

HEGEL E A FILOSOFIA COLONIAL DA HISTÓRIA

HEGEL AND THE COLONIAL PHILOSOPHY OF HISTORY

Sergio dos Santos Gonçalves¹

RESUMO

Este artigo tem como objetivo realizar uma interpretação da Filosofia da História de Hegel, pois entende-se que essa obra está inserida em uma hermenêutica colonial, na medida de em que são seus ideais eurocêntricos e racistas que a fundamentam. Na primeira parte deste artigo é feito um recorte analítico da introdução da Filosofia da História de Hegel e seus principais pontos, como a história universal, o desenvolvimento do espírito e a noção de progresso. Em seguida, na segunda parte, é demonstrado como essa obra do filósofo alemão está circunscrita em uma hermenêutica colonial. Por fim, é adotada uma interpretação da Filosofia da História hegeliana que afirma que se trata, de fato, de uma Filosofia Colonial da História, a entendendo como um sintoma da colonialidade, ao mesmo tempo que uma ferramenta de sua manutenção. É possível chegar a essa conclusão, pois se detecta que os padrões de sub-ontologização racial que a colonialidade e a modernidade trazem estão imbricados com a filosofia hegeliana de tal maneira que não é possível separar o pensamento do filósofo dessas crenças eurocêntricas e racistas.

Palavras-chave: Colonialidade; Hegel; Filosofia da História; Racismo; Hermenêutica colonial.

ABSTRACT

This article aims to carry out an interpretation of Hegel's Philosophy of History, as it is understood that this work is inserted in a colonial hermeneutics, insofar as its Eurocentric and racist ideals are the basis for it. The first part of this article provides an analytical outline of the introduction to Hegel's Philosophy of History and its main points, such as universal history, the development of the spirit and the notion of progress. Then, in the second part, it's demonstrated how this work by the German philosopher is circumscribed within a colonial hermeneutics. Finally, an interpretation of the Hegelian Philosophy of History is adopted which states that it is, in fact, a Colonial Philosophy of History, understanding it as a symptom of coloniality, at the same time as a tool for its maintenance. It is possible to reach this conclusion, as it is detected that the patterns of racial sub-ontologization that coloniality and modernity bring are intertwined with Hegelian philosophy in such a way that it is not possible to separate the philosopher's thought from these Eurocentric and racist beliefs.

Keywords: Coloniality; Philosophy of History; Hegel; Racism; Colonial hermeneutics.

¹ Graduado e mestrando em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e pós-graduado na Especialização em Ciências Sociais e Educação Básica pelo Colégio Pedro II. E-mail de contato: sergioldsg08@gmail.com

Introdução

Durante a modernidade, fazer filosofia, sobretudo fazer filosofia política, consistia em articular conceitos chave como humanidade, liberdade, Estado e moralidade. Os filósofos postulavam suas teorias como pretensiosamente universais, ou seja, aplicáveis a toda a humanidade, mesmo utilizando de ideias particulares de onde conheciam, ou por experiência própria, ou por estudo. Entretanto, as discussões a respeito desses conceitos não levam em conta questões políticas de povos que existem fora da Europa. O que isoladamente não é um problema, mas cai em contradição quando se almeja aplicação universal de suas filosofias. A respeito disso, nossa interpretação é de que os filósofos que seguem por esse caminho se baseiam na ideia fundadora da colonialidade de que os povos não europeus não fazem parte da categoria de humanidade da mesma maneira que os europeus fazem (DUSSEL, 1993; MALDONADO-TORRES, 2007).

Hegel se insere em um horizonte hermenêutico moderno em que as produções de filosofias europeias de maior impacto para o pensamento político se confundem com o eurocentrismo e o racismo, no sentido de que uma depende da outra para existir. Assim, nossa leitura de Hegel não tem a intenção de ser um comentário especialista a respeito do filósofo, mas consiste em capturar como em *Filosofia da História* o filósofo alemão estava propagando ideias que dependem necessariamente de um ponto de vista eurocêntrico e racista. Se trata de um exercício de descolonização da filosofia que busca estudar filósofos europeus, mas conhecendo e demarcando seus limites hermenêuticos quando pensados a partir de contexto e ponto de vista próprios. Ao nos entendermos como uma produção de filosofia brasileira e latino-americana, entendemos também que não precisamos tomar os filósofos europeus como a única fonte de uma filosofia válida para realização dessa filosofia. Seguindo a perspectiva decolonial, como fazem pensadores latino-americanos como Aníbal Quijano, Enrique Dussel e Nelson Maldonado-Torres, podemos começar nossos estudos na Europa – o que é quase inevitável nas atuais condições acadêmicas em que a filosofia europeia é a hegemônica em termos de ensino e pesquisa –, mas não precisamos terminar nela.

Hegel e sua Filosofia da História

Em seu livro *Filosofia da História*, publicado postumamente em 1837, Hegel escreve sobre a realização do espírito ao longo da história, destacando algumas características que os

povos devem possuir para que o espírito se realize através deles. O que interessa a nossa pesquisa é entender como, para Hegel, a realização do espírito na história universal depende de fundamentos eurocêntricos e racistas que o próprio filósofo assume abertamente, de tal maneira que não há como distinguir a filosofia do alemão de um ideal supremacista europeu. Antes de nos aprofundarmos mais nesta interpretação, é necessário compreender precisamente os principais conceitos desta obra. Para isso, analisaremos os quatro primeiros capítulos da introdução da obra em questão.

