

ENTRE LÓGICA E HISTÓRIA: HEGEL E O FANTASMA DO COLONIALISMO¹

BETWEEN LOGIC AND HISTORY: HEGEL AND THE GHOST OF COLONIALISM

Gabriel Ferri Bichir

<https://orcid.org/0000-0001-5338-6582>

gabriel.bichir@yahoo.com

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

RESUMO *Este trabalho tem como foco a relação entre lógica e história no pensamento hegeliano. De saída, investigamos alguns tópicos fundamentais da Doutrina da Essência, sobretudo o conceito de liberdade como conversão da contingência em necessidade. Em seguida, buscamos mapear o modo como essa conversão se espelha no processo histórico e o papel exercido pela lógica nessa transposição, isto é, se a forma lógica se sobrepõe ao conteúdo histórico. Nossa conclusão é que haveria de fato uma hipóstase do elemento lógico, que provoca uma série de distorções no movimento histórico; as sociedades “anistóricas”, como os africanos e os índios, seriam o sintoma mais evidente dessa assimetria. Com isso, buscamos recolocar os termos que normalmente orientam os debates decoloniais acerca da filosofia hegeliana.*

Palavras-chave: *Colonialismo. Filosofia da História. Hegel. Liberdade. Lógica.*

ABSTRACT *This paper focuses on the relationship between logic and history in Hegelian thought. At the outset, we investigate some fundamental topics*

¹ Artigo submetido em: 19/03/2024. Aprovado em: 04/02/2025.

of the Doctrine of Essence, especially the concept of freedom as a conversion of contingency into necessity. Next, we seek to map how this conversion is transposed to the historical process and what role logic plays in this transposition, that is, whether the logical form overlaps with the historical content. Our conclusion is that there is indeed a hypostasis of the logical element, which causes a series of distortions in the historical movement; “anistoric” societies, such as the Africans and the Indians, are the most evident symptom of this asymmetry. In this way, we aim to reshape the terms that usually guide decolonial debates about Hegelian philosophy.

Keywords: *Colonialism. Freedom. Hegel. Logic. Philosophy of History.*

1. Uma lógica da liberdade

Se Hegel for de fato mais um arauto do necessitarismo na história da filosofia, dificilmente se conceberá a dialética como algo além de um exercício infrutífero de reiteração dos *topoi* clássicos do pensamento ocidental. Previnamo-nos contra esse tipo de diagnóstico apressado, não porque almejamos “salvar” Hegel dos estereótipos que se apossaram de sua obra, mas justamente porque buscamos criticar a obra hegeliana a partir de suas tensões internas, as quais dificilmente se deixam captar de forma imediata. A grande plasticidade do pensamento dialético é ao mesmo tempo sua força e sua ruína: por um lado, estabelece uma máquina implacável de trituração de representações naturalizadas, destruindo o núcleo da metafísica clássica por dentro; por outro, cria uma armadilha praticamente incontornável – afinal, como é possível criticar um pensamento que critica a si mesmo? Como fazê-lo sem que o ímpeto crítico seja neutralizado e domesticado no seu próprio movimento de autonegação? Como encontrar um flanco exposto a partir do qual a dialética hegeliana possa revelar suas chagas – estas, sim, incuráveis?

A temática do movimento da essência em que a contingência se revela necessidade oferece um ponto de vista privilegiado para essa investigação, tanto por ser um dos momentos da obra mais distorcidos pela crítica rasa como por oferecer uma espécie de nó górdio em que lógica e história se entrecruzam, expondo alguns elementos fundamentais do *modus operandi* da dialética. De saída, faz-se necessária uma limpeza do terreno, um expurgo do entulho metafísico que foi indevidamente imputado a Hegel. Dito sem rodeios: a filosofia hegeliana não é uma ode da necessidade ou do necessitarismo *tout court*, uma espécie de determinismo puro que esvazia todo tipo de contingência

e afirma a inexistência da liberdade no mundo. Se seguirmos com atenção o movimento proposto na *Doutrina da Essência*, veremos, pelo contrário, que a necessidade não só não é a palavra final como significa algo muito diferente daquilo a que estamos acostumados.

O movimento expresso na categoria da efetividade não é apenas uma passagem do possível ao contingente e deste ao necessário; antes, trata-se da transfiguração de relações *formais* em relações *reais* e, por fim, em relações *absolutas*. Contingência e necessidade distinguem-se menos enquanto tais do que a partir do estágio de unificação da diáde interior-exterior em que se encontram; assim, a possibilidade real se mostra conceitualmente mais robusta do que a necessidade formal. Isso se dá porque, numa relação formal, a unidade ocorre somente no pensamento:

A efetividade formal ocupa o lugar da efetividade no movimento da reflexão, é a realidade plenamente pensada, a realidade *como pensamento*; mas não é a unidade da reflexão com seu produto próprio, a realidade-pensamento *refletida* enquanto tal. É por isso que, para a reflexão, nada a distingue do *ser* ou da *existência*. Portanto, se a “efetividade formal” é o começo necessário para a reflexão modal, esta começa de fato apenas com a possibilidade [...] (Longuenesse, 2007, p. 123).

A ideia de uma efetividade formal remete às limitações intrínsecas do fundamento formal, que se reduzia a uma tautologia vazia em que fundamento e fundamentado compartilhavam o mesmo conteúdo. Com efeito, a possibilidade também se apresenta como uma forma vazia e tautológica, pois é a realidade reduzida à dimensão do pensamento puro, aquilo que está meramente “na cabeça” e não se realiza no mundo. A metafísica clássica considera-a como o que há de mais potente, já que, a princípio, tudo seria possível (pensem, por exemplo, no Deus leibniziano, que tem em sua mente uma infinidade de mundos possíveis, mas escolhe criar apenas o melhor). A dialética, porém, revela que essa potência é, na verdade, uma absoluta impotência: “A possibilidade é, por conseguinte, nela mesma, também a contradição, ou seja, ela é a impossibilidade” (Hegel, 2017, p. 208). Ora, se tudo é possível, então tudo é também impossível, pois esses infinitos possíveis não se realizam, permanecem intocados à distância, condenados à eterna monotonia do “A é A”. Aqui, salta aos olhos a ironia de que o único critério que rege esse formalismo – o respeito ao princípio de não contradição – é brutalmente violado: o contingente é contraditório, pois nele tudo é ao mesmo tempo possível e impossível.

A efetividade real expõe um estado de unificação superior, em que tanto a contingência como a necessidade referem-se a um conteúdo determinado. Hegel conceitualiza esse conteúdo a partir da categoria da “condição”, exposta anteriormente na dialética do fundamento e recuperada nesse momento:

Esta possibilidade, como o ser em si da efetividade real, é ela mesma possibilidade real, inicialmente, o ser em si pleno de conteúdo. – A possibilidade formal é a reflexão dentro de si apenas como a identidade abstrata de que algo não se contradiga dentro de si. Mas, na medida em que alguém se envolve com as determinações, circunstâncias, condições de uma Coisa, para reconhecer, a partir disso, a sua possibilidade, não permanece mais na possibilidade formal, mas considera a possibilidade real da Coisa (Hegel, 2017, p. 212/TW VI, p. 208).

