



## HISTÓRIA, AÇÃO E CULTURA: UM ESBOÇO DE COMPARAÇÃO ENTRE HEGEL E NIETZSCHE

Pedro Spinola Pereira Caldas\*

Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

[pedro.caldas@gmail.com](mailto:pedro.caldas@gmail.com)

**RESUMO:** Este artigo pretende estabelecer uma comparação entre dois textos clássicos da filosofia da história, a saber, *A Razão na História*, de Hegel, e *Segunda consideração intempestiva*, de Nietzsche. Nesta comparação, pretender-se-á mostrar que algumas críticas de Nietzsche a uma visão hegeliana da história dependiam de elementos já presentes no próprio pensamento hegeliano. Não se trata de estabelecer uma identidade absoluta entre os dois autores, mas sim de, pelo método comparativo, mostrar que a visão teleológica da história pode educar o homem para a vida e para a ação.

**ABSTRACT:** In this paper two classics in the philosophy of history (Hegel's "Reason in History" and Nietzsche's "Utility and disadvantage of history for life") are compared. Through the comparison, it is our aim to point out that many of the elements of the nietzschean critique towards the hegelian teleological philosophy of history can already be found at the very core of Hegel's thought. Considering that a more fresh reading of Hegel's classical text is possible and fruitful, the comparison is not supposed to establish an absolute identity among the authors, but just to show that the teleological vision of history surely can educate the human being to life and action.

**PALAVRAS-CHAVE:** Filosofia da História – Filosofia alemã – Teleologia – Bildung

**KEYWORDS:** Philosophy of History – German philosophy – Teleology – Bildung

Uma das grandes virtudes de toda filosofia da história é a de se perguntar pela necessidade de se pensar historicamente. Se a teoria da história se preocupa com normas, métodos e critérios epistemológicos, cabe à filosofia da história uma pergunta anterior à própria existência da disciplina ciência histórica, ainda que esta pergunta fundamental possa surgir dentro do próprio campo historiográfico. Neste trabalho deixarei de lado as fontes historiográficas e, tendo em mente a questão da necessidade de se pensar historicamente, farei uma comparação<sup>1</sup> entre *A Razão na História*, de

---

\* Professor adjunto do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia e professor-integrante do Núcleo de Estudos em História Social da Arte e da Cultura – NEHAC.

<sup>1</sup> É importante informar ao leitor que a comparação aqui estabelecida foi uma idéia de meu amigo Alexandre da Silva Costa (Instituto de Artes/UERJ). Durante a preparação do programa de uma disciplina que deveria ministrar para alunos do curso de História do IFCS-UFRJ, Alexandre me

Georg W. F. Hegel, e a **Segunda consideração Intempestiva**, de Friedrich Nietzsche. Evidentemente, são textos cuja riqueza não permite a pretensão de seu esgotamento. Tampouco será feito aqui um exercício de justaposição dos dois filósofos. Pretendo então apenas esboçar alguns caminhos possíveis para uma discussão conceitual entre estes dois textos fundamentais para a filosofia da história. Ainda assim, o historiador profissional somente poderá desdenhar tais textos caso ignore profundamente a atual situação dos estudos em historiografia e teoria: sim, pois o embate entre explicações totalizantes, de um lado, e narrativas particulares, de outro, pode ser pensado a partir das diferenças e semelhanças entre as concepções de Hegel e Nietzsche.<sup>2</sup>

Ainda que ao se limitar a propor futuros caminhos de pesquisa, o objetivo desta comparação consiste em mostrar que elementos essenciais que fundamentam a crítica nietzscheana, ainda que esta seja sempre válida e de fato intempestiva, podem ser encontrados em um de seus próprios alvos, e que isto significa que a idéia de processo não implica a linearidade e a senectude inerentes à história, mas sim carrega consigo também uma dimensão formativa e criadora.

A comparação dar-se-á em quatro momentos distintos, a saber:

**I.** É indissociável a semelhança da estrutura dos dois textos, que poderíamos entender como **tipológica** ou tópica. Hegel e Nietzsche praticavam, ainda que distintamente, o que atualmente denomina-se “discurso meta histórico”.<sup>3</sup> Obedecendo o limite deste trabalho será suficiente ver

---

apresentou a idéia de comparar Hegel e Nietzsche e quis saber minha opinião sobre como ela poderia ser conceitualmente desenvolvida. Durante descontraída conversa, ocorrida durante um almoço no final de fevereiro de 2005, rascunhei o que estava apenas latente em minha tese de doutorado, na qual os temas aqui desenvolvidos ainda estão meramente esboçados. Não sei ao certo como terá transcorrido o programa do curso oferecido por ele, mas de qualquer maneira eu seria ingrato se deixasse de agradecer-lo pela idéia inicial. Aos amigos Patrick Pessoa (Filosofia/UFRJ) e Rodrigo Guerizoli (Filosofia/UFRJ) também agradeço a gentileza das leituras atentas, sem as quais não teria a confiança necessária para desenvolver tema tão espinhoso. Fica a minha promessa de atender a sugestão de ambos e aprimorar ainda mais, em algum momento no futuro, as reflexões aqui expostas. Deveria ainda dizer que foi fundamental ter tido a oportunidade de apresentar este trabalho sob forma de comunicação (e, portanto, em versão reduzida) no III Colóquio Nacional de Filosofia da História, organizado na Universidade Federal do Sergipe pelo GT de Filosofia da História e Modernidade da ANPOF em agosto de 2005.

<sup>2</sup> Para uma comparação entre os dois autores, só que direcionada para a discussão da dialética do senhor e do escravo, ver: WILLIAMS, Robert. Hegel e Nietzsche: reconhecimento e relação senhor/escravo. In: DOTTI, Jorge E. et al. **Estado e Política: A Filosofia política de Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. O artigo de Williams também fornece bibliografia básica sobre o tema da relação entre Hegel e Nietzsche.

<sup>3</sup> Cf. RÜSEN, Jörn. Historiografia comparativa intercultural. In: MALERBA, Jurandir. (Org.). **A História escrita: Teoria e história da historiografia**. São Paulo: Contexto, 2006, p. 126-127. Rösen elenca

rapidamente alguns termos desta comparação. A preocupação de ambos os filósofos é visível, e ultrapassa a mera ânsia superficial de sistematização, uma mera caricatura do que realmente está em jogo: pensar que estrutura, seja ela narrativa ou conceitual, estética ou pragmática, dá sentido a um evento histórico.