Filosofia da História é considerado por muitos como uma das principais obras do autor, onde possivelmente representa o seu pensamento de forma mais desenvolvida. A filosofia de Hegel, em geral, pode ser entendida não apenas como uma valorização da metafísica, mas, e assim o próprio admite, como um apelo para religião como uma instituição necessária para o ser humano (HEGEL, 1996, p. 118). A proposta de Hegel neste livro é a de descrever como o espírito evolui através de diferentes povos que se situam em diferentes períodos da história, cada um com sua própria cultura. Essa evolução do espírito seria sempre direcionada pela liberdade e pela razão. Tratar da evolução do espírito na história humana é tratar da realização divina na humanidade. O espírito é Deus, que existe não transcendentalmente em relação a nós, mas de maneira imanente. Para o filósofo, o ser humano é a autorreflexão do espírito na natureza, pois é o ser que possui liberdade, o que torna possível que o espírito se realize através dele. Essa realização do espírito é pautada na evolução, ou seja, em progresso teleológico. Isso nos permite a caracterizar essa obra como teo-teleológica, visto que ela trata da realização progressiva do espírito, de Deus, que avança para um fim da história. Esse progresso do espírito absoluto ocorre quando um povo atinge um nível de autocompreensão máximo a respeito do seu próprio espírito, o que se passou em diferentes momentos históricos na humanidade.

Por ser uma atividade do pensamento, essa é, ao mesmo tempo, preservação e transfiguração, uma vez que, ao anular a realidade – a permanência daquilo que ele é –, o espírito alcança a essência, o pensamento, o elemento universal daquilo que ele apenas era. Seu princípio não é mais esse fim imediato – como era –, mas a essência dos mesmos.

O resultado desse processo é que o espírito, ao se tornar objetivo e fazer dessa sua existência um objeto do pensamento, por um lado, destrói a forma determinada de sua existência, por outro, compreende o elemento universal que essa existência envolve, dando assim uma nova forma ao seu princípio inerente. Com isso, altera-se

a determinação substancial desse espírito do povo, ou seja, o seu princípio eleva-se a outro – aliás, superior (ibid 1996, p. 98).

Assim, a história se direciona para realização plena do espírito absoluto, que também designa uma realização plena da liberdade humana, visto que nós somos parte do espírito enquanto agentes de manifestação da liberdade no tempo:

[...] a liberdade em si mesma, que encerra a infinita necessidade de se tornar consciente – pois ela é, segundo seu conceito, o conhecimento de si –, é o fim a que ela tende e a única finalidade do espírito. Na história universal tudo convergiu para esse objetivo final (ibid 1996, p. 32).

De acordo com Hegel, o espírito chega a seu ponto de desenvolvimento mais elevado na modernidade, mais especificamente na cultura germânica/europeia da qual ele mesmo fazia parte, pois é o tempo no qual ele entende que existia autocompreensão, esse conhecimento de si. Isso significa que, segundo o filósofo, a consciência e a concretização da liberdade – que é o sentido que move a história na sua direção – existia na cultura germânica.

Considerando o princípio cristão da autoconsciência e da liberdade, assinalei nestas páginas, provisoriamente, a diferença que também surge, em essência, na própria observação do princípio da liberdade: a história universal é o progresso na consciência da liberdade – um progresso cuja necessidade temos de reconhecer. Ao falar de uma maneira geral sobre a distinção entre o saber e a liberdade, disse que os orientais só sabiam que um único homem era livre, e no mundo grego e romano alguns eram livres, enquanto nós [germânicos/europeus] sabemos que todos os homens em si – isto é, o homem como homem – são livres (ibid 1996, p. 31).

Hegel define a história universal como “a evolução da consciência do espírito no tocante à sua liberdade e à realização efetiva de tal consciência” e afirma que tal evolução ocorre em “uma gradação crescente” a partir de uma dialética “que cria determinações e as supera, e, mediante essa superação, ganha uma característica afirmativa, até mesmo mais rica e mais concreta” (ibid 1996, p. 81–82). Isso significa que “a história universal é, de maneira geral, a exteriorização do espírito no tempo, enquanto a natureza é o desenvolvimento da ideia no espaço” (ibid 1996, p. 91). Esse desenvolvimento da história universal na natureza ocorre a partir da humanidade, mais especificamente, ao longo do progresso da autocompreensão nos povos, na medida em que Hegel entende que o ser humano é uma extensão do espírito. A respeito do que compreende como espírito particular de um povo, o filósofo afirma: “o

conteúdo determinado que recebe a forma de universalidade, e que existe na realidade concreta que é o Estado, é o próprio espírito do povo” (ibid 1996, p. 65–66). A evolução do espírito de um povo é a realização do progresso do espírito divino em direção a uma "totalidade abrangente em si”:

Os princípios das sucessivas fases do espírito que anima os povos – em uma sequência necessária de níveis – são apenas momentos do desenvolvimento de um único espírito universal, que por meio deles se eleva e completa na história, até se tornar uma totalidade abrangente em si (ibid 1996, p. 99).

É a partir do espírito de um povo que ele forma sua história particular, ou seja, a partir das ações que o definem é que um povo consegue compreender conjuntamente seus costumes e que leis eles acreditam que devam ser aplicadas universalmente, o que culmina na formação do seu próprio Estado:

Uma sociedade que se fixa e se eleva à condição de Estado exige, no lugar de ordens subjetivas – que são suficientes para as necessidades do momento –, imperativos, leis e decisões abrangentes e universalmente válidas, produzindo tanto uma exposição quanto interesse em compreender ações e acontecimentos em si determinados e duráveis em seus resultados (ibid 1996, p. 78–79).

Um povo só consegue agir de maneira histórica, ou seja, fazer parte da marcha evolutiva do espírito, se conseguir aproximar seu próprio espírito de um estágio de liberdade plena a partir da sua autodeterminação, ou seja, do que vem a ser a sua história particular, que Hegel define da seguinte maneira:

É nela que se expressam concretamente todas as facetas da consciência e do querer, da realidade total desse povo. É na história que uma nação encontra o cunho comum de sua religião, de sua constituição política, de sua moralidade objetiva, de seu sistema jurídico, de seus costumes e também de sua ciência, arte e habilidade técnica (ibid 1996, p. 82).