Essas condições fornecem um conteúdo concreto para a Coisa, pois nada mais são do que as circunstâncias que a rodeiam e permitam que venha à existência. Doravante, se algo vem a ser ou não – se é possível ou impossível –, não mais diz respeito ao princípio de não contradição, mas a uma multiplicidade de fatores que o circunda e determina sua existência. A efetividade perde sua indeterminação e se reflete como uma possibilidade real. Esta, no entanto, não se diferencia da necessidade real, pois se as condições determinam o vir-a-ser da Coisa, então é necessário que ela seja de tal forma e não de outra: “Se todas as condições de uma Coisa estão presentes, então ela entra na existência” (Hegel, 2017, p. 130). Da perspectiva hegeliana, se desbloqueamos o movimento emperrado pela metafísica clássica, as categorias dissolvem suas determinações enrijecidas e logo passam a deslizar umas nas outras. Ocorre, porém, que a necessidade real ainda não é capaz de realizar plenamente seu conceito, pois permanece presa a uma última amarra: mesmo que as condições determinem a existência da coisa, ainda são algo dado e, por isso, contingente.

A efetividade absoluta, enfim, realiza-se numa necessidade absoluta que abole definitivamente a diferença entre forma e conteúdo. Nesse momento, a diáde interior-exterior encontra sua forma mais elevada de unificação, num molde que já se aproxima daquilo que Hegel denominará “conceito” – a essência que se efetivou em seu aparecimento, apagando qualquer tipo de distância entre o possível e sua realização. Esse juntar-se da contingência à necessidade é descrito por Hegel pela primeira vez, de forma um tanto enigmática, como expressão da liberdade:

Mas esta contingência é, antes, a necessidade absoluta; ela é a essência daquelas efetividades livres, em si necessárias [...] A simplicidade de seu ser, de seu repousar sobre si, é a negatividade absoluta; ela é a liberdade de sua imediatidate sem aparência (Hegel, 2017, p. 219/TW VI, p. 216).

O fato de a liberdade ser apresentada como uma categoria lógica só poderia causar espanto à velha metafísica, aquela que tudo substancializava e tudo enxergava a partir de uma providência divina onipotente e onisciente. Dessa perspectiva, ou a liberdade era compreendida como um atributo estritamente divino ou era rebaixada ao livre-arbítrio humano como generosa concessão da

Providência. Para Hegel, contudo, a liberdade nada mais é do que o próprio movimento de conversão da contingência em necessidade absoluta por meio do qual uma Coisa se efetiva, isto é, junta-se ao seu conceito. Fundamento e condição se encontram: a Coisa nada mais é do que o todo de suas condições, as quais a compelem à existência; ao mesmo tempo, desaparece a distância entre Coisa e condição, não há mais um fundamento “oculto” subjacente, que se esconde por trás daquilo que aparece – agora, o véu foi definitivamente rasgado, nada mais existe “do lado de lá”, pois a própria ideia de “lado de lá” desvaneceu-se.

A consequência desse desenvolvimento não é de forma alguma trivial: a distinção tradicional entre contingência e necessidade desaparece porque ambas passam a designar um mesmo movimento de efetivação do conceito da Coisa. Ou seja: a efetividade é a existência posta como pensamento, o pensamento posto como existência, o interior que se esgota na sua exteriorização e vice-versa. Isso implica dizer – eis a constatação central – que a necessidade é contingente e que a contingência é necessária, pois uma passa constantemente na outra de forma a produzir um movimento livre. Partamos de um exemplo fornecido por Malabou, para melhor entender essa relação:

[...] Hegel mostra que uma tradição filosófica refere-se a duas coisas ao mesmo tempo: ao movimento por meio do qual um acidente particular (por exemplo, algo que surge em seu próprio lugar e tempo, como o nascimento da filosofia na Grécia) torna-se essencial (isto é, torna-se *destino*), e ao modo como um destino, representando o essencial, atualiza-se então nos seus acidentes, isto é, nas suas épocas e estágios (Malabou, 2005, p. 163).

O exemplo proposto pela autora ultrapassa o âmbito estritamente lógico, invocando determinações históricas. Ainda assim, facilita a compreensão do conceito de efetividade absoluta, além de servir para refletirmos acerca da transição entre as duas esferas. De qualquer forma, o essencial é constatar que contingência e necessidade estabelecem uma relação de reciprocidade: a necessidade só pode se afirmar da contingência (o surgimento da filosofia depende de uma localidade aleatória) e o contingente se faz necessário (essa localidade torna-se essencial, na medida em que inicia um movimento que vai além de si). Ressaltemos, contudo, seguindo Henrich (1971), que tal relação é recíproca, porém assimétrica: a contingência é necessária, mas ainda assim é compreendida como algo inessencial, devendo ser superada pela necessidade no pensamento verdadeiramente especulativo.

2. A necessidade retrospectiva na história

Embora sejam categorias primariamente lógicas, necessidade e contingência também aparecem ao longo do movimento espiritual da ideia na história, apresentando, contudo, certas diferenças fundamentais. De início, é importante ressaltar que se trata de duas categorias provenientes da *Doutrina da Essência*, superadas em seguida no movimento mais robusto do conceito; com efeito, a subjetividade do conceito não se esgota na diáde contingência-necessidade, mas acrescenta novas categorias fundamentais para a compreensão de seu movimento, como a finalidade (externa e interna), que coloca em jogo um novo tipo de relação, que se dá entre partes e todo a partir de um *télos*. O espírito, por sua vez, já assimilou tais conquistas lógicas, o que significa que não repete sem mais a processualidade da essência, visto que já opera em um nível superior.

Feitas as devidas advertências, constatamos que no reino do espírito também há uma conversão retroativa da contingência em necessidade, sobretudo no que tange à processualidade dos diferentes povos históricos. Nas palavras de Hegel: “A história fixa essa contingência [*fixiert diese Zufälligkeit*], estabiliza-a, fornecendo-lhe uma forma universal e estabelecendo assim a regra a favor e contra ela” (TW XII, p. 204). Dessa forma, um acontecimento histórico que aparece em determinado momento como meramente contingente mostra-se necessário *a posteriori*, depois que suas consequências o tornam, por assim dizer, inevitável. Não obstante, a contingência é ela mesma necessária, pois preside o primeiro aparecimento da Coisa, como se fosse um índice de invisibilidade do futuro que só se desfaz depois de certas consequências terem aparecido e fixado um determinado sentido para o acontecimento. O exemplo mais evidente desse processo, fornecido por Hegel nas *Lições sobre a Filosofia da História* e aludido por Marx, é aquele de César e da queda da República romana:

No entanto, vemos que os mais nobres homens de Roma julgavam que o domínio de César era algo contingente [*Zufälliges*], e que toda a situação estaria ligada à sua individualidade; assim pensavam Cícero, Brutus e Cássio. Acreditavam que, removido esse único indivíduo, a república regressaria espontaneamente. Apanhados por esse espantoso erro, Brutus, um indivíduo deveras nobre, e Cássio, mais enérgico que Cícero, assassinaram o homem cujas virtudes estimavam. Porém, imediatamente depois, ficou evidente que somente um único homem poderia dirigir o Estado romano, e os romanos tiveram que acreditar nisso, pois, em geral, uma revolução do Estado só é sancionada na opinião dos homens quando se repete. Assim é que Napoleão foi vencido duas vezes, e por duas vezes os Bourbons foram expulsos. Pela repetição, o que no início parecia apenas contingente e possível, torna-se efetivo e confirmado [*zu einem Wirklichen und Bestätigten*] (Hegel, 2008, p. 266/TW XII, p. 380; tradução modificada).

