicionalidade e universalidade. A aspiração de objetividade e justiça supera um último obstáculo: a fixação do indivíduo no *status*, sua reclusão numa particularidade. “*O homem vale porque é homem*, não por ser judeu, católico,

²¹ *StA.*,IV, p. 69.

protestante, alemão, italiano, etc”²². O homem deixa de ser parte, indivíduo, caso ou elemento, e se converte numa imagem da totalidade. Hegel entende o surgimento do cristianismo como o acontecimento decisivo da história universal porque graças a ele tem lugar uma liberação do espírito que confere ao homem universalidade e infinitude. “O Oriente somente sabia e sabe que *um* é livre; o mundo grego e romano, que *alguns* são livres, o mundo germânico sabe *que todos* são livres”²³. Sobre a cultura ocidental se imprime uma dinâmica até a universalização da liberdade, a saber, até a conquista da todas as liberdades para todos os homens. As demais religiões haviam considerado o sujeito como uma ilusão ou um erro; o cristianismo o libera das forças objetivas na medida em que o constitui como o centro de uma relação direta com Deus.

[p.29] Já Novalis havia sublinhado como distintivo da religião cristã uma profunda anarquia²⁴. Porém, por sua vez, acreditou que a religião havia desaparecido da cultura europeia; sua nostalgia pelos tempos em que a Europa *era* uma terra cristã supunha uma implícita aceitação da dinâmica de secularização que outros celebravam. Hegel não compartilhava em absoluto com este ponto de vista. Se deu conta de que a Europa era cristã até, por assim dizer, em seus defeitos. Inclusive as ideias que se alçavam polemicamente contra os valores da civilização cristã – racionalidade, poder sobre a natureza, consciência, crítica, emancipação... – tinham sua origem naquilo mesmo que queriam destruir. O problema da realização da liberdade no mundo moderno deve ao cristianismo sua própria existência como tal problema: unicamente nele adquire a liberdade um valor incondicional e unicamente nele a construção de uma ordem social correspondente aparece com toda sua problematicidade.

A ideia de liberdade como emancipação enfrenta algumas dificuldades específicas. Uma liberdade que consiste na dissolução de todo o vínculo determinante necessita mais do que nenhuma outra de orientação e finalidade. Europa, cenário de heroísmos e holocaustos, parece estar destinada a mover-se sempre entre alternativas extremas. É capaz de uma virtude mais sublime, porém também da mais estremecedora perversão. Esta ambiguidade se deve também à amplitude de possibilidades que abre sua concepção específica de liberdade. “Quanto mais alta se eleva a natureza sobre o animal – fazia notar Hölderlin - tanto maior é o perigo de perecer na terra da

²² *Rechtsphil.*, VII §209, p. 360.

²³ *PhilGesch.*, XII, p. 134; Cfr., *id.*, pp. 386 ss.

²⁴ Cfr., *Die Christenheit oder Europa*, Reclam, Stuttgart, 1984, p. 80.

caducidade”²⁵. A problematidade da emancipação não está na rebeldia que a põe em marcha, senão na carreira frenética até nenhuma parte a que possa dar origem quando se entende unicamente como vinculação, quando se julga somente partir do que tem deixado atrás de si. Com uma mescla de entusiasmo subversivo e perplexidade, Friedrich Schlegel resumia assim o espírito revolucionário da modernidade: “o verdadeiro protestante deve também protestar contra o mesmo protestantismo”²⁶. A vertigem que produz uma liberdade assim entendida põe em marcha uma nova reflexão acerca do sentido que a liberdade pode ter por sob as condições do mundo moderno. A ideia Hegeliana de que a liberdade é o conhecimento da necessidade não é uma contradição lógica aceita como algo inevitável; responde a convicção de que a liberdade somente é real se integra em-si a necessidade. Não é que ^[p.30] a liberdade subjetiva seja uma quimera; o holocausto da liberdade subjetiva é o resultado de não haver recolhido em si o momento da necessidade. O que Hegel designa como necessidade não é outra coisa que o espaço da liberdade, sua expressão exterior, as condições que a fazem possível, sua realização histórica, etc. Desde o ponto de vista de uma subjetividade abstrata, esta esfera exterior pode ser vista como uma limitação insuportável, porém na verdade é o que faz possível uma existência livre. O exercício da liberdade exige espaços de ação nos quais não reste atrapalhada irremediavelmente. Na concepção europeia da liberdade pertencem não somente a experiência do desligamento, senão também o desejo de proteção, compromisso, reconhecimento e expressão. A tarefa da liberdade numa cultura que tende a perder de vista esta segunda dimensão não pode ser outra que assegurar-se a si mesma frente à sedução de liberar-se também dos pressupostos que a fazem possível.

