



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Formação de Professores

Maicon Gilvan Lima Campos

Especulações geográficas no sistema de Hegel: a ideia de “base geográfica da História”

São Gonçalo

2015

Maicon Gilvan Lima Campos

Especulações geográficas no sistema de Hegel: a ideia de “base geográfica da História”



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Prof. Dr. Andreolino de Oliveira Campos (Orientador)

Prof.^a Dra. Márcia Cristina Ferreira Gonçalves (Coorientadora)

São Gonçalo

2015

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/D

C198 TESE	<p>Campos, Maicon Gilvan Lima. Especulações geográficas no sistema de Hegel: a ideia de “base geográfica da História” / Maicon Gilvan Lima Campos. – 2015. 104f.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Andreino de Oliveira Campos. Coorientadora: Prof.^a Dra. Márcia Cristina Ferreira Gonçalves. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores.</p> <p>1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 – Teses. 2. Geografia – Estudo e ensino – Teses. 3. Filosofia alemã – Teses. I. Campos, Andreino de Oliveira. II. Gonçalves, Márcia Cristina Ferreira. III. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Formação de Professores. IV. Título.</p>
CRB7 – 6150	CDU 91(07)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Maicon Gilvan Lima Campos

Especulações geográficas no sistema de Hegel: a ideia de “base geográfica da História”

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 27 de fevereiro de 2015.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Andreino de Oliveira Campos (Orientador)
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

Prof.^a Dra. Márcia Cristina Ferreira Gonçalves (Coorientadora)
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

Prof. Dr. Ruy Moreira
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

Prof. Dr. Nilo Sérgio D’Ávila Modesto
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

Prof. Dr. José Carlos Milléo
Universidade Federal Fluminense

São Gonçalo

2015

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que contribuíram de forma direta ou indireta para a produção desta dissertação de mestrado. Inicialmente ao meu orientador Andreelino Campos, pela autonomia, preocupação, amizade e contribuições nos momentos mais decisivos. À minha co-orientadora Márcia Cristina Ferreira Gonçalves, que muito contribuiu para esta pesquisa, que vem sendo desenvolvida desde a Pós-Graduação em Filosofia Moderna e Contemporânea no IFCH/UERJ, e na qual foi minha orientadora da monografia de conclusão. Agradeço suas inúmeras contribuições diretas e indiretas, sua atenção, generosidade e solicitude neste período.

Ao professor Ruy Moreira, que contribuiu para o desenvolvimento da pesquisa desde a qualificação e se dispôs a participar desta banca de defesa. E aos professores Nilo Sérgio

D'Ávila Modesto e José Carlos Milléo, por aceitarem compor esta banca e contribuírem para a conclusão desta etapa.

Aos professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Geografia, em especial: Ana Valéria, Charles da França, Cátia Antônia, Denilson Araújo, Marcos César, Marcos Couto, Paulo Alentejano e Vinicius Seabra.

Aos colegas de curso e camaradas: André Tinoco, Bruno França, Gabriela, Isabella, Luciano Hermes e Rafael Ferreira.

Aos meus amigos, que contribuíram de diferentes formas e intensidades para a realização da pesquisa e do curso. Em especial: João Freitas, Guilherme Portella, Walter Paes e Nelson Diniz.

Aos meus aluno(a)s dos cursos de *Filosofia da Ciência* ministrados entre 2010 e 2013 na FFP/UERJ.

À Karina Pinheiro Fernandes, que através de seus apoios afetivo, intelectual e estrutural constantes, me incentivaram e inspiraram a fazer o curso e concluir esta dissertação.

E à minha família, por respeitar minhas escolhas e me apoiar com amor e carinho em muitos momentos que precisei, em especial: Lino (em memória), Neuza, Marcos, Daniel, Guilherme, Arthur e Alice.

RESUMO

CAMPOS, Maicon Gilvan Lima. *Especulações geográficas no sistema de Hegel: a ideia de “base geográfica da História”*. 2015. 104f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2015.

A presente pesquisa é uma análise sobre especulações geográficas no sistema de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), na qual se busca compreender a ideia de “base geográfica da história” nas obras deste pensador. Para tanto, utiliza-se como objetos de investigação e intelecção as obras: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, *Princípios da Filosofia do Direito* e *Lições sobre a filosofia da história universal*. Esta análise se estrutura em três partes. Busca-se inicialmente a problematização do objeto através de uma contextualização do pensamento de Hegel e sua relação com a Geografia. Em seguida são apresentadas as principais interpretações críticas sobre especulações geográficas no sistema de Hegel, realizadas no contexto de renovação crítica da Geografia e pela perspectiva descolonial. Por fim, é feita uma análise empírica dos objetos citados, de modo a rerepresentar a forma como Hegel expressa especulações geográficas ressonantes ao conceito de “base geográfica da história” em seu sistema.

Palavras-chave: Hegel; Geografia; base geográfica da história.

ABSTRACT

CAMPOS, Maicon Gilvan Lima. *Geographic speculation in Hegel's system: the idea of "geographic base of History"*. 2015. 104f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2015.

This research is an analysis of geographical speculations of Georg Wilhelm Friedrich Hegel system (1770-1831), which seeks to understand the idea of "geographical basis of history" in the works of this thinker. Therefore, it is used as research objects and intellection works: *Encyclopedia of Philosophical Sciences*, *Principles of Legal Philosophy* and *Lectures on the philosophy of universal history*. This analysis is structured in three parts. Quest was initially the questioning of the object through a contextualization of Hegel's thought and its relation to geography. Then we present the main critical interpretations of geographical speculation in Hegel's system, carried out in the context of critical renewal of Geography and the de-colonial perspective. Finally, an empirical analysis of the above objects is made, in order to restate the way Hegel expressed resonant geographical speculations of the concept of "geographical basis of history" on his system.

Keywords: Hegel; Geography; geographical basis of history.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	7
1	HEGEL E A GEOGRAFIA	12
1.1	A trajetória de Hegel e a gênese da Geografia moderna	12
1.2	Hegel, Ritter e Humboldt: interlocuções a partir das <i>Lições sobre a Filosofia da História Universal</i>	24
2	LEITURAS CRÍTICAS SOBRE ESPECULAÇÕES GEOGRÁFICAS NO PENSAMENTO DE HEGEL	30
2.1	Interpretações no contexto de renovação crítica da Geografia (1970-1980)	31
2.2	A perspectiva descolonial e a crítica ao eurocentrismo (1990-2000)	48
3	A IDEIA DE “BASE GEOGRÁFICA DA HISTÓRIA” NAS OBRAS DE HEGEL	59
3.1	Enciclopédia das Ciências Filosóficas	61
3.2	Princípios da Filosofia do Direito – História Universal	71
3.3	Lições sobre a Filosofia da História Universal	76
3.3.1	<u>Base geográfica da História Universal</u>	76
3.3.2	<u>Divisão da História Universal</u>	92
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	96
	REFERÊNCIAS	100

INTRODUÇÃO

A proposta desta pesquisa é demonstrar de que forma Georg Wilhelm Friedrich Hegel apresentou especulações geográficas em seu sistema filosófico. Mesmo enquanto teólogo e filósofo de formação, Hegel foi capaz de elaborar um sistema filosófico que contém especulações¹ afins a diversos campos científicos de seu e do nosso tempo². No que se refere a Geografia, isto pode ser observado em suas “*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*” (“*Lições sobre a Filosofia da História*”)³, principalmente, na parte denominada de “*Geographische Grundlage der Weltgeschichte*” (“*Base geográfica da história mundial*”)⁴. Entretanto, esta obra está inserida em contradições que colocam em dúvida a legitimidade de suas especulações.

A principal contradição é que a obra sobre as *Lições sobre a Filosofia da História* não foi publicada em vida por Hegel. Estas *Lições* foram organizadas através de compilação de notas de Hegel e alunos sobre cursos proferidos na Universidade de Berlim nos anos de 1822-1823 e 1830-1831, publicada pela primeira vez em 1837, seis anos após o falecimento de Hegel. Desde sua terceira edição, em 1917, até a última edição de 1996, sofreram diversas correções e transformações baseadas nos manuscritos deixados por Hegel e seus alunos. Para o campo do conhecimento objetivo este fato se torna um elemento de difícil resolução, pois além de não ser

¹ É importante esclarecer desde o início que quando se utiliza o termo “especulação” não está se referindo a um emprego desinteressado da razão, como se fosse um termo vinculado a questões de ordem abstrata e sem conteúdo concreto, como comumente é utilizado. Para Hegel, o termo “especulação” se refere a forma conceitual em que é demonstrada a unidade entre o subjetivo e o objetivo, como resultado do processo dialético entre o homem e a natureza. Em sua concepção, a proposição especulativa precisa ser provada pelo pensamento puro ou filosófico, necessita de comprovação científica ou sistêmica, e não imposta por superstições ou representações abstratas (HEGEL, 1999a).

² De acordo com Agemir Bavaresco (2010) é possível indicar algumas teorias das ciências contemporâneas que por um lado confirmam o conceito especulativo de natureza de Hegel, e por outro lado, exigem que o conceito de natureza hegeliano seja atualizado, tais como: *A Teoria do Big Bang*, *a Teoria de Gaia*, *a Teoria dos Ecossistemas*, *a Teoria do Código Genético* e *a Teoria Quântica dos Campos Nucleares* (BAVARESCO, 2010, p. 34-35). Na própria *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de Hegel (2002), não é difícil observar especulações comuns a Antropologia, ao Direito, a Biologia, a Geologia, entre outras ciências. Este fato é analisado com mais atenção nos capítulos 1 e 3 desta dissertação.

³ A obra “*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*” (“*Lições sobre a Filosofia da História*”) recebe diversas denominações nas fontes consultadas, em razão das distintas traduções, edições e comentadores. No decorrer desta pesquisa, ela também é referida como *Lições*, *Lições sobre a Filosofia da História Universal* e *Filosofia da História*. Foram consultadas três edições: HEGEL (1970), HEGEL (2001) e HEGEL (2008). Entretanto, a edição em português de 2008, denominada *Lições sobre a Filosofia da História Universal*, será utilizada com maior frequência e analisada no item 3.3 desta dissertação.

⁴ A *Lição* “*Geographische Grundlage der Weltgeschichte*” (“*Base geográfica da história mundial*”), é traduzida em HEGEL (2008) como “*Fundamento Geográfico da História Universal*”.

uma obra escrita a fim de publicação pelo próprio Hegel, as interpretações podem ser bastante diferentes, devido às variedades de edições e comentadores. Dessa forma, as especulações geográficas no sistema de Hegel se inserem explicitamente numa obra cuja veracidade pode ser colocada em dúvida.

De toda forma, este fato não impediu que ao menos desde a década de 1970, vem se intensificando discursos que problematizam as especulações geográficas contidas nas *Lições sobre a Filosofia da História Universal*, colocando-a como principal referência sobre a relação entre o sistema filosófico de Hegel e a Geografia. Isto pode ser observado com pesquisas feitas tanto por teóricos da renovação crítica da Geografia⁵, quanto por teóricos da perspectiva descolonial⁶. De maneira geral, estes discursos problematizam duas especulações em especial: (a) o conceito de “base geográfica da história”, enquanto “o contexto natural que ajuda a produzir o espírito de um povo” (HEGEL, 2008, p.73); (b) a representação geográfica da história mundial ou a *imago mundi*⁷ construída por Hegel a partir da descrição do desenvolvimento da história.

Para Hegel, a “base geográfica da história” não deve ser superestimada e nem subestimada. Ela deve ser considerada como princípio especial que todo o espírito de um povo histórico carrega consigo. As diferenças naturais devem ser consideradas como opções especiais que são colocadas perante o espírito, o que se relaciona de forma estrita ao tipo e caráter dos povos que são “*Sohn solchen Bodens*” (“filhos desta terra”). Este caráter é construído a maneira como os povos ocorrem e tomam “*Stellung*” (“posição”) e “*Platz*” (“lugar”) na marcha gradual da evolução da consciência da liberdade (Hegel, 1970, p.106; Hegel, 2008, p.73).

De acordo com Hegel: “*Na visão geral da geografia, mencionou-se também a marcha principal da história universal*”. Esta marcha principal da história representa uma *imago mundi* estruturada por uma distinção entre “*Velho Mundo*” e “*Novo Mundo*”. O segundo termo não

⁵ Segundo Ruy Moreira (2009), ao menos desde os anos de 1950-60, é possível identificar um intenso movimento de crítica e renovação do pensamento geográfico em diversas partes do mundo e também no Brasil. No entanto, é na década de 1970 que este processo aparece com maior evidência. No item 2.1 comenta-se com mais atenção sobre o assunto.

⁶ A perspectiva descolonial se refere a produção teórica do grupo “Modernidade/Colonialidade”, analisada no item 2.2 desta dissertação. Sobre o assunto Cf. (CASTRO-GOMES & GROSFUGUEL, 2007).

