

O paradoxo de Hegel: liberdade e escravidão nas colônias*

Suze Piza

Universidade Federal do ABC

ABSTRACT: Susan Buck-Morss in *Hegel and Haiti* defends that Hegel, unlike most modern philosophers, considered slavery in the colonies – notably the Haitian revolution – to develop his own philosophy, particularly *Phenomenology of Spirit*. Hegel conceived a theory of freedom with insight uncommon at the time. Buck-Morss understands that this can be used as the foundation to review, in contemporary terms, the idea of a universal history without exclusivity and Eurocentricity. In light of a decolonial perspective, the theories presented by the philosopher on universality cannot be supported and it is possible to expose the real problems that Hegelianism seeks to solve surrounding emancipation and to whom, in particular, it is destined when he learned of the Haitian Revolution. The problematization of such theories sheds new light on certain decisive aspects of the subaltern, which we insist on analyzing using the tradition of philosophical thinking in reconsidering categories that do not help us to study or offer opinions in current times.

KEYWORDS: Hegel, freedom, slavery, Haiti, universal history.

Quem há de querer enterrar-se no pó da antiguidade quando o movimento de seu próprio tempo não cessa de revirá-lo e varrê-lo adiante?

(Schelling, carta a Hegel, 5 de janeiro de 1795).

Tem sido cada vez mais recorrente avaliar a produção de filosofia no Brasil pela quantidade de textos produzidos sobre determinados filósofos. Não é incomum no meio acadêmico ouvirmos dados sobre a quantidade de trabalhos orientados e produzidos sobre Kant, por exemplo, um dos filósofos mais estudados no Brasil. No entanto, a quantidade de produções não é a única forma de gerar uma ideia eficaz, criar realidades ou construir solos epistemológicos. Ao contrário, alguns filósofos mesmo que não tão estudados do ponto de vista quantitativo pairam sobre nós e atravessam nossos discursos há séculos, mesmo que não reconheçamos nas ‘nossas ideias’ as suas. Me refiro a Hegel, nunca deixado de lado pela academia (não apenas a brasileira) e que tem sido alimentado na dose certa para continuar sendo a gênese de várias ideias acerca

* Artigo convidado.



da nossa sociedade e de onde brotam alguns dos principais ‘esquemas mentais’ que ainda orientam muitas de nossas práticas. Quando me refiro à nossa sociedade falo do Brasil que está entre as maiores sociedades escravocratas do planeta e que, infelizmente, não pode se orgulhar de dizer que esse acontecimento faz parte do seu passado.

É cada vez mais comum no Brasil o acesso aos grandes filósofos por meio de outros filósofos e não de comentadores. Hegel no século XXI é o Hegel de Žižek, o Hegel de Sloterdijk ou de Axel Honneth, muitas das discussões atuais da dialética do senhor e do escravo fazem parte das obras de Gilles Deleuze, Jacques Derrida ou Judith Butler. Tais pensadores, longe de serem historiadores da filosofia, são ‘hegelianos’ por usarem Hegel para orientar seus pensamentos sobre as sociedades contemporâneas, incluindo a nossa. O caso de Honneth é exemplar, pois elabora a partir do *Sistema da vida Ética* de Hegel uma teoria ética com base na luta pelo reconhecimento intersubjetivo que tem sido usada inclusive para explicar a modernidade periférica e a gramática dos conflitos sociais ‘entre nós’ brasileiros.¹

Susan Buck-Morss aparece trazendo mais um Hegel para o nosso convívio. Sua obra intitulada *Hegel e o Haiti*, originada do ensaio publicado na *Critical Inquiry* em 2000, vai se somar depois a um segundo texto que discutirá as repercussões do primeiro e problematizará também a categoria e projeto de uma história universal: *Hegel, Haiti, and Universal History*.² A filósofa se propõe pensar sobre o significado político do mundo contemporâneo por meio da categoria da universalidade e da história universal, além de argumentar sobre a influência da revolução dos escravos no Haiti como inspiração para a construção de uma das principais obras de Hegel, a *Fenomenologia do espírito*. Tal afirmação soará, no meio acadêmico, estranha.³ Buck-Morss revisita a revolução dos escravos no Haiti (1791-1804) e a partir da chave teórica da história da filosofia e da filosofia da história [modernas] procurará dados que comprovem que Hegel estava ciente do que acontecia naquele momento entre os haitianos.

Paradoxalmente, Buck-Morss tomará a revolução haitiana como uma experiência de vanguarda emancipatória (o que é plausível se pensarmos na revolução que Hegel teria visto naquele momento) mesmo sendo o Haiti na história concreta posterior uma das nações mais empobrecidas, esmagadas pela economia global e atravessada por diversos genocídios e

¹ Ver HONNETH, Axel. *A luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

² BUCK-MORSS, Susan. *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009.

³ Susan Buck-Morss afirma que Tavarès foi o primeiro a quebrar o silêncio sobre as relações entre Hegel e a revolução haitiana, no texto *Hegel et l'abbé Grégoire* o autor considera impressionante que os comentadores de Hegel jamais tenham inscrito essa discussão no debate colonial.

massacres tornando-se exemplo do desastre que pode ser a vida de um povo colonizado quando este se articula nos períodos pós-coloniais às estruturas hierárquicas das elites. Nossa sensibilidade contemporânea já tem condições de perceber que tal experiência de ‘emancipação’ foi também uma experiência de produção concreta de relações perversas que corroboraram com as origens da distinção social colonial que humilha o povo haitiano até nossos dias.

Não há dúvida que do ponto de vista estritamente filosófico da criação de condições de possibilidade para produzir pensamento sobre processos de libertação/emancipação o recurso de Buck-Morss é plausível e até desejável, pois recortar a experiência política e colocá-la em um campo abstrato em detrimento de suas consequências concretas é essencial para a própria existência de um pensamento filosófico sobre uma revolução. Não fosse assim, estaríamos atribuindo as funções da ciência histórica ou até da ciência política à filosofia. Ademais, o simples fato de colocar com rigor teórico o nome de Hegel ao lado do nome Haiti já é motivo suficiente para o mérito desta obra, que naturalmente não se restringe apenas a isso. Buck-Morss além de provar, mesmo que indiretamente,⁴ o quanto Hegel foi influenciado pela revolução dos escravos tematizará alguns aspectos da nossa relação com a tradição filosófica ao possibilitar a percepção dos sentidos geográficos na produção do pensamento filosófico e a presença de determinados esquemas mentais modernos na leitura que fazemos das sociedades contemporâneas.

Há uma tendência entre os filósofos da academia de ignorar o ‘espaço’ ou o ‘território’ quando este não é europeu. Nos acostumamos a pensar que tudo que ocorre na Europa pertence a algo universal, enquanto o que ocorre em outros continentes (tomados como particular) não é considerado uma determinação própria para o pensar, mas apenas parte de um ‘todo’ que não precisa ser mencionado ou adjetivado. Essa prática é tão presente na academia filosófica latino-americana que um artigo cujo título fosse ‘Hegel e a Revolução francesa’, certamente não causaria nenhum espanto ou sequer chamasse a atenção.⁵

⁴ O texto de Buck-Morss é repleto de descrições das circunstâncias ao longo da biografia de Hegel que ele teria tido contato com a notícia da revolução, em especial o acesso à revista *Minerva*, um periódico político importante do qual Hegel era um leitor frequente. Na nota 138 Buck-Morss afirma também que “Hegel era um leitor assíduo da *Edinburgh Review* entre 1817 e 1819, como sabemos com base em seus excertos dessa revista também noticiava a revolução” (BUCK-MORSS. **Hegel e o Haiti**, São Paulo: N-1 edições, 2017. nota 138).

