

Realismo e Reconciliação na Filosofia da História de Hegel

Diogo Ferrer¹

Resumo: A filosofia clássica alemã desenvolveu uma ‘viragem histórica’ da filosofia transcendental de Kant. Uma das bases desse movimento é a teoria da história que Fichte desenvolveu a partir de elementos a priori. Mantendo a compreensão da história como processo de efetivação da liberdade, Hegel concebeu a filosofia da história não como o estabelecimento de leis para os acontecimentos históricos, mas como a deteção do fio da razão nos factos empíricos. Este artigo procura mostrar como Hegel, aceitando a presença substancial do mal na história humana, concebe a possibilidade de uma reconciliação com os factos da história universal, entendida como o processo de transformação do poder em instituições de reconhecimento.

Palavras-Chave: Filosofia da História, Hegel, Mal, Reconhecimento

Abstract: German classical philosophy has promoted a ‘historical turn’ of Kant’s transcendental philosophy. One main basis for this movement is Fichte’s theory of history, which was grounded on a priori elements. Accepting Fichte’s understanding of history as the realization process of freedom, Hegel conceived the philosophy of history not as the establishment of laws for history, but as the detection of the thread of reason in the empirical facts. This article tries to show how Hegel, although accepting the massive presence of evil in history, conceives the possibility of a reconciliation with the facts of universal history, understood as the process of the transformation of power into recognition institutions.

Key-Words: Philosophy of History, Hegel, Evil, Recognition

¹ Professor Associado de Filosofia, Universidade de Coimbra. E-mail: ferrer.diogo@gmail.com.

1. A história como projeto do idealismo alemão

O projeto de transformação da filosofia transcendental num pensamento de tipo histórico atravessou todo o idealismo alemão após Kant. Tal projeto aparece de forma clara em primeiro lugar com Fichte, na sua ideia de fazer da dedução das categorias do entendimento um processo de desenvolvimento de tipo proto-dialético. Segundo este seu projeto inicial, Fichte irá desenvolver mais tarde o que chama um método em que tudo deve tornar-se “genético”, ou seja, em que tudo deve devir, em que a explicação filosófica de qualquer conceito, ou realidade, é a exposição do processo de formação. A gênese, o devir, é então a condição de inteligibilidade para todo o conhecimento filosófico. Compreender é compreender a gênese de cada conceito ou de cada intuição.²

Esta posição típica da filosofia clássica alemã distingue-se então, por um lado, da tese antiga de que o devir é o inconcebível, quanto da moderna oposição entre gênese e validade. No pensamento de tipo histórico do idealismo alemão, por um lado, o imóvel é qualificável como o absolutamente contingente, o essencialmente factual, o que é simplesmente dado cujo dado, que não mais se pode questionar e sobre o qual não se pode dar razões. Por outro lado, pode observar-se que a distinção entre gênese e validade não se aplica ao período após Kant, porquanto aquilo que se pretende expor é a gênese conceitual da própria validade, e não a gênese histórica de algum facto ou pensamento factualmente dado. Como Hegel escreverá mais tarde, “este é o seu grande mérito; Fichte exigiu e procurou levar a cabo a derivação, a construção das determinações do pensamento [...]”.³

² Cf. por exemplo, Fichte, *Wissenschaftslehre 1804*, ed. Lauth - Widmann, Felix Meiner, 1986, pp. 26-27.

³ “dies ist sein großes Verdienst; er hat gefordert und zu vollbringen gesucht die Ableitung, Konstruktion der Denkbestimmungen aus dem Ich.” (Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke 20, ed. Michel-Moldhauer, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971, p. 393).

Na mesma linha, poderíamos mesmo reconduzir o cerne da construção argumentativa dos principais autores deste período filosófico, Fichte, Schelling ou Hegel à ideia de gênese ou de devir. Em Fichte, podemos encontrar como modo de determinação de todas as categorias fundamentais do seu pensamento, a noção de que a determinação pressupõe sempre passagem (“Übergang”) de um indeterminado ou determinável, para a determinação. Porque a identidade provém sempre de algo de diferente dela, de um indeterminado, ela pressupõe o seu oposto, o não-idêntico, sendo então possível integrar o pensamento bem definido e imóvel do ser metafísico, com a mobilidade da intuição real.⁴ Em Hegel, é bem conhecida a reivindicação do “movimento do conceito” como condição da sua exposição pura.⁵ E em Schelling encontraremos, por exemplo, como crítica a Hegel, a acusação de que neste não se encontra verdadeiro movimento de conceitos, mas apenas uma pálida aparência de devir, um “falso movimento”.⁶ O seu próprio sistema seria, pelo contrário, capaz de conceber o verdadeiro movimento

Em todas estas concepções reside a ideia aristotélica de que o devir é feito a partir do seu oposto. Decorre daí que o sentido, compreendido no seu vir a ser⁷ próprio, tem como condição um não-sentido, e a razão, o não-racional. Como refere Schelling, “todo o nascimento é feito a partir da obscuridade para a luz.”⁸ Por esta ideia de devir, muitas dualidades filosóficas fundamentais, na metafísica ou na epistemologia, podem ser tratadas de modo sistemático. Mas isto conduzir-nos-ia para outros domínios da filosofia.