⁷ De acordo com Paulo César da Costa Gomes (2003): “A geografia foi desde a Antiguidade responsável pela descrição e pela criação de uma imagem de mundo. Assim, enquanto descrição e imagem de mundo, o discurso geográfico procura, na modernidade, ser um discurso científico e moderno. Ele reproduz, assim, as características fundamentais da época e acompanha todas as suas modificações. A história da ciência geográfica pode, então, ser considerada como a história da *imago mundi* da própria modernidade. (GOMES, 2003, p.28)

se refere apenas ao descobrimento tardio da Oceania e da América pelos europeus. Estes continentes, segundo ele, são intrinsecamente jovens em sua constituição física e espiritual. Enquanto a Oceania “*possui uma imaturidade física*” devido a pouca conexão entre suas superfícies terrestre e aquática. A América estaria dividida em duas partes conectadas de forma exterior, pois a ligação da América do Norte com a América do Sul por um istmo não colaborou para um intercâmbio entre estas duas partes, estando o continente americano essencialmente separado. O “Velho Mundo”, por sua vez, estaria dividido em três partes conectadas de forma essencial. Isto porque o “Velho Mundo” é interrompido pelo Mar Mediterrâneo, que funciona como elo essencial de suas três partes, conformando uma totalidade (Hegel, 2008, p. 74).

As três partes que constituem o “Velho Mundo” são analisadas por Hegel a partir de uma classificação em “*três elementos geográficos essenciais*”, são eles: “1) o planalto árido, com suas grandes estepes e planícies; 2) as regiões de vales (terras de transição), cortadas e irrigadas por grandes rios; 3) a região litorânea, em estreita ligação com o mar”. Estas são as três categorias que fundamentam o conceito de “base geográfica da história”, pois representam diferenciações geográficas específicas, essenciais e racionais, em contraposição a multiplicidade de circunstâncias acidentais (Hegel, 2008, p. 80).

Neste contexto, Hegel procura considerar que a relação entre os “três elementos geográficos essenciais” apresentados são marcantes nos três continentes que configuram o “Velho Mundo”. Entretanto, em cada continente esta relação se comporta de maneira diferente: na África se sobressai o planalto, na Ásia se apresenta a oposição entre o planalto e as regiões fluviais, e na Europa é estabelecida a síntese entre os três elementos. Com essa categorização, Hegel estabelece uma correspondência hierárquica entre a estrutura física do ambiente e o “espírito do povo” de cada continente, de modo a inferiorizar os povos dos planaltos em comparação aos povos das “regiões de vales” e “região litorânea” (Hegel, 2008, p.81-82).

De acordo com Hegel, a marcha da história, em seu sentido efetivo, emerge da Ásia, do “leste absoluto” ou “Oriente”, e repousa na Europa, o “Ocidente”. O primeiro continente como o “*nascente do espírito*”, através dos povos chineses, indianos e persas. O segundo como “*poente do espírito*”, através dos povos gregos, romanos e germânicos (HEGEL, 2008, p.79-80). A Europa é o “fim” da história universal que tem início na Ásia. O “berço da história” é a Ásia, onde foram desenvolvidos importantes civilizações de déspotas e de patriarcas nos vales dos grandes rios. Mas é a Europa, através da unidade entre as superfícies terrestre e aquática, que se torna “o palco” da história em que o homem se torna efetivamente livre (Hegel, 2008, p. 93-94).

Esta representação do desenvolvimento da história descrita por Hegel se tornou, ao menos desde a década de 1970, alvo de inúmeras críticas, tanto por teóricos da renovação crítica da Geografia, quanto por teóricos da perspectiva descolonial. Segundo a maioria dos autores consultados, nas *Lições sobre a Filosofia da História Universal* Hegel faz uma análise eurocêntrica e etnocêntrica do desenvolvimento da história, na qual a ideia de “base geográfica da história” serve como justificativa para determinar a supremacia do povo europeu em detrimento dos povos dos demais continentes, sobretudo dos continentes americano e africano por serem considerados povos sem história. Ao identificar uma intensidade na reprodução destas críticas, buscou-se realizar uma pesquisa que, de maneira sintética, analisasse as especulações geográficas no sistema de Hegel, assim como as críticas em relação a elas. Esta análise se estrutura em três partes dispostas a seguir.

No primeiro capítulo, inicia-se uma apresentação do contexto histórico do pensamento de Hegel e sua relação com a Geografia. Neste contexto, posiciona-se a partir de uma concepção histórica e epistemológica que atribui a Geografia um conhecimento político sobre o espaço humano. E o desenvolvimento de seu discurso moderno, como sendo determinado historicamente pela centralidade das questões territoriais da unidade do Estado alemão. Dessa forma, situa-se o desenvolvimento da Geografia moderna no mesmo contexto histórico em que Hegel viveu e que foi um importante interlocutor, através da relação com Alexandre Von Humboldt (1769-1859) e, principalmente, com Karl Ritter (1779-1859). Procura-se, também, uma problematização sobre as diferentes concepções de Geografia, seus pressupostos e tradições, de modo a delimitar as principais interações entre o pensamento geográfico e o sistema de Hegel. Assim, apresenta-se Hegel como um dos pensadores da filosofia idealista clássica alemã que se relacionaram com o desenvolvimento da Geografia moderna.

No segundo capítulo, são apresentadas as interpretações críticas sobre as especulações geográficas do sistema de Hegel, realizadas pelo movimento de renovação crítica da Geografia e pela perspectiva descolonial. Esta análise é dividida em duas frentes de investigação: (2.1) Intepretações no movimento de renovação crítica da Geografia (1970-1980); (2.2) A perspectiva descolonial e a crítica ao eurocentrismo (1990-2000). Em relação ao item 2.1, foi dada ênfase às interpretações de: *Marxismo e Geografia* de Quaini (1979) publicado pela primeira vez em 1974 na Itália, *Hegel e a Geografia* de Châtelet (1989) publicado pela primeira vez em 1976 na França, *Por uma Geografia Nova* de Santos (1990) publicado em 1978 no Brasil, *O ajuste espacial: Hegel, Von Thünen e Marx* de Harvey (2005) publicado pela primeira vez em 1981 nos Estados Unidos e *Geografias Pós-Modernas: a reafirmação do espaço na teoria social crítica* de Edward Soja (1993) publicado em 1989, também, nos Estados Unidos.

No que se refere ao pensamento descolonial, foram utilizadas às seguintes formulações conceituais de teóricos descoloniais sobre Hegel: a “*sequência ideológica da Grécia à Europa Moderna*” comentada por Dussel (2005, p.26), o “*universalismo excludente*” descrito por Edgardo Lander (2005, p.11), a “*geopolítica do conhecimento ocidental*” desenvolvida por Walter Mignolo (2004, p.691), e a “*geografia imaginária*” mencionada por Carlos Walter Porto-Gonçalves (2006, p.156).

No terceiro capítulo, é feita uma análise do conceito de “base geográfica da história”, utilizando como objeto de análise as *Lições sobre a Filosofia da História Universal*, assim como outras duas obras: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e *Princípios da Filosofia do Direito*. Esta proposta de análise tem o objetivo de identificar como que as especulações geográficas estão contidas, também, em obras publicadas pelo próprio Hegel. Assim, sustenta-se a hipótese que o conceito de “base geográfica da história” foi desenvolvido ao longo da elaboração do sistema filosófico de Hegel, não sendo o resultado apenas de uma obra póstuma. Nesta perspectiva, inicia-se com a análise da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, mais precisamente das partes denominadas de *Filosofia da Natureza* e *Filosofia do Espírito*. Em seguida, a análise prossegue com a obra *Princípios da Filosofia do Direito*, mais precisamente da parte denominada de *História Universal*. Por fim, são analisadas as lições sobre o *Fundamento Geográfico da História Universal* e sobre a *Divisão da História Universal*, contidas nas *Lições sobre a Filosofia da História Universal*.

Se for válido que o propósito de Hegel foi realizar uma “ciência filosófica”⁸, na qual o pensamento especulativo é a expressão ou a linguagem do movimento dialético que permite a conformidade entre a razão e a realidade efetiva. Em que medida o conceito de “base geográfica da história” e as especulações comuns à Geografia se apresentam de forma clara, lógica e concreta no mundo, como pretende o seu sistema⁹? Diante deste quadro, busca-se demonstrar nas próximas páginas o contexto e a forma como as especulações geográficas se apresentam no sistema filosófico de Hegel, assim como uma amostra das críticas que as envolvem.

⁸ “A figura verdadeira na qual a verdade existe somente pode ser o seu sistema científico. Trabalhar no sentido de que a filosofia se aproxime da forma da ciência – e da meta na qual ela possa deixar seu nome de amor do saber e ser saber efetivo –, eis o propósito que me atribuí (...)” (HEGEL, 1999a, p. 297).

⁹ “O saber somente é efetivo como ciência ou como Sistema, e somente como tal pode ser exposto (...) Na representação que exprime o Absoluto como Espírito está expresso que o verdadeiro é efetivo somente como Sistema, ou que a substância é essencialmente sujeito. É esse o conceito mais elevado que pertence à Idade Moderna e à sua religião. Somente o espiritual é efetivamente real (...) O Espírito que se sabe assim desenvolvido como Espírito é a ciência. A ciência é a realidade efetiva do Espírito e o reino que ele constrói para si no seu próprio elemento” (HEGEL, 1999a, p.305-306).

1 HEGEL E A GEOGRAFIA

1.1 A trajetória de Hegel e a gênese da Geografia moderna

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasceu em Stuttgart no ano de 1770 e faleceu em Berlim no ano de 1831. A cidade natal de Hegel foi a capital do Ducado de Württemberg, na região da Suábia. Esta região, como a maior parte dos territórios que correspondem a atual Alemanha, era predominantemente rural. Neste período, a Alemanha estava fragmentada em cerca de trezentos territórios independentes e diferentes, tais como reinos, ducados, feudos, principados e cidades livres (KONDER, 1991). Sua configuração era composta pela Áustria e pela Prússia, territórios mais poderosos neste contexto, além de cinquenta e uma cidades imperiais, quarenta prelados, e governos de noventa e quatro príncipes eclesiásticos e cento e três barões (ARANTES, 1999).

A consolidação do Estado nacional alemão só veio a se efetivar quarenta anos após a morte de Hegel, em 1871. Entretanto, pela própria questão multiterritorial da Alemanha, os conhecimentos sobre a função do Estado, sua forma de organização e gestão dos seus aparelhos de poder, afloraram neste contexto histórico. Dentre as formas de “ciência de Estado” (*Staatswissenschaft*), desenvolvidas entre a segunda metade do século XVIII e a primeira metade do século XIX, destaca-se a Geografia.

Neste contexto, a heterogeneidade de formas de governo em face dos constantes conflitos e transformações dos territórios que compunham a Alemanha, proporcionou o desenvolvimento de diferentes ciências de Estado. Ao comentar sobre a gênese da medicina social, enquanto ciência de Estado alemã, Michel Foucault (1979) oferece um cenário ilustrativo da Alemanha neste contexto histórico:

Creio que isso se deve ao fato da Alemanha só ter se tornado um Estado unitário durante o século XIX, antes existindo unicamente uma justaposição de quase-estados, pseudo-estados, de pequenas unidades muito pouco estatais. Justamente quando as formas do Estado se iniciavam, desenvolveram-se esses conhecimentos estatais e a preocupação com o próprio funcionamento do Estado. As pequenas dimensões dos Estados, suas justaposições, seus perpétuos conflitos e seus afrontamentos, a balança de forças sempre desequilibradas e mutantes, fizeram com que eles estivessem obrigados a se medir uns aos outros, se comparar, imitar seus métodos e tentar mudar as relações de força [...] (FOUCAULT, 1979, p. 81)

Como Foucault descreve na passagem, a particularidade histórico-geográfica da Alemanha proporcionou uma excessiva preocupação com o Estado, impulsionando o

desenvolvimento de diversos conhecimentos estatais. A centralidade das questões territoriais enfrentadas pelos Estados, como *‘se medir uns aos outros, se comparar, imitar seus métodos e tentar mudar as relações de força’*, determinou o desenvolvimento tanto da medicina social, analisada por Foucault, quanto da Geografia, como comentaremos a seguir.

A Geografia, apropriando-se do sugestivo título de Ives Lacoste (1988), *“serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra”*. Esta suposição, como menciona o autor, não significa dizer que a Geografia serve apenas para fazer a guerra, o discurso geográfico pode cumprir diferentes funções ideológicas¹⁰. O que se ressalta é que a natureza do conhecimento geográfico não pode ser justificada por um discurso “cientificista”, como passou a ser produzido a partir da segunda metade do século XIX, com a institucionalização da Geografia enquanto ciência, e seu desenvolvimento positivista¹¹(LACOSTE, 1988).