⁵ Exemplo disso é a infinidade de debates que nunca findaram sobre se há ou não filosofia na América Latina ou na África tendo como mote preferido a ideia de que não há filosofias regionais, e sim que a filosofia é universal. Desta feita não teríamos filosofia francesa ou alemã, e sim apenas filosofia. Sabemos que as expressões ‘filosofia francesa’, ‘filosofia alemã’, ‘empirismo inglês’, ‘filosofia grega’ são fortemente recorrentes no vocabulário

Problematizar o sentido geográfico de uma das passagens mais comentadas da História da filosofia, a chamada dialética do senhor e do escravo, seguramente nos dá um fôlego a mais para pensar sobre diversas questões importantes para o nosso tempo e nosso lugar.⁶ Susan Buck-Morrs nos dá a oportunidade de perceber a potência do processo da produção de pensamento filosófico no contato direto ou indireto com uma situação concreta, um acontecimento histórico, e não apenas quando o pensamento é motivado por uma metáfora/alegoria ou, o que é mais comum, por outro pensamento. Com isso, a filósofa lembramos da vivacidade da produção filosófica que não se restringe aos labirintos da teoria dentro da História da filosofia, o que redimensiona a relação entre teoria e prática do próprio conceito de dialética evidenciando as contradições a partir das quais o ‘novo’ pode surgir.

Apesar de todos os méritos da filósofa entendo que é importante explorar com mais calma estas ideias, haja vista que o objeto da reflexão principal parece ser não a ‘particularidade’ do Haiti e sim a universalidade de Hegel, isto é, a tese da existência de uma História universal. O acontecimento ‘Revolução haitiana’ estaria ao lado da história mundial e não a França napoleônica, já que representa o movimento típico de tomada de consciência da liberdade.

Desta forma, há alguns pontos que quero enunciar sobre as implicações de se resgatar em pleno século XXI a defesa da ideia de uma História universal - argumento exposto no texto reformulado de Buck-Morss *Hegel, Haiti, and Universal History*. Para tanto defendo que a) há uma hipocrisia⁷ na elaboração do discurso moderno acerca da liberdade que nunca foi

filosófico, no entanto, isso só se torna objeto de debate quando determinados ‘lugares’ são associados aos filósofos. Na verdade, mesmo a Europa não é considerada como determinação para produção do pensamento filosófico diretamente. Como diz Heidegger, filosofia ocidental europeia é uma tautologia.

⁶ Assim como Buck-Morss, em nosso texto quando nos referimos a dialética estamos nos referindo especificamente ao trecho da *Fenomenologia do espírito, Dependência e independência da consciência de si* em que aparece a luta de vida e de morte das consciências em uma luta por reconhecimento.

⁷ Na obra *O cinismo e a falência da crítica*, V. Safatle (que se insere inclusive na tradição hegeliana e foi autor do prefácio à edição brasileira de *Hegel e o Haiti*) define hipocrisia como: “uma das múltiplas máscaras da insinceridade dos que escondem a particularidade do interesse através da universalidade do dever; máscara que cai através de uma crítica capaz de desvelar os verdadeiros interesses por trás da aparência de universalidade, confrontando assim o ‘texto ideológico’ com o ‘texto recalado’ ao pontuar os nós sintomais nos quais se lê a contradição performativa entre os procedimentos de justificação e o domínio da ação” (SAFATLE, Vladimir. **O cinismo e a falência da crítica**. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 29). No caso específico dos filósofos modernos a hipocrisia aparece na contradição entre a defesa contundente da liberdade (como ideal máximo) e a convivência com a escravidão das colônias, que no geral sequer é mencionada. Enunciar a hipocrisia dos modernos defensores e teorizadores da liberdade é extremamente importante, principalmente na sociedade brasileira que no geral assumiu o mesmo discurso, mesmo que às vezes inconscientemente. No entanto, a hipocrisia não está somente na ocultação que Rousseau, Locke ou Voltaire fizeram da escravidão nas colônias e, principalmente do seu papel na manutenção de seus próprios privilégios, mas em dizer por exemplo, como afirma Hegel (citado inclusive pela própria Buck-Morss): Num esboço da *Lógica* de 1830, Hegel destacou sumariamente que a “razão genuína porque já não existem escravos na Europa cristã deve ser buscada senão no próprio princípio do cristianismo.”

enfrentada. Apesar de Buck-Morss apresentar de forma suficiente em seu texto a ‘cegueira’ de Rousseau ou Locke, ela não parece perceber que em Hegel a hipocrisia não é menor; b) que a categoria de universalidade, ou de filosofia da história universal, é comprometida com o colonialismo e, portanto, com a subjugação de determinados povos, neste sentido, o fato de Hegel enaltecer os haitianos como exemplares da realização da História universal e colocar os africanos na soleira da história evidencia que os princípios coloniais imperam; c) que continuamos com dificuldades em compreender que com os mesmos ‘esquemas mentais’ (como o da universalidade) não conseguiremos produzir pensamento filosófico que nos auxilie na compreensão e intervenção no nosso tempo e espaço.

Apenas a título de esclarecimento: nosso texto é produzido a partir do acúmulo de produção dos pensadores decoloniais. Nessa tradição teórica há no geral uma profunda desconfiança do conceito de ‘universalidade’, haja vista que ele não é tomado como conceito lógico e sim ontológico-político. Anibal Quijano nos lembra que

[...] a Europa, em sua condição de centro do capitalismo mundial, não somente adquiriu o controle do mercado mundial, mas pôde impor seu domínio colonial sobre todas as regiões e populações do planeta, incorporando-as ao “sistema-mundo” que assim se constituía, e a seu padrão específico de poder. Para tais regiões e populações, isso implicou um processo de re-identificação histórica, pois da Europa foram-lhes atribuídas novas identidades geoculturais.⁸

Esse projeto de implantação de um poder mundial criou uma intersubjetividade mundial que só se sustenta a partir do binômio universalidade-particularidade, pois é por meio deste esquema que surge o que hoje chamamos de etnocentrismo, nas palavras de Quijano:

[ocorreu uma] classificação racial da população do mundo depois da América. A associação entre ambos os fenômenos, o etnocentrismo colonial e a classificação racial universal, ajudam a explicar por que os europeus foram levados a sentir-se não só superiores a todos os demais povos do mundo, mas, além disso, naturalmente superiores. Essa instância histórica expressou-se numa operação mental de fundamental importância para todo o padrão de poder mundial, sobretudo com respeito às relações intersubjetivas que lhe são hegemônicas e em especial de sua perspectiva de conhecimento: os europeus geraram uma nova perspectiva temporal da história e re-situaram os povos colonizados, bem como a suas respectivas histórias e culturas, no passado de uma trajetória histórica cuja culminação era a Europa).⁹

⁸ QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires: Clacso, 2005, p. 121.

⁹ QUIJANO, *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*, p 121. Sobre o tema ver também MIGNOLO, 1995; BLAUT, 1993; LANDER, 1997, DUSSEL, 2000.

1. *Quando a hipocrisia é recurso epistêmico*

Antes de entrarmos diretamente nestas discussões, notemos a peculiaridade de toda uma tradição de produção de comentários das grandes e pequenas obras da História da filosofia nos meios acadêmicos latino-americanos que desenvolvem em toda a comunidade uma competência apurada para lidar com os textos e os traduzir, articular as teorias com diversos temas e problemas, avaliar conjunturas e situações teóricas. Todo esse aparato instrumental é certamente muito significativo como um dos passos para produção de conhecimento e de pensamento filosófico. No entanto, em larga medida, o que poderíamos aqui chamar de aquisição de competência filosófica não significou necessariamente aquisição de competência histórica, a saber, a capacidade de produzir pensamento e conhecimento de tal maneira que garantisse que as formas da dominação concretas e cotidianas do capitalismo, do patriarcado e do colonialismo (que matam e fazem sofrer a maior parte da população planetária) desaparecessem, que a vida fosse protegida em toda sua extensão e que fôssemos capazes de resolver os problemas do existir com nossas capacidades humanas.¹⁰

No título de meu artigo usei o conceito de paradoxo - *O paradoxo de Hegel*. À primeira vista o uso do termo pode parecer uma incorreção conceitual, afinal é parte da própria estrutura do pensamento dialético a categoria *contradição* e, neste sentido não há nenhum paradoxo entre liberdade e escravidão, pelo contrário, uma não existe sem a outra. A própria superação da escravidão (e qualquer teoria sobre ela), já é de antemão uma reflexão e prática acerca também acerca da liberdade. Hegel é um dos poucos filósofos modernos a possibilitar (justamente por conta da contradição dialética) que pensemos nestes dois conceitos na forma da negação.