Em uma passagem do *Hyperion*²⁷ estabelece Hölderlin esta contraposição entre o mundo oriental e a Europa (o norte) como a diferença entre o exterior e o interior. Superar esta divisão da liberdade, encontrar uma forma que as unifique, seria a tarefa específica do pensamento.

“Como um soberbo déspota, a zona oriental do céu obriga a seus habitantes, com seu poder e seu esplendor, a agachar-se até roçar o solo... O egípcio está

²⁵ III, p. 165.

²⁶ KA, III, p. 88.

²⁷ III, pp. 82-83

submetido antes de ser um todo, e por isso não sabe nada do todo, nada da beleza, e o mais elevado ao que dá nome é a uma potência velada, um enigma terrível”.

A aventura da liberdade não tem iniciado todavia sua atrevida aventura, não se tem liberado aqui da sedução do imediato. Sob a ideia de uma totalidade enigmática e avassaladora, Hölderlin assinala a mesma situação que Hegel descreverá como uma unidade não diferenciada, na qual é impossível a verdadeira experiência da liberdade.

“O norte, ao contrário, empurra seus filhos demasiado cedo até o interior de si mesmo... No norte há de estar de posse da razão ainda que antes de ter um sentimento maduro; se sente responsável por tudo antes da inocência chegar ao seu belo final; ter de ser racional, ter que converter-se num espírito autoconsciente antes de ser homem, numa pessoa inteligente antes de ser criança; não chega a florescer e maturar a unidade do homem total, a beleza, antes de que ele se forme e se desenvolva. A pura inteligência, a razão pura, são sempre as rainhas do norte”.

A liberdade moderna é uma conquista puramente interior que se traduz numa falta real de liberdade por carecer de objeto exterior.

“Sem a beleza do ^[p.31]espírito e do coração, a razão é como um capataz que o amo da casa tem enviado para vigiar criados; ele sabe tão pouco como os criados, em que acabará aquele trabalho inacabável, e somente grita; Ei!, vocês, ao trabalho! Porém quase vê com desgosto que o trabalho avance, pois, quando acabar já não terá que dar mais ordens e seu papel estará terminado”.

A beleza é o nome da nova tarefa da liberdade, para além da mera emancipação. E é o ponto de apoio para a construção de uma nova Grécia na qual se harmonizem a sublimidade do Oriente e a introversão do Ocidente, superando assim o dilaceramento do mundo moderno.

Xavier Zubiri chamou Hegel de “a maturidade intelectual da Europa”. Sem dúvida, não se fez merecedor deste qualificativo por haver formulado a ideia moderna

de liberdade, senão por haver mostrado também suas aporias e intentado resolvê-las. Toda a sua filosofia é o projeto de pensar as condições de realização da liberdade por sob as circunstâncias do mundo moderno. A ideia de que a mera emancipação é uma renúncia a expressão da liberdade, o intento de substituir a atomização da sociedade em subjetividades hostis pela busca de uma solidariedade compatível com a liberdade individual, seu propósito de superar as divisões que se seguem da filosofia da consciência e a introdução de conceitos como amor, destino, trabalho, intersubjetividade e espírito, como banco de provas na qual toda verdadeira liberdade há de fazer acreditar, respondem a uma mesma intenção: dotar a ideia moderna de liberdade de uma realidade inteligível.

O parágrafo 393 da *Enciclopédia* é uma boa síntese da intenção que anima o pensamento hegeliano e ilustra sua verdadeira ideia de Europa: é a civilização que se propõe submeter o concreto ao universal, não deixá-lo abandonado pacificamente em sua imediatez, e no lugar em que, ao inverso, o universal tenha de fazer-se concreto.