**II.** Comparar o conceito de **Razão** na filosofia da história de Hegel – por mais que este seja extremamente complexo – com a crítica de Nietzsche feita ao conceito de **processo** como espinha dorsal da história. Pretendo dar os primeiros passos nesta discussão mostrando que a razão hegeliana poderia ser compreendida também como uma razão de leve toque trágico, como pode ser visto em um de seus escritos de juventude sobre o espírito do cristianismo. Neste ponto, a comparação se apresenta como marca de uma diferença mais aguda entre os dois autores, ainda que nela se insinue também já alguma semelhança.

**III.** Este resquício do elemento trágico que se encontra na idéia de razão poderá servir de senha para que se aborde o terceiro ponto da comparação. Se compreendermos o espírito do povo (*Volksgeist*) como a forma objetivamente assumida e alienada do espírito na história, forma esta somente possível pela inserção da paixão (de que Hegel fala em sua **A Razão na História**), ou seja, pela concentração em um só ponto e por certa inconsciência, não seria legítimo perguntar se esta paixão serve de fundamento para a **ação** da mesma maneira que Nietzsche fala da ligação intrínseca entre esquecimento e a mesma ação? Não haveria uma semelhança interessante na fundamentação do conceito de ação dos dois autores, conceito sustentado por um pela idéia de paixão e, por outro, pela de esquecimento?

**IV.** Por fim, caberia ver se a crítica feita por Nietzsche ao homem culto, que carrega em si o sentido da história, poderia ser aplicada à definição de homem culto dada por Hegel. Estabelece-se assim a relação que tornará

---

brevemente alguns tipos de discursos metahistóricos (os de Droysen, Nietzsche, Hayden White e o seu próprio), deixando de lado Hegel e mesmo Jacob Burckhardt. O objetivo de Rüsen, porém, é o de perceber que o esforço de criação de parâmetros comparativos entre os diferentes discursos historiográficos, coincide com a modernidade e com a crescente multiplicação de narrativas, que já mostravam sua complexidade muito antes do advento das assim chamadas teorias pós-modernas.

possível entender a idéia de *Bildung*,<sup>4</sup> de formação/cultura, como algo inerente à forma histórica de pensar e conhecer. O objetivo terá sido cumprido se for levantada a seguinte questão geral: o ataque a uma concepção eunuca da história não necessariamente retira da história sua dimensão formativa.

## I

Feita a exposição de nossas perguntas, passo ao seu desenvolvimento.

O primeiro critério de comparação entre os textos é formal, isto é, diz respeito a alguns aspectos de composição do próprio texto. Seria de pouco interesse, porém, apenas verificar uma mera coincidência superficial. Por detrás se esconde a própria concepção de história de um e outro autor. Em Nietzsche é famosa a divisão entre os três modos através dos quais a história pode ser útil à vida. Mesmo considerando o limite de cada um destes modos, pois para o autor toda maçã tem seu verme, aqui o caráter propositivo é mais evidente. A história pode ser útil para a vida ao ser monumental, antiquária e crítica, isto é, ao “agir e respirar”, “preservar e venerar” e “sofrer e carecer de libertação”. Na primeira, segundo Nietzsche, percebe-se que a grandeza foi possível, e que, por isso, nada impediria de que ela se tornasse novamente possível. O problema está, segundo o autor, em transformar a individualidade monumentalizada em exemplo; e, por isso, transformar-se-ia em algo sedutor que, ao mesmo tempo, perderia seu caráter extraordinário em função de um meramente regulamentado e analógico. Ao antiquário seria de se louvar a gratidão pela existência e seu sentido justificado, a delimitação de um horizonte e a identificação apaixonada por aquilo que a ciência trataria de transformar em “objeto”. Estas virtudes, todavia, se perdem sempre que caem na indiferença que transforma todo resquício em algo digno de ser mantido, e, uma vez que o instinto de conservação pode aniquilar o impulso criativo, a história passa a ser quase uma mórbida necrofilia. Quanto ao modo crítico, em que pese o risco do juízo de valor, ele é fundamental na medida em que rompe com

---

<sup>4</sup> Considero extremamente difícil adotar uma tradução consensual. Cultura tem um equivalente em alemão mais apropriado (*Kultur*). Formação seria também uma outra saída possível, mas poderia ser confundida com *Ausbildung*, ou seja, a educação formal recebida institucionalmente. Sua vantagem, porém, seria a de manter presente a idéia de forma (*Bild*). Por outro lado, quero tratar aqui do “homem culto”, para que, através da perigosa aproximação da idéia de cultura com a erudição, o leitor possa justamente diferenciá-las.

o tradicionalismo mórbido do antiquário e exige que se crie uma nova natureza. O horizonte que assoberba o antiquário precisa ser gerado pelo crítico.