O paradoxo que afirmo, todavia, não está em colocar senhores e escravos numa luta de vida e de morte e sim no enaltecimento de determinadas formas de superação de escravidão em detrimento de outras. De fato, aí está boa parte da complexidade da aposta hegeliana que enaltece a figura do escravo que se emancipa segundo moldes bastante específicos e relega todo o continente africano à pré-história, desconsiderando como formas legítimas de emancipação e apagando a resistência destes povos. Me refiro aqui a menção de Hegel à revolução de Saint-Domingue no Haiti e suas teses acerca dos negros africanos em África, que alguns

¹⁰ Para aqueles que acreditam que essa não é a tarefa da Filosofia, sugiro que façam uma reflexão profunda sobre qual é então a tarefa, principalmente se colocarmos em perspectiva o próprio impacto social, cultural e econômico das teorias que estudamos todos os dias nas universidades.

eufemisticamente chamam de ‘flerte racista ou recaída racista’. O paradoxo - ou talvez devêssemos dizer a *hipocrisia* - está na justificativa da escravidão de uns enquanto se enaltece a emancipação de outros ‘aparentemente’ iguais, porém essencialmente, segundo os critérios do filósofo, bastante diferentes.

Antes de entrarmos diretamente nas teses de Hegel devo salientar um ponto fundamental: o paradoxo da modernidade e de uma maneira geral dos filósofos que não pensam dialeticamente é contundente. O Iluminismo é construído sobre um solo de hipocrisias.¹¹ Rousseau, Locke e até mesmo Kant tratam da liberdade como tema e conceito central em suas filosofias enquanto passam ao largo de qualquer condenação explícita da escravidão, quando não a justificam, principalmente a escravidão promovida pelos europeus nas colônias. Solenemente, é como se uma coisa não tivesse nada a ver com a outra.¹² Mais que isso, alguns desses filósofos proferem discursos racistas, justificam a desigualdade racial com base em um senso comum rasteiro forjado na maioria das vezes sem nenhuma crítica e a partir do imaginário nada criativo e preconceituoso dos viajantes europeus e seus relatos. Criam com isso a base para uma ontologia calcada na diferença colonial que marcadamente afeta a mentalidade dos brasileiros até hoje.¹³

Susan Buck-Morss provoca-nos a pensar na gênese desse discurso restrito e simplista sobre a liberdade e lembra-nos de modo contundente que há uma cegueira voluntária (e extremamente eficiente para os fins da realização do projeto moderno) nos filósofos em relação ao que ocorria nas colônias e, portanto, na gênese da própria modernidade.

Em suas palavras,

No século XVIII, a escravidão havia se tornado a metáfora de base da filosofia política ocidental, conotando tudo o que havia de mau nas relações de poder. A liberdade, seu conceito antítese, era considerada pelos pensadores iluministas como o valor político supremo e universal. Mas, essa metáfora política começou a deitar raízes no exato momento em que a prática econômica da escravidão – a sistemática e altamente

¹¹ Ver o artigo de ANDRADE, E. A opacidade do iluminismo: o racismo na filosofia moderna, **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 137, Ago./2017, p. 291-309.

¹² E essa é uma das teses mais fortes dentro da academia brasileira quando se tenta trazer essas reflexões: uma coisa nada tem a ver com a outra! Afirma-se que algumas coisas são do tempo histórico, outras são universais. Desenvolvi esse argumento com Daniel Pansarelli no artigo *Eurocentrismo e racismo ou Em torno da periculosidade da Filosofia* (PANSARELLI, Daniel; PIZA, Suze. Eurocentrismo e racismo ou Em torno da periculosidade da Filosofia, **Problemata: R. Intern. Fil.** v. 8. n. 1 (2017), p. 271-287).

¹³ É importante refletir filosoficamente sobre o que significa esse tipo de ontologia da diferença racial em uma sociedade como a brasileira que está entre as maiores sociedades escravocratas do planeta.

sofisticada escravização capitalista de *não europeus*¹⁴ como mão de obra nas colônias – se expandia quantitativamente e se intensificava qualitativamente, a ponto de em meados do século XVIII, ter chegado a lastrear o sistema econômico do Ocidente como um todo, facilitando, de maneira paradoxal, a expansão ao redor do mundo dos próprios ideais do Iluminismo, que tão frontalmente a contradiziam.¹⁵

Buck-Morrs chama a atenção na sequência deste trecho para algo bastante óbvio, mas ainda inconfessado pela academia filosófica, principalmente por aqueles que estudam os filósofos modernos: pensadores como Rousseau, Voltaire, Hobbes, Locke, Diderot teorizam sobre a liberdade ou temas correlatos, elogiam revolucionários que arrebataram suas correntes, mas optam por não olhar a escravidão dos negros e negras africanos/as com os mesmos critérios: cegueira parcial, reinante ainda hoje na academia em relação a várias questões. O fato é que a escravização de milhões de pessoas foi ignorada, aceita com naturalidade ou justificada teoricamente e legitimada simbolicamente. Rousseau afirma em seu *Contrato social* que a legalidade da escravidão é nula, não apenas por ser ilegítima, mas por ser absurda e vazia de sentido. Tais palavras, escravidão e legalidade são contraditórias e mutuamente excludentes, contudo, isso não impede o filósofo de silenciar frente ao *Code Noir* - a legislação que era aplicada aos escravizados nas colônias francesas, e que teve fim definitivo somente em 1848. Buck-Morss trata deste silêncio a partir da excelente obra de Louis Sala-Molins que explicita a contradição de Rousseau ao considerar que a escravidão é ilegítima sem citar o maior ‘documento jurídico’ da escravidão de seu tempo que efetivava a prática da escravidão nas colônias francesas.

Hobbes justificava a escravidão alegando que

ela é uma consequência da guerra de todos contra todos no estado de natureza, fazendo parte, portanto, das disposições naturais do homem. Envolvido por meio de seu patrono, Lorde Cavendish, com os negócios da Companhia da Virgínia, que administrava uma colônia na América, Hobbes aceitava a escravidão como “parte inalienável da lógica de poder.” Para ele mesmo os habitantes de “nações civilizadas e florescentes” poderiam retornar a esse estado.¹⁶

Buck-Morss prossegue,

Hobbes encarava a escravidão com honestidade e sem conflitos — John Locke, nem tanto. A sentença inicial do primeiro capítulo do livro primeiro de seu *Dois tratados*

¹⁴ Negros africanos e comunidades originárias dos locais colonizados, posteriormente chamadas de indígenas pelos colonizadores, o termo ‘não-europeu’ aqui é um eufemismo sem sentido, pois não se trata da escravização de não-europeus apenas e sim da escravização de determinados povos de lugares especificamente demarcados.

¹⁵ BUCK-MORSS, *Hegel e o Haiti*, p. 33

¹⁶ BUCK-MORSS, *Hegel e o Haiti*, p. 44.

sobre o governo (1690) declara inequivocamente: “A escravidão é uma condição humana tão vil e miserável e tão diretamente oposta ao generoso temperamento e à coragem de nossa nação que seria difícil conceber que um inglês, menos ainda um cavalheiro, fosse capaz de a defender” Mas o ultraje de Locke contra “as cadeias para toda a humanidade” não era um protesto contra a escravização de africanos negros em plantações do Novo Mundo, e muito menos em colônias que fossem britânicas. Pelo contrário, a escravidão era nesse caso uma metáfora para a tirania legal, conforme o uso corrente nos debates parlamentares britânicos sobre teoria constitucional. Como acionista da Real Companhia Africana, envolvida na política colonial americana na Carolina, Locke “claramente considerava a escravidão negra como uma instituição justificável.” O isolamento do discurso político do contrato social em relação à economia da produção doméstica (*oikos*) tornou possível essa visão dupla. A liberdade britânica significava a proteção da propriedade privada, e os escravos eram propriedade privada.¹⁷

É por estes e tantos outros casos que afirmo que a hipocrisia é um recurso epistêmico para produzir Filosofia política na modernidade, bem como várias das teorias éticas e antropologias filosóficas no Ocidente. E isso tem sérias implicações existenciais, pois pensar as ideias em detrimento da realidade parece ser muito útil para o desenvolvimento de uma competência filosófica e nada útil para o desenvolvimento do que chamei de competência histórica, sobretudo na nossa sociedade brasileira que usufruiu e usufrui diretamente do sequestro dos negros africanos e de sua escravização - marca colonial dessas práticas está embaixo de nosso nariz todos os dias.