⁴ V. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo, Gesamtausgabe*, Friedrich Frommann, Stuttgart - Bad-Cannstatt, 2000, IV/3, pp. 357, 360, 361, 363.

⁵ Cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Gesammelte Werke* [=GW] 9, p. 28; *Wissenschaft der Logik*, GW 21, p. 21.

⁶ Cf. Schelling, *Schriften von 1813-1830*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968, p. 432.

⁷ “Vir a ser” traduz o termo alemão é “werden”, que pode significar também “tornar-se” alguma coisa, ou “devir”.

⁸ “Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht” (Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, ed. Th. Buchheim, Felix Meiner, Hamburg, 1997, pp. 32-33).

Para uma aproximação à filosofia da história de Hegel é, no entanto, preciso referir ainda uma outra tese central de todo o pensamento pós-kantiano, nomeadamente, o estatuto de conceito fundamental concedido à liberdade. Principalmente a partir ca. de 1800, o conceito de absoluto se torna essencial para a compreensão destes autores. Mas isto não acontece como uma retomada da metafísica pré-crítica, mas porque o absoluto é entendido, em primeiro lugar, como liberdade. A liberdade é o que permite interpretar de modo convergente o eu absoluto de Fichte, a liberdade divina de Schelling ou o saber absoluto de Hegel como fundando o puro auto-movimento do conceito.⁹

No mesmo ano em que Hegel inaugura a história da filosofia como curso universitário, em 1805, Fichte escreve o seu primeiro texto acerca da Filosofia da História, os *Traços Característicos da Época Atual*, cujo contraponto em relação a Hegel permite-nos definir algumas das teses este último sobre a filosofia da história. Segundo Fichte, é possível determinar a priori a história como uma sucessão de épocas, mais exatamente, uma sequência de cinco épocas bem definidas. Esta definição é válida a priori e definitivamente. Tal definição de épocas históricas, e o seu número exato, deriva da ligação entre os dois conceitos essenciais que começámos por introduzir: o devir e a liberdade. O devir humano, ou espiritual por excelência, é o vir a ser da liberdade, o que permite contar cinco épocas, a saber, (1) a época de inocência, (2) uma época da autoridade externa, do poder, (3) a época da libertação imediata, a que se segue (4) a época da ciência da razão em finalmente, (5) a época da arte da razão, ou da liberdade realizada.¹⁰ A esta série, e a nada mais, se dá o nome de história. História é a passagem da servidão à liberdade, em que a servidão é entendida como o conjunto das relações naturais, em que o homem está subjugado à causalidade, à determinação natural e, ainda mais importante, à

⁹ GW 9, 429.

¹⁰ Cf. Fichte, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, GA I/8, 202ss.

natureza sob a forma do poder político fundado na força, no arbítrio e no privilégio. Deve-se observar que para se poder compreender a filosofia da história de Hegel é absolutamente necessário conservar uma similar disciplina conceptual. Nem tudo o que acontece, nem toda a massa dos factos, individuais ou mesmo coletivos, são história, ou interessam à história universal filosófica. Podem ser relevantes por outras razões, podem ser recordados em vista de outros interesses mais particulares, mas não constituem história universal filosoficamente considerada – e esta é uma fonte de incompreensão da filosofia da história de Hegel.

2. O retorno aos factos

Com exclusão da divisão em épocas, e do modo como gere a relação do espírito com a natureza, Hegel partilhará uma concepção geral da história universal semelhante à concepção mencionada de Fichte: a história é o vir a ser da liberdade. Esta é uma outra fonte de algumas das incompreensões a que está normalmente sujeita a filosofia da história hegeliana. Assim, por exemplo, a tese de que um determinado povo não pertence à história não significa que nada lá acontece, ou que não aconteçam outras coisas importantes a outro título, mas unicamente que isso não tem significado do ponto de vista do progresso universal da liberdade. Poder-se-ia mesmo entender, a limite, que lá existe um progresso particular ou individual da liberdade, mas que não participa de um movimento universal.¹¹