Em Hegel podemos perceber uma preocupação semelhante. Na versão de 1821 de suas preleções sobre a filosofia da história, Hegel distingue três formas de escrita da história. A primeira, a história originária, mantém a idéia de plena identificação entre o sujeito e o objeto, identificação realizada pela anulação do primeiro em favor do segundo. Isto se verifica tanto na monumentalidade, seja entendida como algo extraordinário (como sugere Nietzsche) ou como algo exemplar, bem como no modo antiquário. Para Hegel, não haveria aí espaço para reflexão. Este espaço se cria no segundo modo de se escrever a história, o qual Hegel denomina “modo reflexivo”. Neste, o presente não mais se dissolve no passado, mas a clivagem entre as duas dimensões já se faz. De uma maneira que certamente não desagradaria de todo uma leitura nietzscheana mais moderada, Hegel mostra que a história reflexiva se pergunta pelo sentido da história para o presente. Uma outra semelhança poderia ainda ser percebida dentro desta modalidade reflexiva da história: a idéia de exemplaridade criticada por Nietzsche na concepção monumental de história também o é por Hegel no pragmatismo inerente à reflexividade da história. Ou seja: por mais que se busque no passado alguma orientação, sabe-se que ele não é fonte de ensinamento concreto. Já a modalidade crítica pouco tem a ver com aquela homônima de Nietzsche. Hegel já leva em consideração a história da história que vinha sendo feita na Alemanha. Ou seja, a modalidade crítica da história reflexiva poderia ser o momento em que, mesmo em seu limite epistêmico, a história volta o seu ferrão contra si mesma. Por fim, haveria uma outra modalidade – a história especial, ou específica – que não é mencionada por Nietzsche, sendo então a história de um ramo, de um canto da realidade, tais como “história da arte” ou “história da religião”, ou algo semelhante. O que faltará em Nietzsche, e certamente não o será por indiferença, é a história filosófica, na qual Hegel diz que se trata da história em que o Espírito está sempre presente, jamais sendo objeto do passado, e a forma de estar presente é estando sempre em si mesmo, ainda que objetivado em outro, seja uma figura da consciência ou um espírito-do-povo. Esta primeira comparação nos serve para que algumas similitudes já sejam ao menos empiricamente indicadas, antes mesmo insinuadas. Nietzsche não estava inovando ou quebrando todos os conceitos estabelecidos de história; ou ainda ao menos se valia mesmo de uma forma de composição. A incompatibilidade entre as “tipologias” – termo

cujo sotaque estruturalista pode soar estranho na leitura de textos filosóficos do século XIX – não se verifica somente quando Nietzsche deixa de lado a história filosófica, mas quando também insere, em um segundo momento de seu texto, um quadro dos “venenos”, das desvantagens da história para a vida: criar uma discrepância entre interior e exterior, arrogar-se a justiça, perturbar os instintos, envelhecer a humanidade e ser irônico consigo mesma são malefícios causados pela cultura histórica.

## II

Apesar de tentar aqui estabelecer uma comparação que aproxime os dois filósofos, as diferenças são indisfarçáveis. Após a leitura de certas passagens de Hegel, realmente é grande a tentação de ver em sua filosofia da história um dos alvos prediletos do texto de Nietzsche, que, claro, tinha também em mira o que se convencionou chamar de “Historicismo”. Não pode ser outra a impressão quando se lê que a intenção da observação filosófica é libertar-se da contingência. Não estaria certa a crítica de Nietzsche ao condenar o que Hegel chamaria de “totalidade de todas as perspectivas”<sup>5</sup> como sendo a essência da filosofia da história?

Relembro rapidamente o início do percurso feito por Hegel para que a pergunta pela razão na história torne-se legítima. E o caminho parece-me baseado em uma experiência que é acessível a qualquer ser humano, a saber: o luto, o distanciamento do mundo – e não tanto a indiferença soberba perante este. Esta clivagem se mostra na discrepância entre a finitude de uma perspectiva e a totalidade da qual ela faz parte. Para Hegel, isto se vivencia na experiência do luto, no sentimento de que mesmo as mais nobres formas de vida (i.é, as perspectivas particulares) na história também decaem. Perante o aniquilamento do que há de mais belo, tudo parece ser efêmero: “Do que há de mais nobre e belo pelo que nos interessamos a história nos separa; as paixões conduziram-nas ao fim; é efêmero. Tudo parece se esvaír; e nada permanece”.<sup>6</sup> Logo, percebe-se que para Hegel não pode haver confusão entre absoluto e exemplaridade, absoluto e beleza, entre plenitude e normas exemplares, estas sim características da justa equidistância do falso cosmopolita, propenso a reduzir a multiplicidade a umas poucas categorias. Ora, justamente por mesmo o mais belo e o mais nobre, ao decaírem, o

---

<sup>5</sup> Cf. HEGEL, Georg W. F. **Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte**: Die Vernunft in der Geschichte. Hamburg: Meiner, 1994, p. 32.

<sup>6</sup> Ibid., p. 34-35.

Espírito, diz Hegel, se rejuvenesce, elabora a si mesmo, e, assim, acaba tornando obrigatória a pergunta, transformando a razão na terceira categoria da história filosófica, depois da experiência da mudança e do rejuvenescimento: “qual o fim de todas estas particularidades? [...] é necessário que haja um ponto final por detrás de todos estes sacrifícios de conteúdos espirituais”.<sup>7</sup> Esta é a pergunta da filosofia da história. Ela buscará a substância por detrás do caos dos fatos, e também procurará afastar as perspectivas limitadas, deixando espaço livre para que a história seja concebida filosoficamente, ou seja, com os “olhos do conceito e da razão”.<sup>8</sup> Mas será esta pergunta idêntica a uma perspectiva que enfatiza o processo nos termos postos por Nietzsche?

Claro que imediatamente a crítica de Nietzsche encontra seu destino quando afirma que o olhar dos homens históricos “[...] os impele para o futuro, acende a sua coragem para manter-se por mais tempo em vida, inflama a esperança de que a justiça ainda está por vir [...]”.<sup>9</sup> Os termos devem ser bem pesados: de um lado, o olhar do conceito; de um outro, o desejo de justiça. Serão os dois termos compatíveis – ou seria a intenção aparentemente conceitual, na verdade, uma intenção moral? As imediatas associações com o conceito de providência são inevitáveis. Todavia, por mais que este conceito guarde necessariamente uma conotação teleológica, deveremos ver com mais vagar o que significará exatamente esta reconciliação, seja ela dada através do conceito (como quer Hegel), seja da ânsia por justiça e reparação (como acusa Nietzsche).<sup>10</sup> Segundo Marco Antônio Casanova, a vontade de desfazer o passado é um traço que reduz a historicidade da vida humana: ao experimentar a sensação do luto e da fugacidade de todo elemento vital, o homem poderia entregar-se ao ressentimento e à sensação de revolta:

---

<sup>7</sup> HEGEL, Georg W. F. **Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte**: Die Vernunft in der Geschichte. Hamburg: Meiner, 1994, p. 36.

<sup>8</sup> Ibid., p. 32.

<sup>9</sup> NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva**: Da utilidade e desvantagem da história para a vida. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003, p. 14-15.