Alguns poderiam questionar o argumento de Buck-Morss e o meu alegando que esses homens ‘são homens de seu tempo’ e que o racismo era um traço cultural e, portanto, isso ficou para trás não interferindo em sua obra que estaria além dessas questões particulares e são, deste modo, maiores que isso. Respondo todas as vezes que escuto esse discurso que o argumento poderia ser aceito como válido se esses pensadores não fossem considerados como referência para o que pensamos ainda hoje e se de fato suas produções teóricas não tivessem nenhuma vinculação com questões humanas atuais. O que não é o caso nas duas situações. Mas, meu convite não é para descartar essas filosofias por conta do racismo que faz parte delas, o que exigiria que lêssemos com critérios morais de nosso tempo todos os textos filosóficos, entendo que a força destas teorias não deixa de existir por conta do racismo, nem sua potência para nos ajudar a pensar uma infinidade de coisas. Meu convite é que paremos de ignorar as partes das filosofias que não nos interessam e passemos a considerá-las em sua totalidade.

É preciso perguntar: é o discurso filosófico moderno sobre a liberdade uma hipocrisia? Isso ocorre só nas filosofias chamadas modernas ou é privilégio de toda uma extensão de

¹⁷ BUCK- MORSS, *Hegel e o Haiti*, pp. 44-45.

pensamento que atravessa os pensamentos ocidentais? Nos acostumamos a pensar a liberdade entre ‘os gregos’ apesar da escravidão; a liberdade moderna, apesar da escravidão; a vida no Brasil, apesar da escravidão. Qual é o sentido disso? Qual o rigor presente neste tipo de pensamento? O que isso diz sobre nós? É chegado o momento de confessar que o projeto moderno precisou de diversos pressupostos sociais que se mostraram necessários para a realização da ‘vontade livre’ de cada sujeito individual: um dado ordenamento jurídico, instituições políticas, relações intersubjetivas, internalização de preceitos morais totalmente e, como diz Aimé Césaire, “cabeças de homens,” “orelhas cortadas,” “casas queimadas,” “invasões góticas,” “sangue fumegante,” “cidades que se evaporam pelo fio da espada”¹⁸ e um conjunto extenso de ideias extremamente eficazes que legitimam simbolicamente as mais diversas tragédias de nosso tempo.

2. Hegel e o Haiti - descolonização da filosofia da história?

O prefácio escrito para edição brasileira da obra de Susan Buck-Morss, *Hegel e o Haiti* recebeu o título *A descolonização da filosofia da história*. De fato, um dos passos para a descolonização foi dado: considerar o sentido geográfico das filosofias. Um dos padrões do pensamento europeu impostos pela ‘colonialidade do poder’¹⁹ é justamente criar/usar conceitos que convençam aqueles que vão lidar com as teorias filosóficas que elas são como que ‘revelações metafísicas’ totalmente separadas de qualquer espaço ou tempo. Mesmo quando se indica a gênese temporal ou espacial dessas filosofias, parece ser a capacidade dos filósofos de criarem teorias que possam ser tomadas como ‘universais’ e potenciais para explicações totalizadoras as que mais interessam aos estudiosos.

Não é a simples menção a datas e lugares no meio das teorias que trai o conceito de universalidade. O problema não está exatamente em indicar tempos e espaços, principalmente quando já estamos ‘familiarizados’ com eles; como já dito anteriormente, não causa estranhamento algum quando Kant usa o ‘entusiasmo’ pela Revolução francesa como ‘sinal’ da moralidade *a priori* nos sujeitos (concebidos como seres universais). O estranhamento não ocorre, pois, alguns acontecimentos históricos foram tomados também como universais e a partir deste critério passam a dizer respeito a todos nós humanos. Locais outros, tempos outros,

¹⁸ CESAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1978.

¹⁹ QUIJANO, **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**.

no entanto, ainda incomodam bastante, pois não são reconhecidos como parte da universalidade, não causam identificação. Para alguns humanos (escravos) faltaria o reconhecimento de sua personalidade e o princípio da personalidade é universalidade, como vai dizer Hegel.

Para associar qualquer trabalho teórico à tarefa da descolonização não podemos ser parciais. No caso em questão – *Hegel e o Haiti*, não se trata apenas, portanto, da menção a um país, mas de qual país e, principalmente quais pessoas habitam este lugar e como elas se relacionam com os padrões de pensamento considerados universais do sistema-mundo que estava em construção. E mesmo com a concessão de Hegel aos escravizados haitianos não caberá na sua concepção de História a África e as/os negras/os escravizados, a menos que estes se encaixassem nos modelos humanos estabelecidos pela antropologia europeia vigente naquele momento.

As teses de Buck-Morss não ignoram a tarefa decolonial. A filósofa constrói uma argumentação com provas indiretas (mas empiricamente suficientes para justificar suas teses ou pelo menos para torna-las plausíveis) de que Hegel acompanhou de longe a Revolução dos escravos no Haiti e a considerou como uma ‘manifestação’ do verdadeiro processo de efetivação da liberdade: uma consciência *em-si* que torna-se *para-si* em uma luta de vida e de morte. Buck-Morss vai mais longe e afirma que a considerada metáfora ou alegoria da relação de dependência ou independência da consciência de si - ou como normalmente chamamos, a dialética do senhor e do escravo - não é alegórica e sim histórica, factual e tem origem no acontecimento histórico ocorrido em Saint-Domingue.

O período de produção da *Fenomenologia do espírito* coincide com a Revolução dos escravos. De fato, a Revolução dos escravos no Haiti é um exemplar digno de nota das ideias de Hegel acerca da liberdade, que por si só é sempre um caminho de ‘aquisição da liberdade’:

O reino do Espírito consiste naquilo que é apresentado pelo homem. [...] a essência do Espírito – sua matéria – é a Liberdade. [...] A história do mundo é a exposição do Espírito em luta para chegar ao conhecimento de sua própria natureza. [...] A história do mundo é o avanço da consciência da liberdade – um avanço cuja necessidade temos de investigar.²⁰

²⁰ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A Razão na história. Uma introdução geral à Filosofia da História.** Tradução: Beatriz Sidou. São Paulo: Editora Moraes, 1990. pp. 61-65.

A efetivação da liberdade é algo que exige um ‘gigantesco trabalho’ realizado pacientemente pelo ‘Espírito’ para conseguir a consciência de si mesmo como espírito do mundo,

A substância do indivíduo, o próprio espírito do mundo, teve a paciência de percorrer essas formas na longa extensão do tempo e de empreender o gigantesco trabalho da história mundial, plasmando nela, em cada forma, na medida de sua capacidade, a totalidade de seu conteúdo; e nem poderia o espírito do mundo com menor trabalho obter a consciência sobre si mesmo...²¹

Sem percorrer este caminho, ou se um povo não conseguir/quiser percorrer este caminho, não é digno da liberdade. É por isso que é justificável (nesse sistema de referência) a tese de que mesmo injusta em si e por si a escravidão não pode ser simplesmente abolida, pois só homens maduros (qualidade alcançada nas etapas descritas anteriormente) podem e merecem ser livres. A abolição, portanto, deve ser gradual, segundo Hegel

A escravidão é em si e por si injusta, pois a essência humana é a liberdade. Mas, para chegar à liberdade o homem tem que amadurecer. Portanto, a abolição da escravidão deve ser gradual e não abrupta.²²

Ou ainda,

A escravidão e a tirania são assim, na história dos povos, um grau necessário e por isso algo relativamente legítimo. Aos que permanecem escravos, não se faz nenhuma injustiça absoluta; pois quem não possui a coragem de arriscar a vida pela conquista da liberdade, esse merece ser escravo; e se, ao contrário, um povo não somente imagina que quer ser livre, mas tem efetivamente a vontade enérgica da liberdade, nenhum poder humano poderá retê-lo escravidão de ser governado como simplesmente passivo.²³

Chamar a atenção para estes aspectos em algumas das páginas mais comentadas e interpretadas na História da filosofia tem mesmo uma ‘aparência decolonial’. Todavia, se buscarmos uma dimensão mais profunda da relação de Hegel com a Revolução dos escravos veremos que Buck-Morss, pelo menos neste texto, não conseguiu se livrar (e até mesmo defende) do maior recurso

²¹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Menezes. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 42 - §29.

²² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da história**. Brasília: UNB, 2008, p. 88.