Nessa passagem, Hegel articula explicitamente o conceito de repetição com o movimento por necessidade retrospectiva; a ideia é que a morte de César foi, em si mesma, um evento meramente contingente na história romana, já que, naquele momento, as portas do futuro estavam abertas: Brutus e seus correligionários poderiam ter derrotado o triunvirato; Marco Antônio poderia ter derrotado Otávio e reestabelecido a República. No entanto, a partir do momento em que Augusto sagrou-se vitorioso e reinstituiu o nome de César como o de uma dinastia de imperadores, tal acontecimento criou retrospectivamente sua necessidade, a partir da morte do primeiro César. A repetição na história é, portanto, o que possibilita a transmutação do contingente em necessário, fazendo daquilo que inicialmente era apenas possível, efetivo.

Note-se, pois, o quanto distante está Hegel do paradigma da repetição do Mesmo denunciado por Deleuze: quando é reinstituído, o nome de César muda radicalmente de significado, alcançando uma posição universal; um nome que se referia unicamente a um indivíduo excepcional passa a indicar o nome geral de todos os futuros chefes de estado do Império. Mas mesmo essa transfiguração era contingente: Otávio era afilhado de César e reivindicou seu nome após sua morte; se Antônio houvesse vencido, nada garante que se tornaria imperador e se autointitularia “César”, como seu adversário. No entanto, a partir do momento em que Otávio o fez e o nome permaneceu até o fim do Império, deu-se uma repetição efetiva, de modo que dois acontecimentos distintos e desconexos passaram a ser compreendidos numa ligação essencial. César rompeu sua limitação particular e totalizou-se: tornou-se “césares”².

Entretanto, cabe pontuar que tal necessidade não é visível no início, já que o passado não é algo fechado e estanque, mas plástico; como só pode ser estabelecida posteriormente, isso significa que, no limite, o passado nunca se fecha completamente, mas apenas de maneira provisória, sempre passível de futuras reinscrições.

Para sermos consistentemente hegelianos, no entanto, precisamos dar mais um passo crucial e insistir que a Necessidade histórica não preexiste ao processo contingente de sua efetivação, isto é, que o processo histórico é, em si, “aberto”, indeterminado – essa mistura confusa “gera sentido na medida em que se revela” [...] É assim que deveríamos ler a tese de Hegel de que, no curso do desenvolvimento dialético, as coisas “tornam-se aquilo que são”: não que um desdobramento temporal simplesmente efetive

2 “A primitiva identidade consigo está sem dúvida perdida, mas, ao mesmo tempo, perdida a limitação pelo Outro, que era dela inseparável. Doravante, não se pensa mais o Outro como designando o exterior, o “fora”. Tornar-se o seu Outro não é abandonar seu lugar, mas “reunir-se consigo mesmo”; perder sua limitação é totalizar-se” (Lebrun, 2006, p. 301).

uma estrutura conceitual atemporal preexistente – essa estrutura conceitual é em si o resultado de decisões temporais contingentes (Zizek, 2013, p. 59).

Apesar de preservar uma série de características próprias às categorias lógicas, o desenvolvimento histórico apresenta ao menos uma diferença significativa³, a saber, sua imersão na temporalidade, distinguindo-o do movimento lógico estritamente atemporal, que só se dá entre categorias do pensamento puro. Com efeito, a construção retroativa da necessidade do nome “César” levou décadas e envolveu uma guerra civil de proporções gigantescas; se na lógica é possível a “mágica” da passagem direta de uma categoria a outra, na história faz-se necessário um longo e sangrento processo de maturação, que muitas vezes supera a duração finita das vidas dos indivíduos envolvidos nos eventos. É verdade que Hegel opera constantemente na *Filosofia da História* com o conceito de eternidade ou de presente absoluto como superação da forma temporal; no entanto, no caso da lógica, trata-se de uma eternidade pré-temporal, enquanto na história o resultado é uma *Aufhebung* do próprio tempo, que, aliás, só se efetiva no espírito absoluto.

Uma segunda diferença fundamental é o fato de o movimento histórico produzir um *resto* inexistente na sua contrapartida lógica, que diz respeito à permanência de elementos naturais nos povos históricos. Como se sabe, o espírito hegeliano nada mais é do que a *Aufhebung* da natureza orgânica, que supera suas limitações quando morre para si mesma e renasce, tal qual uma fênix, numa nova configuração espiritualizada. Apesar de superada, a natureza não desaparece por completo, deixando marcas profundas nas categorias espirituais (tanto nas categorias mais baixas, referentes à Antropologia, como nas mais altas, pertencentes ao Espírito Objetivo). A história, cabe lembrar, ainda não alcançou o espírito absoluto e, por isso, ainda não atingiu a plena coincidência entre forma e conteúdo, entre o objeto e seu conceito, o que significa que ainda é assombrada por figuras não digeridas do universo natural. Isso acarreta uma mudança considerável na própria forma do movimento: na lógica, as transições são fluídas e “diretas”, por assim dizer, enquanto as transições históricas enfrentam uma série de barreiras e entraves que podem, inclusive, inviabilizar completamente o movimento. Esse é o caso dos povos ditos anistóricos, como os africanos e os indígenas, que constituem propriamente o resto, ou, melhor dito, a excrescência do movimento dialético na história

3 “Além disso, por um lado, a sequência como sucessão temporal da história também se distingue da sequência na ordem dos conceitos” (TW XVIII, p. 49).

mundial. É precisamente esse resto inassimilável que fornecerá um ponto de vista privilegiado para a crítica.

No sistema hegeliano, a lógica fornece o modelo básico para a compreensão de todas as outras ciências, fato prontamente reconhecido por nosso autor: “cada ciência é uma lógica aplicada [*eine angewandte Logik*] na medida em que consiste em apreender seu objeto em formas do pensamento e do conceito” (Hegel, 2018, p. 245/TW VI, p. 470). No caso da natureza, há uma grande distorção entre o padrão lógico e as determinações naturais, que se mostram impotentes para reproduzir o desenvolvimento propriamente conceitual e permanecem sempre aquém dele. Quando se trata da história, por sua vez, não ocorre tal distorção, porque as categorias do espírito são mais adequadas ao substrato lógico e coincidem com ele de diversas formas (basta lembrar, por exemplo, que a história é capaz de reproduzir uma transição da contingência para a necessidade muito próxima daquela encontrada na lógica, algo impensável no caso da natureza); além disso, apresentam uma independência maior, pois seguem apenas as determinações mais gerais da lógica, como aquelas que concernem ao movimento imediatez-cisão-reconciliação. Apesar disso, a coincidência não é perfeita e a história também fica aquém de uma reconciliação plena, que só é alcançada no estágio final, o espírito absoluto – o que coloca um problema central: se a lógica fornece o padrão geral, então não estaria a progressão histórica condenada ao insólito trabalho de tentar reproduzi-lo e fracassar?