Neste sentido, Fichte foi talvez mais claro, evitando mal entendidos, ao entender que enquanto a definição das épocas que conferem ao processo histórico o seu sentido geral é a priori, a

¹¹ Este é um tema a que se deu importância, especialmente no que se refere à ausência de um papel dos povos africanos na história universal segundo Hegel. Para alguns pontos de um debate bastante aceso, veja-se, por exemplo, Bourgeois, “Hegel et l’Afrique”, in *Études hégéliennes: Raison et décision*, PUF, Paris, 1992, pp. 254-269, ou o estudo de S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2009.

interpretação e subsunção dos factos empíricos segundo essas épocas é um juízo falível, incerto e sujeito a revisão, podendo mesmo coexistir diferentes épocas dentro de uma mesma realidade empírica.¹² Fichte abriu assim a compreensão da sua história a priori à revisão pela descoberta de novos dados empíricos, que possam alterar a narração em concreto do progresso da liberdade humana, embora não da sequência necessária a priori das épocas pré-determinadas pela própria definição da liberdade. Ao evitar os dualismos que flagelam a filosofia transcendental de Kant e Fichte, e recusar essa divisão entre estrutura a priori e realidade empírica, Hegel resolve diversos problemas, por exemplo, ao nível da ética ou da teoria do conhecimento, mas a sua filosofia da história deixa de poder acolher facilmente novos factos empíricos e interpretações. A razão tem de estar presente nos próprios factos, e ser inerente a eles, não existindo como uma norma a priori exterior, crítica ou orientadora. Em resultado, Hegel está aparentemente obrigado a que as suas particulares interpretações dos factos, ou as da sua época, coincidam com a descrição objectiva da razão absoluta na história.

E esta é a razão de uma generalizada crítica, mesmo dentro de autores relativamente simpatéticos, que vincam não só a má informação, como mesmo a distorção preconceituosa dos factos ou até “racismo cultural.”¹³

Na primeira edição da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de 1817 são dedicadas à Filosofia da História alguns breves parágrafos (§§ 447-452), onde são enunciadas as principais teses acerca da história. O espírito, efetivo como eticidade, é uma liberdade originariamente natural, na família, e particular, na sociedade civil e no estado, a qual, por isso, está situada no tempo, e

¹² Cf. Fichte, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, GA I/8, loc. cit.

¹³ Cf. Buck-Morss, op.cit., p. 118. Pode-se entender o que se pretende dizer com a expressão “racismo cultural”, apesar das dúvidas legítimas sobre a possibilidade semântica de de juntar os dois termos na mesma expressão. Sobre esta questão e outras conexas, v. tb. J. McCarney, *Hegel on History*, Routledge, 2000, pp. 142-151.

se move, através de negação, confronto e assimilação, num movimento de universalização, pelo qual o espírito “se torna espírito mundial.”¹⁴ Hegel acrescenta ainda as conhecidas teses de que cada povo representa um momento nesse desenvolvimento, que a ação particular dos indivíduos com relevo para a história é, objetivamente, tão-só a de um instrumento, e que a história é o tribunal último do espírito no tempo histórico, onde a liberdade universal vale como “o direito supremo e absoluto.”¹⁵ Eliminada a instância crítica ou orientadora exterior, por ser a priori, deve desaparecer também a consciência individual como fator historicamente relevante. Tudo fica entregue ao auto-movimento do espírito, como razão na história, criando assim a interpretação errónea, como se verá, de que a história, segundo Hegel, se moveria de acordo com leis próprias. A terceira edição, de 1830, mantém uma breve explicação da história universal (§§ 548-552), com um desenvolvimento paralelo ao da primeira edição, mas com explicações mais claras e o acrescento de duas anotações mais extensas, uma sobre a questão de uma história a priori (§ 548A), outra, da relação do estado com a religião (§ 552A). Esta última faz a transição para a secção final da obra, sobre o Espírito Absoluto.

Para o nosso problema, interessa-nos especialmente a discussão acerca da consideração a priori da história. Hegel começa por mostrar que a narrativa histórica não pode ser um simples registo de factos imediatos, segundo uma pretensa imparcialidade e indiferença empíricas, que se pudesse cinjir aos factos positivos. Mesmo a simples definição de um objeto para a história impõe uma categorização, ou seja, uma orientação e seleção de dados. Sem conceito, não se poderia chegar sequer a definir um objeto e uma sequência de acontecimentos com algum encadeamento. Num regime inteiramente aconceptual, a narrativa histórica resultaria numa “sucessão imbecil da representação, nem sequer num conto

¹⁴ “zum Weltgeist wird” (GW 13, § 449).