Dessa forma, ao saber geográfico é atribuído um conhecimento político do espaço produzido pela sociedade em sua relação com a natureza. Compreende-se, portanto, que o saber geográfico se refere ao conhecimento sobre o espaço socialmente produzido. Espaço construído e reconstruído pelo trabalho humano, num processo dialético em que a sociedade transforma a natureza, transformando a si mesma, ao longo da história (SANTOS, 1990).

Se for válida a premissa de que o objeto de conhecimento da Geografia se refere ao espaço produzido pelo homem em sua relação de transformação da/com a natureza, pode-se inferir, então, como sugere Thatam (1959, p.198), que: *“Nenhuma ciência pode reivindicar uma genealogia maior do que a Geografia”*. De todo modo, esta premissa não diminui a dificuldade em situar a gênese da Geografia através da literatura da história do pensamento geográfico. Antes a intensifica, pois a pluralidade de definições sobre a natureza do conhecimento geográfico e sobre seus pressupostos epistemológicos acabam incidindo na maneira de conceber a história desta ciência. Por isso, questões como: o que é Geografia? , para que e a quem serve?, são recorrentes na história contemporânea do pensamento geográfico.

Para autores como K.J Gregory (1992), por exemplo, a gênese da Geografia, incluindo a Geografia Física, se efetivou por volta de 1850, através do processo de institucionalização do

¹⁰ Segundo Lacoste este é o caso da “geografia dos professores”, que apresenta a Geografia como uma disciplina “simplória e enfadonha”, pois pretende fornecer elementos para uma descrição geral do mundo através de um conjunto de saberes setoriais e desconexos (LACOSTE, 1988, p. 21-22).

¹¹ Para Lacoste (1988), a questão sobre a natureza do conhecimento geográfico deve ser elaborada a partir do pressuposto de que este saber é uma prática e um poder, que se realiza através de uma estratégia de articulação dos conhecimentos relativos ao espaço humano. Dessa forma, o saber geográfico é um instrumento de poder que foi e é imprescindível aos aparelhos de Estado na manutenção da reprodução das relações sociais e de poder. Por isso, os grupos que exercem o poder, como, por exemplo, os estados-maiores militares ou instituições financeiras, sabem do significado político e estratégico do saber geográfico, dando extrema importância para as representações espaciais em diferentes escalas.

discurso geográfico, com a criação de cátedras nas universidades e de sociedades geográficas na França e Alemanha: “Por volta de 1850 estabeleceram-se os começos da Geografia, incluindo-se a Geografia Física. Essas origens expressaram-se na fundação de sociedades geográficas e na criação de cátedras nas universidades” (GREGORY, 1992, p. 33).

Diferentemente desta perspectiva, coaduno com a concepção epistemológica que situa a gênese da Geografia, em sua aceção moderna, no século antes de seu processo de institucionalização como ciência, entre a segunda metade do século XVIII e a primeira metade do século XIX na Alemanha. Neste período, foram desenvolvidos os principais conceitos, métodos e teorias da ciência geográfica, principalmente através de obras de Humboldt e Ritter (TATHAM, 1960; MORAES, 2002; MOREIRA, 2006). Este foi o mesmo contexto histórico no qual Hegel viveu e se tornou um importante interlocutor, como será visto mais adiante.

Entretanto, muito antes de se constituir como ciência, diversas especulações geográficas já tinham sido elaboradas. As grandes civilizações do Oriente Próximo, por exemplo, através da exploração dos seus territórios, da elaboração de cartas e mapas, realizaram importantes especulações acerca das relações entre as sociedades e a natureza. De toda forma, são os gregos antigos que são reconhecidos como os principais responsáveis pela origem de especulações que se relacionam ao temário da Geografia, visto que “*Todos os principais ramos da geografia foram delineados pelos gregos*” (TATHAM, 1959, p.198).

Na Grécia antiga a representação cartográfica da natureza foi desenvolvida por diferentes pensadores, tais como: Tales (c. 580 A.C) e Anaximandro (611-547 A.C). Neste contexto, ficou provada a esfericidade da Terra, o cálculo da latitude e longitude de diversos lugares e a produção de importantes representações espaciais (TATHAM, 1959). Além destas contribuições, Tales e Anaximandro são reconhecidos, juntamente com Anaxímenes (588-524 A.C), Diógenes de Apolônia (499-428 A.C) e Heráclito (535-475 A.C), como os primeiros *filósofos da natureza*. Este fato se torna importante na medida em que a natureza não é concebida apenas em termos de representação matemática. Para os filósofos da natureza, a *physis* é compreendida como a totalidade substancial do mundo material ordenada por um princípio ou fundamento (GONÇALVES, 2006). Das preocupações voltadas a uma substância originária ou um fundamento no qual as coisas no mundo seriam construídas, como o são os fragmentos de Heráclito em relação ao fogo e de Tales em relação à água, por exemplo. Com Aristóteles (384-322 A.C) se desenvolve uma dualidade essencial da natureza, que permanece, com transformações ao longo da história, no processo de institucionalização da Geografia no século XIX, e na própria dicotomia entre a Geografia humana e a Geografia física posterior.

O conceito de *physis* de Aristóteles contém tanto a concepção de natureza como a totalidade de todas as coisas existentes no mundo, quanto à ideia de que cada coisa no mundo possui uma natureza específica. Ambos os sentidos são conceitos filosóficos da natureza: a ideia de totalidade é a que considera a natureza como *cosmos*, constituída por um *logos* que ordena seus diferentes entes. Enquanto que o sentido de natureza particular de cada coisa específica é aquele que faz com que cada coisa seja tal como ela é (GONÇALVES, 2006).

Outros pensadores gregos contribuíram para a compreensão sobre as relações entre os fenômenos da natureza, como, por exemplo: Teófrates (Nascido cerca de 270 A.C), Políbio (210-128 A.C), Agartacides (170-100 A.C), e Possidônio (1-50 A.C) (TATHAM, 1960). Mas foi Aristóteles o primeiro filósofo a salientar uma diferença existente entre o conhecimento filosófico propriamente dito sobre a natureza e a ciência empírica da mesma (GONÇALVES, 2006). Esta diferença entre um conhecimento empírico e outro filosófico da natureza se intensifica profundamente na sociedade moderna. A Geografia que se desenvolve neste período é tributária deste dualismo de concepções sobre a natureza, e a produção realizada por Immanuel Kant (1724-1804) é um marco significativo para o desenvolvimento deste processo.

Antes de comentar sobre o papel de Kant no desenvolvimento da Geografia moderna e a questão, ainda presente, sobre a dicotomia entre a Geografia Física e a Geografia Humana. É importante ressaltar que as principais tradições geográficas da Antiguidade Clássica que chegam aos geógrafos modernos, foram desenvolvidas por Strabo ou Estrabão (63 A.C – D.C 36) e Ptolomeu (Cláudio Ptolomeu de Alexandria, 150 D.C). Ambos pensadores viveram durante a hegemonia do Império Romano, mas escreveram em grego (TATHAM, 1959).

Ptolomeu desenvolveu de forma elaborada representações espaciais com linguagem matemática durante a Antiguidade Clássica. Sua obra *Geographiike Syntaxis*, utiliza projeções cartográficas e avança no cálculo de latitude e longitude dos lugares, inserindo o cálculo das variações do dia. O pensamento de Ptolomeu atribui a Geografia uma visão cosmográfica, que pensa sobre a Terra a partir do movimento dos astros. Seu olhar parte do todo, o universo, para a parte, a superfície terrestre. A obra deste pensador é reconhecida por possuir elaborações cartográficas precisas, e por colocar a cartografia como a forma de linguagem por excelência do discurso geográfico. Seu pensamento se insere na tradição filosófica aristotélica, da qual se apropria da ideia de concentricidade do universo, e estabelece a Geografia como uma cosmografia (Cf. TATHAM, 1959; MOREIRA, 2006).

Por outro lado, Estrabão, que viveu antes de Ptolomeu, é quem introduz a Geografia como uma disciplina corológica¹². A visão estraboniana de mundo compreende a superfície terrestre a partir da diferença entre as paisagens, que são construídas ao longo do tempo pelos homens em suas relações com a natureza. O fato de produzir uma “obra de resistência” ao militarismo do Império Romano hegemônico no período, fez com que Estrabão enfatizasse que o discurso geográfico deve estar a serviço da liberdade do homem. Para Estrabão, o conhecimento geográfico não tem importância apenas como um saber estratégico de articulação do espaço, como a “*Geografia dos estados-maiores*” que se referiu Lacoste (1988, p.26), por exemplo. O valor da Geografia não está na capacidade de fornecer subsídios estratégicos para os aparelhos de Estado. A Geografia possui um valor intrínseco, que se relaciona a própria construção da vida e da felicidade. A vida é o fundamento do saber geográfico. A vida cultivada pelo homem em sua relação com a natureza:

[...] nos familiariza com os ocupantes da terra e dos oceanos, com a vegetação, frutos e peculiaridades dos vários quadrantes da Terra, e o homem que a cultiva é um homem profundamente interessado no grande problema da vida e da felicidade. [...] (ESTRABÃO *apud* TATHAM, 1960, p.552).

Neste sentido, Estrabão estabeleceu uma perspectiva holística em que a vida é o fundamento integrador das relações entre o homem e a natureza, e que a função do geógrafo é que ele seja também um filósofo: “*a utilidade da geografia pressupõe que o geógrafo seja também um filósofo, o homem que se preocupa com a investigação da arte da vida, isto é, com a felicidade*” (ESTRABÃO *apud* SANTOS, 1988, p.9-10). Dessa forma, a matriz genealógica estraboniana apresenta a Geografia como um campo de conhecimento conectado com a Filosofia, e que ambas devem se preocupar com a arte da vida dos homens em suas relações com a natureza.

Estas duas tradições geográficas da Antiguidade Clássica se transformam na Modernidade através de duas orientações geográficas diferenciadas. A primeira é de origem kantiana sobre a descrição física do mundo, nos marcos ptolomaicos, desenvolvida por Humboldt. Enquanto que a segunda, de origem herderiana, corresponde a uma concepção

¹² Segundo Milton Santos (1990, p.19): “As ciências que são baseadas na observação são classificadas usualmente em três categorias: a) “As ciências sistemáticas” são aquelas que estudam “coisas”, se for permitido expressarmos desta maneira, partindo de pontos de vista de que podem ser diferentes; a botânica, por exemplo, é uma ciência sistemática; b) “As ciências cronológicas” são todas aquelas que contemplam uma sucessão de eventos no tempo, tais como a geologia; c) “As ciências corológicas” são aquelas que têm como assunto o espaço e suas subdivisões distintas, por exemplo, a geografia”.

histórico-geográfica, nos marcos estrabonianos, desenvolvida por Ritter e desdobrada por Hegel como é comentado adiante Cf. QUAINI (1979).

As bases de sistematização da Geografia moderna foram geradas, principalmente, no plano epistemológico por Kant, e no plano metodológico por Johann Rheinhold Forster (1729-1798). Através de inúmeras viagens exploratórias, Forster desenvolveu técnicas de apreensão, organização e descrição do conhecimento empírico da natureza, construindo a “*primeira grande arrumação sistemática*” da Geografia. Forster estabeleceu como objeto de estudo da Geografia a superfície terrestre, e propôs como metodologia a descrição das paisagens, que foram compreendidas como categorias analíticas para o entendimento das relações entre as sociedades e a natureza (MOREIRA, 2006, p.15).

Por outro lado, a relação de Kant com a Geografia não se situou no plano da experiência sensível sobre uma variedade de lugares do mundo, como o fora a contribuição dos Forsters¹³, por exemplo. Decerto que isto seria impossível, pois Kant nunca teria saído da Prússia. As reflexões de Kant relacionadas ao temário da Geografia se situam no plano epistemológico, na construção de conceitos que foram e ainda são utilizados na produção do conhecimento geográfico. Conforme Moreira (2006): “*Kant estabelecerá as bases epistemológicas da geografia moderna, completando o trabalho de sistematização teóricometodológica de Forster [...]*” (MOREIRA, 2006, p.16).

A relação com a Geografia foi extremamente marcante na trajetória de Kant. Este pensador exerceu a função de professor de Geografia Física na Universidade de Königsberg por cerca de quarenta anos, realizando o curso por mais de quarenta e oito vezes¹⁴. Para Kant, a Geografia se constitui como uma ciência da natureza, cujo objetivo é o entendimento da natureza por meio das percepções externas. No sistema filosófico de Kant, a Geografia é compreendida dentro de uma dualidade de sentidos sobre a natureza, um sentido interno oposto ao sentido externo. O conhecimento sobre o sentido interno da natureza é o objeto de investigação da *Antropologia Pragmática*, enquanto que o conhecimento do sentido externo da natureza determina o campo de investigação da *Geografia Física*. Sendo assim, Kant compreende a Geografia como a ciência que estuda a natureza externa (MOREIRA, 2006). Entretanto, o que se tonou a principal referência de Kant na Geografia foi a sua formulação

¹³ Além de Johann Rheinhold Forster, seu filho, Johann George Adam Forster (1754-1794), foi importante referência em obras de Humboldt e Ritter, principalmente nas do primeiro. Humboldt e George Forster se conheceram em Göttingen, em 1789. Em 1790, realizaram uma viagem por diversos países europeus. A obra de Forster *Quadros do Baixo Reno* (1791-1794) é mencionada com frequência por Humboldt (TATHAM, 1960; CAPEL, 2010).