<sup>10</sup> Seria extremamente interessante comparar a crítica de Nietzsche à idéia de processo como instância moral com a filosofia da história de Johann Gottfried Herder. Crítico feroz do iluminismo francês, Herder combinava o ataque à idéia de aperfeiçoamento progressivo da história sem abandonar, todavia, uma concepção francamente teológica da história. Ou seja: nem toda teologia depende de uma teleologia. Algo parecido poder-se-ia encontrar futuramente na historiografia de Leopold von Ranke, sobretudo em sua concepção de que todas as épocas eram iguais perante Deus. Não é meu propósito, neste artigo, explorar este campo, mas suspeito de que a concepção de história em Nietzsche, se nem sempre atinge Hegel, também não haverá de ferir mortalmente o historicismo de Herder e Ranke. Para uma comparação entre Herder e Nietzsche, ver: HARTH, Dietrich. Kritik der Geschichte im Namen des Lebens: Zur Aktualität von Herders und Nietzsches geschichtlichen Schriften. In: **Archiv für Kulturgeschichte**, n. 68, 1986.

Porque a má consciência repousa sobre a tensão entre ser e dever-ser, ela sempre vem acompanhada pela expressividade de algumas perguntas: Como foi possível, afinal, que isso acontecesse comigo? Como fui capaz de empreender algo desta natureza? O que me levou a tal ação? Por que eles me trataram de tal forma? Através da repetição incessante destas perguntas, os homens ficam presos aos contornos da ação passada e não conseguem mais tomar parte serenamente dos acontecimentos presentes. A má consciência é, então, marcada pela quebra da serenidade no interior da participação no devir e pode ser definida como a consciência presa à incompletude da existência passada.<sup>11</sup>

Na passagem de Casanova, noto justamente a relação entre moralidade (má-consciência) e racionalidade (sentido). Dentro de um horizonte nietzscheano de interpretação, tal associação é possível, e a teleologia hegeliana estará sempre sobre o fio da navalha: se cair, carrega consigo esta incômoda identidade.

Mas, aparentemente, o alvo não é Hegel, e sim o historiador profissional e seu anseio pela reconstrução controladora do passado. Na verdade, ainda é necessário ir um pouco além e pensar a própria idéia de fato histórico, de fenômeno histórico, ou, como pode preferir um especialista em epistemologia em ciências humanas, um objeto histórico. Mesmo Hegel sabe que o objeto histórico não é, de modo algum, um objeto pronto. Nenhum historiador pensa desta maneira, e é um estranho hábito (lamentavelmente muito arraigado entre nós, no Brasil), pensar que o historiador do século XIX era um perfeito ingênuo – para não usar adjetivo mais ofensivo – que copiava e relatava diligentemente os fatos históricos. A tipologia elaborada por Hegel em 1821 é prova suficiente de que sua visão da escrita da história era qualquer uma, menos aquela informada por um mimesis linear, que meramente decalcasse a realidade. Na verdade, o embate não se dava entre subjetividade e objetividade, ou entre parcialidade e neutralidade, mas sim entre monismo e plasticidade.

Qual o objeto da história? Em *A Razão na História*, Hegel não poderia ser mais claro: “O Estado é o objeto mais apropriado da história mundial, no qual a liberdade adquire sua objetividade, e vive no gozo dessa objetividade”.<sup>12</sup> Não é tanto um problema epistemológico o que aqui se coloca: na verdade, é ético. O Estado é o lugar

---

<sup>11</sup> CASANOVA, Marco Antônio. **O Instante extraordinário: Vida, História e valor na obra de Friedrich Nietzsche**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 105.

<sup>12</sup> HEGEL, Georg W. F. **Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte: Die Vernunft in der Geschichte**. Hamburg: Meiner, 1994, p. 115.

de nossa liberdade gozada em plano universal, a “segunda natureza”<sup>13</sup> do homem, uma vez que a primeira, segundo Hegel, é animal. A idéia de lei, mas de uma lei que se goza – ou seja, mais do que uma lei que se obedece cegamente – é aqui fundamental.<sup>14</sup>

Faço agora uma guinada no argumento, aproveitando as palavras de Casanova, cabe perguntar: a estrutura teleológica da filosofia hegeliana da história seria um canal da má consciência, e, assim, um elemento que petrificaria o passado em uma forma irreduzível?<sup>15</sup> Mesmo a citação de Casanova permite realmente uma reformulação do problema em bases mais precisas: a petrificação da forma tiraria a serenidade da ação presente. Conforme Casanova, esta serenidade, segundo Nietzsche, estaria na “ausência de qualquer cisão entre a percepção e o fenômeno”.<sup>16</sup> Ou formulado de outra maneira: seria o Estado esta forma cristalizada?

Se, para Nietzsche, termos como “história universal” ou “Estado” não passam de abstrações através das quais o indivíduo escapa de seu próprio fardo, tentando

---

<sup>13</sup> HEGEL, Georg W. F. **Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte**: Die Vernunft in der Geschichte. Hamburg: Meiner, 1994, p. 115.

<sup>14</sup> Não creio ser motivo de disputas o que afirmo a seguir: o questionamento do Estado como objeto dos estudos históricos é algo que, se por um lado, deveria interessar a um público mais amplo do que aquele formado por historiadores, por outro, a este mesmo grupo seletivo de historiadores caberia a responsabilidade de sair de seu idiossincrático nicho teórico. A neutralização da política é um problema contemporâneo fundamental, quase indissociável da secularização e que, se não tivesse sido apontado enfaticamente por Carl Schmitt (Cf. SCHMITT, Carl. **O Conceito do Político**. Petrópolis: Vozes, 1992), certamente estaria recebendo maior atenção. A crescente “privatização” – ou autonomia – das esferas da vida (hoje um artista é capaz de falar de sua própria arte, um cientista de sua ciência, um político de seus programas, sem que aceitem uma autoridade que lhes diga o que fazer), as lança no risco imediato do encapsulamento e da explosão das narrativas. Curiosamente, pode-se até pensar que as múltiplas narrativas pós-modernas não são uma contraposição ao discurso moderno, mas sim seu necessário complemento. Neste sentido, pode-se pensar que o sistema hegeliano foi um discurso vencido – ao tentar elaborar a síntese englobando todos os momentos da experiência que a consciência faz de si mesma, não escapou do desgarre destas experiências. Não que Nietzsche tenha feito uma apologia da pura descontinuidade, mas o caso aqui é outro: conforme afirmou Franco Volpi (Cf. VOLPI, Franco. **O Nihilismo**. São Paulo: Loyola, 1999, p. 118), não se extinguiu o desejo de síntese, mas deixou-se fora o processo que lhe servia de lastro. A ânsia de totalidade permanece, sem que a acompanhe a temporalidade tenaz. Um bom exemplo é o filme *Syriana*, dirigido por Stephen Gaghan e estrelado por George Clooney, cujo roteiro coloca incessante para o espectador a pergunta: qual a perspectiva que impera sobre o filme? Quem narra a história, controla os fantoches e manipula a ação?