¹⁵ “das höchste um absolute Recht” (GW 13, § 450).

infantil, porque até as crianças exigem que as narrativas tenham algum interesse, isto é, que tenham ao menos um fim dado, e que se possa imaginar e a relação com ele dos acontecimentos e das ações.”¹⁶ Poderíamos reconstruir a posição hegeliana partindo desta mera descrição positiva de factos como um primeiro nível conceptual. A necessidade da mais básica categorização, como seja a identificação de um objeto, mostra que tal descrição é uma pretensão ilusória, apontando para um segundo nível categorial, que Hegel irá depois, nas *Lições sobre a Filosofia da História*, denominar “história reflexiva” ou “história pragmática.”¹⁷ Esta última é a história subordinada a fins e interesses diversos, por exemplo, a edificação moral, o exemplo e o proveito, ou outros arbitrários. Neste nível de abordagem, sabemos que a história não pode deixar de resultar de uma categorização, que é uma construção a partir de conceitos e de princípios. A história é, definitivamente, uma invenção conceptual, uma construção – deixando-se no ar a tese que aparentemente daí resulta, ou seja, que toda a verdade é relativa à narrativa que, por alguma razão, se escolhe, que qualquer ponto de vista sobre os factos é válido, desde que suportado numa narrativa, e que todas as narrativas se equivalem, não havendo ponto de vista privilegiado. Assim, a narrativa que vê na história o “movimento de libertação” do espírito através do exercício da razão, seria equivalente a qualquer outra, por exemplo, a que nela encontra, pelo contrário, a crescente submissão do homem a uma razão que é apenas exercício de poder sobre a natureza fora e dentro de si.¹⁸

No entanto, a concepção da história de Hegel é igualmente uma construção conceptual que nela encontra essencialmente, segundo a primeira edição da *Enciclopédia*, um “movimento [...] de

¹⁶ “ein schwachsinniges Ergehen des Vorstellens, nicht einmal ein Kindermärchen, denn selbst die Kinder fodern in dem Erzählungen ein Interesse, d.i. einen wenigstens zu ahnen gegebenen Zweck und die Beziehung der Begebenheiten und Handlungen auf denselben.” (Ib.)

¹⁷ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Ilting et al., Felix Meiner, Hamburg, 1996 [=Vorl. 12], pp. 7-9. Cf., Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte* [=VG], Akademie Verlag, 1966, pp. 10, 16.

¹⁸ Esta posição é atribuível a pensadores como Nietzsche, Heidegger ou Adorno e Horkheimer.

libertação”¹⁹ ou, na terceira edição, um “caminho de libertação.”²⁰ Um tal caminho compreende, obrigatoriamente, um progresso em direção ao *telos* pré-anunciado da liberdade, a “finalidade em si e por si” da história, e a questão é, então, a de saber se e como uma tal finalidade da história se distingue de uma qualquer construção sobre princípios arbitrários, subjetivos, contingentes, utópicos ou de outro modo distanciados da realidade.

Embora reconheça que a narrativa histórica tem uma componente de construção pelo juízo, Hegel não admite a conclusão de que todas as narrativas se equivalem, e pretende diferenciar entre uma narrativa verdadeira, a do “caminho da liberdade”, definindo-a, em contraste com a referida história pragmática e reflexiva, como a “história filosófica.”²¹ Por maior interesse que possa ter a história pragmática, e por maior interesse que possam ter todas as construções a priori e seletivas da história, assim como os referidos contos infantis elas não sustentam o teste da realidade. Contra a pretensa equivalência de todas as narrativas e construções, Hegel retorna à posição inicial, ao juízo e ao tribunal dos factos. Naturalmente, este retorno, num terceiro nível de abordagem, além (1) dos factos imediatos e (2) da reflexão, ocorre dialeticamente não já ao mesmo nível imediato, que se mostrou ser uma forma inviável de positivismo. Ou seja, a verdade – histórica ou outra – ser uma construção, não implica a simples recusa da existência de factos determinados, num pleno indiferentismo e equivalência “pós-moderna”²² de todas as narrativas. Como refere Hegel, mau juiz é o que confunde a sua necessária imparcialidade com a imparcialidade entre o justo e o injusto; e mau administrador é aquele que, tendo descoberto que a verdade é uma construção, e considerando que

¹⁹ GW 13, § 449.

²⁰ GW 20, § 549.

²¹ Vorl. 12, p. 14.