²³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas**, volume III, A filosofia do espírito, São Paulo: Loyola (2ª edição), 2011, p. 205, § 435.

epistêmico criado pelo pensamento colonial e que se tornou padrão de pensamento ainda não superado entre nós, a saber, o esquema mental da ‘universalidade’.²⁴

Em meio a uma bela argumentação que recheia os conceitos filosóficos hegelianos (e de outros modernos) de sentido geográfico, a filósofa saca a boa e velha história universal de Hegel e é elogiada no prefácio à obra justamente por não ‘reduzir’ a universalidade à uma arma da dominação. Ora, como descolonizar a filosofia da história usando a categoria de universalidade? Não há contrassenso maior do que se pretender decolonial e universal ao mesmo tempo.

De fato, há um elogio ao Haiti. Mas é necessário perguntar que lugar é este reservado por Hegel aos haitianos na experiência universal da aquisição da liberdade? Uma perspectiva eurocêntrica permitiria tal ocupação por esse povo na História do ‘Espírito’? Esse elogio não retira Hegel do campo dos humanistas hipócritas ou até dos racistas? Como entender o lugar que estes homens negros (descritos em textos de Hegel como sem-história) passaram a ocupar espaço privilegiado na História universal? E ainda, como conciliar o elogio ao Estado haitiano feito por Hegel com as ofensas explícitas aos africanos e seu continente sem cair na falácia da ‘recaída à posição racista ou flerte racista’?

A saída para essa aporia teórica (pois, em outras dimensões da vida tudo isso é bastante simples de compreender) é que estes haitianos negros só mereceram o estatuto de humanos e, portanto, com merecimento da emancipação da escravidão ao criarem um Estado subjugado ao cristianismo, afinal, os europeus cristãos tem ‘a determinação fundamental’ natural desses povos, que “é a interioridade predominante, a subjetividade fixada dentro de si.”²⁵

Em uma referência direta, Hegel claramente afirma:

A razão genuína porque já não existem escravos na Europa cristã não precisa ser buscada senão no próprio cristianismo. A religião cristã é a religião da absoluta liberdade, e somente para os cristãos o homem conta como tal, em sua infinitude e universalidade. O que falta ao escravo é reconhecimento de sua personalidade, mas o princípio da personalidade é a Universalidade.²⁶

Ou ainda, em uma das poucas referências diretas de Hegel ao Haiti,

²⁴ Isso ocorre também com pensadores chamados pós-coloniais ou mesmo decoloniais que vez ou outra usam como recursos expressões como ‘destinação universal’ como faz Achille Mbembe em *Crítica da razão negra*, afinal, um discurso de dominação só é efetivo quando é internalizado pelo dominado, não é fácil se livrar da forma como aprendemos a pensar (MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: N-1, 2018. p. 315).

²⁵ HEGEL, **Enciclopédia das ciências filosóficas**, p. 62, § 394.

²⁶ Citado por Buck-Morss em *Hegel e o Haiti* (tradução brasileira) HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **The Encyclopaedia Logic (with the Zusätze)**. Trad. e ed. T. F. Geraets, W. A. Suchting e H. S. Harris. Indianapolis: Hackett, 1991. pp. 241-242

Os negros devem ser tomados como uma nação-de-crianças, 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. O ser superior que eles sentem, não o fixam; atravessa sua cabeça de maneira fugidia. Transferem esse ser superior para a primeira pedra melhor [que encontrem], fazem dela seu fetiche e rejeitam esse fetiche quando não os ajudou. Totalmente cordiais e inofensivos na situação tranquila, cometem as mais espantosas crueldades na agitação que surge repentinamente. Não se lhes nega a aptidão à cultura; não somente têm adotado aqui e ali o cristianismo com a máxima gratidão, e falado com emoção da liberdade que adquiriram graças a ele depois de longa escravidão espiritual; **mas também em Haiti formaram um Estado segundo os princípios cristãos.** No entanto, não demonstram um impulso interior para a cultura. Em sua pátria, reina o mais horrendo despotismo; lá, eles não chegam ao sentimento da personalidade do homem: lá seu espírito esta totalmente dormitando, permanece submerso dentro de si, não faz nenhum progresso; e corresponde, assim, à massa compacta, indiferenciada da terra africana.²⁷ (Grifo nosso.).

Os afro-haitianos foram explorados no trabalho do cultivo de cana-de-açúcar, produziram riqueza com sua lucrativa mão de obra escrava (africana) - como se fossem coisas sem valor - mas só se aproximaram do 'Espírito' quando foram influenciados pela Revolução Francesa e pelos princípios cristãos e com isso alcançaram algum grau de interioridade, com a tomada de consciência e aquisição da liberdade. A rebeldia em 1791, moldada pelo cristianismo visto por Hegel e inspirada e liderada pelo ex-escravo Toussaint L'Ouverture, é tomada como 'sinal' de um acontecimento universal.²⁸ Em outras palavras, os haitianos rebelados, alguns já com seus trajes europeus, com sua língua europeia e com os templos erguidos para a religião que correspondia à Razão receberam de Hegel o 'bilhete de entrada' para a História universal. Nada mais colonial, convenhamos.²⁹ Afinal,

O Espírito germânico é o Espírito do Novo Mundo, cujo fim é a realização da verdade absoluta como autodeterminação infinita da liberdade, que tem por conteúdo sua própria forma absoluta. O princípio do Império germânico deve ser ajustado ao modelo cristão.³⁰ (HEGEL, 2008, p. 253).

É como se o haitiano de Hegel tivesse conseguido colocar em si um pouco do espírito germânico ou europeu, ou como lembra Fanon em relação aos antilhanos quando iam à França:

²⁷ HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas*, p. 58 § 393 – adendo.

²⁸ Raciocínio similar foi feito por Kant e *O Conflito das faculdades* ao falar do entusiasmo pela Revolução Francesa: está o gênero humano progredindo para o melhor?

²⁹ Interessante observar que, provavelmente, é ao protestantismo que Hegel se refere e não ao catolicismo.

³⁰ HEGEL, *Filosofia da História*, p. 253.

o colonizado vai para Paris, tem contato com o mundo do colonizador, aprende seu jeito de falar e volta ‘cheio de si’.³¹

O que quero dizer é que nada aqui escapa do raciocínio colonial. Nada. Não se trata, em absoluto, de conceber a História universal de fato de maneira não exclusivista ou não-eurocêntrica onde todos os povos fossem contemplados em algum projeto de aquisição da liberdade, mas aceitar que determinadas experiências históricas (por cumprimento de todos os requisitos para se tornar europeu com exceção da cor) existiram e com isso todos os passos da tomada da consciência-de si, incluindo ‘as cabeças cortadas’ em nome da emancipação realizaram a ideia de uma História universal. Em suma, Narciso continua achando feio o que não é espelho, mas reconhece em algumas experiências algo ‘de si mesmo’, afinal é a si mesmo que vê no outro.

A ‘universalidade’ é exclusiva, pequena e parcial, é só o ponto de vista eurocêntrico tomado como ponto de vista da totalidade. Sendo negros africanos, sem aproximação com os princípios cristãos e, segundo Hegel, não demonstrando, portanto, compartilhar da Razão europeia fica-se fora dessa história – exclusão social mundial. As passagens dos textos de Hegel que provam a exclusividade da universalidade, ou o tautológico ‘universal-europeu’ - já são demasiadamente conhecidas, mas ainda inconfessadas e irrefletidas e seguem como aquilo que nunca foi trazido à tona, mas motiva muitas de nossas ações cotidianas.

Sobre a África subsaariana, Hegel tem um discurso banhado por expressões como ‘terra de crianças’, ‘bárbara’, e habitada por ‘deficientes no espírito’ e, o velho e já desgastado ‘argumento’ de que os africanos vivem melhor hoje justamente por terem sido escravizados. São ‘feiticeiros’, não têm ‘interioridade’ etc. O caso dos haitianos, se olhados nessa perspectiva, poderia nos indicar que o próprio contato com os franceses e sua Revolução incutiu a Razão em seus cérebros dando-lhes o direito à liberdade, coisa que não ocorreria se eles tivessem ficado em África. Nesse caso, chama a atenção que Hegel considerava fortemente o território e a cultura como ‘determinação’ da realidade. Na *Filosofia do espírito subjetivo* - parte 3 da Enciclopédia [1830] – temos um documento importante, principalmente nas seções ‘Antropologia’ e ‘Fenomenologia’, pois ali estão várias das afirmações proferidas nas conferências de Hegel sobre a filosofia da história, com seu forte preconceito contra a cultura africana e muitas afirmações racistas sobre negros; e justamente ali está também uma descrição

³¹ Ver FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

mais extensa sobre a dialética do senhor e do escravo do que aquela encontrada na *Fenomenologia do espírito* de 1807. Isso nos faz concluir que o racismo de Hegel é mais adequado hoje ao que chamamos de racismo cultural que ao racismo negro. Não era a cor da pele que incomodava Hegel e sim a nacionalidade, a cultura que não está dissociada da religião.