A resposta mais óbvia a tal objeção seria invocar o fato de a lógica não ser a estação final no sistema hegeliano, pois também se encontra subdeterminada e exige uma *Aufhebung* na natureza e no espírito para completar seu desenvolvimento. A história, portanto, não ficaria aquém da lógica, mas além, desenvolvendo a ideia lógica e levando-a a uma reconciliação mais elevada. Dessa forma, as determinações estritamente lógicas seriam apenas momentos do todo, daí seu constante “retorno” nas categorias naturais e espirituais, o que não significa que sejam somente projeções de um substrato imóvel. Não há dúvidas de que essa seja a intenção explícita de Hegel, que termina a *Encyclopédia* invocando o famigerado “silogismo absoluto”, que estabelece uma relação multifacetada entre lógica, natureza e espírito. Cabe questionar, contudo, se a dialética é capaz de cumprir o que promete. O que ocorreria se houvesse uma assimetria constitutiva nesse silogismo? E se a preeminência conferida à forma lógica deixasse marcas de sua violência no texto? Eis a nossa hipótese: no caso específico da história universal, a tentativa hegeliana de descrever o movimento do espírito a partir de sua forma lógica fracassa, pois o conteúdo histórico particular resiste; os diversos povos históricos,

sobretudo aqueles excluídos do sistema, surgem como um resto que põe em questão a totalidade do movimento, a saber, a própria possibilidade de uma história universal. Esse choque deixa traços na própria letra do texto – rasgos, traços, tais como as alegorias de Benjamin –, visíveis somente nas reflexões acerca das sociedades ditas não dialéticas, imóveis, imunes à contradição, expurgadas violentamente do texto, assim como foram expurgadas de sua terra pelo colonizador europeu. Tais sociedades são, sobretudo, as africanas e as indígenas (o mundo oriental representa um caso à parte, que mencionaremos brevemente adiante): nos *Cursos de Estética*, não são sequer mencionadas; nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, são ditas sem religião, presas da magia e do fetiche; nas *Lições sobre a Filosofia da História*, são ditas sem história, e abandonadas na Introdução para não mais retornarem.

Como afirmar que esse resto é de fato um sintoma de um problema estrutural? Como evitar o sociologismo barato que projeta anacronicamente a sensibilidade contemporânea nos tempos passados? O segredo, como indica Adorno, é a capacidade detetivesca de ler um conceito como mais do que um instrumento analítico, quer dizer, como uma complexa rede de relações sociais cristalizadas. Um dos ganhos decisivos da dialética hegeliana foi indicar a necessidade de romper esses invólucros e de fluidificar o que se apresentava como estanque; ao longo do processo, porém, o próprio Hegel recairia, ao menos parcialmente, naquilo que criticara: a dialética também se cristalizou em certos pontos, produzindo coágulos que impediram a concretização do primado do objeto.

3. A excrescência da história universal

Tomaremos como guia um problema central da *Filosofia da História*, a saber, o fato de alguns povos serem excluídos sem mais da história universal, encarnando uma espécie de negatividade absoluta, que não se encontra sob regime de *Aufhebung*. Como se sabe, trata-se de um modo de negatividade ausente na *Ciência da Lógica*, claramente refratária à noção de uma alteridade inassimilável, já que o conceito se caracteriza justamente por sua plasticidade, quer dizer, a capacidade de incorporar aquilo que o nega. Todavia, Zizek resgata o conceito de “negatividade absoluta” para designar não o movimento das categorias, mas o próprio motor da lógica enquanto cisão constitutiva entre o objeto e seu conceito. A ironia da situação não deve escapar-nos: as sociedades sem história, caracterizadas como improdutivas por Hegel, apresentam uma afinidade patente com essa forma fundamental de negatividade, que, aliás, é o condicionante da própria *Aufhebung*. Guardadas as devidas proporções,

elas assumem um papel muito próximo ao da *Pöbel*⁴ (populaça), descrita na *Filosofia do Direito* como excrescência da sociedade civil.

Quando se trata dos negros africanos, qual é o critério que guia sua exclusão da história universal? O primeiro, invocado explicitamente por Hegel, é o clima; o segundo, apenas pressuposto na argumentação, é a raça. É fato que Hegel critica explicitamente as explicações deterministas que associam o caráter humano diretamente às influências climáticas (explicações muito comuns no século XVIII, cujos resquícios ressoam ainda em alguém como Montesquieu); afinal, o mais importante são as determinações espirituais dos povos, o grau de liberdade que suas sociedades atingem, e não as determinações meramente naturais, que só poderiam ser subordinadas. Ainda assim, o “clima tem, sem dúvida, influência, porque nem a zona quente nem a fria constituem o solo para a liberdade do homem, para os povos da história universal” (Hegel, 1995, p. 157). Isso significa que o clima impõe uma espécie de *limite* para a entrada na história universal: em certo ponto extremo, sua influência é máxima, e daninha; passado esse ponto, torna-se meramente secundária diante dos elementos espirituais, tais como a religião, a constituição, o Estado etc. Não deve causar grande surpresa a constatação de que os dois povos excluídos devido a tal limite são os africanos e os esquimós:

O gelo que faz encolher os Lapões ou o calor de África são poderes demasiado grandes perante o homem para que, sob o seu peso, o espírito consiga adquirir o livre movimento e obter a riqueza necessária para a configuração de uma realidade efetiva culta e que ela em si encerra [...] Por isso, as zonas quente e fria não são, como tais, algo da história universal. Estes extremos são excluídos desta vertente pelo espírito livre (Hegel, 1995, p. 158).

Também não deve surpreender a afirmação hegeliana de que o clima temperado, próprio à Europa (sobretudo à Europa central, onde se encontra a

4 A esse respeito, ver: RUDA, F. “Hegel's Rabble. An Investigation into Hegel's Philosophy of Right”. New York: Continuum, 2011. Por limitações de espaço, o presente artigo estabelece como eixo central a passagem das dinâmicas lógicas para a história, deixando de lado um termo mediador que será abordado em trabalhos futuros: a relação entre Estado e Sociedade Civil na *Filosofia do Direito*. Com efeito, numa figura como a da populaça condensa-se uma crítica muito próxima àquela que buscamos estabelecer aqui, visto que ela encarna um elemento *inorgânico* que põe em xeque a organicidade do Estado hegeliano – como se certas figuras naturais retornassem pela porta dos fundos após serem superadas no movimento do espírito. Aliás, vale mencionar que Ruda também trabalha a relação entre necessidade e contingência por meio da figura da *Pöbel*, criando um esquema denominado “N-C-N” para caracterizar seu *modus operandi*: é necessário que exista a pobreza na sociedade civil; é contingente que uma pessoa específica venha a ficar pobre ou seja assimilada à populaça; é necessário que exista uma despossessão absoluta, uma falta infinita, uma “populaça absoluta” que abarca todos. Assim, a populaça é descrita como o *locus* de uma contradição, de uma parte que não pode ser harmonizada ao todo, posto que o dissolve, exigindo um novo conceito de totalidade, isto é, a constituição de uma nova sociedade.

Alemanha), seja considerado o verdadeiro palco da história universal⁵. Fato curioso: o clima é uma determinação natural e, portanto, secundária, mas adquire um poder que rivaliza o do espírito quando se trata de excluir certos povos do teatro da história. Nesse momento, pois, a natureza se apresenta como destino, inviabilizando o desenvolvimento espiritual para os povos que estão demasiado condicionados por ela e não conseguem superar suas intempéries. Entretanto, não é claro na argumentação hegeliana se tais povos são excluídos simplesmente por habitarem zonas extremas ou por serem incapazes de superar as dificuldades que lhes são apresentadas. A primeira interpretação aparenta ser a mais fiel ao texto hegeliano, mas ignora uma questão central: se de fato é o caso que esses povos são impotentes diante da severidade do clima, por que Hegel os repreende constantemente e destaca sua inferioridade? Afinal, se a responsabilidade é da própria natureza, por que Hegel desloca-a constantemente para o povo em questão?