²² Sobre este tema cf. R. D. Winfield, *Hegel and the Future of Systematic Philosophy*, Palgrave, New York, 2014, pp. 163-165.

todas as construções são igualmente falsas, conclui que a verdade lhe deve ser indiferente.²³

Esta reabilitação dos factos como critério de verdade permite a Hegel recusar que a “história filosófica” e a liberdade do espírito sejam uma construção a priori, e que o seu “caminho da liberdade” seja uma construção utópica ou distanciada da realidade. Reclamando-se agora do mais estrito realismo, Hegel pretende eliminar, juntamente com as visões edificantes e moralizantes da história, as perspectivas utópicas, o papel das boas intenções, dos propósitos singulares, da consciência individual e da crítica moral do existente. E – teríamos de acrescentar, – por meio um estrito realismo político e histórico, livra-se não só das perspectivas moralizadoras como das ‘imoralizadoras’, ou seja, daquelas que veem na história uma narrativa de perda de sentido e de destruição da liberdade e da natureza.²⁴ Será feita a crítica a todas as perspectivas que supõem poder, a partir de fora – utopias, boa intenções morais, consciência individual – criticar e alterar o curso da história. Estas representações ilusórias deverão ser substituídas pela observação do desenvolvimento inerente aos factos efetivos.

A “história filosófica” pretende, assim, reunir dois argumentos aparentemente inconciliáveis, começando por mostrar que a pura adesão aos factos não poderia servir de base para a compreensão da história, ao mesmo tempo em que recomenda a pura adesão aos factos para refutar as construções arbitrárias da história pragmática e reflexiva. Haverá então que esclarecer porque não são inconciliáveis.

3. O mal e a reconciliação

Antes de se passar a uma resposta à questão de como a ideia filosófica da histórica reside nos próprios acontecimentos e não em

²³ Cf. GW 20, § 549A.

²⁴ V. nota 17 supra.

alguma crítica ou perspectiva exterior apriorística, dever-se-á ser levantado o problema essencial do mal na história. Uma parte importante da interpretação da filosofia da história de Hegel gira em torno deste problema. Hegel entende a história universal está marcada essencialmente pelo mal, que se apresenta na história nas suas piores deformações. “É na história universal que o mal concreto se expõe massivamente perante os nossos olhos.”²⁵ Não se trata então, na sua interpretação da história, de ignorar ou mesmo de justificar o mal, mas de o compreender. “O mal no mundo em geral, inclusivamente o mal moral, deve ser compreendido, e o espírito pensante deve reconciliar-se com o negativo.”²⁶ Numa teoria em que a consciência presente é um produto e uma construção histórica, importa que a consciência presente possa compreender as bases da sua própria constituição, que não deve ser ocultada, mas não pode tão-pouco ser revogada. Trata-se, assim, de aceitar os factos da história, que mostram principalmente o exercício normalmente irrestrito do poder e a destruição dos povos e dos indivíduos.

Um exemplo especialmente eloquente é a interpretação que Hegel faz do contacto dos povos ameríndios com os europeus. “Na modernidade, passou-se com o país atlântico que ele tinha decerto uma cultura quando foi descoberto pelos europeus. Mas esta cultura foi aniquilada pelo contacto. [...] Temos informações sobre a América e a sua cultura, mas somente que era uma cultura inteiramente natural, que tinha, por isso, de se afundar ao primeiro contacto com o espírito.”²⁷ Como facto histórico, a destruição das Índias ocidentais pelo simples contacto e conquista europeia é

²⁵ “und es ist in der Weltgeschichte, daß die ganze Masse des konkreten Übels uns vor die Augen gelegt wird.” (VG, p. 48)

²⁶ “das Übel in der Welt überhaupt, das Böse mit inbegriffen, sollte begriffen, der denkende Geist mit dem Negativen versöhnt werden.” (VG, p. 48)

²⁷ “Nur ist es mit dem atlantischen Lande in der neuen Zeit so gegangen, daß es wohl eine Kultur gehabt hat, als es von en Europäer entdeckt wurde. Diese aber durch den Zusammenhang mit ihnen zunichte wurde [...]. Vom Amerika und seiner Kultur [...] haben wir zwar Nachrichten, aber bloß die, daß diesselbe eine ganz natürliche war, die untergehen müßte, sowie der Geist sich ihr näherte.” (VG, p. 200). Cf. Vorl. 12, p. 93-94.

