

## DO PENSAMENTO À HISTÓRIA MUNDIAL: HETERODETERMINAÇÃO NA FILOSOFIA HEGELIANA

[FROM THOUGHT TO WORLD HISTORY: HETERODETERMINATION IN HEGELIAN PHILOSOPHY]

*Henrique Raskin \**

**RESUMO:** Esse artigo busca apresentar a maneira com que a heterodeterminação dialética permeia a obra filosófica de Hegel, contemplando desde os movimentos lógicos do pensamento até a efetivação da história mundial. Para isso, são observadas a Ciência da Lógica, a Fenomenologia do Espírito, a Filosofia do Direito e a Filosofia da História, não necessariamente em ordem cronológica, a fim de mostrar que, na filosofia hegeliana, desde o pensamento, até a efetividade, a realidade é relacional.

**PALAVRAS-CHAVE:**

Heterodeterminação; Hegel.

Dialética;

**ABSTRACT:** This essay seeks to present the way which dialectic heterodetermination permeates Hegel's philosophical work, contemplating from the logical movements of thought, until the world history's effectiveness. Therefore, the Science of Logic, the Phenomenology of Mind, the Philosophy of Right and the Philosophy of History are observed, not necessarily in chronological order, in order to expose that, in the Hegelian philosophy, from thought through effectiveness, reality is relational.

**KEYWORDS:** Dialectics; Heterodetermination; Hegel.

### INTRODUÇÃO

A obra de Hegel (1770 – 1831) representa um marco na história da filosofia. Considerado o auge do idealismo alemão, Hegel potencializou a pretensão do movimento de que fez parte. Pregou, no idealismo absoluto, o estabelecimento de uma nova forma de se fazer filosofia; e buscou desenvolver, sobretudo, a filosofia enquanto ciência. Estudar Hegel, por isso, é estudar a história da filosofia. Mas mais do que isso: é dialogar com ela.

Se, formalmente, Hegel permite que seus estudiosos obtenham acesso a seus 'diálogos' e às suas pesadas críticas direcionadas a seus predecessores, ele, por outro lado, manifesta um novo conteúdo para a lógica e para a filosofia do real. A partir do início do século XIX, então, a dialética passa a ser indissociável de Hegel. Indissociável, tanto pela construção de sua filosofia com base na negatividade em relação ao passado da filosofia; porém, principalmente, pela concepção dialética de

\* *Doutorando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Agência financiadora: CAPES. m@ilto: hraskin@hotmail.com*

constituição do pensamento e da efetividade.

O presente trabalho busca, justamente, explorar a dialética hegeliana no que consiste em relação ao conteúdo de sua filosofia, a partir da ideia de heterodeterminação. Logo, o ponto de partida para esse artigo é a ideia de que a determinação, em Hegel, se dá por meio das relações; ou seja, é por meio das relações categoriais do pensamento, das relações intersubjetivas, e, por fim, das relações sócio-políticas, que se constitui a realidade.

Para tanto, o artigo dividir-se-á em quatro seções. A primeira, *Heterodeterminação na Ciência da Lógica*, abordará a ideia das relações categoriais do pensamento e a ideia de contingência que se acarretará dessas conexões lógicas. A segunda, *Dialética do Senhor e Escravo na Fenomenologia do Espírito*, apoiar-se-á nessa concepção de heterodeterminação presente também na Ciência da Lógica, a fim de analisar a luta de reconhecimento e as consequentes relações intersubjetivas que Hegel aborda para contrapor à concepção dualista presente em Kant e Fichte. A terceira seção, *Sobre o conflito na História Mundial*, expandirá a intersubjetividade da Fenomenologia do Espírito, contextualizando-a no Direito Estatal Externo e na História Mundial desenvolvidos na Filosofia do Direito, para examinar a necessidade da guerra e do conflito na determinação identitária dos Estados. E a quarta, e última, seção, *Heterodeterminação na Filosofia da História*, buscará analisar a condução da história mundial sob o olhar hegeliano, apresentando de que forma a heterodeterminação de sua filosofia se mostra crucial tanto na transição para cada etapa da história mundial, quanto na ideia de contingência das relações entre os grandes impérios, que conduziram o espírito à autodeterminação do absoluto.

## HETERODETERMINAÇÃO NA CIÊNCIA DA LÓGICA

A Ciência da Lógica é, sem dúvida, uma das mais importantes obras de Hegel, visto que, nela, Hegel exprime sua filosofia por meio das determinações do pensamento. Entretanto, a sua notabilidade se dá, principalmente, não por sua capacidade de síntese, mas pela diferente forma com que Hegel introduz o problema apriorístico da dialética. Hegel introduz seu apriorismo radical em um sistema dialético de construção da realidade, sendo, na Ciência da Lógica, o momento em que o filósofo desenvolve de forma complexa sua ideia de racionalidade.

A dialética em Hegel surge diretamente como alternativa à lógica formal de Aristóteles, que, apesar de sua distância temporal em relação ao século XIX, ainda se fazia presente por meio de sua tradição filosófica. Dessa maneira, os silogismos de Aristóteles se fizeram criticados por Hegel, primeiramente, porque sua mediação se originava a partir de conhecimentos imediatos dados pela sensibilidade. Não somente, partiam de pressupostos previamente determinados, o que conduzia a filosofia ao ‘dogmatismo acrítico’. Cirne-lima (2006), assim, aponta que Hegel recupera o criticismo de Descartes, não considerando qualquer pressuposto determinado, nem mesmo as premissas derivadas da empiria. De tal forma, tem-se em Hegel o puro pensar como referência filosófica (CIRNE-LIMA, 2006).