Enquanto o espírito de um povo é o conteúdo de sua essência, a história particular de um povo se dá na forma em que ele organiza esse conteúdo. Dito isso, o Estado é uma das instituições que o filósofo julga central para que o espírito divino se realize em um povo e, conseqüentemente, que este povo seja considerado parte da história universal: “Na história universal, lidamos com indivíduos, que formam povos, e com totalidade, que são os Estados

(ibid 1996, p. 25). A razão, um dos conceitos mais trabalhados pela filosofia moderna que impulsionou o Iluminismo, também é fundamental para o filósofo alemão, sendo necessária para a realização do espírito absoluto na humanidade. Segundo Hegel, o acontecimento do universal, a passagem de consciência para concretização (ou de potência para ato), seja do espírito ou da história, depende significativamente da razão.

Ela [razão] é o conteúdo infinito, toda essência e verdade, a própria matéria que ela fornece à elaboração de sua própria atividade, pois ela não carece, como o ato finito, de materiais externos e de meios dados que lhe ofereçam alimentos e objetos. Ela se nutre de si mesma, é o seu próprio pressuposto, e seu objetivo é o objetivo final absoluto. Assim, ela própria realiza sua finalidade e a faz passar do interior para o exterior, não apenas no universo natural, mas também no universo espiritual – na história universal. Tal idéia é o verdadeiro, o eterno, a potência pura e simples, que se manifesta no mundo e somente ela se manifesta, sua honra e magnificência: eis o que a filosofia demonstra, como dissemos, e aqui se pressupõe demonstrado. [...] Portanto, o estudo da história universal resultou e deve resultar em que nela tudo aconteceu racionalmente, que ela foi a marcha racional e necessária do espírito universal; espírito cuja natureza é sempre idêntica e que a explicita na existência universal. Tal deve ser, como dissemos, o resultado do estudo da história (ibid 1996, p. 20–21).

Aqui, temos uma aproximação de alguns conceitos: razão e história universal, marcha racional e espírito universal. Porém, mais especificamente, se trata de uma aproximação entre razão e universalidade. É a partir da razão que os indivíduos pensam, agem de acordo com a liberdade da qual se tornam conscientes e formam Estados. Um dos principais dispositivos de afirmação da particularidade europeia moderna enquanto universal abstrato consiste em afirmar que a presença de determinado povo na história universal depende da formação de um Estado. Vale mencionar que aqui é considerada uma ideia de Estado que surge na Europa e a ela é aplicada universalmente como um aspecto necessário para formação de povos no mundo inteiro. Dentro da filosofia hegeliana, esse raciocínio fundamenta a argumentação de que os africanos e toda a reunião humana em sociedade que existe fora do dogma de Estado estão fora da história universal. Cria-se uma ideia de universalidade baseada em construções propriamente europeia, pois essa filosofia está servindo a um projeto político com o objetivo de excluir não europeus da universalidade humana.

Na história universal só se pode falar dos povos que formam um Estado. É preciso saber que tal Estado é a realização da liberdade, isto é, da finalidade absoluta, que ele existe por si mesmo; além disso, deve-se saber que todo valor que o homem possui, toda realidade espiritual, ele só o tem mediante o Estado. [...] No Estado, o universal está nas leis, em determinações gerais e racionais. Ele é a ideia divina, tal qual existe no mundo. Ele é assim o objeto mais próximo da história universal, no qual a liberdade recebe a sua objetividade e usufrui dela. A lei é a objetividade do espírito e da vontade em sua verdade, e só a vontade que obedece à lei é livre, pois ela obedece a si mesma, está em si mesma livremente. Quando o Estado, a pátria, constitui uma coletividade da existência, quando a vontade subjetiva do homem se submete às leis, a oposição entre liberdade e necessidade desaparece. O racional como substancial é necessário; somos livres quando o reconhecemos como lei e quando seguimos essa lei como substância de nossa própria essência (ibid 1996, p. 53–54).

De acordo com Hegel, um povo que não possui cultura nem espírito próprios é incapaz de formar um Estado. Como a religião, a arte e a filosofia de um povo que ajudam a formar seu Estado e seu espírito, um povo que não formou um Estado sequer pode ser concebido como tal, pois ele não haveria atingido a sua autocompreensão, no sentido de identificar a sua própria cultura enquanto a essência de seu espírito. Nesse mesmo aspecto, podemos acrescentar a religião como um fator utilizado para afirmar uma particularidade como universalidade. Para Hegel (1996, p. 66), “a representação de Deus constitui, assim, o fundamento universal de um povo”. Isso significa que um povo, para se identificar enquanto tal, precisa dessa representação de Deus, que consiste, para o filósofo, na representação de um Deus cristão, mais especificamente protestante. Em comparação entre as religiões que dominavam a América do Norte (protestantismo) e a América do Sul (catolicismo) após o processo colonizatório, Hegel considera a protestante com características mais evoluídas historicamente:

Da religião protestante nasceu a confiança recíproca dos indivíduos, a fé em seu caráter, porque na Igreja protestante as obras religiosas são toda a vida e, em geral, toda a sua atividade. Já entre os católicos, o fundamento de tal confiança não poderia existir, porque nos negócios do mundo não reinam senão a força e a submissão voluntária; e essas formas chamadas constituições são apenas instrumentos necessários, que protegem contra a desconfiança (ibid 1996, p. 107).

Apesar da religião que domina a América do Norte ser a mesma da maioria da Europa, Hegel (1996, p. 108–109) pontua que na primeira “reina a mais exacerbada licenciosidade de imaginação em matéria religiosa, faltando-lhe essa unidade que é mantida nos Estados

européus”. Isso significa que a realização do espírito absoluto não depende apenas de povos históricos agindo a partir de sua autocompreensão em direção a liberdade plena, mas que isso seja determinado especificamente por diretrizes cristãs protestantes.