Os negros devem ser tomados como uma nação-de-crianças [*Kindernation*], que não saiu de sua ingenuidade desinteressada e sem interesse. São vendidos e se fazem vender, sem refletir se isso é justo ou não. Sua religião tem algo de infantil [...] não demonstram um impulso interior para a cultura [*inneren Trieb zur Kultur*]. Em sua pátria, reina o mais horrendo despotismo; lá, eles não chegam ao sentimento da personalidade do homem: lá seu espírito está totalmente dormitando, permanece submerso dentro de si, não faz nenhum progresso; e corresponde, assim, à massa compacta, *indiferenciada* da terra africana (Hegel, 2011, pp. 57-58/TW X, pp. 59-60).

Como dizem os ingleses, Hegel quer ao mesmo tempo comer o bolo e guardá-lo: afirma contundentemente que algumas nações são vítimas de um clima extremo, mas ao mesmo tempo as critica pelo excesso de naturalidade de seu princípio espiritual, que permanece adormecido diante da imediatez. As equivalências tradicionais com selvagens e crianças são prontamente invocadas, já que se trata de figuras juridicamente inimputáveis, incapazes de ocupar o *locus* do sujeito autônomo. Diante disso, o critério de entrada na história universal é maculado por uma arbitrariedade incontornável: a um elemento supostamente exterior, como o clima, indiferente à ideia propriamente dita – que já se separou de seu substrato natural e se afasta cada vez mais dele

5 Além disso, Hegel extrai uma determinação lógica (a universalidade do homem europeu) de características geográficas, isto é, o fato de na Europa não haver um predomínio unilateral dos planaltos ou dos vales, mas uma síntese de ambos: “O caráter da Europa consiste, pois, em que as diferenças da constituição física não se separam em contrastes marcados como na Ásia; encontram-se mais mescladas, os contrastes estão esbatidos ou, pelo menos, atenuados e tomam o caráter de passagem [...] Na natureza europeia, não sobressai nenhum tipo singular, como nas outras partes do mundo; por isso, depara-se aqui também com o homem mais universal” (Hegel, 1995, pp. 197-198).

–, é conferida uma importância desproporcional. O domínio inconteste do clima atenta diretamente contra a premissa da impotência da natureza, elevando-a a um patamar que não condiz com seu estatuto subordinado de momento. Como diz Teshale Tibebu: “Isto é, ele [Hegel] constitui um conjunto de diferenças raciais por meio de sua suposta relação com fatores ambientais, dando, assim, demasiado poder ao que tanto despreza, a natureza” (Tibebu, 2011, p. 103).

Existe, ainda, outro critério, mais sorrateiro, certamente mais polêmico, que Hegel utiliza como chave de acesso ao teatro dialético da história: o conceito de raça. Não se trata aqui de investigar em minúcias o conceito hegeliano de raça e como se compara àquele de seus contemporâneos, trabalho certamente valioso, embora já levado a cabo por especialistas como Bernasconi⁶. Ressaltaremos apenas um único aspecto que vai ao encontro da nossa argumentação: a história universal, no sentido estrito, só começa com a raça caucasiana. Novamente, Hegel não tenta sequer esconder o jogo:

Só na raça *caucásia* chega o espírito à unidade absoluta consigo mesmo [*Erst in der kaukasischen Rasse kommt der Geist zur absoluten Einheit mit sich selber*]; só aqui o espírito entra em completa oposição com a naturalidade, apreende-se em sua autonomia absoluta, arranca-se ao oscilar para lá e para cá, de um extremo para o outro, chega à autodeterminação, ao desenvolvimento de si mesmo; e com isso faz surgir a história mundial [...] Esse progresso só ocorre por meio da raça caucásia (Hegel, 2011, p. 59/ TW X, p. 61).

Os negros e os indígenas são dispensados de saída da participação no desenvolvimento histórico com base no clima; o mundo oriental, que corresponderia à raça mongol, cujos integrantes “se elevam sobre essa ingenuidade infantil”, já dá largos passos rumo a um sistema organizado: cultua-se um deus (Tian, Brama), ainda que abstrato, há escrita (historiográfica ou poética) e desenvolvem-se sistemas mais robustos de governo (Estado centralizado, castas). Com isso, “o espírito já começa assim a despertar, a

6 Uma objeção preliminar logo se impõe: não seria injusto criticar Hegel por suas opiniões preconceituosas a respeito das raças, considerando que as fontes disponíveis em seu tempo eram, elas mesmas, parciais e problemáticas em sua abordagem? Embora não seja possível desenvolver detalhadamente tal questão neste momento, aproveitamos para indicar três autores que a tratam de modo rigoroso: Habib (2018) mostra como Hegel distorce as palavras de Maimônides ao se referir à filosofia árabe de maneira genérica como “panteísta”; Hoffheimer (2001), a quem faremos breve alusão ao final do texto, demonstra como Hegel ignora fontes importantes de seu próprio tempo ao falar sobre a suposta “fraqueza” inata dos indígenas; por fim, Bernasconi (2001) evidencia como Hegel distorceu conscientemente as fontes consultadas sobre o povo Axante, caracterizando-o como excessivamente brutal e animalesco. Trocando em miúdos: “Um exame das fontes de Hegel mostra que eram mais precisas do que ele e que ele não pode ser tão facilmente desculpado por usá-las do modo como usou” (Bernasconi, 2001, p. 62). Ou seja, embora Hegel realmente tivesse uma bibliografia limitada para consulta, o problema reside no fato de ele distorcê-la de modo a reforçar certos estereótipos e forçar o encaixe dos povos anistóricos em um esquema preestabelecido.

separar-se da naturalidade” (Hegel, 2011, p. 58), mas essa separação não é absoluta, posto que ainda possui um invólucro natural: no caso da China, a centralização de tudo nas mãos do imperador, que sufoca a liberdade, e, na Índia, o sistema de castas, calcado exclusivamente no nascimento. Esses dois povos constituem, por assim dizer, o limite entre não história e história, não estão nem completamente dentro nem completamente fora, já que suas sociedades não apresentam impulso interno de mudança, quer dizer, permanecem estáticas e imunes à contradição dialética.

Desde cedo, vemos a China atingir o estado em que se encontra até hoje; já que lhe falta a oposição entre o ser objetivo e o movimento subjetivo em direção a ele, fica excluída qualquer mutabilidade, e o estático [*Statarische*], que reaparece eternamente, substitui aquilo que chamariam de histórico [*Geschichtliche*]. China e Índia estão como que fora da história universal [*außer der Weltgeschichte*] como pressuposto dos momentos cuja união se tornará o seu progresso vital. A unidade de substancialidade e de liberdade subjetiva não comporta nem diferença nem oposição de ambos os lados, e por isso a substância não pode alcançar a reflexão sobre si mesma, a subjetividade. O substancial, que aparece como elemento ético, domina dessa forma não como disposição do sujeito, mas como despotismo do soberano [*Despotie des Oberhauptes*] (Hegel, 2008, p. 105/TW XII, p. 147; tradução modificada).