<sup>15</sup> É quase desnecessário lembrar a atualidade de tal debate: certas tendências de renovações teóricas na história giram em torno de um questionamento que provém da má-consciência. Todos os estudos em torno da importância da linguagem no conhecimento histórico partem de experiências como Auschwitz, os Gulags e a bomba de Hiroshima. E dizem: não há aparato cognitivo que dê conta destes horrores – e aí moral e conhecimento unem-se de maneira indissociável. Mais ainda: se pensarmos em parte das ações afirmativas ou políticas de recompensa oficialmente organizadas – cotas em universidades para minorias, reparação para famílias de vítimas de governos ditatórias ou mesmo genocidas, etc., vemos que a discussão entre Hegel e Nietzsche possui sentido filosófico e político ainda – ou sobretudo – no início do século XXI.

<sup>16</sup> CASANOVA, Marco Antônio. **O Instante extraordinário**: Vida, História e valor na obra de Friedrich Nietzsche. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 108.

assegurar sua existência de qualquer maneira,<sup>17</sup> em Hegel, esta discrepância entre percepção e fenômeno ocorre de outra maneira. Daí a necessidade de lembrar de um trecho do texto de Hegel sobre o espírito e destino do cristianismo. A diferença entre os dois autores estaria, então, justamente nesta discrepância e na promessa de uma justiça posterior e compensadora. Segundo Hegel:

O destino é a própria lei que instaurei na ação, em seu efeito retroativo sobre mim [...] o destino é a consciência de si mesmo (e não de ação) como um todo, que reflete e objetiva a consciência do todo, pois como este todo é algo vivo que se feriu, ele pode então retornar á sua vida, ao amor; sua consciência torna-se novamente uma crença em si mesmo.<sup>18</sup>

Cabe perguntar se Hegel realmente assume o lugar soberano que Nietzsche entende sendo uma característica eunuca não somente dos historiadores profissionais, mas muitas vezes da própria forma de pensamento histórico em geral. Sim, é claro que a percepção é posterior ao fenômeno, e, neste sentido, ela é trágica. Mas há ainda um outro sentido possível: para tentar mostrar que, apesar de haver inegavelmente uma idéia de processo no pensamento de Hegel, este “efeito retroativo” da lei instaurada na ação implica necessariamente que este processo, entendido a partir de Hegel, se dá na revelação da necessidade de um novo olhar, mostrando-se assim histórico. Recordo o que Nietzsche escreve sobre o amor violento e renovador que um homem pode sentir por uma mulher: “[...] como o seu mundo se transformou para ele! Olhando para trás, ele se sente cego [...] o que em geral percebe, ele jamais tinha percebido assim antes”.<sup>19</sup> Ora, seria mesmo este processo de Hegel algo linear que pudesse ser visto como processo de envelhecimento, e jamais como algo que pressupõe uma renovação constante? Poder-se-ia afirmar que a premissa cristã em Hegel implica uma idéia de reconciliação (*Versöhnung*), mas deveria ser o caso de entender este elemento religioso da reconciliação como amor que faz com que toda a vida anterior apareça como caos. A propósito do amor, disse Slavoj Žižek em sua interpretação de Hegel: “Toda a vida anterior aparece como caos e agora só pode ser lida a partir do surgimento do amor que

---

<sup>17</sup> Cf. NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre História**. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Editora da PUC-Rio, p. 240.

<sup>18</sup> HEGEL, Georg W. F. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. In: **Frühe Schriften: Werke Bd. 1** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, p. 305.

<sup>19</sup> NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva**: Da utilidade e desvantagem da história para a vida. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003, p. 12.

lhe empresta retroativamente seu significado”.<sup>20</sup> As semelhanças, se não estabelecem uma identidade férrea, ao menos criam termos para um debate que ultrapasse a mera constatação de oposições polares.

Portanto, não necessariamente o Estado como objeto da história significará uma petrificação irreduzível de toda conformação histórica. O que deve ser preservado no mesmo é a estrutura teleológica que não aniquile a plasticidade. Evidentemente, penso que o encaminhamento mais franco desta questão deverá passar pelas duas etapas subseqüentes: a tematização do destino como tragédia (discrepância entre momento da ação e instância de sentido), e do progresso como *Bildung*. As palavras de Walter Schulz convidam à reconsideração séria do sentido do progresso:

A história – isto em primeiro lugar – não deve ser orientada unilateralmente para o passado, e não se esgota em uma investigação do que ocorreu. A partir de seu pretérito, o evento histórico precisa ser pensado tendo em vista o futuro. E o que vem a seguir, em segundo lugar, liga-se com o que está dito anteriormente: a História precisa ser subsumida à idéia de progresso.<sup>21</sup>

Para Nietzsche, a petrificação está tanto na forma do objeto histórico – Estado – como no horizonte em que surge – o passado. De toda maneira, ele sempre se torna um fardo, uma forma definida e sem possibilidade de alteração. Não que Hegel tenha, tal como um Johann Gustav Droysen faria, pensado o evento histórico para além de toda hierarquia objetiva, mas é necessário pensar seriamente o que significa redirecionar a história na senda do futuro.

### III

A leitura proposta pode mesmo não ter muita ressonância, pois implica uma releitura do trágico em Hegel. Autores renomados como Christoph Menke mostram como, em Hegel, há a dissolução do trágico: “A filosofia da história hegeliana, que é uma filosofia da razão plena dos modernos, é por isto ao mesmo tempo uma filosofia da história da razão defeituosa do trágico. Na filosofia da história de Hegel o trágico só

---

<sup>20</sup> ŽIŽEK, Slavoj. **Die Nacht der Welt**: Psychoanalyse und Deutscher Idealismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, p. 97.