De maneira semelhante, a língua é tida como um fator importante para formação de um povo histórico. A língua, como sinal de inteligibilidade, é considerada um pressuposto para construção do Estado e para formação da história de um povo. Entretanto, como Hegel (1996, p. 81) comenta que com a "expansão dos povos, suas separações e migrações" levou a língua para outros territórios, podemos assumir que ele só considera como língua aquelas que ele mesmo é capaz de compreender. Não passa pela capacidade de compreensão ou pelo interesse do filósofo alemão reconhecer que outros povos possuem outras línguas e sua própria inteligibilidade, capacidade de imaginação e de criação para além de “meros enunciados imediatos” (idem). Os povos que Hegel não compreendia a fala e/ou escrita não possuem língua, segundo o filósofo, o que os torna mudos e fora do início da história universal. Eles apenas adentram a história quando as línguas europeias lhes são trazidas. A particularidade da língua, assim como a religião e o Estado, é também um dispositivo utilizado como formador de um pretensão universal que vai se apresentando cada mais exclusivo, dentro de perímetro europeu.

A língua é o ato da inteligência teórica propriamente dita, pois é a sua própria manifestação exterior. Sem a língua, as atividades da recordação e da fantasia são meros enunciados imediatos. Porém, esse ato de inteligência teórica, o seu desenvolvimento posterior e o que está mais concretamente ligado a este último – a expansão dos povos, suas separações, misturas e migrações – permanecem ocultos sob a névoa de um passado mudo. Não são atos de uma vontade tomando consciência de si mesma, da liberdade assumindo outra exterioridade ou uma realidade própria. Não pertencendo a esse elemento verdadeiro, aqueles povos não tiveram história, malgrado o seu desenvolvimento idiomático. O rápido desenvolvimento da língua, o progresso e a dispersão das nações só ganham importância e interesse por razões concretas pelo contato com os Estados, ou por começarem a constituir organizações estatais por conta própria (idem).

Hermenêutica Colonial do Pensamento Hegeliano

A constituição dessa língua – assim como do Estado e da religião nos parâmetros históricos considerados necessários para a realização do espírito – depende do uso da razão. Ao observar a relevância que Hegel (e filosofia moderna em geral) atribui à razão na filosofia e na história, devemos nos atentar para como isso se reflete nas suas afirmações a respeito de africanos não possuírem nenhuma razão, nem filosofia, nem história. Nesse contexto, afirmar que africanos e outras populações que foram colonizadas, como os povos originários da América, por exemplo, não possuem razão é afirmar que eles não são capazes de produzir filosofia nem formar Estados, o que não os qualificariam para serem inseridos na história universal (enquanto realização do espírito). A razão na filosofia moderna, assim como na filosofia grega, é considerada um dispositivo constitutivo da humanidade em oposição aos outros animais, que é o que permite o nosso pensamento e conhecimento. Com Hegel, não é diferente:

Como o animal não pensa, só o homem, apenas este possui a liberdade – e só por ser pensante. A consciência da liberdade implica que o indivíduo se compreende como pessoa, isto é, em sua individualidade e, ao mesmo tempo, como universal, capaz de abstrair-se de todas as particularidades, compreendendo-se, por conseguinte, como infinito em si (ibid 1996, p. 89–90).

Hegel entende que todas essas categorias – Estado, religião e língua – são importantes para que um povo conheça a sua própria cultura e que forme seu próprio espírito. São fatores que o filósofo entende como determinantes para formações de todos os povos, ou seja, de maneira universal. Entretanto, aqui ocorre o que Enrique Dussel (2012, p. 69) pontua como principal movimento do eurocentrismo, pois religião é sinônimo da religião europeia, língua é sinônimo da língua europeia, Estado é sinônimo das construções sociais, jurídicas e políticas europeias, utilizando uma particularidade como régua para universalidade dos povos. Por fim, o resultado é que apenas uma cultura europeia pode tornar um povo histórico o suficiente para que o espírito absoluto se realize nele. Na verdade, o próprio espírito absoluto é um espírito estritamente europeu, pois só se realiza na Europa, ou em quem se espelha na mesma (deliberadamente ou não). A filosofia da história universal é constituída de tal maneira que se identifica totalmente com a afirmação do eurocentrismo.

A colonialidade atua nos países latino-americanos de tal maneira que eles acabam formando suas identidades nacionais de acordo com ideais de seus colonizadores. Segundo

Nelson Maldonado-Torres (2018, p. 49), a colonialidade moldou a ordem das sociedades modernas a partir de três eixos: as experiências vividas em um tempo e espaço por cada sujeito (colonialidade do ser), o conhecimento e a produção de saber do sujeito (colonialidade do saber), e a estrutura da sociedade, as relações de poder e a cultura na qual o sujeito está imerso (colonialidade do poder). Um dos principais pontos nessa mudança colonial junto a modernidade é justamente o peso que noção de raça passa a exercer na percepção de ser, saber e de poder. Assim, Hegel está inserido em um horizonte hermenêutico colonial de tal maneira que, mesmo sem anunciar isso, ele propaga ideais ético-políticos que são marcantes para o projeto moderno-colonial. É uma forma de fazer filosofia que se iguala totalmente ao racismo, não havendo separação entre a produção filosófica e a desumanização de pessoas não europeias.

Este povo, o Norte, Europa (para Hegel sobretudo Alemanha e Inglaterra), tem assim um “direito absoluto” por ser “portador” do Espírito neste “momento de seu Desenvolvimento”. Diante de cujo povo todo outro povo “não tem direito”. É a melhor definição não só de “eurocentrismo”, mas também da própria sacralização do poder imperial do Norte e do Centro sobre o Sul, a Periferia, o antigo mundo colonial e dependente (DUSSEL, 1993, p. 22).