A categoria que rege sua estaticidade é a duração (*Dauer*), uma maneira meramente abstrata de negar a temporalidade: o que dura é o imperecível, pois permaneceu em sua subsistência, indiferente ao movimento do tempo, como algo que não realizou o movimento de reduplicação reflexiva que conduziria à verdadeira eternidade – a *Aufhebung* do tempo. Eterno, portanto, é o que passou pelo perecer, mas recusou-se a aceitá-lo como última palavra, pois o próprio perecer deve perecer para dar lugar a uma nova forma de movimento (daí a associação entre eternidade e conceito, que recusa as correntes que pretendem até-lo à forma temporal como se fosse sua sine definitiva). O *déficit* do mundo oriental é, sobretudo, lógico: se não há contradição, não haverá *Aufhebung*, restando apenas uma imediatidate vazia e amorfa⁷.

7 Perspectiva que foi, até certo ponto, conservada por Marx em sua análise da intervenção inglesa na Índia: “Contudo, por mais lamentável que seja, do ponto de vista humano, ver como se desorganizam e se dissolvem essas dezenas de milhares de organizações sociais laboriosas, patriarcais e inofensivas; por triste que seja vê-las desaparecidas num mar de dor, contemplar como cada um dos seus membros vai perdendo ao mesmo tempo as suas velhas formas de civilização e os seus meios tradicionais de subsistência, não devemos esquecer simultaneamente que essas idílicas comunidades rurais, por inofensivas que parecessem, constituíram sempre uma sólida base para o despotismo oriental; restringiram o intelecto humano aos limites mais estreitos, convertendo-o num instrumento submisso da superstição, submetendo-o à escravidão de regras tradicionais e privando-o de toda grandeza e de toda iniciativa histórica” (Marx, 1977, p. 290). Assim, o domínio inglês teria sido necessário para retirar o país da letargia do natural e inseri-lo no movimento histórico: “...apesar de todos os seus crimes, a Inglaterra foi o instrumento inconsciente da história ao realizar essa revolução” (Marx, 1977, p. 291).

Se a raça mongol está no umbral da história, então caberá aos caucasianos a entrada definitiva em seu palco; nesse ponto, porém, a exposição hegeliana se depara com um problema de categorização: na *Filosofia da História*, é dito que o primeiro povo histórico são os persas, artífices do primeiro império desvanecido:

Com o império persa entramos pela primeira vez no contexto da história. Os persas são o primeiro povo histórico, a Pérsia é o primeiro império que desapareceu. Enquanto a China e a Índia permanecem estáticas e levam até hoje uma existência natural e vegetativa, este país está sujeito a desenvolvimentos e convulsões que por si só revelam uma condição histórica (TW XII, p. 215).

O critério é, novamente, lógico: diferentemente da China e da Índia, a Pérsia não está submetida ao poder da duração; nela, a contradição foi o motor do desenvolvimento do império, que teve sua infância, seu apogeu e seu fim nas mãos de Alexandre o Grande. O problema é que os povos que integravam o império persa não eram comumente considerados caucasianos, como bem o sabia Hegel; sendo assim, seria necessário abrir mão da tese do protagonismo da raça caucasiana, reconhecendo que povos não brancos foram os iniciadores da história universal; caso contrário, a interpretação de que os persas foram o primeiro povo histórico teria de ser revista. Aparentemente, essa seria uma escolha simples – afinal, que diferença faz o protagonismo caucasiano? De um ponto de vista lógico, nenhuma. Hegel, porém, quer mais uma vez comer o bolo e guardá-lo, sustentando as duas teses ao mesmo tempo; para entender como isso é possível, faz-se necessário voltar os olhos a um povo específico, precursor dos gregos, o mais ilustre integrante do império persa: os egípcios.

Deixamos a África de lado para não mais mencioná-la em seguida. Pois não faz parte do mundo histórico, não mostra nenhum movimento nem desenvolvimento, e o que porventura tenha acontecido nela – melhor dizendo, no norte dela – pertence ao mundo asiático e ao europeu. Cartago foi um momento importante e passageiro, mas como colônia fenícia pertence à Ásia. O Egito será considerado na passagem do espírito humano do Oriente para o Ocidente, mas ele não pertence ao espírito africano [*es ist nicht dem afrikanischen Geiste zugehörig*]. Na verdade, o que entendemos por África é algo fechado sem história, que ainda está envolto no espírito natural, e que teve de ser apresentado aqui no limiar da história universal. Só depois de termos deixado isto de lado encontramo-nos, pela primeira vez, no real palco da história universal (Hegel, 2008, p. 88/TW XII, p. 129; tradução modificada).

O truque é separar o Egito do resto da África a partir de uma divisão tripartite: o norte, conquistado desde a Antiguidade pelos povos europeus; a África “propriamente dita”, subsaariana; e a região do Nilo, que estabelece a transição para a Ásia. Na concepção hegeliana, a África subsaariana é de fato

negra, e a ela são atribuídas as várias mazelas discutidas anteriormente, pois nela habitam “enxames, multidões horríveis”; o Egito, por sua vez, constitui uma civilização à parte, mais próxima dos seus correlatos ocidentais, inclusive na raça, visto que seus habitantes também seriam caucasianos: “os habitantes dessa parte da África ainda não são propriamente africanos, isto é, negros, mas se parecem aos europeus” (Hegel, 2011, p. 56). Bernasconi pondera, porém, que Hegel está na contramão de sua época quando estabelece tal divisão: “A visão esmagadoramente dominante era que, embora não fossem rigorosamente negros no sentido estrito, eles pertenciam à raça negra” (Bernasconi, 2007, pp. 201-202).

Desse modo, a dialética precisa operar um duplo malabarismo: em primeiro lugar, justificar que certo povo africano não é *efetivamente* africano, pois seus traços físicos e culturais o aproximam mais dos europeus; em segundo lugar, estabelecer uma distinção entre um primeiro, um segundo e até um terceiro início da história universal. O primeiro corresponde ao advento das sociedades orientais, que não pertencem à raça caucasiana, embora apresentem um desenvolvimento espiritual mais elevado do que os africanos. Contudo, como permanecem mergulhadas na duração e não apresentam capacidade de transformação, representam apenas um “pseudo-começo”, uma espécie de história anistórica. O Egito, por fim, representa a *verdadeira* transição para a *verdadeira* história, que começa de fato com os gregos:

A passagem *interior* [*innere Übergang*] à Grécia ou segundo o conceito parte, assim, do espírito egípcio: o Egito, porém, tornou-se uma província do grande império persa, e a passagem *histórica* [*geschichtliche Übergang*] surge quando o mundo persa entra em contato com o grego. Pela primeira vez, encontramos uma transição histórica, ou seja, a queda de um império. China e Índia, como já dissemos, permaneceram – a Pérsia não. Embora a passagem para a Grécia seja interior, aqui se apresenta também como exterior, ou seja, como passagem de poder [...] Com a luz dos persas começa a intuição espiritual, e aqui o espírito despede-se da natureza (Hegel, 2008, pp. 184-185/ TW XII, pp. 272-273; tradução modificada).