Para tanto, Cirne-lima (2006) observa o método dialético apriorístico de Hegel e atesta que “o Ser e o Nada são conceitos imediatos para os quais apontamos com o dedo intelectual; não são derivados de nada e não contêm determinação nenhuma” (CIRNE-LIMA, 2006, p. 22). Através do Ser e do Nada, Hegel inicia o método especulativo, pois os utiliza como substituição das premissas aristotélicas. Não apenas, ele estabelece, em vez da dedução de tais premissas, um conceito relacional entre tais categorias que,

em seu movimento, derivam as formas lógicas do pensamento. O Ser e o Nada, portanto, são o princípio da lógica hegeliana, onde a razão dialética estabelece uma relação de oposições, cuja suprassunção gera um terceiro elemento: o devir<sup>1</sup>.

Cirne-lima (2012) mostra-se cético frente à afirmação que Hegel faz em relação ao caráter indeterminado das categorias iniciais Ser e Nada utilizadas pelo filósofo. Uma vez que “essa proposição – tese – é falsa, pois já o ato de fala que a enuncia e expressa é algo determinado” (CIRNE-LIMA, 2012, p. 23), Cirne-lima (2012) questiona a indeterminação inicial em Hegel; entretanto, ainda mostra-se evidente a importância do Devir, que determina o universo. “Tudo é devir”, cita Cirne Lima (2012, p. 23), resultado da tríade Ser-Nada-Devir que deriva todas as categorias ulteriores no processo lógico.

Luft (2001) indica, justamente, a importância que a contradição, ou oposição, possui na determinação da unidade de um ente. A insuficiência existente nos seres é o que os direciona à sua suprassunção, o que ocorre por meio do automovimento e autoconservação. “Se e quando esse processo deixa de se realizar, a insuficiência não é mais superada e desenvolve-se em disrupção: no caso do ser vivo, a morte” (LUFT, 2001, p. 153). Portanto, nada em Hegel se faz estático; pelo contrário, a realidade é o conjunto de movimentos e relações entre as categorias que, por meio de oposições e contradições, totalizam uma determinada unidade.

As relações dialéticas de oposição serão, portanto, a determinação de conteúdo das identidades, que não se satisfarão apenas com a necessidade formal (simples e indiferente frente às suas diferenças). Na Doutrina da Essência, a determinação por meio da alteridade apresenta-se clara, quando Hegel aborda a questão da necessidade absoluta, ao tratar da contingência. Para o filósofo, a contingência é a negação da determinação da necessidade, levando a essência, em um cenário de autodeterminação, à condição de mera possibilidade. Em outras palavras, a identidade passa a ser apenas formal, podendo, em termos de conteúdo, tomar qualquer forma – podendo conter qualquer conteúdo, ser qualquer contingência. Como o próprio Hegel coloca, na Doutrina da Essência: “esta realidade – pelo fato de que está posta como absoluta, quer dizer, como aquela que é ela mesma a unidade de si e da possibilidade – é somente uma determinação vazia, ou seja, é contingência” (HEGEL, 1982, p. 248, tradução nossa). O que retira a identidade da condição de formalidade e infinita possibilidade, para Hegel, é justamente a heterodeterminação, que se dá por meio das relações dialéticas entre as inúmeras categorias do pensamento (FORSTER, 2014)<sup>2</sup>.

É, portanto, necessário que uma categoria se desenvolva em outra, formando uma continuidade de conexões, para que não se crie tautologia na identidade das categorias. O absoluto é, assim, o resultado dessa infinidade de possibilidades das conexões categoriais, que se determinam umas às outras pela contradição dialética; o absoluto só se efetivaria por meio da heterodeterminação das categorias. Citando: “precisamente aqui esta realidade está determinada como algo negativo; ela é um unificar-se consigo mesmo a partir da realidade, que era possibilidade real; portanto, esta nova realidade procede apenas de seu ser-em-si, ou seja, da negação dela mesma” (HEGEL, 1982, p. 248, tradução nossa), encontra-se que a negação é a mediação do ser-posto.

Em uma rede totalitária de relações heterodeterminantes, que é o absoluto, tem-se um continuum de determinação que varia da contingência à necessidade. Quanto mais relacionado um conceito se situa em relação aos outros (mais central sendo), mais necessário ele se torna, pois passa a determinar uma maior quantidade de conceitos relacionados. Por outro lado, quanto mais periférico, estabelecendo menos relações, mais contingente se mostra o conceito, pois a necessidade de seu conteúdo como tal é

menor na composição do ‘todo’ relacional. Levando essa lógica às últimas consequências, tem-se, portanto, que a única necessidade é a do absoluto, que é de fato indispensável. A todos os seus conceitos componentes, existem apenas diferentes graus de contingência e necessidade. Assim, tudo que não for o absoluto por si só, possui certo grau de contingência e, por isso, depende de determinação exterior. Nesse ‘todo’, então, apenas o ‘todo’, leia-se o absoluto, autodetermina-se, porque contém todas as determinidades e é desprovido de exterioridade: não há nada além dele. Com isso, apenas o absoluto necessariamente é o absoluto. Tudo que compõe, portanto, pertence a redes relacionais definidas por heterodeterminação.