incontestável, e é legítimo entender que essa desapareção se deveu a algum tipo de fraqueza inerente às culturas destruídas – o que se pode entender como não mais do que um truísmo. Para que se possa compreender a concepção hegeliana da história universal, o ponto aqui essencial é distinguir o que é condenável ao nível de abordagem antropológico, humano, cultural moral ou jurídico, do que é irrevogável do ponto de vista histórico. O que é condenável e lamentável de todos os pontos de vista referidos, não o é do ponto de vista histórico, que está fundado, como se disse, em primeiro lugar no que é fatural. Hegel recusa, efetivamente, e como quer que se possa julgar essa posição, um ponto de vista moral sobre a história universal. E, neste sentido, não faz mais do que aceitar o que não pode ser alterado de nenhuma perspectiva, os factos da história, os acontecimentos em que povos e indivíduos foram destruídos. O método seguido pretende-se empírico, e não idealista ou a priori. O aspecto a priori que a história possa ter, não passa por uma aplicação de um juízo moral, antropológico ou individual sobre acontecimentos, mas no ponto de vista do referido “caminho para a libertação”, mesmo que, em muitos momentos, esse caminho tenha sido feito através da opressão da liberdade – por vezes até da opressão absoluta. Contra a especulação edificante ou moral, defende que “a única tarefa da história é a pura compreensão do que foi e do que é.”²⁸ Na filosofia da história de Hegel, o problema das vítimas do processo histórico é uma questão moral, não histórica. O “dever”, termo moral por excelência, é justamente não-histórico, situa-se num outro plano de consideração, cuja validade é distinta.

Entretanto, o plano da ideia filosófica na história não se encontra nem como um plano a priori, nem como uma pretensa lei de desenvolvimento dos povos, que regeria os acontecimentos históricos, com que foi por vezes confundido. Na interpretação hegeliana da história não se trata de um progresso simples conforme alguma lei social, mas da demonstração de que é possível

²⁸ “Die Geschichte hat nur das rein aufzufassen, was ist, was gewesen ist.” (VG, p. 27)

encontrar esse progresso por entre os factos históricos, independentemente de como os possamos considerar moral, ou mesmo juridicamente. Não se trata de construir uma interpretação com um progresso simples e direto, mas de confrontar-se efetivamente com o negativo da história, com todo o seu peso empírico e as suas vítimas e de questionar se o mal é irredimível e a razão inteiramente ausente da vida humana coletiva, marcada inevitavelmente pelo poder político, ou se existe alguma razão inerente ao caminho pelo qual viemos a ser. Perante o panorama negativo da história, Hegel fala então da “tristeza mais profunda, inconsolável, que nenhum resultado conciliador poderia compensar”²⁹ E a questão será então sobre o que pode o pensamento fazer perante este enorme “sacrifício do espírito”,³⁰ como resgatar-se a si mesmo desse passado em que se formou?

Nestas condições, a necessidade de trazer a realidade e os seus factos para o sistema da razão não pode ser levada a cabo nem por meio de um otimismo leibniziano, assente sobre uma harmonia universal desmentida pela consciência da história, nem com o purismo kantiano, que introduz uma separação rigorosa entre a razão pura e o domínio dos factos, mantendo aquela intocada pelo processo em que empiricamente veio a ser. Um pensamento realista exige que a razão seja trazida para o conflito real da história, para a realidade da morte, o poder, a submissão violenta e o genocídio. Neste realismo, que Hegel pretende levar até às últimas consequências, encontra-se o dilema de dar sentido mesmo ao mal mais extremo ou de renunciar a qualquer sentido para a história. A concepção hegeliana é a tentativa de pensar a história sem renunciar ao sentido. Assim, “a filosofia não é uma consolação, mas algo mais. Ela reconcilia; ela transfigura o real que parece injusto e eleva-o até ao racional, mostrando que ele é fundado sobre a própria ideia, e

²⁹ “Man kann [...] damit die Empfindung zur tiefsten, ratlosesten Trauer steigern, welcher kein versöhnendes Resultat das Gegengewicht hält [...] (VG, p. 80).

³⁰ “ungeheure[...] Aufopferung” (VG 36).

que a razão deve ser satisfeita por ele.”³¹ Esta ideia não se pretende, contudo, harmoniosa ou consoladora, mas pressupõe e respeita a integral cisão da razão que se observa na história.