A imposição de um espírito europeu é tão potente nas suas colônias que impede a autodeterminação do espírito desses países mesmo após se tornarem independentes, ou seja, após o fim do colonialismo. Por que os europeus não permitiram que aqueles que eles colonizaram se desenvolvessem completamente e viessem a constituir seu espírito de forma original? Por que não tiveram a chance de “dar às suas leis, ao seu direito e à sua moralidade objetiva a forma de ciência” (HEGEL, 1996, p. 96)? Por que eles impuseram as suas próprias leis, artes, ciência e, de forma mais óbvia, o próprio Estado, através não apenas da colonização, mas da lógica colonial que permaneceu após seu término, isto é, a colonialidade? A única possibilidade de responder essas perguntas passa pela compreensão de que, dentro da hermenêutica colonial, povos não brancos e europeus são entendidos como uma sub-categoria da humanidade, sendo apenas os brancos e europeus parte da humanidade propriamente dita. De acordo com Maldonado-Torres (2007, p. 146), isso designa o que ele nomeia como diferença sub-ontológica, pois a invenção da raça é o que separa hierarquicamente “o ser e o que está mais abaixo do ser”. Dessa forma, a imposição das normas europeias a indígenas e africanos se trata, do ponto de vista colonial, de uma tentativa de educação ao que é humano de verdade, motivo que faz com que Hegel (1996, p. 103–104) ache a escravidão justificada.

A colonialidade é constitutiva da modernidade de tal forma que a perspectiva decolonial entende que ambas são dois lados de um único projeto (MIGNOLO, 2017). Esse projeto tem como um de seus pilares de sustentação a criação da ideia de raça com o objetivo de justificar os critérios para hierarquizar os seres humanos, posicionando os europeus colonizadores no topo dessa hierarquia. Maldonado-Torres (2007, p. 132) afirma que “em termos gerais, quanto mais clara a pele de alguém, mais próximo se estará de representar o ideal de uma humanidade completa”. Na América Latina e na África, colocar pessoas racializadas em situações de desumanização (a partir de pobreza, violência, escravidão e exploração da força de trabalho etc.) é a norma no projeto de modernidade/colonialidade, que é hegemônico há cerca de cinco séculos. Nesse sentido, a produção moderna de filosofia e de ciências humanas também se deu em um contexto de afirmação desses ideais coloniais.

Hegel considera algumas instituições juntamente a questões culturais e características geográficas como parâmetros para a classificação da historicidade dos povos, assim como para a evolução do espírito. Essa determinação de características que são especificamente europeias (portanto, regionais, particulares) são consideradas parte da essência da humanidade, que é um conceito que aparenta indicar uma universalidade da espécie humana. Embora estejamos construindo uma interpretação própria da filosofia da história de Hegel, ele mesmo delimita geograficamente onde a história universal se realiza. O alemão afirma que por motivos naturais climáticos, a região onde se encontra a maior parte da Europa e da América do Norte é a mais propícia para realização da história universal, excluindo lugares considerados pelo filósofo como extremamente quentes e frios.

Inicialmente, devemos apontar as condições naturais que devem ser excluídas de uma vez do grande drama da história universal: as regiões frígidas e as tórridas não são o solo propício para povos históricos [...]. O ser humano está permanentemente voltado para a natureza [nas regiões extremas]: para os raios ardentes do sol ou para o gelo estarrecedor. Por isso, o verdadeiro palco da história universal é a zona temperada, ou melhor, o norte dessa região, porque é ali que a terra apresenta um aspecto continental – e, como dizem os gregos, “tem o peito mais largo” (HEGEL, 1996, p. 102).

Ainda assim, Hegel (1996, p. 109) trata de ser mais específico e distingue novamente a América do Norte da Europa, afirmando que a primeira ainda precisa ser “desbravada” e desenvolver uma “sociedade civil” e um “Estado orgânico” como a segunda. Se a América do

Norte está distante de uma comparação com as formações dos Estados europeus, a América do Sul também passa longe. Ou seja, o “Novo Mundo” não é considerado palco da história universal, pelo menos não nesse período com a cultura que possuía na época, seja na América do Sul, ou na América do Norte:

Por ser a terra do futuro, a América não nos interessa aqui, pois, no que diz respeito à história, nossa preocupação é com o que foi e com o que é, e, em relação à filosofia, nos ocupamos do que não é nem passado nem futuro, mas do que, simplesmente, é, em existência eterna: a razão. E isso já é o bastante para nos ocupar. Deixando de lado o Novo Mundo e os sonhos que ele é capaz de suscitar, passemos ao Velho Mundo, isto é, ao palco da história universal (ibid 1996, p. 110).

Se trata, basicamente, de separar os lugares que possuem a cultura europeia do resto do mundo, afirmando que a Europa é o centro do processo da história universal. Essa posição filosófica pode ser definida como uma universalização pretensiosamente abstrata, que, na verdade, não passa de uma produção também situada de um local geopolítico, que também é concreto. Esse local particular, assim como sua cultura e suas pessoas, tem suas características distintas de outros locais, pessoas e culturas. Essa particularidade (ser europeu) é erguida moral e metafisicamente como superior em relação a todos os outros, afirmando que aqueles de acordo com esse parâmetro possuem valor ontológico real, o que os situa como uma totalidade. Esse é um fenômeno que Dussel (2012, p. 67) já havia pontuado a respeito da relação entre modernidade e eurocentrismo:

Na modernidade, o etnocentrismo europeu foi o primeiro etnocentrismo “mundial” (o eurocentrismo foi o único etnocentrismo mundial que a história conhece: universalidade e europeísmo tomam-se idênticos; é desta falácia reducionista que deve libertar-se a filosofia). O mundo ou a eticidade do filósofo – como é o de um sistema hegemônico (grego, bizantino, muçulmano, cristão medieval e, principalmente, o moderno) – pretende se apresentar como “o mundo” humano por excelência; o mundo dos outros é barbárie, marginalidade, não-ser.