Luft (2001) atesta que, através da heterodeterminação, Hegel contesta o idealismo subjetivo de Fichte, que possuía como pressuposto a reflexividade do eu. Fichte, altamente influenciado pela filosofia kantiana, pressupunha o dualismo entre sujeito e objeto como origem da autoconsciência, tomando essa concepção para explicar a produção do eu, em si mesmo. É, justamente pela dualidade de Fichte, que os sujeitos, ao se separarem do mundo fenomênico dos objetos, constituir-se-iam a si mesmos, exercendo subjetivamente a negatividade sobre o não-eu, ou a ‘objetividade’ (LUFT, 2001). O apriorismo radical das categorias de Hegel, em contrapartida, viria a permitir a libertação dessa dualidade presente em Kant e Fichte, uma vez que a totalidade da construção lógica do absoluto no próprio pensamento possibilitaria “a diluição de outros tipos decisivos de contrariedade” (LUFT, 2001, p. 108). O sistema de identidade anterior à filosofia de Schelling, mas principalmente negado por Hegel, passa a ser absolutizado. Em Hegel, a oposição sujeito-objeto, condicionante da autorreflexão do sujeito, seria elevada a todas as oposições constituintes do pensamento lógico e, também, da efetividade. Portanto, Hegel, na Ciência da Lógica, substituirá a dualidade subjetiva pela heterodeterminação dialética.

## DIALÉTICA DO SENHOR E ESCRAVO NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

Cinco anos antes de desenvolver a Ciência da Lógica, Hegel já publicava a Fenomenologia do Espírito, em 1807. Nesse livro, já se pode ver a crítica hegeliana ao subjetivismo de Fichte, quando a dialética de Hegel novamente se apresenta por meio da intersubjetividade. Da mesma forma com que é importante a concepção de heterodeterminação na Ciência da Lógica, a ideia de intersubjetividade se mostra mister na luta de vida ou morte, em que o combate dialético fundamenta a consciência-de-si-e-para-si dos sujeitos que se situam no mundo. É devido a essa intersubjetividade que Hegel inicia seu subcapítulo sobre independência e dependência na Fenomenologia do Espírito atestando que “a consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (HEGEL, 2013, p. 142).

O movimento dado pelas categorias, apresentado na Ciência da Lógica, aparece na Fenomenologia do Espírito, porém, sob a figura do sujeito em processo de autoconhecimento. O ponto de partida da fenomenologia é a consciência que, ao exercer negatividade sobre os objetos, passa a ter a si mesma como objeto, fruto da relação dialética do Eu com o ser-Outro.

Há, nesse momento explorado por Hegel<sup>3</sup>, o surgimento da consciência-de-si, que é a consciência se distanciando de si mesma, observando-a como objeto. Hegel mostra, nessa passagem, a suprassunção da dualidade sujeito-objeto do idealismo subjetivo, ao mostrar a totalidade da relação Eu-Outro, que tem como produto não apenas a negatividade do sujeito sobre o objeto, mas o surgimento do movimento da

consciência sobre essa relação de negatividade subjetiva. Logo, a consciência-de-si para Hegel não antecede o contato com os seres-Outros. Pelo contrário, é por meio da dialética da totalidade sujeito-objeto que a consciência-de-si do sujeito se forma (HEGEL, 2013).

Contudo, a intersubjetividade toma lugar na Fenomenologia do Espírito quando essa consciência-de-si, que até então tinha como objeto a relação sujeito-objeto da consciência, encontra-se com outra consciência-de-si. Ambas em um processo autocognoscente tinham como objeto sua negatividade sobre as coisas e, portanto, as duas ao entrarem em contato entre si, nada mais poderiam conceber do que o desejo da negatividade de si sobre a outra. Os sujeitos em busca da independência entrariam em embate pelo exercício do desejo, da negatividade e da sua independência, por conseguinte (KURLE, 2014). Esse contato é a fundação fenomenológica da intersubjetividade social, a partir do qual as relações de reconhecimento dar-se-ão na filosofia hegeliana.

O capítulo 179 da Fenomenologia do Espírito justamente mostra a identificação que uma consciência-de-si tem na outra quando mutuamente se conhecem. Hegel expõe:

“Isso [o encontro] tem dupla significação: primeiro, ela [consciência-de-si] se perdeu a si mesma, pois se acha numa outra essência. Segundo, com isso, ela suprassumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no Outro” (HEGEL, 2013, p. 143). A busca pela independência de cada consciência-de-si, perdida na percepção do outro, significaria, em primeiro lugar, retornar a si mesma, porém, também, suprassumir a si mesma, pois necessita, além de voltar à certeza de si anterior, superar essa relação intersubjetiva (HEGEL, 2013).