¹⁴ Kant lecionou Geografia Física na Universidade de Königsberg entre 1756 e 1796 (TATHAM, 1959, p.205).

conceitual de espaço elaborada em *Crítica da Razão Pura*. Nesta obra, o conceito de espaço, assim como o conceito de tempo, é considerado por Kant como forma pura de intuição sensível, dado *a priori* ao conhecimento (KANT, 1999).

Nesta perspectiva, o espaço geográfico passa a ser pensado como um “vazio” que preexiste às relações sociais, como um dado da “intuição pura”, uma “necessidade exterior”. Esta leitura da concepção kantiana de espaço se estabeleceu como uma das principais “heranças filosóficas” da Geografia moderna (SANTOS, 1990, p.31). Dessa forma, Kant realiza uma transformação na noção corográfica de Forster, ao converter o objeto de estudo da Geografia da noção empírica de superfície terrestre, para uma formulação conceitual de espaço que ainda permanece como uma das principais referências teóricas no discurso geográfico moderno. Como ressalta Moreira: [...] “Kant substitui a superfície terrestre pelo conceito do espaço como referência da geografia, produzindo uma quebra entre superfície terrestre e espaço na sequência da tradição que até hoje tem seus efeitos” (MOREIRA, 2006, p.18).

Sendo assim, a formulação conceitual de Kant e metodológica de Forster estabelecem as bases de sistematização da Geografia, que são desenvolvidas por Humboldt e Ritter posteriormente. Estes pensadores são considerados os geógrafos clássicos na história do pensamento geográfico (TATHAM, 1959; MOREIRA, 2006). Conforme Antônio Carlos Robert Moraes (2002):

Na literatura da história do pensamento geográfico é quase unânime o estabelecimento do marco inicial da Geografia moderna na publicação das obras de Alexandre Von Humboldt e de Karl Ritter. Não há controvérsias em colocá-los como os pioneiros do processo de sistematização dessa disciplina: a discordância, quando aparece, diz respeito à ênfase dada a um desses autores em detrimento de outro. Humboldt e Ritter são, sem dúvida, os pensadores que dão o impulso inicial à sistematização geográfica, são eles que fornecem os primeiros delineamentos claros do domínio dessa disciplina em sua acepção moderna (MORAES, 2002, p.15).

As controvérsias em relação ao caráter geográfico das obras de Humboldt e Ritter se justificam de diversas formas. Pois, apesar de ambos os pensadores serem prussianos e terem vivido praticamente no mesmo período¹⁵, suas trajetórias de formação e de trabalho foram bastante diferenciadas¹⁶. Além disso, uma pluralidade de influências filosóficas permeia as suas

¹⁵ Segundo Moraes (2002, p. 68) as formulações de Humboldt e Ritter foram produzidas no mesmo período, basicamente, entre 1800 e 1840.

¹⁶ Humboldt possui uma formação enciclopédica e sua produção influenciou diversos campos científicos, podendo ser enquadrado na história de diversas disciplinas acadêmicas além da Geografia, tais como: geologia, mineralogia, meteorologia, climatologia, hidrologia, botânica, oceanografia, astronomia, geomagnetismo, entre outras. Em contrapartida, Ritter não possui uma formação tão variada, sendo a sua produção diretamente ligada às questões da Geografia, disciplina que lecionou em Frankfurt (1807) e em Berlim (1820-1859). Nesta última cidade, Ritter

produções. Mesmo assim é possível encontrar pontos de convergência em seus fundamentos filosóficos (MORAES, 2002, p.15).

Além das já mencionadas influências de Forster e Kant nos pensamentos de Humboldt e Ritter, ambos os autores possuem como ponto de convergência em seus fundamentos filosóficos a relação com a filosofia idealista clássica alemã. Através da relação com os pensamentos de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) e Hegel. Outros pensadores alemães, como Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) e Johann Christoph Friedrich von Schiller (1759-1805), por exemplo, são importantes referências na obra de Humboldt. Por outro lado, a influência de Johann Gottfried von Herder (1744-1803) é marcante no pensamento de Ritter (MORAES, 2002).

É importante destacar que entre os sistemas filosóficos de Fichte, Schelling e Hegel existem diferenças fundamentais, como, por exemplo, a diferença entre o chamado “*idealismo subjetivo*” de Fichte e os autodenominados “*idealismo objetivo*” de Schelling¹⁷ e “*idealismo absoluto*” de Hegel. Para estes últimos, o princípio do idealismo não se dá apenas pela perspectiva da reflexão, mas, sobretudo, na perspectiva da especulação (GONÇALVES, 2001, p.45). De todo modo, entre Schelling e Hegel também existem diferenças fundamentais que devem ser consideradas.

O contexto histórico em que foi produzida as obras de Fichte, Schelling e Hegel contribui para compreender melhor as diferenças entre os seus sistemas. De diferentes maneiras e intensidades, estes pensadores expressam ao longo de suas obras interpretações sobre a identidade e a unidade do povo alemão, frente aos rumos da Revolução Francesa e a expansão do Império napoleônico. Seria impossível, no âmbito desta dissertação, apresentar um quadro completo deste contexto histórico.

O que se ressalta é que todo o debate sobre a unificação da Alemanha durante o final do século XVIII e a primeira metade do século XIX influencia direta ou indiretamente a produção dos geógrafos modernos mais eminentes do período, Humboldt e Ritter. Ambos pensadores produziram entre 1800 e 1840 obras que se inserem no quadro de legitimação científica das

lecionou na Academia Militar de Berlim e na Universidade de Berlim (fundada em 1810 pelo irmão de Humboldt, Wilhelm von Humboldt) a partir de 1820, como professor, e a partir de 1825 como professor – titular (MORAES, 2002; CAPEL, 2010).

¹⁷ Nas palavras de Schelling: “Fichte, por exemplo, pôde pensar o idealismo em um significado totalmente subjetivo; eu ao contrário, em um objetivo. Fichte pode se manter com o idealismo sob a perspectiva da reflexão; eu, ao contrário, me posicionei com o princípio do idealismo sob a perspectiva da produção”. (SCHELLING apud GONÇALVES, 2001, p.45)

propostas de unidade nacional alemã. Isto não significa dizer que Humboldt e Ritter fossem ideólogos de um projeto de unificação nacional (MORAES, 2002).

A questão da unidade nacional alemã não foi objeto direto das produções de Humboldt e Ritter. Mas ao tematizarem sobre as características dos espaços terrestres, suas variações e ocupações humanas, Humboldt e Ritter elaboraram ideias com status científico que foram apropriadas por teorias que propuseram a unificação da Alemanha. Por outro lado, na produção destas ideias, Humboldt e Ritter estabeleceram de maneiras e intensidades diferentes, importantes interfaces com os filósofos clássicos alemães que problematizaram a unidade e a identidade do povo alemão (MORAES, 2002).

Fichte, por exemplo, inicialmente foi favorável à Revolução Francesa como ilustra a sua obra *Contribuições para a retificação dos juízos do público sobre a Revolução Francesa*, publicada em 1793. Entretanto, menos de vinte anos depois, entre 1807-1808, Fichte se posicionou radicalmente contrário ao expansionismo napoleônico na Alemanha com a publicação de seus *Discursos à nação alemã*. Neste período as tropas napoleônicas ocuparam Jena, durante a “batalha de Jena”, cidade na qual Fichte foi professor, assim como Schelling e Hegel.

Por outro lado, Schelling e Hegel também foram inicialmente favoráveis à Revolução Francesa. Autores como Rosenkranz, por exemplo, afirma que Schelling e Hegel, juntamente com Friedrich Hölderlin (1770-1843) e outros alunos do Seminário de Tübingen, plantaram uma “*arvore da liberdade*” para homenagear a Revolução Francesa. Entretanto, tanto Schelling quanto Hegel não se entusiasmaram com os rumos da Revolução Francesa (KONDER, 1992, p.3).

No caso de Hegel, por exemplo, é importante destacar que este pensador se posiciona completamente diferente de Fichte em relação ao expansionismo napoleônico. Foi durante a batalha de Jena que Hegel escreveu uma de suas principais obras, *Fenomenologia do espírito*, publicada em 1807. Para muitos autores, a *Fenomenologia* de Hegel representa a primeira grande formulação conceitual de seu sistema filosófico¹⁸. Nesta obra, Hegel propõe uma ciência da experiência da consciência, que é constituída por uma análise lógica da elevação da consciência desde suas representações mais elementares, através do conhecimento sensível, até as formas mais elaboradas da consciência de si, e destas a representação do espírito absoluto,

¹⁸ O próprio Karl Marx (2004), no objetivo de entender e corrigir a dialética hegeliana em geral e analisar o movimento crítico a ela, partiu deste pressuposto: “Um olhar sobre o sistema hegeliano. Tem de iniciar-se com a *Fenomenologia* hegeliana, o verdadeiro lugar do nascimento e o segredo da filosofia de Hegel” (MARX, 2004, p.119).

do saber universal (JAPIASSU & MARCONDES, 2008). Segundo Hyppolite, Hegel não teria se oposto ao expansionismo napoleônico como fizera Fichte, mas se mostraria admirador do sentido de Estado de Napoleão, considerando-o como o refundador do Estado moderno que daria continuidade ao processo de desenvolvimento do espírito (HYPPOLITE, 1977).

Entre o nascimento de Hegel em Stuttgart no ano de 1770 e sua morte em Berlim no ano de 1831, sua trajetória de vida se passou em Tübingen, Berna, Frankfurt, Jena, Nuremberg e Heidelberg. Ao longo deste percurso Hegel produziu uma série de escritos, cujos mais destacados são: *Fenomenologia do Espírito*, *Ciência da Lógica*, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, e *Princípios da Filosofia do Direito*. Diversos outros escritos foram produzidos por Hegel nos anos em que iniciou seus estudos em Teologia e Filosofia em Tübingen, assim como o período em que trabalhou como preceptor em Berna¹⁹. Por outro lado, foram publicadas outras obras póstumas, cujos materiais consistem em anotações de cadernos de Hegel e alunos de cursos proferidos em Jena, Nuremberg, Heidelberg e Berlim, como são os casos de *Propedêutica Filosófica* (Nuremberg), e *Lições sobre a filosofia da história universal* (Berlim), por exemplo (KONDER, 1992).

A obra de Hegel possui reflexões e análises que podem ser relacionadas com diversos campos do conhecimento científico além da Geografia. Em sua *Enciclopédia das ciências filosóficas*, por exemplo, é possível identificar esclarecimentos sobre o que chamaríamos hoje de Geologia, Biologia, Física, História, Antropologia, Direito, entre outras ciências. Entretanto, é necessário ressaltar que Hegel não pensou estas formas de conhecimento de modo fragmentário, como passaram a ser comumente pensadas as ciências a partir da hegemonia positivista em fins do século XIX.

Ao contrário, Hegel produziu um pensamento totalizante, que buscou compreender as diferentes formas de desenvolvimento do espírito em sua relação com a natureza no transcorrer histórico. É através desta leitura sobre o desenvolvimento do espírito no mundo, que Hegel apresenta reflexões e análises que se aproximam de diferentes campos do conhecimento científico, como será apresentado através de questões referentes ao temário da Geografia. Dessa forma, ao propor uma análise sobre a relação entre o pensamento de Hegel e a Geografia moderna, não pretendo atribuir a Hegel uma análise geográfica propriamente dita, apenas indicar de que maneira especulações geográficas fazem parte de seu sistema filosófico.

¹⁹ Estes escritos foram publicados pela primeira vez em 1907 pelo editor Herman Nohl (1879-1960) na forma de fragmentos, com o título de *Hegels theologische Jugendschriften* (“Escritos teológicos de juventude de Hegel”), título este, mais tarde substituído por *Frühschriften* (“Primeiros escritos”) Cf. (HYPPOLITE, 1977).

A questão central é que as *Lições sobre a filosofia da história universal* foram proferidas na maturidade da vida de Hegel, antecedida por diversas outras etapas no desenvolvimento de seu sistema filosófico, cujos marcos históricos mais significativos são a Revolução Francesa e a ascensão e queda de Napoleão Bonaparte. Estes eventos, juntamente com a base protestante de formação, determinam o desenvolvimento do sistema de Hegel.