Hegel assumidamente não foge disso, pois entende que o universal e Europa são a mesma ideia:

[...] o Mediterrâneo, o centro da história universal. Ali se encontra a Grécia, ponto luminoso da história. Depois, na Síria, temos Jerusalém, o centro do judaísmo e do cristianismo; a sudeste estão Meca e Medina, berços da fé muçulmana; a oeste, Delfos

e Atenas; ainda mais a oeste, Roma; às margens do Mediterrâneo, acham-se ainda Alexandria e Cartago. Assim, o Mediterrâneo é o coração do Velho Mundo; ele o condiciona e vitaliza. Sem ele não se poderia representar a história universal, que seria como a antiga Roma ou Atenas sem o fórum, onde tudo se reunia. A imensa Ásia oriental ficou afastada do processo da história universal e não se inseriu na Antiguidade; tampouco o norte da Europa, que só mais tarde veio a participar na história universal, pois esta se limitou às terras adjacentes ao Mediterrâneo (HEGEL, 1996, p. 111).

Filosofia Colonial da História

Para fundamentar seu argumento de que a Europa o é centro do desenvolvimento da história universal e, portanto, do espírito absoluto, Hegel segue para comentar características do Sul, tanto nas Américas, como na África. O filósofo mantém uma linha de raciocínio na qual a afirmação ontológica dos europeus enquanto humanos significa necessariamente a negação ontológica da humanidade das pessoas do Sul, que é precisamente de acordo com o que entendemos sobre a hermenêutica colonial. Os europeus só podem se afirmar como centro da história universal pelos mesmos motivos que eles consideram africanos, indígenas, asiáticos etc. povos fora da história: eurocentrismo e racismo.

No sul, os nativos foram tratados de forma mais violenta e utilizados para serviços pesados, para os quais as suas forças eram insuficientes. Mansidão e indiferença, humildade e submissão perante um *crioulo*, e ainda mais perante um europeu, são as principais características dos americanos do sul, e ainda custará muito até que europeus lá cheguem para incutir-lhes uma dignidade própria. A inferioridade desses indivíduos, sob todos os aspectos, até mesmo o da estatura, é fácil de se reconhecer [grifo do autor] (ibid 1996, p. 103–104).

Esse discurso de duas vias hegeliano – a respeito da superioridade da Europa e a inferioridade do Sul –, que também é da filosofia moderna em geral, segue inclusive um caminho de apropriação daquilo que não é europeu. Isso demonstra que não se trata de entender que são as especificidades da Europa que a tornam o auge do desenvolvimento do espírito, mas a própria concepção eurocêntrica que está imersa nessa filosofia. Tudo a respeito do homem para ser considerado histórico – cultura regional, características geográficas etc. – precisa ser da Europa para que a narrativa se mantenha. Se determinado aspecto de um país não é

originalmente europeu, mas eles consideram isto evoluído, esse aspecto ou esse país passa a ser europeu à força.

A segunda parte da África é a região fluvial do Nilo – o Egito –, destinada a se tornar um grande centro de cultura independente – e, por isso mesmo, isolada do resto da África, como a própria África está isolada de outras partes do mundo. A parte norte da África, que pode ser denominada região litorânea (pois o Mediterrâneo tem feito o Egito recuar constantemente), é banhada pelo Mediterrâneo e pelo Atlântico – um maravilhoso trecho de terra onde se erguia Cartago, e onde hoje estão o Marrocos, Argel, Túnis e Trípoli. Esse trecho tinha que ser integrado à Europa – e os franceses fizeram um esforço bem-sucedido nesse sentido, recentemente –, pois, tal como a Ásia Menor, está voltado para a Europa (ibid 1996, p. 117).

Por outro lado, o que acontecia na maioria dos casos quando os colonizadores europeus encontravam nativos nas colônias era um tratamento com uma violência que não costumavam utilizar nas metrópoles de onde vinham. Uma possível interpretação é que essa diferença poderia ser justificada pelo que Wanderson Flor do Nascimento denominou como “colonialidade da vida”, que significa o

processo de criar uma ontologia da vida que autorize pensar que algumas vidas são mais importantes do que outras, desde o ponto de vista político, fundando assim uma hierarquia e uma justificativa para dominação, exploração, submissão sob o pretexto de ser este um caminho para o desenvolvimento da vida menos desenvolvida (NASCIMENTO, 2009, p. 13).

O filósofo brasileiro cunhou esse conceito pensando no fato de que, contemporaneamente, países considerados desenvolvidos não se cobram de utilizar os mesmos parâmetros em pesquisas que envolvam pessoas de países considerados desenvolvidos – estas ficam menos protegidas. A colonialidade da vida opera no mesmo eixo ontológico que permite a não-ética de guerra, princípio colonial definido por Maldonado-Torres. Ambas as ideias estão fundadas na sub-ontologização das vidas das pessoas ameríndias e africanas. Maldonado-Torres (2007, p. 137) argumenta que a colonialidade, a partir do projeto moderno de invenção da raça, faz com que a existência das pessoas racializadas passe a acontecer numa espécie de submundo e que essas vidas são tratadas de forma distintas do que o habitual pelos europeus:

Quando os conquistadores chegaram nas Américas, não aplicaram o código ético que regulava seu comportamento em seus reinos. Suas ações eram reguladas pela ética,

ou, melhor dizendo, pela não-ética da guerra. [...] *O que ocorreu nas Américas não foi só a aplicação dessa ética, senão uma transformação e naturalização da não-ética da guerra, elevada ao ponto de produzir uma realidade definida pela condenação.* Pode-se entender o colonialismo moderno como condenação, ou vida no inferno caracterizada pela naturalização da escravidão, agora justificada na relação com a constituição biológica e ontológica de sujeitos e povos e não somente pelas suas crenças [grifos do autor].