Essa é a luta de vida ou morte, pois “devem [as consciências-de-si] travar essa luta porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se comprova]” (HEGEL, 2013, p. 145). Essa relação demonstra a construção da identidade em uma relação heterodeterminante. Da mesma maneira com que o ser e o nada aparecerão posteriormente na Ciência da Lógica, produzindo a categoria do devir, tem-se na Fenomenologia do Espírito que a luta entre a consciência-de-si, e a Outra-consciência-de-si, produz a interdependência do Senhor e do escravo, de tal forma que “o meio termo é a consciência de si que se decompõe nos extremos; e cada extremo é essa troca de sua determinidade, e passagem absoluta para o oposto” (HEGEL, 2013, p. 144). As duas consciências-de-si, no embate, apresentam-se dispostas a abdicar de sua vida, pela vitória – tendo, conseqüentemente, independência frente à outra. Por isso, dela, resulta a suprassunção das consciências-de-si igualmente contrapostas dialeticamente<sup>4</sup>.

É de especial importância o fato de que a vida se apresenta como essência da anterior consciência-de-si, agora reconhecida enquanto escravo. Isso porque, na luta de vida ou morte, não pôde resultar a morte de uma das partes. Pelo contrário: fora justamente frente à morte que a consciência-de-si rendeu-se na luta para reconhecer o Outro, que detinha sua essência, como Senhor. Em outras palavras, o Senhor tampouco matou a outra consciência-de-si porque precisava dela viva para reconhecê-lo. A heterodeterminação reaparece na dialética hegeliana no sentido em que a identidade do Senhor passa a ser condicionada pela existência da identidade do escravo. Sem um, não há o outro (HEGEL, 2013). Kurle (2014) atesta que Hegel, com a dialética do Senhor e do escravo, rompe com a tradição subjetiva de Fichte e Kant, pois, para o filósofo, o Senhor – vencedor da luta – não mais possui liberdade: ele passa a precisar do escravo para existir, pois se desproveria da mediação do trabalho, agora exclusiva ao escravo.

Lima Vaz (1980), não obstante, interpreta que a luta de vida ou morte transcende

à ideia das relações de reconhecimento entre os seres humanos. Para o filósofo, a dialética do Senhor e do escravo é, sobretudo, uma parábola sobre a evolução da “formação do indivíduo para o saber” no curso da história mundial (LIMA VAZ, 1980, p. 23). De acordo com Lima Vaz (1980), a transição do oriente para o mundo germânico se deu precisamente pelo rompimento da “unilateralidade da dominação do Senhor que se cristalizara historicamente no despotismo oriental” (LIMA VAZ, 1980, p. 23). Esse trajeto histórico da realização do espírito seria a inversão da dominação oriental, que, através do mundo grego, do império romano, do cristianismo e do mundo germânico, viria a supressumir a condição dominante do Senhor, estabelecendo, como na história bíblica de Jesus Cristo, a tomada da condição divina à figura do escravo. Essa viria a ser a cultura da consciência, segundo Lima Vaz (1980), que dialeticamente viria a culminar na sociedade do livre-consenso. Dessa forma, Lima Vaz (1980) conclui o horizonte a que aponta a história do Ocidente: “a instauração de uma sociedade onde toda forma de dominação ceda lugar ao livre reconhecimento de cada um, no consenso em torno de uma Razão que é de todos” (LIMA VAZ, 1980, p. 26).

### **SOBRE O CONFLITO NA HISTÓRIA MUNDIAL**

Como visto anteriormente, o método dialético de se fazer ciência mostra-se presente em diferentes partes do pensamento hegeliano, demonstrando uma unidade em sua filosofia que permeia desde as categorias do pensamento na Ciência da Lógica, às relações intersubjetivas em sociedade na Fenomenologia do Espírito. Todavia, Hegel não cessa seu pensamento dialético nessas obras, conforme Lima Vaz (1980) havia interpretado a dialética do Senhor e do escravo. O comentador havia mencionado que a mediação do Senhor com o trabalho, através do escravo, e a relação do escravo com o mundo, por meio do Senhor, teria gerado a unilateralidade do reconhecimento característico das civilizações orientais. O trajeto do espírito em direção ao ocidente, justamente viria a ser a progressiva superação desse desequilíbrio, que culminaria na igualdade universal frente ao trabalho e ao mundo.

O pressuposto tomado aqui para compreender a dialética presente no curso da história mundial, é entender antes o conceito de eticidade que Hegel repousa sobre o Estado, na Filosofia do Direito. A citação do filósofo “o que é racional, isto é efetivo; o que é efetivo, isto é racional” (HEGEL, 2010, p. 41), sobretudo, expressa a relação entre a efetividade do Estado e a racionalidade por trás disso, dada por meio da eticidade. O Estado é, em Hegel, a efetivação de uma determinada realidade ética, fundada em relações lógicas de reconhecimento social, nos níveis da família e da sociedade civil-burguesa. Deve-se, assim, partir do princípio de que os Estados são o que são, porque racionalmente os são de tal maneira<sup>5</sup>. Em outras palavras, poder-se-ia exemplificar que a França não é a Inglaterra, porque a França é a França e, separadamente, a Inglaterra é a Inglaterra.

A efetivação do Estado com bases na eticidade da sociedade remonta o modelo de Aristóteles. A *polis* viria a ser produto do agrupamento do homem com a mulher, das famílias, dos povoados que, então, nela culminavam. Portanto, os seres humanos, enquanto *zōon politikon*, não existiriam enquanto indivíduos atomizados: sua natureza era engendrada pelo pertencimento. O Estado de Hegel recupera essa concepção rejeitada pelos contratualistas, ao passo em que o filósofo atesta em sua obra a relação entre Estado e eticidade. Logo, o limite do Estado é o limite da eticidade, ou seja, o Estado representa um determinado pertencimento ético. Assim, o Estado é autônomo, sendo *em si e para si*, ao representar um povo com uma lógica contextualmente

específica. “O povo enquanto Estado é o espírito em sua racionalidade substancial e em sua efetividade imediata, por isso a força absoluta sobre a terra; um Estado está consequentemente em face a outros na autonomia soberana” (HEGEL, 2010, §331, p. 301).