O sistema de Hegel foi inicialmente bastante próximo da filosofia de Schelling. Hegel e Schelling se formaram em Teologia pelo Seminário de Tübingen no final do século XVIII. Foi por indicação de Schelling que Hegel passou a lecionar em Jena no início do século XIX. Apesar de ter sido cinco anos mais jovem que Hegel, Schelling destacou-se primeiro pela originalidade de suas concepções filosóficas, e podemos dizer que é Schelling quem exerce influência maior sobre Hegel nesta relação. Até a publicação de *Fenomenologia do Espírito*, o pensamento de Hegel não se diferenciava profundamente do pensamento de Schelling. Entretanto, a partir da *Fenomenologia*, Hegel estabelece uma diferenciação profunda com o sistema de Schelling, que permanece durante toda a sua obra (HYPPOLITE, 1977; KONDER, 1992).

Schelling foi um dos mais importantes filósofos da natureza, realizou uma investigação filosófica crítica contra a visão mecanicista hegemônica na idade moderna, difundida principalmente pelas apropriações feitas de teorias newtonianas. A sua forma de conceber a natureza “*como um processo dialético de auto-organização*”, rompe tanto com as ideias da física da época, como com a ideia kantiana de que a natureza deveria ser concebida em sua necessidade exterior. No sistema de Schelling, a relação entre espírito e natureza se realiza através de um “*salto*” por parte da ideia absoluta, da ideia infinita do espírito para a realidade sensível. A natureza se torna uma forma de apreensão intuitiva do espírito. Para Schelling, a ideia se apresenta “*incompleta*” na natureza, sendo a verdade da natureza revelada de forma imediata pela apreensão intuitiva do espírito (GONÇALVES, 2001, p.21).

O pressuposto inicial de Schelling é que a natureza se apresenta como uma espécie de “*espírito invisível*”, que deveria ser fundida com sua outra parte, o próprio espírito, propondo desta forma uma identidade entre ambos. Desta concepção inicial, o conceito de natureza evolui para um conceito que contém o “*princípio de produtividade*” da natureza, que rompe, por exemplo, tanto com a ideia de natureza como *Natureza Naturada*²⁰ proposta por Baruch

²⁰ Spinoza utiliza dois termos escolásticos *Natureza Naturante* e *Natureza Naturada* como formas inter-relacionadas de explicação de seu sistema filosófico. De maneira geral, *Natureza Naturante* se refere a “Deus”, como substância única e origem de todas as coisas, como o ser que não carece de nenhum outro e existe por si só, natureza concebida enquanto totalidade. Por outro lado, *Natureza Naturada* se refere ao “mundo”, aos modos e atributos de “Deus”, enquanto ser que carece da necessidade da natureza de “Deus”, os modos que dependem

Spinoza (1632-1677), quanto com a concepção geométrica de René Descartes (1596-1650), em que a natureza é *res extensa*²¹. Na filosofia da natureza de Schelling o conceito de natureza é apresentado como sujeito, diferentemente de concepções anteriores que a compreendia enquanto objeto. Através deste “*princípio de produtividade*” a natureza é capaz de realizar seu próprio movimento, não sendo o outro passivo do espírito (GONÇALVES, 2006, p.36).

Por outro lado, Hegel estabelece uma ruptura fundamental com o sistema de Schelling, que é pensar a relação entre espírito e natureza não como uma relação imediata, mas como uma relação produzida pelo espírito²². Hegel pressupõe que a reconciliação entre a natureza e o espírito só pode ser realizada através do conceito, pela pura especulação do pensamento lógico, não sendo, portanto, uma forma de apreensão imediata da natureza como o é na concepção de Schelling. Dessa forma, Hegel nega a possibilidade de existência de um ideal na natureza, pois em sua concepção a natureza não seria capaz de manifestá-lo em si mesma, sendo a manifestação do ideal realizada, apenas, pela atividade do espírito. Ao negar uma relação imediata entre espírito e natureza, Hegel entende que a unidade entre ambos se realiza através da produção da ideia, que manifesta o absoluto enquanto “ideal”. O “ideal” é compreendido enquanto “*manifestação adequada da ideia no sensível*”, como produto da atividade de criação do espírito humano em sua relação de transformação da imediação natural, como forma de idealização na natureza (GONÇALVES, 2001, p.25).

Neste sentido, o “ideal” é de domínio exclusivo da atividade humana, que se realiza através da manifestação do espírito absoluto. As três formas de manifestação do absoluto são: (i) a arte, que tem a finalidade de manifestar concretamente o absoluto, com a ideia do belo; (ii) a religião, que representa o absoluto com a ideia de deus ou do divino; e (iii) a filosofia, que pensa sobre o absoluto através da criação de conceitos (GONÇALVES, 2001; HEGEL, 2001). A proposta de análise que aderimos é entender o sistema hegeliano não como um sistema

imediatamente da substância, ou seja, de “Deus”. Nas palavras de Spinoza: “Do já exposto até aqui, penso estar estabelecido que deve entender-se por *Natureza Naturante* o que existe em si e é concebido por si, ou, por outras palavras, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é, Deus, enquanto é considerado como causa livre. Por *Natureza Naturada*, porém, entendo tudo aquilo que resulta da necessidade da natureza de Deus, ou, por outras palavras, de qualquer dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto são considerados como coisas que existem em Deus e não podem existir nem ser concebidas sem Deus” (ESPINOSA, 2004, p.187).

²¹ Descartes utiliza o termo *res extensa* no sentido de “extensão”, “mundo físico”, “corpo”. O conceito de *res extensa* (“mundo físico”), juntamente com os conceitos de *res infinita* (“Deus”) e *res cogitans* (“o pensamento”), compõem a estrutura fundamental do argumento ontológico de Descartes (DESCARTES, 1976).

²² Como ressalta Hegel: “Esta unidade da inteligência e da intuição, do ser-em-si do espírito e de sua reação contra a exterioridade, não tem de ser começo, mas meta, não tem de ser uma unidade imediata, mas uma unidade produzida” (HEGEL *apud* GONÇALVES, 2001, p. 18).

hierárquico, mas como um sistema de “*três esferas concêntricas*”. Nesta perspectiva de análise, tanto a filosofia, quanto a arte e a religião são formas de manifestação do espírito absoluto, não existindo superioridade de alguma forma sobre as demais (GONÇALVES, 2001, p.14).

Assim, Hegel se distingue dos idealismos de Fichte e de Schelling, e apresenta o seu sistema filosófico não como um “idealismo subjetivo” que superestima o espírito em detrimento da natureza, ou como “filosofia da natureza” que apresenta uma relação imediata entre espírito e natureza. Hegel constitui o seu sistema como uma “filosofia do espírito”, que analisa o desenvolvimento do espírito em sua relação de (des)alienação da natureza enquanto processo histórico. A ideia de espírito (*Geist*) em Hegel é entendida enquanto pensamento, que se torna absoluto na medida em que há uma construção da consciência coletiva através da superação das faltas, a ideia de autossuficiência (GONÇALVES, 2001).

Hegel elabora um exame da história da elevação da razão humana de um estado de imediatez natural para um estado de liberdade. A história sendo apresentada enquanto marcha gradual da evolução da consciência da liberdade pelo espírito. Assim, a história é realizada a partir da contradição entre o racional e o natural, produzida pelo espírito através da passagem de um “estado de natureza” (*Naturzustand*) para um “estado de espiritualidade” ao longo do tempo. Hegel pressupõe que a liberdade é o fim absoluto do espírito, e que o Estado se apresenta enquanto totalidade moral e realidade da liberdade. Nesta perspectiva, o Estado é constituído enquanto unidade da história, pois segundo Hegel o Estado é a totalidade da liberdade. A realidade positiva e a satisfação da liberdade só são possíveis de serem alcançadas a partir da constituição do Estado, que atua enquanto liberdade universal se sobrepondo ao caráter particular das necessidades individuais²³ (HEGEL, 2008).

1.2 Hegel, Ritter e Humboldt: interlocuções a partir das *Lições sobre a Filosofia da História Universal*

Como será visto ao longo desta dissertação, as especulações geográficas do sistema de

²³ Nas palavras de Hegel: “A vontade subjetiva e a paixão são os fatores que atuam, que realizam. A ideia é o interior, O Estado é o que existe, é a vida real e ética, pois ele é a unidade do querer universal, essencial, e do querer subjetivo – e isso é a moralidade objetiva [...] Na história universal só se pode falar dos povos que formam um Estado. É preciso saber que tal Estado é a realização da liberdade, isto é, da finalidade absoluta, que ele existe por si mesmo; além disso deve-se saber que todo valor que o homem possui, toda realidade espiritual, ele só tem mediante o Estado [...]” (HEGEL, 2008, p. 39-40).

Hegel foram desenvolvidas de forma mais explícita em suas *Lições sobre a filosofia da história universal*, que possui importantes interlocuções com os pensamentos de Humboldt e Ritter, expressos em suas principais obras, respectivamente, *Cosmos*²⁴ e *Geografia Comparada*²⁵.

Apesar de não poder conhecer a principal obra de Humboldt, publicada entre 1845 e 1862, Hegel provavelmente estabeleceu contato com o plano da obra, elaborado por Humboldt durante uma série de sessenta e uma conferências realizadas na Universidade de Berlim entre 1827 e 1828²⁶, período no qual Hegel foi professor e no ano posterior reitor desta instituição²⁷. Uma dentre as conferências foi intitulada “*Advertência contrária a Hegel*”²⁸, na qual Humboldt teria acusado Hegel de ter estabelecido em seu sistema filosófico uma metafísica sem experiência (GRAU, 1993, p.59).

Por outro lado, apesar das críticas a Hegel, é possível encontrar em *Cosmos* passagens em que a obra sobre as *Lições sobre a Filosofia da História Universal* de Hegel sustenta a concepção de Humboldt sobre sua “física do mundo” no que diz respeito à relação entre espírito e natureza ou consciência e matéria, assim como em sua concepção de ciência:

La ciencia es, el espíritu aplicado á la naturaleza; pero el mundo exterior no existe para nosotros sino en tanto que por el camino de la intuición le reflejemos dentro de nosotros mismos. [...] Los fenómenos exteriores, dice Hegel en La filosofía de la historia, están en cierto modo traducidos en nuestras representaciones internas. El mundo objetivo pensado por nosotros y en nosotros reflejado, está sometido á las eternas y necesarias formas de nuestro ser intelectual. La actividad del espíritu se ejerce sobre los elementos que le facilita la observación sensible. Así desde la infancia de la humanidad se descubre en la simple intuición de los hechos naturales, en los primeros esfuerzos intentados para comprenderlos, el germen de la filosofía de la naturaleza. Estas tendencias ideales son diversas y más ó menos fuertes, según las razas, sus disposiciones morales, y el grado de cultura que han alcanzado, merced á la naturaleza que las rodea.

La historia nos ha conservado el recuerdo del gran número de formas, bajo las cuales se há intentado concebir racionalmente el mundo entero de los fenómenos, reconocer en el Universo la acción de una sola fuerza motriz que penetra la materia, la transforma y la vivifica (HUMBOLDT, 1875, p.80-81).

²⁴ Título original: *Kosmos, Entwurf einer physischen Weltbeschreibung* (“Cosmos: esboço de uma descrição física do mundo”) Cf. (GRAU, 1993).

²⁵ Título original: *Die Erdkunde im Verhältnis zur Natur und Geschichte des Menschen oder allgemeine, vergleichende Geographie* (“A ciência da terra em relação com a natureza e a história do homem” ou “Geografia universal e comparada”) Cf. (GRAU, 1993).

²⁶ As conferências foram realizadas entre 3 de novembro de 1827 e 26 de abril de 1828 na Universidade de Berlim (Cf. (CAPEL, 2008)

²⁷ Professor a partir de 1818 e, em 1829, reitor.

²⁸ “Verwahrung gegen Hegel”. Cf. (GRAU, 1993, p.59).

A partir desta passagem, é possível perceber como que pressupostos da obra sobre as *Lições sobre a Filosofia da História Universal* foram apropriados por Humboldt em sua análise sobre a “física do mundo”. Através das *Lições* de Hegel, Humboldt propõe pensar a ciência como o espírito aplicável a natureza, e a partir desta proposta passa entender a relação entre espírito e natureza enquanto processo histórico, constituído a partir da produção de diferentes formações culturais através da transformação das configurações naturais que as cercam.

Entretanto, é a partir da relação estabelecida com o pensamento de Ritter que é possível encontrar com maior evidência interpenetrações com o sistema de Hegel (QUAINI, 1979; SANTOS, 1990; MORAES, 2002; CAPEL, 2008). Ritter, além de ter sido professor na Academia Militar de Berlim, foi o primeiro professor de Geografia da Universidade de Berlim a partir de 1820, função que exerceu por aproximadamente quarenta anos. Mesmo contexto histórico em que Hegel também foi professor,²⁹ e posteriormente reitor da Universidade de Berlim. Neste contexto, Ritter reeditou sua principal obra *Geografia Comparada* em 1822, publicada pela primeira vez entre 1817-1818. A partir desta nova reedição, Ritter transformou a *Geografia Comparada* num amplo projeto que só foi interrompido com sua morte em 1859.