É fácil encontrar as expressões da honestidade cínica de Hegel,

O caráter peculiar do africano é difícil de compreender, pela absoluta razão que em relação a ele nós devemos desistir do princípio que naturalmente acompanha todas as nossas ideias – a categoria de universalidade.³²

E a gênese do que se tornou parece que um mandamento dentro da academia filosófica no Brasil: ‘não vamos falar sobre isso!’:

Neste ponto nós deixamos a África, para não a mencionar de novo. Pois não é parte histórica do mundo; não tem movimento ou desenvolvimento para exibir. O movimento histórico em si – aquele em sua região nordeste – pertence ao mundo asiático e europeu (...). O que nós propriamente entendemos por África é o Não-histórico, Não-desenvolvido Espírito, ainda envolvido na condição de mera natureza, e que foi apresentado aqui somente como a soleira da História mundial.³³

O racismo cultural é estrutural no sistema-mundo. É preciso acabar, como afirma Quijano, com toda e qualquer memória, língua, cultura, descoberta dos povos denominados não-históricos, qualquer produção mental deve ser desqualificada para que o projeto colonial se instaure e se mantenha. Sendo soleira, sem-consciência e sem-história e, principalmente, sem cristianismo os negros africanos e até mesmo os americanos do Sul seriam incapazes, segundo Hegel, de tudo que é necessário para adquirir a liberdade.

Mansidão e indiferença, humildade e submissão perante um crioulo [branco nascido na colônia], 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.³⁴

O que mostra que alguns africanos nem mesmo com o toque do europeu colonizador poderia superar a deficiência, pois eles não têm o que mostrar em termos de desenvolvimento:

³² HEGEL, *Filosofia da História*, p. 88.

³³ HEGEL, *Filosofia da História*, p. 88.

³⁴ HEGEL, *Filosofia da História*, p. 92.

A principal característica dos negros é que sua consciência não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com sua própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência. (...) 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 de sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia de caráter humano. (...) Entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato, inexistente.³⁵

O caso Haiti é um exemplar da prática colonial e patriarcal, já que nos remete a algo tão recorrente como quando se ‘reconhece’ uma mulher como competente, pois ela pensa e atua como um homem, ou quando se reconhece um filósofo latino-americano, pois ele tem fluência no alemão ou mesmo um negro africano quando ele aprende francês ou se torna médico ou quando faz Revolução como os franceses, reza segundo os princípios cristãos e passa a se vestir como um europeu. Esses são traços externos de que a dignidade lhes foi inculcada.

Sabemos que não é a totalidade dos haitianos que aderiram a esses princípios, aliás, a maioria dos revolucionários estava bem longe de todo esse discurso e nem de longe correspondia a ele, mas o que importa não é a totalidade da experiência haitiana ou o papel que o Vodou em todo o processo revolucionário, para não falar de outras dimensões da existência dos haitianos, teve na revolução e sim o que Hegel pôde ver como espelho.³⁶

³⁵ HEGEL, *Filosofia da História*, pp. 88-109.

³⁶ As imagens foram extraídas da edição brasileira de *Hegel e o Haiti* e mantém a numeração indicada na obra.



Figura 1. “Um templo erguido pelos negros para comemorar sua Emancipação”. Ilustração para Marcus Rainsford. *An historical account of the black empire of Hayti* (1805). Gravura de J. Barlow, baseado no autor¹³².





Figura 6. Seneque Obin, *Haitian Lodge Number 6* (1960), retratando a águia bicefálica do *rite écossais*. Em 1801, o primeiro Conselho Supremo de 33 graus foi estabelecido em Charleston, Carolina do Sul, com irmãos tanto americanos como franceses; um destes, o conde de Grasse-Tilly, “fundou um novo Conselho Supremo na ilha de Saint-Domingue” (Hutin. *les Francs-maçons*, p. 103).



3. A dialética do senhor e do escravo, a produção da liberdade para determinados tipos de humanos e a noção de universalidade: a leitura de Enrique Dussel

Enrique Dussel em duas obras desenvolve várias teses sobre a dialética hegeliana para tentar superá-la no que ele denominará de 'analética'. Dussel não é um comentador de Hegel, não escreve para explicar Hegel ou para compreendê-lo em seus próprios termos. Os textos, em especial *Método para uma filosofia da libertação* e *1492 - o encobrimento do outro* são obras histórico-filosóficas que descrevem alguns dos usos concretos do movimento proposto por Hegel na dialética do senhor e do escravo nas nossas vidas na América Latina.³⁷ A dialética

³⁷ Digo isso, pois o propósito de Dussel não é disputar espaço entre os que conhecem Hegel, Kant ou Descartes e sim apresentar qual foi o eco dessas filosofias nas sociedades que foram colonizadas pelos europeus. Apenas como exemplo, há uma célebre sentença de Kant que 'a menoridade é culpável', fruto da covardia e da preguiça. Hegel não afirma coisa diferente quando diz que "Se um homem é um escravo, sua própria vontade é responsável por sua escravidão, assim como é sua vontade a responsável pela sujeição de um povo. Portanto, a injúria da escravidão não se deve simplesmente a escravizadores ou conquistadores, mas também aos próprios escravizados." **Hegel's Philosophy of Right**. Trad. T. M. Knox. Londres: Oxford University Press, 1967, p. 239, adendo ao §57). Se formos avaliar com profundidade o pensamento desses filósofos no interior de seus pensamentos, confrontando com outras obras, e toda uma tradição de comentadores que discutem esses temas há alguns séculos poderíamos dizer: o que Kant ou Hegel disseram não tem nada a ver conosco, quem vincula essas sentenças à situação colonial está sendo desonesto ou agindo sem rigor. Concordo, mas esse não é o ponto. Filósofos como Dussel, sim são estudiosos desses pensadores e, normalmente foram até especialistas e se dedicaram a eles até um dado momento

hegeliana não é simplesmente um método para o pensar, mas é o próprio movimento da realidade. Um movimento que tem um sentido espiral cujo fim é uma espécie de reconciliação entre a subjetividade humana e o mundo. Como já mencionamos anteriormente, no geral, os pensadores decoloniais (assim como os teóricos usaram Hegel na psicanálise – como Lacan, discutem especificamente a chamada dialética do senhor e do escravo na *Fenomenologia do espírito*.

Enrique Dussel parte da passagem antropológica indicada por Feuerbach e depois E. Levinas e chega a uma formulação do conceito de *outro*, aqui não apenas uma consciência, ou uma subjetividade abstrata, mas um humano.³⁸ Para Levinas, um rosto e para Dussel, um índio, uma mulher, um negro, um latino-americano, um africano. Essa interpretação da dependência e independência da consciência de si na *Fenomenologia do espírito* é, sem dúvida, possibilitada pela eficácia de algumas das ideias ali expostas. Se há dúvidas se isso corresponde ao texto estrito de Hegel no seu sistema como um todo, se essas eram as intenções de Hegel ou sobre qual o peso dessas teses na obra de Hegel como um todo entendo que é o caso de realizar pesquisas que respondam a esses questionamentos, mas tais pesquisas serão de natureza bastante distintas das que são propostas por Dussel e também por mim.

Dussel parte do texto de Hegel para explicitar o movimento do reconhecimento evidenciando de maneira singular o papel do ‘outro’ no movimento de formação da consciência. Em linhas gerais poderíamos dizer que na seção A, capítulo IV intitulado *Independência e dependência da consciência de si* – dominação e escravidão – estão as bases para a compreensão de um ‘outro’ como imagem do ‘mesmo’. O movimento do reconhecimento - que é movimento mesmo da constituição do *Espírito* ou da consciência iniciadora do processo de desenvolvimento na fenomenologia do Espírito - se dá pela subsunção do *outro* em uma luta de vida e de morte.