O propósito desta seção do artigo é demonstrar que, nos limites da eticidade, se formam as relações interestatais, as quais Hegel aborda no direito estatal externo e na história mundial (na Filosofia do Direito), e na Filosofia da História como um todo. Mesmo a eticidade se mostrando autodeterminante enquanto subsistema, tem-se novamente, nessa seção, o princípio dialético da heterodeterminação: um Estado frente ao Outro, interagindo entre si. A seguinte citação claramente fundamenta o caráter dialético na identidade do Estado enquanto ‘indivíduo’ do sistema internacional: “Assim como o [indivíduo] singular não é uma pessoa efetiva sem a relação com outras pessoas (§71 e outros), assim tampouco o Estado é um indivíduo efetivo sem a relação com outros Estados (§322)” (HEGEL, 2010, §331, p. 302). A sua legitimidade, enfim, é condicionada pela relação entre os Estados, em sucessivas lutas de vida e morte a nível internacional (HEGEL, 2010).

Das lutas de reconhecimento, concretizam-se tratados, compostos pelas obrigações e expectativas entre Estados um com o outro, surgidos da vontade particular dos Estados, fundado eticamente. Por isso, mesmo com tratados interestatais, não são eliminadas quaisquer possibilidades de guerra entre os Estados, visto que esses acordos só se sustentam enquanto a vontade dos Estados participantes permanecer. “Por causa disso, o litígio dos Estados, à medida que as vontades particulares não encontram nenhum acordo, apenas pode ser decidido mediante a guerra” (HEGEL, 2010, §334, p. 303). Assim, a guerra é análoga à dialética do Senhor e do escravo, pois se mostra determinante na superação da consciência-de-si dos Estados soberanos (HEGEL, 2010).

De acordo com Rosenfield (1995), para Hegel, as guerras são “um meio de evitar uma privatização excessiva da vida e de elevar a consciência que um povo tem de si. [...] Ademais, a tentativa de exclusão do outro é concomitante ao reconhecimento desse outro como igual a mim” (ROSENFELD, 1995, p. 271). Hegel deposita na guerra esse reconhecimento-de-si de um povo, porque ela representa uma necessidade de determinação identitária, e não o efeito da ‘saúde’ de um Estado. Assim, o Estado pode encontrar na guerra justamente uma maneira de proteger e prezar pela eticidade e pelas instituições que o constituem.

Tem-se assim, em Hegel, como desdobramento dessas relações dialéticas e heterodeterminantes dos Estados, a história mundial, ou “a efetividade espiritual em todo o seu âmbito de interioridade e exterioridade” (HEGEL, 2010, §341, p. 306). Essa mistura de teleologia com historicismo mostra, sobretudo, o caráter da filosofia hegeliana de observar o passado e, a partir disso, compreendê-lo dialeticamente. Para Hegel, seria a história mundial o produto de sucessivos embates dialéticos interestatais, cujo caminho conduziria o espírito à autorrealização no ocidente cristão-germânico.

“A história universal representa, pois, a marcha gradual da evolução do princípio cujo conteúdo é a consciência da liberdade” (HEGEL, 2008, p. 55). Hegel dizia que a história universal havia sido conduzida do Oriente, para o Mundo Grego, para o Império Romano e, por fim, ao Mundo Germânico. Porém, como Rosenfield (1995) coloca, “o universal não se expõe jamais como puro universal, pois é pelo seu movimento de individualização que se torna universal” (ROSENFELD, 1995, p. 270). Em outras palavras, por mais que haja um sentido universal em direção à liberdade, esse percurso não é claro para os agentes das relações dialéticas entre impérios: os conflitos, dominações e supremacias são desconectados de um entendimento por parte desses agentes.

Enquanto o absoluto percorre o caminho de sua efetivação, acontecem sucessões políticas da história mundial, por razões práticas e culturais de cada império ou Estado. Hegel (2008), ao observar o curso dos fatos, retrospectivamente, pôde identificar o fio condutor do percurso da liberdade e da razão. Contudo, esse elemento não se mostrava claro aos impérios em suas quedas, tampouco os motivava a agir de determinada forma. Portanto, a consciência da liberdade, em Hegel, só poderia ser obtida ulteriormente aos fatos históricos. Hegel classifica a história mundial genericamente em quatro fases, ou quatro mundos: o mundo oriental, o mundo grego, o mundo romano e o mundo germânico. Por meio do fio condutor da liberdade, Hegel observa essas etapas do desenvolvimento histórico que, dialeticamente, também se determinaram “na luta árdua [...] na diferença” (HEGEL, 2010, §360, p. 313).