Isso também remete a passagem de Carl Siger que Wanderson Flor do Nascimento utiliza para demonstrar como ainda no século XX os colonizadores podiam agir de forma que seria reprovada eticamente nos seus países, mas que não havia quem fosse os reprovar nas suas colônias:

Os países novos são um vasto campo aberto às atividades individuais, violentas, que, nas metrópoles, se chocariam contra certos preceitos, contra uma **concepção prudente e regrada de vida**, mas que, nas colônias, podem desenvolver-se mais livremente e melhor afirmar, em consequência, o seu valor [grifos do autor] (SIGER apud NASCIMENTO, 2009, p. 14).

Em outras palavras, se deseja que o Norte cometa as barbaridades mais inimagináveis de acordo com sua própria ética nas colônias do Sul, como se estivesse gastando as suas fichas de barbárie onde é eticamente aceitável. Podemos traçar um paralelo com a maneira que Hegel analisa a invasão seguida de colonização espanhola na América do Sul:

Os espanhóis apossaram-se da América do Sul para dominar e enriquecer, tanto pelas funções políticas quanto pela opressão. Como a metrópole à qual estavam subordinados ficava muito distante, eles tinham espaço à vontade para exercitar o seu arbítrio. Os espanhóis usaram a força, a habilidade e a confiança para alcançar um grande predomínio sobre os índios (HEGEL, 1996, p. 107).

Passando especificamente para maneira como Hegel analisa a África no progresso de realização do espírito absoluto na história, inicialmente, Hegel (1996, p. 117) já reconhece que abandona a categoria da universalidade para analisar os negros. Esse conceito de universalidade é o que justamente vinha sendo utilizado em conjunto da ideia de humanidade, ou seja, sempre que algo é afirmado sobre a humanidade, é afirmado de um ponto de vista supostamente universal, de modo que seria válido para todos os seres humanos. Isso significa que, para ele, os negros africanos estão fora da humanidade. Assim, se comprova que o caráter de universalidade da humanidade tem uma demarcação muito específica, pois o autor argumenta

que nos negros “nada evoca a ideia do caráter humano” (ibid 1996, p. 118), vide que eles não existem de acordo com os termos que englobam e delimitam essa suposta universalidade: a religião dos negros africanos é diferente da europeia, assim como não são encontrados Estados da exata maneira como se encontravam na Europa. Para Hegel, a essência do ser humano está conectada estritamente com uma ideia de religião e de Estado que são constitutivas exclusivamente da Europa. Ao encontrarem povos que vivem de forma própria, fora desses parâmetros que são atribuídos como universais para a humanidade com base em eurocentrismo e racismo, eles são classificados pelos europeus como não humanos, como algo inferior ontologicamente.

O caráter tipicamente africano é, por isso, de difícil compreensão, pois para apreendê-lo temos que renunciar ao princípio que acompanha todas as nossas ideias, ou seja, a categoria da universalidade. A principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência. Em sua unidade indiscriminada e compacta, o africano ainda não chegou a essa distinção de si como indivíduo e de sua generalidade essencial. Por isso, carece também do conhecimento de uma essência absoluta, que seria um outro, superior a ele mesmo. O negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia do caráter humano. Os extensos relatórios dos missionários comprovam esse fato, e o maometismo parece ser a única coisa que traz a cultura, de certa forma, até os negros (ibid 1996, p. 117–118).

Aqui, “negros” e “homem” são nitidamente duas categorias separadas, sendo “homem” tudo que envolve as características e determinações dos povos ocidentais e europeus e “negros” como tudo a respeito dos africanos – o que, por si só, são afirmações racistas.

Se a arbitrariedade é o absoluto, a única objetividade real que a intuição alcança, assim o espírito que se encontra nesse nível não pode conhecer a universalidade. Por isso, os negros demonstram esse desprezo total com relação ao homem, que sob o ponto de vista jurídico e moral constitui a determinação básica. Também não existe o conhecimento da imortalidade da alma, apesar de surgirem fantasmas dos falecidos. A carência de valor dos homens chega a ser inacreditável (ibid 1996, p. 119–120).

Na sequência, o filósofo alemão retoma a ideia de que a consciência da própria liberdade é essencial para o homem – em uma referência ao que o distingue dos animais – para

afirmar que os negros foram escravizados por não possuírem consciência da própria liberdade. Tal afirmação parte de um europeu que nunca se encontrou em uma situação na qual teve que escolher entre ser escravizado ou a morte. É importante ressaltar esse argumento que está sendo utilizado em um discurso abertamente racista, pois o encontramos esse tipo de argumento contemporaneamente. Nesta época, para quem se favorecia da escravidão, era mais conveniente afirmar que os africanos foram os culpados pela própria escravidão – retirando-lhes da posição de vítimas – do que tomar medidas para responsabilizar quem de fato comandava regimes escravocratas e o tráfico de pessoas, visto que isso interferiria diretamente no crescimento econômico desses Estados. Da mesma maneira, atualmente, é mais simples para o patriarcado culpabilizar as mulheres que sofrem violência de gênero, afirmando que elas mesmas permitiram que isso ocorresse, do que romper com um ideal estruturalmente machista que as colocam numa posição de defesa pela própria vida constantemente.

Para a filosofia moderna, apenas homens europeus são pessoas. Apenas homens europeus possuem moralidade, lei, Estado, consciência da própria liberdade, religião “propriamente dita”. O homem europeu é início e o fim da universalidade da humanidade, da história e do espírito.

Outro fato característico entre os negros é a escravidão. Os negros são escravizados pelos europeus e vendidos na América. Entretanto, em sua própria terra, sua sorte é, na prática, ainda pior; lá existe realmente a escravidão absoluta – já que o fundamento da escravidão é que o homem não possua consciência de sua liberdade e assim se degenere, tornando-se uma coisa sem valor. Entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato, inexistentes. Os pais vendem os seus filhos, ou vice-versa, dependendo de quem tiver primeiro a oportunidade. Por meio da insidiosa influência da escravidão, todos os laços morais de respeito que mantemos uns em relação aos outros desaparecem. Os negros nem pensam em cobrar dos outros o que nós estamos acostumados a exigir (HEGEL, 1996, p. 120).