“Daí que o princípio do espírito europeu seja a razão autoconsciente que tem a confiança de que nada pode ser para ela uma limitação insuperável, que tudo o penetra e em tudo se faz presente. O espírito europeu se põe frente ao mundo, se libera dele, porém suprime (*aufhebt*) de novo essa contraposição, recupera para si o outro, o diverso em sua simplicidade. Aqui domina, portanto, o infinito afã de saber do que carecem outras raças. Ao europeu interessa o mundo; quer conhecê-lo, fazer seu o outro que se lhe opõe, compô-lo para ver nas particularidades do mundo a espécie, a lei, o geral, o pensamento, a racionalidade interna. Igual ao teórico, o espírito europeu aspira também no prático a unidade produzida entre ele e o mundo exterior. Submete o mundo exterior aos seus próprios fins com uma energia que lhe tem assegurado o domínio do mundo. Em suas ações particulares, o indivíduo parte de princípios universais firmes e ^[p.32] o Estado representa para a Europa mais ou menos o desdobramento e o desenvolvimento da liberdade, arrebatada a arbitrariedade de um déspota, por meio de instituições racionais”²⁸.

Deste modo expõe Hegel os dois movimentos que se lhe oferecem a liberdade – dominação e reconhecimento – cuja realização não será completa até que a separação não tenha empreendido o caminho da reconciliação.

²⁸ *Enz.*, X, § 393 Z, pp. 62-63.

O projeto de alcançar a unidade do finito e do infinito se dirige contra uma religião afastada do mundo, contra a divisão entre o sagrado e o profano. A filosofia de Hegel constitui o esforço mais notável da filosofia moderna elaborada no contexto de uma cultura protestante por pensar algo assim como uma santificação do mundo, suscitado pela insatisfação frente a um processo de secularização que tem convertido a Europa em um entramado de interesses sem espírito. “A tarefa da história consiste exclusivamente em que apareça a religião como razão humana, em que o princípio religioso que habita no coração do homem se articule também como liberdade mundana”²⁹. Se o objetivo não oferece lugar para dúvidas, sua formulação resulta tremendamente ambígua. Exige a racionalização e mundanização da religião uma renúncia de sua dimensão transcendente? Trata-se de revestir com um sucedâneo de religiosidade a uma forma política concreta? Não se perderia com isso a capacidade de relativização dos ordenamentos sociais concretos que o cristianismo tem introduzido na consciência do homem europeu?

Penso que estas perguntas apontam para o núcleo inspirador da filosofia do idealismo alemão e nos permitem compreender suas intenções sem ter de renunciar a valoração de seu alcance real. Um texto do ano de 1802 pode aclarar estas interrogações:

“na perspectiva da eticidade, a palavra dos homens mais sábios da antiguidade é a única verdadeira; o ético consiste em viver de acordo com os costumes éticos do próprio país; e no que se refere à educação, aquilo que respondeu um pitagórico a alguém que lhe perguntou qual poderia ser a melhor educação para seu filho: faz-lhe cidadão de um povo bem organizado”³⁰.

Aqui se põe de manifesto um curioso paralelismo com aquele texto anteriormente citado em que Hegel lamentava no mundo grego a carência de uma instância que permita a reivindicação, a saber, a relativização da totalidade social. Não existe nisso uma evolução de seu pensamento – ambos escritos são da mesma época de Jena -, senão uma explicitação ^[p.33] muito significativa. A radicalização do momento

²⁹ *PhilGesch.*, XII, p. 405.

³⁰ “Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts“ *JenSchr.*, II, p. 508.

afirmativo da liberdade tem gerado dialeticamente seu contrário. A divisão rousseauiana entre homem e cidadão se afirma assim como o triunfo da cidadania sobre a humanidade.

Nem toda a exteriorização é uma realização da liberdade. Este princípio confere ao homem uma reserva interior ante qualquer forma histórica concreta que se apresente como realização do reino de Deus. Hegel se deu conta de que o Catolicismo entendia a consciência de tal maneira que impedia sua plena reconciliação com uma legalidade exterior. Por isso afirmou que “com a religião católica não é possível nenhuma constituição racional”³¹. Esta mantém, em efeito, um espaço para o profano no qual a pluralidade é irreduzível e um sentido para o sagrado que escapa da lógica do tempo, do que se segue uma reserva interior ante o espírito objetivo, um certo atomismo social e um resíduo de liberdade interior frente a toda a forma de obrigação política. Hegel não viu que a universalidade do homem europeu consiste nesta liberdade que se esconde por sob a forma de uma proibição: aquela que impede ao homem consagrar uma forma concreta de constituição racional.

³¹ *PhilGesch.*, XII, p. 531.