Se podemos apaziguar a consciência moral humana através dos atos de resistência e superioridade moral registrados em situações de opressão, esse apaziguamento não é suficiente para a conciliação histórica, porque está aquém, ou além da história. A resistência, mesmo quando vencida pelo tribunal a história, tem, de facto, uma superioridade moral, mas esta não é infelizmente, segundo Hegel, a força que move a história. “Aqueles a quem o progresso da ideia obrigou a resistir, por convicção ética e por nobreza moral, situam-se, do ponto de vista do valor moral, mais alto do que aqueles cujos crimes se converteram, numa ordem superior, em meios de execução da vontade dessa ordem superior.”³² A perspectiva histórica envolve, por vezes, a necessidade de um realismo próximo do cinismo. Tendo a história tomado as vias que tomou, pouco sentido faria interrogar-se se deveria ter tomado outra via. O “dever-ser” é não-histórico e, em certas situações históricas, existem níveis da ação humana que não estiveram sujeitos à prescrição moral, e que não estão sujeitos a essa prescrição. Na opinião de Hegel, porém, “em acontecimentos desse género, as duas partes se situam dentro de um mesmo círculo de perdição.”³³ O choque total entre a moral subjetiva dos indivíduos e a história acontece quando existe a ruptura integral das instituições de reconhecimento e a razão está inteiramente ausente do mundo. Acontecimentos históricos há – como os genocídios, os campos de

³¹ “Die Philosophie ist also nicht ein Trost; sie ist mehr, sie versöhnt, sie verklärt das Wirkliche, das unrecht scheint, zu dem Vernünftigen, zeigt es als solcher auf, das in der Idee selbst begründet ist, und womit der Vernunft befriedigt werden soll” (VG, p. 78).

³² “Welche demjenigen, was der Fortschritt der Idee des Geistes notwendig machte, in sittlicher Bestimmung und damit edler Gesinnung widerstanden haben, stehen in moralischem Werte höher als diejenigen, deren Verbrechen in einer höhern Ordnung zu Mitteln verkehrt worden wären, den Willem dieser Ordnung ins Werk zu setzen.” (VG, p. 171)

³³ “Aber bei Umwälzungen dieser Art stehen überhaupt beide Parteien nur innerhalb desselben Kreises des Verderbens” (VG p. 171)

concentração, a destruição das Índias, a escravatura ou formas terminais do terrorismo hoje³⁴ – onde se verifica a total divergência entre moral e a realidade histórica, e aí a ação moral do indivíduo e a ação moral serve apenas de consolo humano, com pouca efetividade histórica. Mas se não se quiser abandonar o ponto de vista histórico, mesmo esses fenómenos têm de ser considerados racionalmente.

O princípio hegeliano de resposta – sem dúvida discutível – pode ser resumido na tese de que “pode-se descobrir o humano mesmo na figura mais disforme. Há uma maneira de consolação e de conciliação no facto de que subsiste lá ainda um traço de humanidade.”³⁵ Hegel situa-se, assim, dentro de uma concepção humanista, que não considera que a impossibilidade de reconciliação com certos fenómenos históricos implique a renúncia ao humano e a todo o humanismo em geral. Mas que traço de humanidade subsiste, afinal, nos processos e atos de total desumanização presentes na história, e qual a reconciliação possível com essa história? A resposta está numa reconciliação dialética, que mostra que mesmo a partir do mais obscuro e irracional acaba por se gerar, pela sua negatividade interna, relações de reconhecimento e a sua objetivação numa eticidade que deve culminar em instituições de exercício racional do poder político.

4. Partindo dos factos, de volta à razão

A filosofia da história de Hegel não procura definir nenhuma lei que reja cientificamente o desenvolvimento da história em direção a um resultado pré-estabelecido. A dialética da história não

³⁴ Embora o fenómeno de Auschwitz pareça de uma certa perspectiva talvez incomparável, tanto mais modernizado e dotado de instituições intelectuais e culturais racionalizadas é o seu sujeito coletivo.

³⁵ “in der verzerrten Gestalt kann man das menschliche noch spüren. Es läßt sich eine Art von Trost und Versöhnung geben dadurch, daß doch noch ein Zug der Menschheit in dergleichen übrig ist.” (VG , p. 51). Uma outra versão deste princípio de reconciliação encontra-se na Filosofia da Religião (*Vorlesungen* 3, ed. Jäschke, p. 108) onde se rejeita a reconciliação com a monstruosidade histórica, mas admite reconciliar-se com a humanidade na origem da perversão.

define leis, mas regista, somente, como, pela lógica interna do seu desenvolvimento, a história tende a produzir instituições éticas de reconhecimento. Esta produção espontânea irá responder então à questão de como pode a uma pura adesão aos factos exibir ao mesmo tempo a realização da ideia – sob a forma objetivada das instituições éticas – como fim da história.³⁶