Em linhas gerais, nesta leitura, Hegel afirma [na *Fenomenologia*] que a) a consciência de si só é em si e para si a partir da legitimação de *outra* consciência; b) frente a consciência de si há uma outra consciência de si que parece ter vindo de fora; c) na verdade, a outra consciência

de suas vidas, mas a partir da decisão de que o propósito de sua Filosofia não é entender ou explicar Kant ou Hegel e sim intervir no seu tempo e promover uma libertação dos oprimidos todo o processo de leitura desses textos sofre um profundo impacto. O que Dussel fará é apresentar o resultado deste processo, quais as ideias que se tornaram vigentes por serem eficazes e, nesse caso, não importa muito o que Hegel ou Kant quiseram dizer, mas o que eles disseram de fato e, principalmente o que foi escutado e repetido, pois é aí que mora a eficácia das ideias: na sua legitimação simbólica.

³⁸ Kojève que popularizou Hegel na França também antropologiza a dialética do senhor e do escravo, mesmo que com outros objetivos e consequências.

está dentro da ‘mesma’ (Hegel afirma que ela suprimiu a outra, pois não a vê como essência); d) esse movimento de reconhecimento é representado pelo agir de uma delas; e) como cada uma delas precisa do reconhecimento da outra, o corolário é o conflito entre elas: uma reconhece a outra é reconhecida; f) a consciência de si, assegura Hegel, é igual a si mesma mediante a subsunção do *outro*, já que o outro não lhe é essencial como objeto.

Em 1992: *O encobrimento do outro – a origem do mito da modernidade*, Dussel demonstrou suficientemente a gênese do eurocentrismo neste tipo de teoria. No entanto, mais importante aqui, é que Dussel demonstrou que a dialética não pode ser compreendida apenas no campo da lógica ou da metodológica, haja visto que ela é ontológica e política. Dussel defende desde os anos 60 do século passado que é necessário que seja implantada uma metodologia de superação da totalidade dialética. A consciência de si europeia (ou dominante economicamente) não se relaciona reciprocamente com esse ‘outro’ e quando se relaciona é dialeticamente, o que garante a subsunção do ‘outro’, sua ‘supressão’. Assim opera a consciência dominadora ao obter o reconhecimento (psicológico, mas também e sobretudo, econômico). Fica evidente na interpretação do texto hegeliano a supressão do ‘outro’ em favor do ‘mesmo’, a subsunção do outro, a presença de duas consciências, sendo a segunda ‘aparentemente vinda de fora’ quando, na verdade, ela é parte integrante ‘do mesmo’. A ontologia social proposta por Hegel, longe de ser pura especulação metafísica, serve de base para sua visão de mundo, de humano, da sociedade que conhecemos, isso é evidente em seus textos, segundo Dussel.

Sem paradoxos e sem recuos às posições racistas, as posições eurocêntricas nunca foram abandonadas por Hegel, a defesa de que determinados povos não fariam parte da História universal também não. Dussel não se debruça sobre a Revolução haitiana, mas sobre os processos de colonização na América como um todo e sobre o pressuposto necessário a todo processo de colonização que é a constituição de duas consciências, a do senhor e a do escravo, em uma luta por reconhecimento cujo mecanismo básico é ver o ‘outro’ como sua própria negação, como não, no caso como não-europeu, não-cristão, ou quando é o caso, não-branco. Neste sentido, nós, os ‘latino-americanos’ somos o próprio ‘não-ser’. E isso foi internalizado de tal maneira que passou a ser nossa segunda pele.

A Revolução haitiana por ser uma Revolução de homens negros pode servir para afirmar o racismo de Hegel como racismo cultural e não racismo negro, contudo, é importante entender o racismo, como afirma Achille Mbembe, como um fenômeno extremamente complexo e o

fenótipo pode ser abandonado aqui e ali como crivo para o estabelecimento de hierarquias se os interesses dominantes principais são atendidos. Isso não significa que os mesmos pensadores não possam fazer uso da cor quando lhes convém. Infelizmente, nada disso torna a situação melhor.

O fato também de teoricamente Hegel não qualificar o haitiano como se classificou o africano em geral não significa de forma alguma que o racismo negro simplesmente tenha desaparecido. Como já dizia o velho Marx, o concreto é concreto, pois é soma de múltiplas determinações. O africano rejeitado por Hegel é negro, mas é também feiticeiro, portanto, não-cristão, se relaciona com o mundo e seus objetos de forma distinta do europeu e por isso não pode fazer sequer parte do jogo de vida e de morte da luta pela liberdade, eles são ‘deficientes de espírito’, povos assim devem desaparecer tão logo o ‘Espírito’ se aproxime deles. Há muitas dimensões para se examinar para compreender o que está acontecendo neste discurso hegeliano, mas para nós o que importa aqui é que a descrição de uma consciência que ao se colocar diante de outra consciência vê a si mesma como contradição interna é bastante significativa não necessariamente sobre o que Hegel pensava sobre a colonização na América, mas sobre o que de fato e concretamente aconteceu nesta terra e continua acontecendo.

O racismo se diz de vários modos e as representações coloniais (como a da universalidade do sistema-mundo) que estão na origem da própria modernidade formam uma compreensão profundamente limitada de todas as formas deste fenômeno tão complexo. Ao levantar, como propõe Buck-Morss, novos mapas históricos precisamos prescindir da noção de universalidade ou o mapa terá apenas aparência de novo, mas terá sido construído a partir das mesmas bases coloniais. Não há imaginação histórica que resista, mesmo que na margem da universalidade, pois quando esse esquema mental está presente retornamos rapidamente às mesmas básicas teóricas. Podemos dizer o mesmo em relação à categoria de raça.

O que poderíamos chamar de margem da universalidade e seus pressupostos, é como afirma, Enrique Dussel, o ‘outro’ no jogo do ‘Mesmo’. A partir de Dussel, defendo que o ‘outro’ não pode irromper da relação formal proposta por Hegel e o caso dos haitianos em vez de ser usado como modelo de emancipação - se visto em uma perspectiva decolonial - aparecerá como o que verdadeiramente é: o país economicamente mais pobre nas Américas com mais da metade de sua população subnutrida, que enfrenta ditaduras, massacres e intervenções violentas constantes. Este é o Haiti na História global e não o Haiti emancipado. Dussel afirma que é necessário escapar da ‘totalidade’ e não tentar entrar nela, ou seja, não se trata fazer a roda girar

em sentido inverso ou mesmo de entrar na roda e sim de quebrar a roda da chamada História universal. Se optarmos por essa leitura, o que aconteceu no Haiti poderia ser lido como ‘armadilha histórica’.

As intenções de Buck-Morss são boas: converter a História universal por meio do enaltecimento de algumas experiências marginais dos ‘não-europeus’ em uma História verdadeiramente global. Mas, talvez tenha faltado perceber que bastaria abandonar o referencial de uma filosofia da história para conseguir começar a imaginar outros cenários, pois factualmente nossa História já é global, em especial a nossa, latino-americana ou africana, pois é do Sul global – uma história de povos que foram colonizados e que se mantém sob o signo e práticas do capitalismo, colonialismo e patriarcado. E só existe Sul global por conta da pretensa universalidade de determinados povos.

4. *Considerações finais*

Apenas para encadear e pontuar elementos diversos que foram expostos ao longo do texto a partir do recorte que fizemos de diversos textos de Hegel, posso afirmar que a liberdade para Hegel, no sentido que usei, é a liberdade política e neste sentido oposta a escravidão, dependência, necessidade. Apesar de na filosofia hegeliana os vários sentidos da liberdade serem acoplados em uma mesma teoria da liberdade, é importante resguardar essa dimensão. O importante aqui é chamar a atenção para o fato de que alguém é livre só e somente se for independente e autodeterminado e é justamente neste ponto que aparece a inflexão filosófica que está por trás de toda a problemática apresentada aqui: como distinguir o algo do outro, ou o eu do outro? Sem isso, é impossível pensar em termos de autodeterminação ou dependência. Quando a própria noção de subjetividade é ‘outro-de-si’ e dependente de reconhecimento a autodeterminação é impossível.