<sup>21</sup> SCHULZ, Walter. **Philosophie in der veränderten Welt**. 7. ed. Stuttgart: Klett-Cotta, 2001, p. 491.

aparece como algo que passou”.<sup>22</sup> E, complemento Menke, justamente porque passou, pode ser assimilado ou elaborado sob nova forma.

Pergunto a partir da passagem de Menke: como falar em tragédia e reconciliação, se esta é, para dizer o mínimo, o elemento central das comédias? Sabendo deste paradoxo, formulo o problema que não soluciono: reconciliação e tragédia, com todas as suas diferenças substanciais, são maneiras que dependem de uma percepção do mundo circundante de uma maneira que mostra o mundo antecedente como puro caos e irracionalidade. Cabe então a pergunta se não haveria uma possibilidade, ainda que tênue, de semelhança entre os dois autores.

Para que seja encaminhada, sugiro um desdobramento, que apresentei como sendo a terceira etapa deste esboço de comparação entre os dois filósofos. Início com a citação de uma passagem de Nietzsche.

Denominaríamos como supra-histórico um tal ponto de vista, porque alguém que o assume não poderia mais se sentir de maneira nenhuma seduzido para continuar vivendo e colaborando com o trabalho da história, uma vez que reconheceria a condição de todo acontecimento, aquela cegueira e injustiça na alma do agente.<sup>23</sup>

A escolha desta passagem se justifica pela questão levantada por sua leitura: ora, se a visão supra histórica (ou a visão do processo) conduz à inação, e se “a alma do agente” depende também de uma “cegueira” que se opõe à razão iluminada dos homens históricos, como poderíamos entender em Hegel toda a elaboração do conceito de espírito-do-povo como lugar da ação na história? Resta saber se de fato este destino que se revela como uma lei que não era lida enquanto era escrita – portanto, depende de fato de uma cegueira – equivale ao que Nietzsche chama de ponto de vista supra-histórico que instaura o processo. Creio que há motivos para se pensar que não. O problema poderia ser colocado em outros termos: há uma indispensável cegueira também para Hegel, e esta cegueira se encontra nos agentes, na objetivação do espírito em cada povo histórico. Então, o que proponho é o seguinte: se a razão de Hegel poderá corresponder à visão de processo criticada por Nietzsche, e, assim, o segundo conceito pode ser utilizado como contraponto do primeiro, poderá ser surpreendente como os conceitos de espírito do povo, de Hegel, e de esquecimento, em Nietzsche, podem ser semelhantes!

<sup>22</sup> MENKE, Christoph. **Tragödie im Sittlichen**: Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p. 23.

<sup>23</sup> NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva**: Da utilidade e desvantagem da história para a vida. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003, p. 14.

A semelhança é tanto mais espantosa porque espírito do povo, como forma alienada do espírito na história, e o esquecimento têm a mesma função de dar à ação um lugar legítimo para a história.

A maneira pela qual o espírito-do-povo haverá de se realizar e objetivar na história é a paixão. Claro, a paixão é o instrumento com o qual a razão opera sua astúcia. Em Hegel, o espírito do povo é sempre a individuação histórica do espírito: “A consciência do espírito também precisa configurar-se no mundo; o material desta realização, o seu solo, não é outro que a consciência geral, a consciência de um povo”.<sup>24</sup> O que o espírito sabe de si é **a própria** consciência de que cada povo tem de si, ou seja, Hegel tenta lentamente mostrar que cada consciência de cada povo tem uma imagem do que seja o absoluto, sem que, todavia, esta imagem seja o próprio absoluto. Sua ilusão é seu motor. Todavia, quando a consciência for a da própria liberdade virá a ser justamente a última consciência de que o homem é livre. O *télos* como elemento central do pensamento histórico hegeliano não é sinônimo de repouso, mas sim o reconhecimento de que não há outra essência da vida humana do que o movimento – e com isto certamente se marca uma diferença em relação a Nietzsche. Por outro lado, o crescimento, ou se preferirmos, o aperfeiçoamento quantitativo, se encontra nos seres orgânicos, em cujo desenvolvimento as alterações são externas – e isto parece não ser levado em consideração a contento por Nietzsche. Todavia, o princípio orgânico e natural de nascimento, desenvolvimento, decadência e morte se mantém o tempo todo, não havendo, pois, nos seres orgânicos, qualquer diferença entre o seu conceito e seu tempo de realização, e “o que o espírito quer é alcançar o seu próprio conceito; mas ele se esconde no mesmo, e se orgulha desta alienação de si mesmo, gozando-a plenamente”.<sup>25</sup>

Esta passagem é fundamental: o espírito, a cada momento de individuação em diferentes espíritos-dos-povos, não sabe da Providência como elemento motriz, ainda que na experiência do luto a razão se instaure em detrimento da vontade. Até chegar a ser consciência absoluta de si, a Providência é uma força latente e não-consciente, ou, para usar os termos do próprio Hegel, uma força natural, um impulso que se confunde justamente com a paixão, o primeiro e indispensável meio de realização da história. A

---

<sup>24</sup> HEGEL, Georg W. F. **Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte**: Die Vernunft in der Geschichte. Hamburg: Meiner, 1994, p. 59.

<sup>25</sup> Ibid., p. 151.

paixão é o instante em que se confundem o arbítrio da vontade e a obediência à necessidade, nela tudo converge e gira em torno de um ponto. O homem de ação pensa somente em sua obra e a coloca diante de si – sua vontade é seu próprio objeto. Mas é justamente neste caráter necessário da paixão, da tarefa indispensável e inadiável, que permite Hegel ver o seu momento universal. Sua universalidade não se revelaria, portanto, posteriormente, mas sim neste exato instante em que se confundem arbítrio da vontade e obediência à necessidade.