Por outro lado, Hegel publicou durante o período que lecionou na Universidade de Berlim a obra *Princípios da Filosofia do Direito* em 1820, além de ter proferido as *Lições sobre filosofia da história universal* entre 1822-1823 e 1830-1831 nesta mesma instituição, publicadas pela primeira vez em 1837, seis anos após a morte de Hegel. Esta mesma ambiência intelectual propiciou influências mútuas entre os sistemas de Ritter e Hegel.

Além de Ritter e Hegel terem construídos seus sistemas sobre forte influência do cristianismo, outra importante convergência em seus sistemas é a influência de Herder na compreensão de conceitos como “a terra como o teatro da história” e “espírito dos povos”, por exemplo, utilizados tanto em *Geografia Comparada*, quanto em *Filosofia do Direito* e *Lições sobre a filosofia da história*. Estes conceitos foram elaborados por Herder em suas *Ideias sobre a Filosofia da História da Humanidade*, publicada entre 1784-1791. Nesta obra, Herder expressa uma compreensão da história da humanidade a partir de uma concepção de cultura que influenciou tanto Ritter quanto Hegel.

Para Herder, deve-se pensar o homem em sua história concreta, e a partir daí encontrar a ideia de espírito. Ao procurar o entendimento do caminho da cultura na história da humanidade, Herder cria o conceito de “espírito de um povo”, que corresponde à forma como os homens em suas relações entre si e com a natureza, criam suas identidades supra individuais

²⁹ Ritter lecionou na Academia Militar de Berlim e na Universidade de Berlim a partir de 1820, como professor, e a partir de 1825 como professor – titular Cf. (MORAES, 2002; CAPEL, 2008).

através dos costumes, linguagem, religião e etc. Nesta perspectiva de análise, Herder apresenta uma história do desenvolvimento da cultura, que é entendida enquanto forma como os homens criam sua unidade enquanto povo, através de suas relações em si e com a natureza ao longo do tempo. Para Herder a humanidade é a parte mais “*sublime da Terra*”, e sua realização enquanto espírito ao longo da história é efetivada através da produção da cultura de um povo em sua relação com a natureza. É neste sentido que a terra é apresentada enquanto “*teatro da história*”, como a natureza que propiciou o desenvolvimento de tal ou qual espírito de um povo (CAPEL, 2010, p.51).

Estes pressupostos de Herder sobre uma visão holística da história da humanidade enquanto realização do espírito em sua relação com a natureza ao longo do tempo é considerada como uma dentre as “*duas orientações geográficas diferenciadas*” na gênese da Geografia moderna (QUAINNI, 1979, p.29). Esta orientação seria a de uma concepção histórico-geográfica, nos marcos estrabonianos de realização da vida, desenvolvida por Ritter e desdobrada por Hegel. Por outro lado, a segunda orientação seria a de origem kantiana sobre a descrição física do mundo, nos marcos ptolomaicos, desenvolvida por Humboldt.

Para Ritter, a dicotomia entre a natureza externa e a natureza interna kantiana, assim como seu desdobramento na dicotomia entre a Geografia e a História, não possuem suas maneiras de ser. Em *Geografia Comparada*, Ritter explica que a inter-relação entre a Geografia e a História é necessária para o desenvolvimento de ambas. A análise da justaposição simultânea de objetos produzidos pelo homem em sua relação com a natureza, só possui sentido para Ritter, se for pensada em conexão com a sucessão destes objetos. Espaço e tempo são dimensões conectadas na apreensão do objeto (CAPEL, 2010).

Numa perspectiva herderiana, a partir de 1822 Ritter transforma a sua *Geografia Comparada* num amplo projeto de análise das relações entre o homem e a natureza ao longo da história nos cinco continentes. Ritter não pode concluir este projeto em vida, tendo construído a análise de dois continentes: África (um volume) e Ásia (vinte volumes). Entretanto, com a primeira reedição de 1822, Ritter apresenta o projeto de construção de uma Geografia universal que só é interrompido com sua morte. Ritter propõe uma “ciência da terra” (*Erdkunde*) que apresente a imagem universal do mundo, a conexão entre todos os fenômenos e formas naturais relacionados à vida dos povos ao longo da história. O interesse de Ritter não foi o de apresentar um conjunto amplo de informações sobre os continentes, mas o de apresentar a conexão entre a diversidade de vidas na superfície da terra como produto das relações entre os homens e a natureza em seu processo histórico (CAPEL, 2010).

Neste sentido, Ritter apresenta uma imagem global do mundo a partir de uma classificação dos continentes que exerce forte influência na representação do desenvolvimento do espírito elaborada por Hegel, em *Lições sobre a filosofia da história universal*. Através de um método que pretende ir do mais simples ao mais complexo, Ritter produz uma divisão da totalidade do mundo a partir das “individualidades geográficas dos continentes” que é seguida por Hegel, de maneira diferenciada, em suas *Lições*. Para Ritter a disposição espacial diferenciada da superfície da terra contribui para explicar a forma como se organizam a vida dos povos, assim como o seu papel para o desenvolvimento da história da humanidade.

Dessa forma, Ritter inicia a sua descrição geográfica do mundo pela África, por entender que este continente possui baixa intensidade em suas conexões naturais e humanas, a África como um “*indivíduo geográfico inarticulado*”. Segundo Ritter, o fato da África possuir contrastes climáticos acentuados contribui para a explicação da forma menos elaborada de organização de seus povos. Em seguida Ritter descreve a Ásia, que em suas penínsulas meridionais possui condições geográficas que favoreceram o desenvolvimento de importantes civilizações, como a chinesa e indiana, por exemplo. Entretanto, o núcleo central do continente permaneceu inarticulado em suas formas naturais e sociais, e suas civilizações ficaram circunscritas na periferia. Por outro lado, a Europa é um continente que possui maior conexão entre suas partes, devido ao conjunto de elementos geográficos favoráveis, como, por exemplo, estar situado numa zona climática temperada, possuir um relevo em sua maioria aplainado e uma maior interação entre as formas continentais e marítimas (CAPEL, 2010, p.181).

Neste sentido, entre os continentes que compõem o “Velho mundo”, Ritter atribui à Europa e ao povo europeu uma superioridade natural, e, por sua vez, social, em relação aos povos da África e Ásia. No que se refere ao “Novo mundo”, Ritter atribui à América, em sua porção norte, condições geográficas favoráveis para a continuidade do desenvolvimento da humanidade, como se esta região estivesse predestinada a estender a evolução da civilização humana produzida na Europa (CAPEL, 2010).

Esta proposta de leitura do mundo realizada por Ritter em *Geografia Comparada* é apropriada, de maneira diferenciada, na descrição da trajetória espacial de desenvolvimento do espírito descrita por Hegel em suas *Lições sobre a Filosofia da História Universal*, principalmente no capítulo intitulado *Fundamento geográfico da história universal*. Neste capítulo, Hegel (2008, p.73) elabora a ideia de “*base geográfica da história*” que apresenta similaridades com a noção de “individualidade geográfica dos continentes” descrita por Ritter.

Antes de analisar o conteúdo da ideia de “base geográfica da história”, ressalta-se que há aproximadamente quarenta anos as especulações geográficas do sistema de Hegel

apresentadas em *Lições sobre a Filosofia da História Universal* vêm sofrendo um intenso processo de crítica. As críticas à concepção filosófica da história de Hegel não são nenhuma novidade no pensamento filosófico e nas ciências sociais. Ainda no século XIX, Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895), por exemplo, já expressavam suas opiniões contrárias à “*filosofia idealista da história*” de Hegel³⁰, assim como Friedrich Nietzsche (1844-1900)³¹, dentre tantos outros pensadores. Entretanto, a partir da década de 1970 uma mudança significativa no conteúdo das críticas se realizou. Sem excluir as críticas à concepção idealista da história de Hegel, se intensificou as críticas ao “determinismo geográfico” e ao “eurocentrismo”, como são comentados no capítulo seguinte.

³⁰ “A filosofia da história de Hegel é o último resultado consequente, levado à sua “expressão mais pura”, de toda esta forma de escrever a história, típica dos alemães, e na qual não interessam os interesses reais nem sequer os interesses políticos, mas sim as ideias puras [...]” (MARX & ENGELS, S/D, p.51).

³¹ Como esclarece Châtelet (1995, p.14): “A negação de Nietzsche — como a que a obra de Marx implica — é *efetiva*. Situa-se deliberadamente fora dos valores que estão na origem do discurso hegeliano. Constitui este último não como erro ou afirmação, mas como tolice, aberração ou violência (aceita e inaceitável). Contudo, essa mesma exterioridade radical, definida por ela, e cujas consequências desenvolve, não pode deixar de ter a ver com o que nega. Não é que as teorias de Marx ou de Nietzsche não possam ser compreendidas jamais como elementos da teoria hegeliana. Elas não dependem logicamente do saber como o define Hegel: estão ligadas a ele *ideologicamente* ou; caso se prefira, *historicamente*”.

2 LEITURAS CRÍTICAS SOBRE ESPECULAÇÕES GEOGRÁFICAS NO SISTEMA DE HEGEL

A proposta deste capítulo é apresentar interpretações críticas sobre especulações geográficas na obra de Hegel. Para tanto, utiliza-se como recorte analítico textos publicados por geógrafos e em periódicos de Geografia durante o contexto de renovação crítica entre as décadas de 1970 e 1980 e textos publicados por propositores da perspectiva descolonial durante as décadas de 1990 e 2000. Apesar desta última perspectiva não ser formalmente restrita ao campo científico da Geografia, a circularidade das ideias descoloniais no pensamento geográfico contemporâneo³², o uso recorrente de conceitos e de “metáforas espaciais”³³ em pesquisas descoloniais, e, principalmente, à crítica à *imago mundi* na descrição do desenvolvimento histórico elaborada por Hegel, justificam o objetivo de analisá-las conjuntamente neste capítulo. Assim, a proposta de análise se divide em duas partes: (a) Intepretações no contexto de renovação crítica da Geografia (1970-1980); (b) A perspectiva descolonial e a crítica ao eurocentrismo (1990-2000).

Na primeira parte são analisados os seguintes textos: *Marxismo e Geografia* de Massimo Quaini (1979) publicado pela primeira vez em 1974 na Itália, *Hegel e a Geografia* de François Châtelet³⁴(1989) publicado pela primeira vez em 1976 na França, *Por uma Geografia Nova* de Milton Santos publicado em 1978 no Brasil, *O ajuste espacial: Hegel, Von Thünen e Marx* de David Harvey (2005) publicado pela primeira vez em 1981 nos Estados Unidos e *Geografias Pós-Modernas: a reafirmação do espaço na teoria social crítica* de Edward Soja publicado em 1989 no mesmo país. A escolha destes escritos não se deu de forma aleatória. De diferentes maneiras e intensidades, todos os autores se relacionam ao movimento de renovação crítica da

³² A título de exemplificação, a edição brasileira do livro *Colonialidade do saber, eurocentrismo e ciências sociais*, considerado um marco na perspectiva descolonial (CASTRO-GOMES & GROSFOGUEL, 2007), foi prefaciada por Carlos Walter Porto-Gonçalves, geógrafo brasileiro. Outro trabalho de Porto-Gonçalves (2006) é comentado com mais atenção no final deste capítulo.

³³ Por “metáforas espaciais” entendem-se as formas discursivas de descrever as relações entre saber e poder a partir de formulações conceituais espaciais e metafóricas. Uma proposta analítica do saber em termos de região, de domínio, de implantação, de transferência, de campo, de posição e de território (FOUCAULT, 1979a). Atribuo esta ideia de “metáforas espaciais” a algumas formulações conceituais, como o caso de “geopolítica do conhecimento” desenvolvido por Walter Mignolo (MIGNOLO, 2004).

³⁴ É sabido que François Châtelet foi destacado filósofo e historiador das ideias filosóficas no século XX (JAPIASSU & MARCONDES, 2008, p.43). Entretanto, apesar de não se situar no campo epistemológico da Geografia, o artigo consultado, denominado *Hegel e a Geografia* (CHÂTELET, 1989), foi publicado originalmente no periódico *Hérodote*, revista francesa de Geografia e Geopolítica organizada pelo geógrafo Yves Lacoste.

Geografia nas décadas de 1970-1980³⁵. Dessa forma, a seleção aqui apresentada se coloca como uma amostra das interpretações publicadas no contexto de renovação crítica da Geografia direcionadas de forma direta ou indireta às especulações geográficas do pensamento de Hegel.