Com o ideal de não-ética da guerra, Maldonado-Torres (2007, p. 137–138) nos ajuda a capturar como a escravidão e o racismo modernos comandados pelos europeus se distinguem de outras formas de escravidão e racismo que já ocorriam na humanidade, na África ou em outro continente:

Que seres humanos podem ser convertidos em escravos quando são vencidos em guerra se traduz, nas Américas, na suspeita de que os povos conquistados, e mais

tarde os povos não europeus no geral, são constitutivamente inferiores e, portanto, devem assumir a posição de escravos e servos. [...]

Sugiro aqui que, no tocante a concepção de sujeitos, o racismo moderno, e por extensão a colonialidade, pode ser entendido como a radicalização e naturalização da não-ética da guerra. Esta não-ética incluiu práticas de eliminação e escravização de certos sujeitos – particularmente, mas não unicamente, indígenas e negros – como parte da colonização.

Ainda sobre a escravidão, Hegel afirma ser contra a abolição imediata, por entender que é por meio dela – e apenas dela – que os negros africanos podem ser educados. Entretanto, a colonialidade é esse vão entre as raças que nunca fecha completamente, criado pela eterna suspeita de toda desumanidade que os corpos racializados podem representar. Assim, para os brancos eurocêntricos iluministas, por mais que os europeus continuem “ensinando aos negros o caminho para a emancipação” (ANDRADE, 2017, p. 306), os negros jamais aprenderão completamente, pois jamais serão brancos o suficiente para isso.

Existente mesmo no Estado, a escravidão é uma fase de educação, um momento de passagem de uma existência isolada e sensível para um tipo de participação futura, em uma moralidade mais sublime e na cultura associada a essa moralidade. A escravidão é, em si e por si, injustiça, pois a essência humana é a liberdade. Mas para chegar à liberdade o homem tem que amadurecer. Portanto, a abolição progressiva da escravidão é algo mais apropriado e correto do que a sua abrupta anulação (HEGEL, 1996, p. 124).

Por fim, Hegel admite que, na sua visão, a África é muito pouco evoluída historicamente e que o espírito absoluto ainda se encontraria nela em um estágio mais inicial:

Com isso, deixamos a África. Não vamos abordá-la posteriormente, pois ela não faz parte da história mundial [...]. Na verdade, o que entendemos por África é algo fechado sem história, que ainda está envolto no espírito natural, e que teve que ser apresentado aqui no limiar da história universal (HEGEL, 1996, p. 124).

Considerações Finais

Em conclusão, podemos afirmar que a *Filosofia da História* de Hegel está inserida em um horizonte hermenêutico colonial. Isso significa que sua obra em que é estruturada por um

projeto moderno que tem como objetivo promover e manter um ideal racista e eurocêntrico a respeito de tudo que envolve o ser humano. Na mesma medida, a *Filosofia da História* de Hegel evidentemente toma parte para que esse projeto se mantenha hegemônico. Essencialmente, se trata de afirmar uma humanidade cuja universalidade é exclusiva², entendendo essa humanidade não necessariamente como uma categoria de espécie biológica, mas definitivamente ontológica, na qual se age a partir de uma supremacia branca e europeia. Nesse sentido, podemos destacar que mesmo após a comprovação de que não existem raças humanas distintas biologicamente, ou seja, após a comprovação de que o racismo científico era apenas uma crença infundada cientificamente, essa crença permaneceu no imaginário de muitas pessoas – da mesma maneira que a colonialidade permaneceu após o fim do colonialismo.

Ao demonstrar as raízes racistas da filosofia de Hegel, este trabalho não tem como objetivo propor que esse filósofo jamais seja estudado, porque era racista. Quando encaramos esse “centro da história universal” de onde vem os principais pensadores da filosofia moderna, precisamos entender por completo o que eles dizem, de onde dizem e por que razões dizem. Essa interpretação filosófica só pode ser realizada porque parte de um pressuposto de que toda filosofia é pensada por um corpo e que é influenciada por este. Assim, quando a corporeidade é exposta abertamente como parte desse processo, revelamos uma faceta que não é assumida pela filosofia moderna, que é tão essencial quanto outras que ela se orgulha: a colonialidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, É. A OPACIDADE DO ILUMINISMO: O RACISMO NA FILOSOFIA MODERNA. **Kriterion: Revista de Filosofia**, v. 58, n. 137, p. 291–309, ago. 2017.

DUSSEL, E. **1492: O encobrimento do outro (A origem do mito da Modernidade)**. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, E. D. **Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão**. 4a. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

² Essa noção tanto de humanidade e como universalidade exclusiva foi inspirada no trabalho de dissertação de Pedro Gonçalves (2018), onde o autor elabora como a filosofia de Kant está atrelada a bases racistas em que o filósofo alemão admite textualmente crer.

GONÇALVES, P. A. P. **Crítica da razão racista: a colonialidade do pensamento racial de Kant**. Dissertação (Mestrado)—Curitiba: Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2018.

HEGEL, G. W. F. **Filosofia da história**. Tradução: Maria Rodrigues; Tradução: Hans Harden. 2. ed. Brasília: Editora UnB. Edição do Kindle., 1996.

MALDONADO-TORRES, N. SOBRE LA COLONIALIDAD DEL SER: CONTRIBUCIONES AL DESARROLLO DE UN CONCEPTO. **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**, p. 127–167, 2007.

MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. Em: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO TORRES, N.; GROSGOUEL, R. (Eds.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 31–61.

MIGNOLO, W. D. COLONIALIDADE: O LADO MAIS ESCURO DA MODERNIDADE. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, p. 1–18, 2017.

NASCIMENTO, W. F. DO. A modernidade vista desde o Sul: perspectivas a partir das investigações acerca da colonialidade. **Padê: Est. em Filos., Raça, Gên.e Dir. Hum., Brasília**, v. 1, n. 1/2, p. 1–19, 2009.