## HETERODETERMINAÇÃO NA FILOSOFIA DA HISTÓRIA

A heterodeterminação da contingência reaparece, agora na Filosofia da História, quando Hegel se empenha em descrever as etapas da consciência da liberdade no curso da história. Retomando a ideia de que o absoluto é o conjunto necessário das conexões categoriais, das quais a contingência afeta conseqüentemente o curso das determinações, Hegel apresenta a transição do espírito na direção de sua época e nação. Ou seja, para ter-se chegado no mundo germânico tal como ele era no contexto em que Hegel vivia, houve uma série de determinações históricas que, dialeticamente, se conectaram e conduziram o rumo dos eventos. Logo, o mundo germânico de Hegel é consequência do Império Romano, do mundo grego e dos impérios orientais, mesmo que contingencialmente. Com ‘olhos da coruja de Minerva’, para o filósofo, o começo é o oriente, especificamente na China (HEGEL, 2008).

O mundo oriental representa para Hegel (2008) a fé, a confiança e a obediência como imediações da vontade subjetiva; poderia ser comparado à infância da história da consciência da liberdade, visto que a liberdade racional realizada nos Estados teocráticos se desenvolveu “sem progredir até a liberdade subjetiva” (HEGEL, 2008, p. 94). A partir da China, o mundo oriental teria se desdobrado na Índia, nas regiões budistas – Tibete, Birmânia, etc. –, e na Pérsia (que seria o elo comum de partida para a Mesopotâmia, à Judeia e ao Egito). Seria esse o importante momento anterior à passagem para o mundo grego; inclusive, tal oposição histórica se deu, dialeticamente, porque “os persas não puderam construir um império com uma organização completa, que eles não estabeleceram o seu princípio nas terras conquistadas, e com isso não formaram um todo, só um agregado das mais diversas individualidades” (HEGEL, 2008, p. 185). A Pérsia, por fim, “não chegou a constituir politicamente um espírito”.

É a dualidade entre constituir espírito, ou não constitui-lo, que separou o mundo grego do mundo oriental, pelo Egito – ‘província do império persa’. O mundo grego, através da individualidade, ainda que em um meio moralmente objetivo, como no dos orientais, pôde constituir o espírito de seu tempo. Esse foi tanto o motivo da inflexão Pérsia-Grécia, como também sua finitude: de acordo com Hegel, a liberdade aparecia no mundo grego, porém de forma plástica, insuficiente – era como um capricho. “A vontade individual do sujeito adapta-se imediatamente aos costumes, aos hábitos jurídicos, e às leis” (HEGEL 2008, p. 95). Em outras palavras, a liberdade grega era frágil, pois ela não se permitiu subjetivizar no sentido da autonomia. Por esse motivo, o mundo grego não pôde expandir seu sistema, sendo ‘vendido’ por grandes indivíduos que surgiam aos interesses estrangeiros que poderiam salvá-lo. Foi justamente essa incapacidade de expansão do mundo grego que representou a supressão no Império



Romano. Após o surgimento da individualidade, na Grécia, Hegel abordará, em Roma, o conceito da universalidade (HEGEL, 2008).

A oposição entre particularismo e universalidade é o que caracteriza o terceiro momento da história, efetivado no Império Romano<sup>6</sup>. Segundo Hegel, em Roma já não mais havia a oposição entre Estado e indivíduo, como no mundo grego. Pelo contrário: o Estado havia se abstraído a ponto de ser internalizado pelos seus indivíduos; ele passara a ser passivo de universalidade. Portanto, como Hegel (2008) coloca, “destarte, a universalidade impõe o seu jugo aos indivíduos. Sob seu domínio, eles devem renunciar a si próprios, adquirindo com isso uma universalidade peculiar, ou seja, a personalidade” (HEGEL, 2008, p. 96). Hegel classifica essa etapa como a “idade viril” da história, uma vez que começam a aparecer os traços universais da eticidade de sua filosofia, a ponto de o pertencimento ao império ser capaz de incorporar diferenças geográficas, históricas e religiosas – pelo menos juridicamente. Entretanto, é o fator jurídico que ocasionará a passagem dessa etapa à próxima, pois ainda se manterá a figura do senhor na manutenção do império – na figura temporal, e na figura metafórica da dialética do Senhor e escravo.

Roma, para se manter enquanto império, precisou do autoritarismo na figura dos senhores sobre outros povos e regiões, o que inclusive viria a explicar o porquê da adoção do cristianismo como religião oficial do império, no seu período de crise. Então, Hegel (2008) apontava a necessidade do império romano de instaurar a conciliação espiritual, pois as relações de reconhecimento ético pautadas pelo pertencimento jurídico também não se mostraram suficientes. Dessa forma, é a questão da subjetividade, presente no cristianismo, que estabelece a relação de oposição entre o Império Romano e o mundo germânico – ou quarta etapa da história. Se, em Roma, as relações jurídicas e, por conseguinte, de dominação geográfica, viriam a unir o império sob a ideia de integração imperial, no mundo germânico, tal integração dar-se-ia de forma internalizada, o que pra Hegel expressa a essência do “reino do espírito real” (HEGEL, 2008, p. 97).

A maturidade da história seria, portanto, o mundo germânico, em que Hegel se inseria quando escreveu sua obra. O filósofo aborda essa etapa a partir do momento em que as migrações dos povos bárbaros começam a ocorrer no continente europeu, ainda contemporaneamente ao Império Romano. A oposição, que se dará dessa nova etapa em relação à fase romana anterior, contudo, se mostrará como o desenvolvimento histórico da ideia de reconciliação entre o plano espiritual e o mundano, síntese essa que se aplica à realidade dos povos germânicos da modernidade. O peculiar dessa fase é justamente esse desenrolar dos eventos, pois cada parte dessa etapa é referenciada ou como análoga, ou como repetição dos outros impérios da história – mundo oriental, grego e romano (HEGEL, 2008).