Ressaltemos a distinção entre transição *interior* (puramente conceitual) e *exterior* (refletida nos acontecimentos históricos): o Egito instancia a primeira porque fornece apenas as coordenadas lógicas para a passagem ao mundo grego – o início da separação entre natureza e espírito, encarnado, sobretudo, na sua religião, que eleva a morte ao primeiro plano (a morte de Osíris na mitologia, a mumificação, a construção das pirâmides, a imortalidade da alma), fornecendo, assim, o enigma (simbolizado na esfinge, esse ser meio humano, meio animal) a ser resolvido pelos gregos, que privilegiam o aspecto humano

e renegam o antropomorfismo⁸. O império persa, por sua vez, forneceria os aspectos exteriores dessa transição, porquanto entrou historicamente em confronto com os gregos e foi militarmente derrotado, uma vez que seu princípio já estava em decadência e tinha de ceder à superioridade do princípio grego (a liberdade de alguns sobrepondo-se à liberdade de um só). A título de comparação: a passagem da China e da Índia à Pérsia era exclusivamente interior, posto que as duas permaneciam presas à duração e nunca entraram em confronto direto com seu sucessor. Nesse caso, havia apenas um ganho lógico mínimo: a imediatidate chinesa cedia lugar à diferenciação india, que, por sua vez, passava ao princípio espiritual abstrato do povo Zend (encarnado no zoroastrismo). Um processo unilateral, portanto, em que o interior mostrava-se incapaz de se efetivar exteriormente, devido à ausência de qualquer tipo de negatividade produtiva.

Por conseguinte, coexistem no modelo hegeliano muitos inícios históricos: no mundo oriental, a história ao mesmo tempo existe e não existe – momento da aurora; na Pérsia, mais especificamente no Egito, já existe história ao menos na sua dimensão lógica, pois se trata do primeiro império que desapareceu, ou seja, que carregava em si a contradição; mas é somente com os gregos que a história propriamente dita começa, pois até então o espírito ainda estava maculado pelas formas naturais: é verdade que os egípcios deram início ao processo de descolamento, mas não o concluíram, legando tal tarefa aos helenos. É com eles, aliás, que “nos sentimos em casa”, uma vez que o espírito afasta o substrato natural e se volta sobre si mesmo, constituindo aquilo que se convencionou chamar *Sittlichkeit*. Tais malabarismos servem, de fato, para expurgar a possibilidade de que alguma raça não caucasiana pudesse ser considerada a pioneira do desenvolvimento histórico universal. Hegel introduz distinções *arbitrarias*, que atentam contra a pretendida fluidez da ideia, para preservar a narrativa de que apenas uma raça específica reuniria as condições necessárias para dar início ao desenvolvimento. Ou seja: uma determinação meramente natural – a raça – adquire mais uma vez a preeminência das categorias espirituais:

8 “Na Neith egípcia, a verdade ainda é oculta: a solução é o Apolo grego; seu lema é: “Homem, conhece-te a ti mesmo”. Esse provérbio não pressupõe o autoconhecimento das particularidades de suas fraquezas e erros; não é o indivíduo particular que deve conhecer a própria particularidade, mas é o homem *em geral* que deve conhecer a si mesmo. Esse mandamento foi dado aos gregos, e no espírito grego apresenta-se o humano em sua clareza e em sua formação. Nesse contexto, surpreende-nos a lenda grega que conta ter a esfinge – o grande símbolo egípcio – aparecido em Tebas, proferindo as seguintes palavras: “O que é que, de manhã, anda com quatro pernas, à tarde, com duas e à noite, com três?”. Édipo derrotou a esfinge, dando como resposta: “O homem”. A solução e a libertação do espírito oriental, que no Egito se tornaram problema, são isto: o ser interior da natureza é o pensamento, que só tem sua existência na consciência humana” (Hegel, 2008, p. 184/TW XII, p. 272; tradução ligeiramente modificada).

[Hegel] exibiria a mesma arbitrariedade pela qual condenou a sociedade indiana [...] Mas isso significa que o apelo à raça na filosofia da história mundial torna toda a história, e não apenas aquelas pré-histórias e não-histórias, arbitrária e irracional, assim como o sistema de castas torna arbitrárias todas as relações sociais e não apenas as relações entre as castas inferiores. Dentro desse framework, é incoerente dizer que apenas os caucasianos transcendem a raça (Bernaconi, 2000, p. 189).

A astúcia de Bernasconi é mostrar como a dialética hegeliana, pretensamente racional e necessária, recai em seu contrário ao pressupor um núcleo contingente no coração mesmo de seu conceito de história universal. Tendo em vista a imanência lógica, nada exige que uma raça específica seja a protagonista da transição para a história, pelo contrário, essas considerações deveriam ser indiferentes, pois implicam a contaminação do movimento espiritual por um substrato natural que já deveria ter sido superado. No sistema da *Encyclopédia*, por exemplo, as diferenças raciais são tratadas no nível da Antropologia, que antecede o aparecimento da consciência e do espírito. Chegando ao espírito objetivo e ao momento da história, o desenvolvimento deveria contar exclusiva ou majoritariamente com critérios espirituais, mas não é o que acontece, pois a natureza retorna de maneira errática, não autorizada pelo movimento anterior.

O conceito de história universal carrega em si, cristalizada, a violência do sistema colonial calcada no extermínio do outro. Hegel, ainda que de forma inconsciente, assimila essa violência à dialética quando exclui determinados povos da participação da história universal; esse resto, portanto, é aquilo que a dialética precisa recalcar para poder levar a cabo o movimento de conversão da contingência em necessidade. É esse mesmo resto, porém, que faz ruir a pretensão de universalidade e totalidade, levando às últimas consequências a autocrítica que a dialética foi incapaz de promover. Em nenhum outro lugar essa violência é tão evidente quanto nas construções gramaticais referentes ao extermínio dos povos indígenas:

Os povos nativos desse continente pereceram [*gehen unter*] (Hegel, 2011, p. 56/TW X, p. 58).

Familiarizados com aguardente e armas de fogo, esses selvagens morrem [*sterben... aus*] (Hegel, 2011, p. 61/TW X, p. 63).

A América sempre se mostrou física e espiritualmente impotente e ainda o é. Com efeito, os nativos, desde que os europeus desembarcaram no continente, pereceram gradualmente ao sopro da atividade europeia [*an dem Hauche der europäischen Tätigkeit untergegangen*] (TW XII, p. 108).

Em todos esses casos, o extermínio é mascarado pela construção das frases e pelo uso dos verbos: *untergehen*, *aussterben*, ambos sugerem que os nativos simplesmente desapareceram, extinguiram-se sem mais, como se não houvesse um agente por trás da atividade, como se a morte fosse um processo meramente natural. A passividade e a fraqueza dos indígenas são reforçadas pela ideia de que sucumbiram ao “sopro” europeu, fracos demais até mesmo para permanecerem em pé: “A frase removeu qualquer responsabilidade europeia por essa extinção ou submersão. A atividade europeia não era o sujeito da frase, nem a responsabilidade foi atribuída por meio da voz passiva” (Hoffheimer, 2001, p. 37).