A partir do momento que Hegel destila todo um discurso sobre os africanos como incapazes de se autodeterminarem e inclusive responsáveis em alguma medida por isso, percebemos que o afirmado pelos haitianos como realizadores de um movimento de aquisição da liberdade se torna hipócrita, pois no fim das contas o elogio é um autoelogio. O que aconteceu ali, nas próprias palavras de Hegel, foi um processo de assimilação cultural de princípios políticos e morais-religiosos europeus. Logo, não houve autodeterminação e sim foram determinados e a partir desta determinação entraram em um caminho que Hegel entendia

como sendo de aquisição da liberdade, mas que a história concreta mostrou o diametralmente oposto. Naturalmente, para falar isso estou tomando provisoriamente a leitura que Hegel fez do que ocorreu no Haiti.

É evidente que olhar para o que Buck-Morss apresenta como sendo uma inversão de perspectiva em relação ao Haiti: não como vítimas da história, mas ingredientes de construção da própria História universal é muito mais do que normalmente se alcança com a reflexão filosófica contemporânea dos membros da academia que raramente chegam a esse tipo de resultado. Mas, não adianta pensar a História do Haiti a partir apenas de conceitos filosóficos europeus e seus critérios de práticas de libertação, pois como afirma Fanon (usando criativamente Hegel), um povo livre se autodetermina.

Há uma história concreta de muita miséria que não tem como ser romanceada. Isso não significa que a Revolução dos escravos não seja importante, todos os eventos ligados a colonização e aos processos de independência fazem parte da construção do mundo tal como o conhecemos. Insistir em uma filosofia da história, na ideia de uma humanidade que participa da História universal, como afirma Buck-Morss, é insistir que experiências de partes ínfimas do planeta sejam tomadas como referência para a maior parte da humanidade.

Hegel opera racionalmente com um tipo de Revolução, a francesa, e é em busca de ‘exemplos’ históricos iguais ou análogos a ela que apoia sua concepção de história. O caso do Haiti chamou sua atenção única e exclusivamente por isso, foi o que ele ‘reconheceu’ como experiência política. Todas as experiências históricas que não se enquadravam no modelo sequer teriam condições de serem percebidas. Imaginar que o interesse de Hegel pelos haitianos signifique descolonização, ausência de racismo ou que finalmente todos possam caber na chamada História universal me parece uma grande ingenuidade, para dizer pouco. A menos, como disse anteriormente, que concebamos a História universal como a nossa história concreta da globalização onde cabem todos numa lógica da necropolítica, como afirma Mbembe. É modernidade que Hegel vê no Haiti. O enaltecimento dessa Revolução, e não de outras como modelo de emancipação, é talvez a maior marca do quanto somos ainda colonizados e do quão pouco fomos na direção contrária da colonialidade. Apelar mais uma vez ou querer justificar de qualquer maneira a ideia de uma História universal é se apegar em um Hegel que já não estava há tempos ‘entre nós’. A História universal compreendida como o devir teleológico de valores universalizantes como a liberdade dos povos efetivado por meio de conquistas políticas,

morais e intelectuais europeias como destino dos povos foi e é nada mais que ideologia imperialista que nos afeta fortemente e diretamente até hoje.

Buck-Morss tem o mérito de repensar na contramão de muitos especialistas de Hegel a gênese da formulação hegeliana da dialética do senhor e do escravo, sempre me incomodaram as interpretações feitas acerca dos grandes filósofos que os afastam da vida,³⁹ Buck-Morss nos traz um Hegel mergulhado na vida: “um observador agudo da ruptura da vida social que nós chamamos modernidade”⁴⁰ cujas ideias ultrapassam os textos-comentários do mundo acadêmico, pois são verdadeiras leituras do mundo. A filósofa defende que seria preciso, em suas palavras, resgatar “a ideia de uma história humana universal dos usos que a dominação branca lhe deu.”⁴¹ Eu digo que em vez de resgatar deveríamos nos esforçar para apagar definitivamente essas ideias de nossas mentes evitando que elas continuem sendo repetidas. Estamos longe disso. Por enquanto, é importante saber que estas ideias continuam fazendo parte das ideias dominantes que como afirma Jessé de Souza precisam ser criticadas,

Reconhecer a importância e a força das “interpretações dominantes” é reconhecer também que não existe dominação social injusta sem que esta seja “legitimada” como boa e justa. Como nos ensina Max Weber, todos os estratos de pessoas poderosas e felizes em todas as sociedades dinâmicas e complexas, sejam elas tradicionais ou modernas, necessitam de uma “boa consciência” para si e de reconhecimento dos outros, dos próprios dominados, para seus privilégios. Dizer isso não implica admitir, ingenuamente, que apenas a crítica das ideias conservadoras da dominação social seja fator suficiente de mudança social. Muito longe disso. A dominação social em sociedades modernas só funciona tão bem porque ela se fundamenta em interesses que se articulam e se sedimentam de modo opaco e invisível.⁴²

Faço minhas as palavras dele.

Suze Piza
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal do ABC, Campus São Bernardo do Campo
Rua Arcturus, 03. Bairro Jardim Antares
São Bernardo do Campo – CEP 09606-070 São Paulo

suze.piza@ufabc.edu.br

³⁹ Isso não significa qualquer interesse sobre biografias pessoais ou vinculações do tipo autor, obra, principais acontecimentos históricos que também considero bastante infrutíferas.

⁴⁰ BUCK-MORSS, *Hegel e o Haiti*, p. 6

⁴¹ BUCK-MORSS, *Hegel e o Haiti*, p. 75

⁴² SOUZA, Jessé. *A ralé brasileira, quem é e como vive*, Belo Horizonte: UFMG, 2009, p. 419.

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, Erico. A opacidade do Iluminismo: o racismo na filosofia moderna, **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 137, Ago./2017, pp. 291-309.

BLAUT, James Morris. **Colonizers Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History**, Nova Iorque: The Guilford, 1993.

BUCK-MORSS, Susan. **Hegel e o Haiti**. São Paulo: N-1 edições, 2017.

BUCK-MORSS, Susan. **Hegel, Haiti, and Universal History**. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1978.

DUSSEL, Enrique. **1492 o encobrimento do outro – a origem do mito da modernidade**, Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação**, São Paulo: Loyola, 1986.

FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas**, Salvador: EDUFBA, 2008.

HEGEL, Georg Wilhlem Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Menezes. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

HEGEL, Georg Wilhlem Friedrich. **A Razão na história. Uma introdução geral à Filosofia da História**. Tradução: Beatriz Sidou. São Paulo: Editora Moraes, 1990.

HEGEL, Georg Wilhlem Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas**, volume III, A filosofia do espírito. São Paulo: Loyola, 2011.

HEGEL, Georg Wilhlem Friedrich. **Filosofia da história**. Brasília: UNB, 2008.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Hegel's Philosophy of right**. Trad. T. M. Knox. Londres: Oxford University Press, 1967.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **O Sistema da vida ética**. Tradução de Artur Morão. Rio de Janeiro: Edições 70, 1991b.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **The Encyclopaedia Logic (with the Zusätze)**. Trad. e ed. T. F. Geraets, W. A. Suchting e H. S. Harris. Indianapolis: Hackett, 1991.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: editora 34, 2003.

KANT, Immanuel. **Conflito das faculdades**, Lisboa: edições 70, 1988.

KOJÈVE, Alexandre, **Introdução à leitura de Hegel**. São Paulo: Contraponto, 2002.

LANDER, Edgardo. **Colonialidad, modernidad, postmodernidad**, Anuario Mariateguiano (Lima: Amauta) Vol. IX, Nº 9, 1997.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**, São Paulo: N-1, 2018.

MIGNOLO, Walter. **The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization**. Ann Arbor: Michigan University, 1995.

PANSARELLI, D.; PIZA, S. Eurocentrismo e racismo ou Em torno da periculosidade da Filosofia, **Problemata**, R. Intern. Fil., v. 8., n. 1, 2017, p. 271-287.

QUIJANO, A. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

SOUZA, Jessé, **A ralé brasileira: quem é e como vive**. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

TAVARES, Pierre Franklin. **Hegel et Haïti, ou le silence de Hegel sur Saint-Domingue.**

Chemins Critiques. Portau-Prince: Mars, 1992.

TAVARES, Pierre Franklin. Hegel et l'abbé Grégoire : question noire et révolution française.

In: **Annales historiques de la Révolution française**, n°293-294, 1993. Révolutions aux colonies, pp. 491-509.