No que se refere ao pensamento descolonial, não pretendo apresentar todas as publicações que se referem às especulações geográficas do pensamento de Hegel, apenas indicar argumentos levantados por pensadores de um importante propositor da crítica descolonial: o grupo “Modernidade/Colonialidade”³⁶. Ao menos desde o final da década de 1990, a produção deste grupo vem se tornando bastante vasta, sendo inviável uma pesquisa detida sobre todos os escritos. Entretanto, acredito ser possível apresentar a ideia em geral da leitura descolonial sobre o pensamento de Hegel, assim como traçar relações com interpretações de teóricos da renovação crítica da Geografia. Para tanto, é dada ênfase às seguintes formulações conceituais de teóricos descoloniais sobre Hegel: a “*sequência ideológica da Grécia à Europa Moderna*” comentada por Dussel (2005, p.26), o “*universalismo excludente*” descrito por Edgardo Lander (2005, p.11), e a “*geopolítica do conhecimento ocidental*”³⁷ desenvolvida por Walter Mignolo (2004, p.691).

2.1 Interpretações no contexto de renovação crítica da Geografia (1970-1980)

A década de 1970 pode ser considerada o contexto de maior evidência do movimento de renovação crítica da Geografia. Os pressupostos teórico-metodológicos deste movimento,

³⁵ A título de comparação, Moreira (2009) elege sete obras como objeto de análise do movimento de renovação crítica da Geografia no Brasil, são elas: *A justiça social e a cidade* de David Harvey, *Desenvolvimento Desigual* de Neil Smith, *Marxismo e Geografia* de Massimo Quaini, *Ecodinâmica* de Jean Tricart, *Por uma geografia nova* de Milton Santos, *Espaço e Lugar* de Yi-Fu Tuan e *A geografia: isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra* de Yves Lacoste.

³⁶ Dentre os diversos autores latino-americanos e caribenhos que compõem e/ou circulam pelo grupo “Modernidade/Colonialidade”, destacam-se: Aníbal Quijano, Agustín Lao-Montes, Arturo Escobar, Carlos Walter Porto-González, Edgardo Lander, Enrique Dussel, Freya Schiwy, Nelson Maldonado-Torres, Ramon Grosfoguel, Santiago Castro-Gomes, Walter Mignolo, Zulma Palermo. Cf. (CASTROGOMES & GROSGOQUEL, 2007; BALLESTRIN, 2013).

³⁷ Walter Mignolo (2004) propõe o conceito de “geopolítica do conhecimento ocidental” para explicar a perspectiva interna da modernidade. A geopolítica do conhecimento ocidental corresponde a atribuição de uma genealogia histórica fechada e linear na Europa Ocidental e nas línguas ocidentais vernáculas: grego e latim no início, e posteriormente ampliada para o inglês, o francês e o alemão. Esta geopolítica, entendida como uma marcha triunfal da racionalidade pelo espaço mundial surge a partir da filosofia na Grécia antiga e se estaciona na Europa Ocidental com a modernidade científica europeia. Neste sentido, o “desenvolvimento do *Espírito Absoluto*” retratado por Hegel em *Lições sobre a filosofia da história universal*, é utilizado para ilustrar o conceito de geopolítica do conhecimento ocidental.

que emergem durante as décadas de 1950-1960, ainda permanecem de diferentes maneiras na produção do conhecimento geográfico contemporâneo. É importante ressaltar que estes pressupostos são fundamentados em diferentes matrizes do conhecimento, não constituindo uma unidade de análise. Em termos epistêmicos, este contexto de renovação crítica é marcado por aproximações com pressupostos para além do positivismo de base neo-kantiana predominante em estudos geográficos nas primeiras décadas do século XX, tais como: a fenomenologia, a hermenêutica e o marxismo (Cf. CÔRREA, 1982; MOREIRA, 2009). Assim, é válido afirmar que o pensamento marxista se tornou um dos principais responsáveis pela renovação crítica da Geografia neste contexto, e através da consulta de escritos que se aproximam do marxismo que foram feitas às seguintes análises:

Massimo Quaini (1979) destina parte de sua obra para indicar possibilidades epistêmicas da filosofia das ciências sociais para o discurso geográfico moderno. No capítulo denominado *Filosofia e Geografia*, Quaini apresenta possibilidades que surgiram a partir do período iluminista, mais precisamente a partir do pensamento de Kant, passando por Hegel e culminando em Marx (QUAINI, 1979, p.25-35).

No que se refere ao pensamento de Hegel, Quaini apresenta importantes proposições analíticas sobre as especulações geográficas, assim como a própria contextualização histórica na produção destas especulações³⁸. De maneira geral, Quaini define como objeto de análise a obra *Lições sobre a Filosofia da História*, mais especificamente o capítulo sobre a *Base geográfica da história do mundo* ou, como na tradução brasileira, *Fundamento geográfico da história universal*³⁹. De acordo com Quaini, nesta parte da obra a Geografia não seria apresentada por Hegel como disciplina naturalista, como fora apresentada nas *Lições sobre geografia física* de Kant, mas como disciplina histórica. A Geografia seria apresentada por Hegel enquanto estudo das possibilidades de vida que o ambiente oferece aos povos e como uma das chaves para se compreender a filosofia da história mundial⁴⁰ (QUAINI, 1979, p. 29).

Quaini justifica esta opção de análise ao argumentar que a ideia sobre a *Base geográfica da história do mundo* deriva diretamente do pensamento de Ritter, mais precisamente da obra

³⁸ Importante informar que grande parte das proposições analíticas sobre as especulações geográficas no pensamento de Hegel, como salienta o próprio Quaini (1979, p.148) foram extraídas do texto: P. ROSSI, *Storia universale e geografia in Hegel*. In: Diversos Autores, *Incidenza di Hegel*, Napoli, Morano, 1970, pp. 369-407.

³⁹ Diferentes traduções para “*Geographische Grundlage der Weltgeschichte*” (“*Base geográfica da história mundial*”).

⁴⁰ “Vejam os Hegel. Na filosofia hegeliana a geografia se coloca de modo totalmente diverso [da “geografia” de Kant]: não como uma disciplina naturalista, mas como uma disciplina histórica, como um estudo das possibilidades de vida que o ambiente oferece aos povos localizados nas diversas regiões da terra e como uma das chaves para compreender a história do mundo” (QUAINI, 1979, p. 28).

Erdkunde. Assim, Quaini afirma que Hegel extraiu da *Erdkunde* tanto a maior parte do material de informação, quanto se apropriou dos princípios interpretativos que estruturam a ideia de “base geográfica da história”, que são: a) a terra como o “teatro” do desenvolvimento histórico da humanidade; b) consideração dos continentes enquanto “*indivíduos geográficos*”; c) a relação entre as formas sólidas e as formas fluidas, isto é, entre os continentes e o mar; d) a importância histórico-geográfica entre ocidente e oriente; e) a correlação inversa entre grau de dependência da natureza e grau de civilização; e a f) correspondência entre estrutura física do ambiente e “*espírito do povo*” (QUAINI, 1979, p.29-30).

De acordo com Quaini todos os princípios interpretativos elencados acima integram o núcleo da “*geografia histórica*” ou “*história geográfica*” de Hegel, isto é, a dialética como método de determinação das correlações entre estruturas geográficas e os modos de vida dos povos. Para Quaini esta “*geografia histórica*” de Hegel possui elementos positivos e elementos negativos⁴¹. Os elementos positivos se resumem à verdade lógica e metodológica das relações entre o homem e a natureza enquanto unidade de opostos, ou seja, enquanto unidade de natureza e de história. Por outro lado, os pontos negativos se sobressaem aos próprios pontos positivos. Pois, de acordo com Quaini, a verdade lógica e metodológica da dialética de Hegel produz unidade apenas no pensamento, e não unidade do trabalho humano enquanto relação concreta e histórica com a natureza, mas enquanto trabalho espiritual, da ideia. Assim, a dialética hegeliana é entendida enquanto um procedimento analítico exterior ao objeto e sobreposto à história, como método acrítico e ideológico de estabelecer correlações entre as estruturas geográficas e os modos de vida dos povos (QUAINI, 1979, p.32-33).

Nesta perspectiva, Quaini afirma que Hegel estabelece uma concepção determinista e etnocêntrica em sua perspectiva filosófica da história, nas quais as especulações geográficas são incluídas. De acordo com Quaini, na concepção filosófica de Hegel a possibilidade de um povo se libertar da influência da natureza e se tornar sujeito histórico é considerada como determinada pela estrutura morfológica e climática das diversas regiões geográficas do globo. Desta forma, a ideia de “base geográfica da história” seria arbitrariamente reduzida a uma necessidade geográfica estabelecida a priori, correspondente à área do “*velho mundo*”, mais precisamente, à zona temperada, cujo centro geográfico seria o Mediterrâneo e a Europa. Para Quaini, portanto, os materiais históricos empíricos seriam introduzidos pelo raciocínio de Hegel

⁴¹ “O leitor poderá encontrar confirmação daquilo que sustentamos até agora – talvez mais em relação aos elementos negativos do que aos positivos, também presentes na filosofia da história de Hegel – na ampla seção que na *Introdução às Lições sobre a filosofia da história* Hegel dedica à *Situação da natureza, ou seja, à base geográfica da história do mundo*” (QUAINI, 1979, p. 32-33).

sem verdadeiro controle científico, mas subordinado à ideologia dominante da sociedade burguesa germano-cristã na qual Hegel se reconhecia⁴² (QUAINI, 1979, p.33).

Compartilhando em parte das mesmas proposições de Quaini (1979), François Châtelet (1989) publicou artigo intitulado *Hegel e a Geografia*⁴³ no ano inaugural do periódico de Geografia e Geopolítica *Hérodote*⁴⁴. Apesar de poucas páginas escritas, este artigo de Châtelet talvez ainda seja a publicação em periódico de Geografia com maior relevância em termos de proposições analíticas sobre as especulações geográficas do pensamento de Hegel⁴⁵. Assim como Quaini (1979), Châtelet (1989) também analisou as especulações geográficas contidas na obra *Lições sobre a filosofia da história universal*, dando ênfase ao capítulo *Fundamento geográfico da história universal*.

Antes de realizar sua análise, Châtelet justificou a proposta do ensaio fazendo algumas provocações ao leitor. Segundo o autor, seu interesse não é o de apenas apresentar a forma como Hegel concebia a Terra, mas também apresentar como Hegel expressou sobre a Geografia “*ingenuidades e banalidades, ao mesmo tempo em que teve intuições originais ou profundas*”. Ainda, segundo Châtelet objetiva-se demonstrar como que a Geografia até um passado não tão distante foi considerada um “*parente pobre*” dos conhecimentos para o pensamento especulativo. E questiona se por detrás da suposta “*positividade*” do discurso geográfico não existiria “*operações mal controladas, ou pior, capciosas?*”. Entretanto, Châtelet ressalta que sua apresentação constitui apenas notas introdutórias sobre o assunto abordado, pois uma

⁴² “Parece portanto evidente o resultado “geográfico” da filosofia da história de Hegel: a dialética do espírito do mundo toma as roupagens de uma história nitidamente etnocêntrica justificada sobre uma base geográfica e caracterizada por um processo histórico unidirecional em que as diversas fases históricas ou formações histórico-naturais são os momentos necessários da progressiva realização do espírito, que Hegel considera concluída como sociedade germano-cristã ou burguesa” (QUAINI, 1979, p.33).

⁴³ Este ensaio foi publicado originalmente na revista *Hérodote* nº 2 em abril-junho 1976, p.77-93, Paris, Maspero (CHÂTELET, 1989).

⁴⁴ Neste contexto de renovação crítica da Geografia surgiram diversos periódicos pelo mundo. Dentre eles, foi fundado por Yves Lacoste e um grupo de estudantes franceses da Universidade de Paris VIII, o periódico de Geografia e Geopolítica *Hérodote* em 1976. Este periódico é considerado a principal revista de Geografia e Geopolítica da França (Cf. LACOSTE, 1988; LOYER, 2000). No mesmo ano, um dos seus fundadores, Yves Lacoste, publicou uma obra que é considerada um marco na renovação crítica do pensamento geográfico, cujo título original é *La géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre* (“A Geografia: isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra”) (MOREIRA, 2007). É importante salientar, também, que Yves Lacoste foi o “primeiro geógrafo” a escrever um texto em coleção de Filosofia, *A geografia* (OLIVEIRA, 2004, p.9). Este texto está inserido em obra organizada por François Châtelet, publicada em 1974, dois anos antes da publicação de *Hegel e a Geografia* pelo próprio Châtelet (LACOSTE, 1974).

⁴⁵ É importante informar que as especulações geográficas do pensamento de Hegel já tinham sido analisadas em artigo de Martin Schwind (1960) intitulado *Die geographischen “Grundlagen” der Geschichte bei Herder, Hegel und Toynbee* (“As ‘bases’ geográficas da história de Herder, Hegel e Toynbee”) publicado em 1960 no periódico alemão de Geografia *Erdkunde*. Devido aos problemas com a tradução do original em alemão, o presente autor optou por não incluir este texto no conjunto das análises propostas deste capítulo.

análise detida sobre a abordagem geográfica do pensamento de Hegel exigiria centenas de páginas, podendo constituir contribuições às carências do materialismo histórico de Marx e Engels (CHÂTELET, 1989, p.45-46).