Passando já para a comparação com Nietzsche, vejamos como ela pode ser feita a partir da indicação – sempre inicial e sugestiva – de uma semelhança e de uma diferença. Em Hegel pode-se vislumbrar que a paixão é instrumento, o braço da razão. Esta revelar-se-á através da consciência tardia. Mas... sem a paixão, sem o momento em que arbítrio da vontade e obediência da necessidade se confundem e se unem, não há história. De um lado, podemos ver de alguma maneira como a definição de Nietzsche do homem moderno poderia até descrever o perfil desta consciência trágica hegeliana, ou melhor, da astúcia da razão, que o autor de Zaratustra, muito mais jocoso e brincalhão, chama de “solavancos”, verificados na “estranha oposição entre uma interioridade à qual não corresponde nenhuma exterioridade e uma exterioridade à qual não corresponde nenhuma interioridade”.<sup>26</sup> Se aplicarmos esta frase de Nietzsche ao descompasso entre o conceito e o tempo de sua realização, novamente o dardo nietzscheano vai ao seu alvo. Por outro lado, da mesma maneira que Hegel, Nietzsche também considera essencial o não-saber como fundamento da ação; mas, neste caso, o não-saber se configura como esquecimento, ao passo que para Hegel significava a fusão entre arbítrio e obediência. Vejamos o que diz Nietzsche: “Como o homem de ação, segundo a expressão de Goethe, é sempre desprovido de consciência, ele também é desprovido de saber, esquece a maior parte das coisas para fazer uma apenas [...]”.<sup>27</sup> O instante se opõe a toda esta falta de correspondência em seu movimento de esquecimento do passado, em que se instala no lugar em que se não se vislumbra o devir, ou melhor, em que qualquer vislumbre deste devir paralisa a ação.

Ora, ter detectado esta semelhança não livra um problema: o homem ativo, prático, que tem a própria vontade como objeto, não será necessariamente o homem

---

<sup>26</sup> NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva**: Da utilidade e desvantagem da história para a vida. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003, p. 53.

<sup>27</sup> Ibid., p. 13.

culto. Na verdade, será todo o seu oposto, justamente por não alçar à universalidade fundamental, por não saber que por detrás desta sua alienação (em que se funde com seu próprio objeto), há a ação do espírito absoluto.

#### IV

Para concluir, faço a última comparação. E qual a contribuição do pensamento histórico para o homem? Ou, como preferiria Nietzsche, para a vida? Entra em cena um termo muito caro para a cultura alemã, a saber, *Bildung*, que optamos traduzir por cultura.

O opúsculo de Nietzsche sobre a história principia justamente com este ataque frontal à instrução: “Certamente precisamos da história, mas não como o passeante mimado no jardim do saber [...] Isto significa: precisamos dela para a vida e para a ação, não para o abandono confortável da vida ou da ação ou mesmo para o embelezamento da vida egoísta e da ação covarde e ruim”.<sup>28</sup> A consequência é a perda da capacidade de espanto, uma postura negligente perante o mundo: “não se espantar excessivamente com coisa alguma, e, por fim, estar contente com tudo – é isto que se chama de sentido histórico, de cultura histórica”.<sup>29</sup> Antes, é necessário balizar o termo *Bildung*, cuja presença ostensiva na cultura alemã é diretamente proporcional ao seu caráter assistemático. Se o mesmo se encontra nos romances de formação de um Goethe, também poderá ser identificado no cerne da reforma universitária concretizada na fundação da Universidade de Berlim, em 1810, e profundamente pensada por Wilhelm von Humboldt, ou ainda na teoria da história de Johann Gustav Droysen. Por ora, será suficiente o que diz o historiador Thomas Nipperdey, que define *Bildung* como “um processo vitalício e sem conclusão [...] destacado do mundo da práxis, do trabalho, da economia, do ganho de dinheiro”.<sup>30</sup>

Não é o caso de se pensar a cultura como mera interioridade. Em Hegel, sua conotação é bem diversa da que aquela geralmente associada ao ideal do professor eunuco e desinteressado de tudo que não fosse científico. Para Hegel, “o homem culto é aquele que sabe imprimir em tudo o selo da universalidade, é aquele que renunciou à

---

<sup>28</sup> NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva**: Da utilidade e desvantagem da história para a vida. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003, p. 5.

<sup>29</sup> Ibid., p. 62.

<sup>30</sup> NIPPERDEY, Thomas. **Deutsche Geschichte 1800-1866**. München: Beck, 1998, p. 58.

sua particularidade, e que age de acordo com fundamentos gerais”.<sup>31</sup> E se o homem culto é aquele que, ao agir de acordo com fundamentos gerais, “conhece lados diferentes nos objetos”,<sup>32</sup> o homem inculto é aquele que, ao “compreender o tema principal, violenta uma dúzia de outros temas”.<sup>33</sup>

O problema, para Nietzsche, não é tanto o ideal do homem culto. Mas sim o que é feito em nome de uma concepção de cultura. Crítico implacável do platonismo e do cristianismo, é curioso reparar como a língua ferina de Nietzsche dá lugar às palavras mais doces quando tratam de nomes como Friedrich Schiller e o supracitado Goethe. Arrisco afirmar, sem me deter aqui em uma análise das teorias estéticas nietzscheanas, que, sem Schiller, ou melhor, sem seu clássico prefácio à peça *A Noiva de Messina*, um livro fundamental como **O Nascimento da Tragédia** seria capenga. Mostrando como a função do coro seria a de armar uma “suspensão do estado natural”, através da qual a arte se desobrigava de efetuar uma penosa retratação serve da realidade”,<sup>34</sup> em algum sentido Nietzsche mantém-se na tradição do homem culto “destacado do mundo da práxis”, como define Nipperdey, atingindo uma universalidade (sinônimo de incondicionalidade) inerente à toda autonomia (oposto de condicionamento).<sup>35</sup> Friedrich Schiller, neste ponto, é fundamental: em sua obra não faltarão, nem a defesa de uma arte desvinculada de qualquer propósito naturalista, nem a defesa de que não será somente pelo aspecto racional e utilitário que a emancipação do ser humano será possível. A sensibilidade intangível e irreduzível à palavras abstratas e redentoras é elemento central deste processo de formação do homem.

Volto ao problema: qual a relação do conceito hegeliano de homem culto com a crítica desfechada por Nietzsche, ou por outra: qual a relação entre o “selo da universalidade” e “a incapacidade de espantar-se”? Tais fundamentos gerais poderiam ser sintomas do cosmopolitismo e da arrogância de se pretender portador da justiça,

---

<sup>31</sup> HEGEL, Georg W. F. **Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte**: Die Vernunft in der Geschichte. Hamburg: Meiner, 1994, p. 65.