O período de Carlos Magno, ainda na Idade Média, poderia ser metaforizado ao império persa, sustentado pela fé e a interiorização da obediência divina; a importância desse momento remonta o progresso do cristianismo na espiritualização da Europa, que a une como um continente cristão. O segundo período, entre Carlos Magno e Carlos V, diferentemente, remonta o mundo grego, referente à liga do Peloponeso. A Europa, nessa fase, não mais estava unida pelo ideal da Igreja; pelo contrário, começavam a surgir divisões de Estados, ainda nas figuras dos senhores feudais, que internamente disputavam entre si – cada um com seu sistema jurídico próprio. “Sobrevem uma política diplomática, que no interesse do equilíbrio da Europa une os Estados entre e contra si” (HEGEL, 2008, p. 294). Essa política diplomática mostra que, apesar de individualizados os Estados, existe neles um espírito comum, que os leva a se unir – como antes ocorrera no mundo grego. E, por fim, o terceiro momento seria referente ao

Império Romano, no que se começa a introduzir a Idade Moderna, a partir de Carlos V (HEGEL, 2008).

Esse é o momento da reconciliação entre os períodos da Igreja (Carlos Magno) e do Estado (Carlos V), pois, a partir de eventos como a culturalização dos povos bárbaros o advento da Reforma Protestante, e as revoluções burguesas do movimento iluminista, “o Estado não é mais inferior à Igreja, nem lhe é subordinado. Esta última não conserva qualquer privilégio, e o espiritual não é mais estranho ao Estado. A liberdade encontrou o instrumento para realizar o seu conceito” (HEGEL, 2008, p. 97).

Dentre todos os possíveis interesses que se possa ter ao analisar a Filosofia da História em relação à filosofia hegeliana, é mister, para os fins desta ponderação, observar o caráter dialético de heterodeterminação que aparece na descrição hegeliana da história mundial. Existe, sobretudo, uma clara dependência contingencial de cada evento em relação aos momentos anteriores do curso temporal. Sob esse viés, não poderia haver o mundo germânico de Hegel, sem ter existido anteriormente o mundo oriental, o mundo grego e o Império Romano tal como eles foram. É nesse sentido que a heterodeterminação, já presente na Ciência da Lógica reaparece na Filosofia da História, pois: *em primeiro lugar*, o surgimento de cada uma das quatro etapas é uma oposição estabelecida e constituída nela mesma entre o mundo anterior e a etapa que se iniciava. Ou seja, o Império Romano pôde tomar a forma de totalidade espiritual pela oposição com a ausência dessa qualidade no mundo grego. É justamente essa característica que o diferenciou da liga do Peloponeso. Da mesma forma, é a ausência da subjetividade romana, exteriorizada no pertencimento jurídico, que pôde apartar o mundo germânico dessa fase, existindo então, neste, a subjetividade da liberdade em si e para si. Assim, pode-se constatar que o curso dialético da história (também desenvolvido dialeticamente dentro de cada etapa), na visão hegeliana, é dado por meio de oposições heterorelacionais que determinaram o curso histórico.

E, *em segundo lugar*, essa ideia de heterodeterminação implica na concepção da contingência, visto que qualquer alteração na primeira etapa, por exemplo, viria a alterar o desenrolar histórico, pois a segunda, a terceira e a quarta etapas tomariam formas diferentes. Logo, no curso histórico, sob essa perspectiva, não se poderia afirmar a ideia de necessidade do acontecimento dos eventos tal como eles se deram. Eles poderiam ter sido diferentes; todavia, para se chegar ao exato contexto espaço-temporal em que Hegel produzia sua obra, deveriam se manter os fatos tal como foram descritos pelo filósofo. Afinal, tendo oposições diferentes das descritas na Filosofia da História, os conceitos teriam obtido, doravante, diferentes conteúdos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O decorrer do artigo salientou que, mesmo em diferentes etapas da obra produzida por Hegel, a questão da heterodeterminação aparece como constituinte da realidade, seja do pensamento, seja na efetividade. Hegel deposita na heterodeterminação a substância de sua dialética, que não mais se apresenta por meio de diálogos, como havia feito Platão, grande representante da tradição dialética. Através da heterodeterminação, o filósofo mostra como a dialética pode ser a forma de se alcançar a filosofia como ciência e, a partir disso, conhecer a realidade tal como ela é. Portanto, é notável que os conceitos introduzidos por Hegel já na Fenomenologia do Espírito e na Ciência da Lógica tenham se mantido coerentes em obras como a Filosofia do Direito e a Filosofia da História, no que diz respeito à heterodeterminação. Desde as conexões do pensamento entre o Ser e o Nada, até a luta de vida ou morte, e às relações

entre os impérios, pode-se ver como a mediação possui um papel central na constituição da realidade.