O *coup de grâce* vem quando Hegel projeta determinações lógicas no campo do espírito, de tal forma a justificar a violência real praticada pelo colonialismo europeu como consequência necessária de sua determinação conceitual:

O princípio do espírito europeu é, pois, a razão consciente-de-si, que tem em relação a si a confiança de que nada pode ser, diante dela, uma barreira insuperável [*eine unüberwindliche Schranke*], e que por isso toca em tudo para fazer-se aí presente a si mesmo. [...] Ao europeu interessa o mundo: quer conhecê-lo, apropriar-se do Outro que se lhe contrapõe, conseguir, nas particularizações do mundo, a intuição do gênero, da lei, do universal, do pensamento, da racionalidade interior. Assim como no teórico, também no prático o espírito europeu busca atingir a unidade a ser produzida, entre ele e o mundo exterior: submete o mundo exterior a seus fins com uma energia que lhe assegurou a dominação do mundo [*Herrschaft der Welt*] [...] Por isso os americanos não estão, manifestamente, em situação de afirmar-se contra os europeus. Estes vão começar uma nova civilização no solo que ali conquistaram (Hegel, 2011, pp. 60-61/ TW X, pp. 62-63; tradução ligeiramente modificada).

Uma determinação eminentemente lógica, devidamente descrita na *Doutrina do Ser* – a capacidade de superar a barreira e assimilar aquilo que aparece como exterior – é perversamente projetada na atividade do espírito europeu, que “nega” todas as barreiras e “assimila”, toma para si, aquilo que vem de fora – os povos conquistados –, de maneira análoga ao movimento dos animais que se apoderam da matéria inorgânica. A forma-conceito, em seu ímpeto de subjugar aquilo que lhe é estranho, condensa em si a violência da dominação europeia.

4. A dialética de ponta-cabeça

Se o conceito de história universal é indissociável dessa violência do apagamento, se a dialética – em seu funcionamento imanente – produz distorções e fracassa na transposição histórica das categorias lógicas, então o

resto gerado nesse movimento deve ser lido como seu *index falsi*; com isso, um conceito renovado de história universal desponta no horizonte, negando de forma determinada o conceito hegeliano.

A definição de história universal que começa a emergir aqui é esta: em vez de atribuir o mesmo valor a culturas múltiplas, distintas, através do qual as pessoas são reconhecidas como parte da humanidade indiretamente por meio da mediação de identidades culturais coletivas, a universalidade humana emerge no acontecimento histórico no ponto de ruptura. É nas descontinuidades da história que povos cuja cultura foi tensionada até o ponto de ruptura dão expressão a uma humanidade que vai além de limites culturais. E é na nossa identificação empática com esse estado bruto, livre e vulnerável, que temos uma chance de entender o que dizem. A humanidade comum existe a despeito da cultura e de suas diferenças [...] Não é por meio da cultura, mas por meio da ameaça de traição da cultura que a consciência de uma humanidade comum vem a ser (Buck-Morss, 2009, p. 133).

O momento invocado por Buck-Morss é aquele em que os soldados franceses, enviados ao Haiti por Napoleão, deparam-se com os ex-escravos cantando a Marselhesa: é nesse instante preciso que a história universal se realiza; nele transparecem os grandes ideais da Revolução Francesa que não encontraram morada digna em sua própria pátria. A inversão é sua verdade: em certo sentido, a Marselhesa só pode ser cantada por um ex-escravo. Esse é o universal concreto vindicado mas não realizado por Hegel: a parte que alcança sua universalidade não em harmonia, mas *contra* o todo, que desaparece ou se transforma. Desse modo, o resto da história universal, os povos excluídos do sistema, são sua verdade apenas na medida em que denunciam sua falsidade – para eles, que conhecem apenas a violência colonial, nunca houve um “estar em casa”, o universal nunca foi dialeticamente mediado pelo particular, o espírito jamais esteve junto a si. Virar Hegel de cabeça para baixo não é, pois, a simples transposição materialista de seu idealismo, mas voltá-lo contra si mesmo, lembrar a dialética daquilo que foi recalcado e que retorna como *fantasma*, quebrando-a por dentro.

Não há nenhuma história universal que conduza do selvagem à humanidade, mas há certamente uma que conduz da atiradeira até a bomba atômica. Essa história termina com a ameaça total da humanidade organizada contra os homens organizados, na suma conceitual da descontinuidade. Por meio daí, Hegel é verificado até o horror e colocado de cabeça para baixo [...] Seria preciso definir o espírito do mundo, objeto digno de definição, como catástrofe permanente (Adorno, 2009, p. 266).

Em 2007, relata Purtschert (2010), o então presidente francês Sarkozy afirmou em um discurso na Universidade de Dacar que “a tragédia da África é

que o africano não entrou completamente na história”, demonstrando que ainda não é chegado o momento de desvirar nosso filósofo.

Disponibilidade de dados:

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

Ausência de conflito de interesses:

O autor declara que não há conflito de interesses.

Editores responsáveis:

Mauro Luiz Engelmann

Referências

ADORNO, T. W. “Dialética Negativa”. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BERNASCONI, R. “The Return of Africa: Hegel and the Question of the Racial Identity of the Egyptians”. In: GRIER, P.T. (ed.). *Identity and Difference. Studies in Hegel's Logic, Philosophy of Spirit, and Politics*. New York: State University of New York, 2007, pp. 201-216.

_____. “Hegel at the Court of the Ashanti”. In: BARNETT, S. (org.). *Hegel after Derrida*. London and New York: Routledge, 2001, pp. 41-63.

_____. “With what must the philosophy of world history begin? On the racial basis of Hegel's eurocentrism”. *Nineteenth-Century Contexts: An Interdisciplinary Journal*, Vol. 22:2, 2000, pp. 171-201.

BUCK-MORSS, S. “Hegel, Haiti, and Universal History”. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009.

ENGELS, F; MARX, K. “Textos”. Vol. 3. São Paulo: Edições Sociais, 1977.

GRIER, P.T. (ed.). “Identity and Difference. Studies in Hegel's Logic, Philosophy of Spirit, and Politics”. New York: State University of New York, 2007.

HABIB, M. A. R. “Hegel and Islam”. *Philosophy East and West*, Vol. 68:1, 2018, pp. 59-77.

HEGEL, G.W.F. “Ciência da Lógica”. Vol. 3 - A Doutrina do Conceito. Petrópolis: Vozes, 2018.

_____. “Ciência da Lógica”. Vol. 2 - A Doutrina da Essência. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. “Encyclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio”. Vol. I - A Ciência da Lógica. São Paulo: Loyola, 2012.

_____. “Encyclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio”. Vol. III - A Filosofia do Espírito. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. “Filosofia da História”. Brasília: UnB, 2008.

_____. “A Razão na História”. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. “Werke in 20 Bänden”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HENRICH, D. “Hegel im Kontext”. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

HOFFHEIMER, M. “Hegel, Race, Genocide”. *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XXXIX, 2001, pp. 35-62.

LEBRUN, G. “A Paciência do Conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano”. São Paulo: UNESP, 2006.

LONGUENESSE, B. “Hegel’s Critique of Metaphysics”. New York: Cambridge University Press, 2007.

MALABOU, C. “The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic”. London/New York: Routledge, 2005.

PURTSCHERT, P. “On the limit of spirit: Hegel’s racism revisited”. *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 36 (9), 2010, pp. 1039-1051.

RUDA, F. “Hegel’s Rabble. An Investigation into Hegel’s Philosophy of Right”. New York: Continuum, 2011.

TIBEBU, T. “Hegel and the Third World. The Making of Eurocentrism in World History”. New York: Syracuse University Press, 2011.

ZIZEK, S. “Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético”. São Paulo: Boitempo, 2013.