Um princípio de resposta está já exposto na famosa dialética do senhor e do escravo da *Fenomenologia do Espírito*.³⁷ Nesse capítulo, um realismo despojado de qualquer ilusão sobre a irracionalidade da consciência no seu estado anterior à civilidade, postula que a luta de morte, a submissão à força bruta e o desejo sem mediações são os factos determinantes da relação natural entre as consciências. E deixando desenvolver-se, como numa simulação laboratorial, a realidade diante dos nossos olhos, aquilo que observamos é que desse caldo de cultura puramente negativo e irracional – de factos brutos dos quais está ausente qualquer racionalidade – emerge o positivo. Poderíamos dizer que de uma situação definida à maneira do estado de natureza hobbesiano, emerge sem necessidade de algum contrato social, ou de alguma lei geral, mas naturalmente, por um movimento inerente, um estado civil. Mesmo que se conceda tudo ao negativo e ao conflito, assumindo que a relação entre as consciências é unicamente uma luta de morte, mesmo aí se gera o positivo, a racionalidade dialética que vai inverter o exercício da pura escravidão em direção a um estado de reconhecimento mútuo, pela mediação do trabalho, da cultura e, teríamos de acrescentar, de instituições de enunciação, como leis, câmaras de representação, tribunais independentes e outras melhores.

³⁶ Sobre o fim da história cf. B.Bourgeois, Hegel: *Les actes de l'esprit*, PUF, Paris, 2001, 156.: “les affirmations d’Hegel sur [...] le terme de la Weltgeschichte ne portent pas sur l’histoire envisagée en tout son champ empirique [...], mais seulement sur ce qui, en elle, concerne l’émergence des ses structures socio-politiques [...] universelles, c’est-à-dire rationnelles.”

³⁷ Cf. GW 9, pp. 109-116. Para uma estimulante reinterpretação deste famosíssimo texto, v. Buck-Morss, op. cit.

A história não é, por isso, mesmo nos seus piores momentos, ausente de qualquer racionalidade, ou do chamado “humano” que possibilitaria a reconciliação. Mesmo no mal extremo, onde encontramos o puro negativo do humano, é esse negativo que acaba por se inverter em direção ao seu oposto. A conciliação terá então este sentido puramente histórico, de compreender que o exercício do poder acaba por projetar o seu negativo, que prepara a sua destruição e inversão no racional e positivo. Tais princípios de resposta parecem inevitáveis se se pretende encontrar algum sentido na história em geral e simultaneamente aceitar a realidade conforme existiu e conduziu até nós.

É desde logo a própria instituição primeira da linguagem que, como Hegel refere num outro passo do primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, implica sempre universalização. “Dizemos o sensível também como um universal: dizemos ‘este’, o que significa, o *este universal*; ou dizemos: ‘isto é’ o que significa o *ser em geral*. Não representamos para nós ‘este’ como universal, ou o ser em geral, mas *dizemos* o universal. [...] A linguagem é, como vemos, o mais verdadeiro.”³⁸ Ainda que visemos o particular, o interesse do aqui e do agora, ao falar, a linguagem diz sempre o universal, o que, no plano político e jurídico, acabará por significar a reivindicação de igualdade e reconhecimento. Contrariamente a Adorno, que encontra na história um “princípio de particularização”, ou seja, que todos os progressos na história são feitos *contra* os povos ou as classes sociais que dele não beneficiam,³⁹ Hegel encontra um princípio de universalização que está impresso, independentemente das consciências e propósitos individualmente visados, logo a partir da instituição mais básica da linguagem.

³⁸ “Als ein Allgemeiner sprechen wir auch das Sinnliche aus; was wir sagen, ist: Dieses, das heißt das allgemeine Diese; oder: es ist; das heißt das Sein überhaupt. Wir stellen uns dabei freilich nicht das allgemeine Diese, oder das Sein überhaupt vor, aber wir sprechen das allgemeine aus [...]. Die Sprache aber ist, wie wir sehen das Wahrhaftere” (GW 9, p. 65).

³⁹ Cf. Adorno, *History and Freedom: Lectures 1964-1965*, ed. R. Tiedemann, trad. R. Livingstone, Polity, 2006, pp. 12-14.

A história hegeliana é, por conseguinte, a história dos factos que conduziram à elaboração de uma consciência universal de direitos e instituições de representação, reconhecimento e de justificação racional do poder. Assim, são as mesmas condições históricas e culturais que permitem o enunciado de uma teoria política como os *Fundamentos da Filosofia do Direito* de Hegel, onde são descritas bases jurídicas, morais, éticas e institucionais do reconhecimento social do sujeito individual, que permitem também uma perspectiva universalizadora sobre os processos e factos históricos, e a inevitabilidade ou a tendência para a efetivação dessas mesmas bases institucionais de reconhecimento. Apesar de todas as distorções da consciência histórica, de que o próprio Hegel não esteve certamente isento, a sua filosofia da história permanece uma base teórica que, sem ignorar os aspectos profundamente negativos da história humana, promove a reconciliação possível com o humano.