<sup>32</sup> Ibid., p. 66.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> NIETZSCHE, Friedrich. **O Nascimento de Tragédia**, ou Helenismo e pessimismo. Tradução de Jacó Guinsburg. São Paulo: Cia. das Letras, 1992, p. 54.

<sup>35</sup> Friedrich Schiller, neste ponto, é fundamental: em sua obra não faltarão a defesa de uma arte desvinculada de qualquer propósito naturalista, e, também, a defesa de que não será somente pelo aspecto racional e utilitário que a emancipação do ser humano será possível. A sensibilidade intangível e irreduzível às palavras abstratas e redentoras é elemento central deste processo de formação do homem. Cf. **A Educação estética do homem**: numa série de cartas. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1990.

características do homem da cultura histórica, segundo Nietzsche. Mais ainda: este distanciamento poderia também novamente implicar aquele distanciamento entre interioridade e exterioridade, e assim atingir o nervo da forma especulativa de pensamento. Como seria possível uma cultura de lastro especulativo que não redundasse em qualquer uma das desvantagens da história para a vida?

Quando Hegel diz que a cultura é uma forma de pensamento, devemos tentar compreender isto em seu significado mais radical. Cultura não é uma quantidade determinada e selecionada de determinados conhecimentos; o homem culto age de acordo com fundamentos gerais, o que de modo algum significa dizer que ele obedece a palavras-de-ordem ou simplesmente é escravo de utopias vagas, alguém que desconhece profundamente a realidade e as determinações. O homem culto é aquele que se livra das sensações imediatas e se desprende da ilusão de uma unidade naquilo que não é simples, mas sim complexo. Desta forma, ele percebe o objeto em várias de suas determinações, e não somente como representação de si mesmo ou de algo. O problema, em relação à interpretação de Hegel, está em confundir esta idéia de cultura com uma concepção vaga e moralista de aperfeiçoamento progressivo e, sobretudo, de erudição. Não é o caso, mesmo porque só se pode falar em aperfeiçoamento quando as possibilidades finais já são previamente conhecidas – o que jamais pode ser imputado para uma razão que sempre se descobre tardiamente: “Na realidade a perfectibilidade é algo quase tão indeterminado como a mutabilidade; ela não tem finalidade ou objetivo; o melhor, o mais perfeito para o qual ela deve se dirigir, é algo totalmente indeterminado”.<sup>36</sup> Logo a seguir em sua preleção, Hegel complementa: “A concepção de progresso é insuficiente, porque ela é preferencialmente pensada na forma através da qual o ser humano tenha uma perfectibilidade, isto quer dizer, uma necessidade e possibilidade reais de sempre se tornar mais perfeito”.<sup>37</sup> Lamentavelmente tais passagens costumam passar em brancas nuvens sempre quando se trata do sentido de universalidade e teleologia em Hegel. É necessário aqui considerá-las, para que, fechando o ciclo iniciado, sobretudo, no segundo ponto de discussão deste artigo, seja permitido pensar que a universalidade representada pela cultura não se expressa quantitativa ou moralmente.

---

<sup>36</sup> HEGEL, Georg W. F. **Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte**: Die Vernunft in der Geschichte. Hamburg: Meiner, 1994, p. 150.

<sup>37</sup> Ibid.

Afastar-se do que é imediato não significa tornar-se indiferente e equidistante. Significa sair-de-si-mesmo. Indicaria aqui uma passagem de Hegel em sua **Filosofia do Direito**, em que vemos a possibilidade de perceber uma analogia entre a idéia de paixão inerente ao conceito de espírito-do-povo e a idéia de saída-de-si, inerente ao conceito de cultura: “Na determinação o homem não deve se sentir determinado, mas na medida em que observa o outro como outro, tem então seu sentimento de si”.<sup>38</sup> É o elemento então de constituição de uma unidade, e não de angustiada ou indiferente vivência de uma discrepância entre interioridade e exterioridade. Por fim: quando se reconhece a complexidade do objeto, é legítimo pensar que esta mesma complexidade é o alimento da constante possibilidade de espanto.

Não foi a intenção deste trabalho desautorizar Nietzsche, mas sim reler a filosofia da história hegeliana a partir justamente de um de seus mais contundentes críticos. O problema está em entender Nietzsche literalmente. Como dizíamos, por mostrar como pode ser prejudicial uma visão sobre a história que jamais participe dela e que ainda se considere capaz de estabelecer uma síntese definitiva, seu texto sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida é intempestivo.

Mas também não o seria *A Razão na História?* O objetivo não é tanto ignorar a riqueza do texto de Nietzsche, mas sim considerar que alguns dos conceitos de Hegel ainda podem ser bastante úteis sempre quando se levanta a pergunta pela necessidade de se pensar historicamente. Afinal, o que pretendo mostrar aqui, ou melhor, o que tento encaminhar como possíveis desdobramentos de pesquisas futuras, é que a razão hegeliana, ao menos a entendida nas preleções sobre a filosofia da história, pode ser na verdade um novo olhar que obriga o homem a rever o mundo anterior, instaurando um novo. Seria também possível pensar que a ação não é simplesmente determinada através do cumprimento de um planejamento prévio, posto que, para ser agente histórico, é fundamental a fusão entre obediência e arbítrio. Ou, como preferiria dizer Nietzsche, é fundamental o esquecimento de que tal ação finca raízes no passado e terá conseqüências futuras. Por fim, a universalidade cultural hegeliana não é a erudição bolorenta e exibicionista, tampouco se manifesta na neutralidade do juiz que “já viu tudo na vida”. Seria produtivo pensar a idéia de cultura como uma universalidade que

---

<sup>38</sup> HEGEL, Georg W. F. **Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse**: Werke Band 7. 6. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, p. 57.

escapa do imediato somente na medida em que sai-de-si, o que representa todo o oposto de acumular conhecimentos eruditos e, por esta razão, tomar a si mesmo como representante do ápice do saber.



[www.revistafenix.pro.br](http://www.revistafenix.pro.br)