Dessa forma, Hegel demonstra que não se poderia falar em estaticidade, seja lógica, seja efetiva. Pelo contrário, tudo passa a ser devir, ou relação, a partir do qual as identidades surgem e os conceitos se definem. Por esse motivo, as relações de oposição na dialética têm papel essencial em Hegel, ao compreender a totalidade como o resultado das conexões categoriais. Portanto, fica evidente que o ser precisa do nada para gerar novas categorias; que os sujeitos se projetam um no outro para estabelecer relações sociais; e que os impérios necessitam combater entre si e se substituírem consecutivamente uns aos outros, tendo como produto final a história mundial.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CIRNE-LIMA, Carlos. **Depois de Hegel: uma reconstrução crítica do sistema neoplatônico**. Ed. EDUCS. Caxias do Sul, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Dialética**. In: CIRNE-LIMA, Carlos; LUFT, Eduardo. *Ideia e Movimento*. Ed. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 2012.
- FORSTER, Michael. **O método dialético de Hegel**. In: BEISER, Frederick C. *Hegel*. Ed. Ideias e Letras. São Paulo, 2014.
- HEGEL, G.W.F. **Ciência de la Lógica**. Tradução de Augusta e Rodolfo Mondolfo. Ed. Solar. 1982.
- \_\_\_\_\_. **Filosofia da História**. Ed. UnB. 2ª edição. Brasília, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Filosofia do Direito**. Tradução de Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Ed. Unisinos. São Leopoldo, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Ciência da Lógica: Excertos**. Seleção e Tradução de Marco Aurélio Werle. Ed. Barcarolla. São Paulo, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado, SJ. 8ª edição. Ed. Vozes. Petrópolis, 2013.
- KURLE, Adriano Bueno. **Reconhecimento e intersubjetividade em Hegel e sua crítica a Fichte**. *Revista Sofia*, vol. 3, n.1. Vitória, 2014.
- LIMA VAZ, Henrique C. de. **Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental**. Departamento de Filosofia da FAFICH-UFMG. Belo Horizonte, 1980.
- LUFT, Eduardo. **As Sementes da Dúvida: investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana**. Ed. Mandarim. São Paulo, 2001.
- ROSENFELD, Denis. **Política e Liberdade em Hegel**. Ed. Ática. São Paulo, 1995.

## NOTAS

- 1 “O puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo. O que é a verdade, não é nem o ser nem o nada, mas que o ser não passa, mas passou para o nada e o nada não passa, mas passou para o ser. Da mesma maneira, porém, a verdade não é indistinção, e sim que eles não são o mesmo, que são absolutamente distintos, mas igualmente inseparados e inseparáveis e imediatamente cada um desaparece em seu contrário. Sua verdade é, portanto, esse movimento do desaparecer imediato de um no outro: o devir; um movimento onde ambos são distintos, mas por meio de uma diferença que igualmente se dissolveu imediatamente” (HEGEL, 2011, p. 72).
- 2 “Na Lógica, a dialética é essencialmente um método de expor nossas categorias fundamentais (entendidas em sentido amplo de modo a incluir não apenas nossos conceitos fundamentais, mas também nossas formas de juízo e de silogismo). Ela é um método de exposição no qual se mostra que cada categoria é implicitamente autocontraditória e, por sua vez, desenvolve-se necessariamente na próxima categoria (formando, assim, uma

série hierárquica continuamente conectada que culmina na categoria omni-abrangente que Hegel chama de Ideia Absoluta)” (FORSTER, 2014, p. 157).

- 3 “A consciência tem de agora em diante, como consciência-de-si, um duplo objeto: um, o imediato, o objeto da certeza sensível e da percepção, o qual porém é marcado para ela com o sinal do negativo; o segundo objeto é justamente ela mesma, que é a essência verdadeira e que de início só está presente na oposição ao primeiro objeto. A consciência-de-si se apresenta aqui como o movimento no qual essa oposição é suprimida e onde a igualdade consigo mesma vem-a-ser para ela” (HEGEL, 2013, pp. 136-137).
- 4 “A dissolução daquela unidade simples é o resultado da primeira experiência; mediante essa experiência se põem uma pura consciência-de-si, e uma consciência que não é puramente para si, mas para um outro, isto é, como consciência essente, ou consciência na figura da coisidade. São essenciais ambos os momentos; porém como, de início, são desiguais e opostos, e ainda não resultou sua reflexão na unidade, assim os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o senhor, outra é o escravo” (HEGEL, 2013, p. 146-147).
- 5 “O Estado é a efetividade da ideia ética, – o espírito ético enquanto vontade substancial manifesta, nítida a si mesma, que se pensa e se sabe e realiza o que sabe na medida em que sabe. No costume, ele [o Estado] tem sua existência imediata e, na autoconsciência do singular, no saber e na atividade do mesmo, a sua existência mediada, assim como essa, mediante a disposição de espírito nele [no Estado], como sua essência, seu fim e seu produto de sua efetividade, tem sua liberdade substancial” (HEGEL, 2010, p. 229).
- 6 “O terceiro momento é o reino da universalidade abstrata: é o império romano, o áspero labor da “idade viril” da história; porque o varão não depende do arbítrio do senhor, nem do capricho individual da beleza, mas serve ao fim universal, no qual o indivíduo atinge seu próprio fim. O Estado começa a destacar-se abstratamente, e a constituir-se à vista de um fim do qual os indivíduos também participam, mas que não é nem universal, nem concreto” (HEGEL, 2008, p. 96).