Em sua proposta de análise, Châtelet afirma que Hegel parte de uma distinção essencial entre os conhecimentos científicos e a filosofia da natureza, e através desta distinção justifica a obra sobre *Lições sobre a filosofia da história universal* como objeto privilegiado de análise das especulações geográficas no pensamento de Hegel. Para o autor, Hegel segue o pressuposto de Kant expresso, principalmente, em sua *Crítica da Razão Pura*, de que existiria uma “barreira intransponível” entre as ciências experimentais e a filosofia da natureza. Deste ponto de vista, as ciências experimentais têm como objeto um dado irreduzível, enquanto que a filosofia da natureza consistiria numa “extrapolação ilegítima”, pois seria uma tendência da Razão de encontrar o incondicionado. Entretanto, para o autor, Hegel segue esta distinção com uma diferença fundamental, que propõe exemplificar com a Geografia (CHÂTELET, 1989, p.46). Segundo Châtelet, quando Hegel elabora a sua *Filosofia da Natureza*, ele estaria preocupado com a coisa em si, a natureza, e não com a relação entre a natureza e a consciência de si, ou seja, com o espírito. Dessa forma, Hegel analisaria o corpo terrestre se aproximando mais do que se denomina contemporaneamente com o nome de Geologia, um discurso racional de e sobre a terra, uma descrição da terra fora de toda relação com o sujeito. Por isso não haveria, segundo ele, referência à Geografia na *Filosofia da Natureza* de Hegel ⁴⁶, como ilustra a passagem a seguir:

Notar-se-á que aqui [*Filosofia da Natureza*] a geografia não é mencionada. Ela não poderia sê-lo. Pois, segundo Hegel, a geografia como tal pertence à história, isto é, a esta odisséia, a este vir-a-ser dramático dos povos ao longo do qual cada um dentre eles, encarnando, na sua civilização material, na sua legislação, nas suas estruturas espirituais, uma figura do Espírito, constitui no seu tempo uma etapa no percurso da humanidade, em busca de sua completa realização. A geografia não é uma ciência

⁴⁶ Diferentemente da sugestão de Châtelet (1989), ao consultar a obra *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft II - Die Naturphilosophie* (1986), e sua tradução brasileira, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas II – Filosofia da Natureza* (1997) é possível identificar a utilização do termo Geographie (“Geografia”), mais precisamente o termo Physischen Geographie (“Geografia Física”), como ilustra a passagem a seguir: “Die besonderen Formationen der Erde gehören der **physischen Geographie** an. Das Selbst der Erde ist, als die Verschiedenheit der Gestaltung, eine ruhige Auslegung und Selbständigkeit aller Teile. Es ist das feste Gebäude der Erde, welches sein Leben noch nicht als Seele, sondern als allgemeines Leben hat. Es ist die unorganische Erde, die als unbegeistete Gestalt ihre Glieder auslegt wie einen starren Körper” (HEGEL, 1986, p.623) (“As formações particulares da terra pertencem à **Geografia Física**. O Si da terra é, como a diversidade da figuração, uma quieta exposição e independência de todas as partes. Ele é o firme edifício da terra, o qual possui sua vida não ainda como alma, mas como vida universal. Ele é a terra inorgânica, que assim como figura inanimada [sem espírito, *unbegeistete*] expõe seus membros como um corpo enrijecido”. (HEGEL, 1997, p.365). Esta passagem é analisada com mais atenção no item 3.2 desta dissertação. De todo modo, é válida a ressalva de Châtelet (1989) sobre a impossibilidade de atribuir ao pensamento de Hegel um tratamento dicotômico sobre as relações entre espírito e natureza.

como o são a mecânica ou a geologia; ela é um elemento – o elemento de base, no sentido material do termo, desta fenomenologia plenamente cumprida, totalmente racional, que é a história dos povos, das nações, dos Estados. Dizer que ela é fenomenológica, significa que ela é descritiva, mas seria um grave erro de leitura tomar este qualificativo de forma pejorativa. Esta descrição dada ao nível em que ela se situa, é total percepção da essência. Em outras palavras, ela é a apresentação do que há de essencial no habitat, a paisagem – no sentido forte com que esta implica em técnicas, em relações interindividuais, em imaginário – onde nascem, se desenvolvem e morrem (ou adormecem) as culturas que balizaram por sua atividade original o impulso sangrento e glorioso do homem (CHÂTELET, 1989, p. 47-48)

Como relata Châtelet, a perspectiva geográfica do pensamento de Hegel se apresenta como a análise do “*elemento de base*” no qual o espírito se desenvolve, e não como o estudo de uma natureza em si mesma. Deste modo, a Geografia como tal estaria relacionada à História, enquanto análise da “*base*” na qual o espírito se desenvolve e se materializa como história de um povo. O vir-a-ser da humanidade se realizaria através de espacialidades que impulsionam as formas como as culturas dos povos se materializam. Na concepção de Châtelet, portanto, as especulações geográficas do pensamento de Hegel consistem numa abordagem fenomenológica das “*paisagens*” pelas quais os espíritos dos povos se realizam. Entretanto, Châtelet salienta que não se deve confundir esta distinção entre Geologia e Geografia no pensamento de Hegel com a ainda permanente dicotomia entre Geografia Física e Geografia Humana. Para o autor seria “*deplorável*” realizar tal analogia, pois:

Por mais simples que ela [a “geografia” de Hegel] seja sob muitos aspectos, é antes a grafia – o desenho, os perfis vistos, experimentados nos caminhos e empreendimentos, apreendidos de múltiplas maneiras pelos gestos, percepções, paixões, ações, sonhos, a geometria descritiva vivenciada do lugar da vida material. É muito mais do que na geografia humana [...] (CHÂTELET, 1989, p.48).

De acordo com Châtelet, a “*geografia*’ de Hegel” não é operacionalizada de forma dicotômica. Para Hegel, a Geografia, enquanto análise da base material na qual o espírito se desenvolve, estaria atrelada a História, mas não pode por isso ser confundida com a Geografia Humana. Por mais “*simples*” que seja, esta dimensão do pensamento de Hegel não representa uma apreensão dicotômica das relações entre o espírito e a natureza. Hegel analisa estas relações de forma dialética, na qual o espírito, enquanto consciência de si, é compreendido em conexão com a natureza. Esta, por sua vez, se coloca enquanto forma na qual o espírito se conecta em seu processo de desenvolvimento (CHÂTELET, 1989, p.48).

De todo modo, é importante ressaltar que ao atrelar a dimensão geológica à *Filosofia da Natureza*, Châtelet o faz de modo a contrapor que a dimensão geográfica estaria expressa de forma mais desenvolvida na *Filosofia da História* de Hegel. Esta proposta de análise,

identificada também em Quaini (1979), pode ser encontrada em diferentes obras de geógrafos que realizaram considerações acerca das especulações geográficas no pensamento de Hegel neste contexto histórico⁴⁷.

Châtelet define dois aspectos nas especulações geográficas do pensamento de Hegel, denominada de “*ação da geografia*”. O primeiro aspecto se refere às diferenças naturais generalizadas, das quais destaca: (a) o clima; (b) a oposição terra/mar; e (c) a oposição nascente/poente. O segundo aspecto se refere às “*individualidades geográficas dos continentes*”, que são definidas por um conjunto de diferenças naturais agrupadas de modo a determinar particularidades naturais para os continentes (CHÂTELET, 1989, p.49).

O clima, enquanto primeira diferença natural generalizada é apresentado por Châtelet como um aspecto “*bem pouco dialético*” no pensamento de Hegel. De acordo com o autor, Hegel atribui ao clima uma força generalizada incontestável, que age enquanto padrão global de impossibilidade para o desenvolvimento do espírito. Deste modo, os espíritos não conseguiriam se desenvolver em regiões extremas, pois estariam submetidos a estados de imediatez natural. A zona climática privilegiada para o desenvolvimento do espírito seria, portanto, a zona temperada, pois estaria em situação moderada em comparação às zonas extremas do planeta Terra⁴⁸ (CHÂTELET, 1989, p.50).

Por outro lado, na oposição terra/mar, o mar é pensado como um elemento antitético em relação à terra. É através do mar que os homens transpõem os limites oferecidos pela terra, e realizam conexões entre territórios longínquos. Nesta oposição terra/mar, existem gradações que permitem níveis diferenciados de desenvolvimento do espírito. Para Châtelet, Hegel produz uma diferenciação de espaços a partir da relação entre os continentes e as superfícies aquáticas, tais como oceanos, mares, lagos, rios, entre outras. Nesta diferenciação, as “*planícies fertilizadas*” das bacias hidrográficas dos grandes rios, por exemplo, são classificadas enquanto espaços de transição no desenvolvimento do espírito, nos quais seriam formados os primeiros grandes Impérios e Estados. Pois sendo os vales das bacias espaços favoráveis ao

⁴⁷ De forma direta, Horácio Capel (2010) em sua obra publicada pela primeira vez na Espanha em 1981, se baseia na própria proposta de Châtelet (1989) sobre a suposta distinção entre Geologia e Geografia no pensamento de Hegel para assinalar tal proposta de análise: “Para Hegel, a ciência da terra é a “geologia”, enquanto que a geografia pertence na realidade à história. A natureza é um dado “exterior”, é “o terreno sobre o qual o Espírito se move”, encarnando distintas figuras que constituem diferentes etapas nesse devenir da humanidade a procura de sua realização. Para o filósofo, convém levar em conta, sobretudo, as “diferenças naturais” que facilitam a possibilidade de desenvolvimento de tal ou qual figura do Espírito Absoluto. A natureza intervém, sobretudo, negativamente quando define as condições globais de impossibilidade” (CAPEL, 2010, p.35).

⁴⁸ De fato, para Hegel “as regiões frígidas e tórridas”, por exemplo, são excluídas “do grande drama da história”, pois “nas regiões de condições extremadas o homem não é capaz de alcançar a livre atuação. O frio e o calor são forças por demais poderosas para permitir que o espírito construa para si um universo” (HEGEL, 2008, p.73-74).

desenvolvimento da agricultura, seriam nestes espaços que se desenvolvem as primeiras formas de subsistência e de regulação da natureza. Entretanto, são as “*regiões costeiras e as ilhas*” que são classificadas como espaços adequados para o desenvolvimento do espírito, pois combinam “*o peso da terra e a graça do mar*”. Os exemplos mais notáveis são a Grécia e a própria bacia do Mar Mediterrâneo, que potencializaram a realização de figuras exemplares do espírito, como, por exemplo: “*a Cidade e o Império*”, “*o monoteísmo inventado pelos judeus*” e o “*Homem-Deus, mediador entre o finito e o infinito*”⁴⁹ (CHÂTELET, 1989, p.51).

A oposição nascente/poente é a diferença natural generalizada que Châtelet considera “*bastante estranha*”, pois antecipa a problemática que pretende evocar sobre a “*viagem*” do desenvolvimento do espírito. Isto porque apesar de Hegel estar consciente da relatividade dos pontos cardiais e colaterais, este determina um nascente e um poente absolutos. O Leste absoluto se refere à Ásia, constituindo-se como o nascente do espírito. Este, por sua vez, faz sua trajetória em sentido geral para o Oeste, cujo poente, até o contexto no qual foram proferidas as *Lições*, é a Europa⁵⁰ (CHÂTELET, 1989, p.52).

Após explicar as três principais diferenças naturais generalizadas, Châtelet se detém na análise da “*individualidade geográfica dos continentes*”. Entretanto, antes de analisar a descrição de Hegel sobre os cinco continentes, o autor procura chamar a atenção para a ordem de exposição desta descrição. Segundo Châtelet, esta ordem exemplifica a tese central da filosofia hegeliana do vir-a-ser, cuja ambiguidade consiste em determinar a Europa como o centro da narrativa, o começo do “*Fim da História*”. A ordem de exposição é a seguinte:

[...] A análise começa pela descrição da Austrália – que nós chamamos agora Oceania; passa em seguida a América do Norte e do Sul; em suma, pelo Novo Mundo. Prossegue pelo estudo da Europa, estando a esta integrada a bacia mediterrânea. Hegel distingue o Atlântico, o Mar do Norte e o Mediterrâneo, na medida em que estes mares se fundem uns nos outros, instituindo uma espécie de unidade entre o norte do mundo novo e o ponto extremo do antigo continente. Segue-se uma longa descrição sobre a África. Vem em seguida a Ásia, para terminar com um breve retorno a estrutura dos países europeus. [...] A ordem descritiva seguida por Hegel é, pois a seguinte: o extremo longínquo, o porvir, o presente, o fora da história, o passado e, de novo, o presente. Este plano vai tomar seu pleno significado somente pela análise mais precisa da individualidade geográfica de cada continente (CHÂTELET, 1989, p. 53-54).

⁴⁹ Como serão apresentadas no item 3.3 desta dissertação, essas diferentes espacialidades mencionadas por Châtelet (1989) são divididas por Hegel em três formações principais: (i) “O planalto árido, com suas grandes estepes e planícies; (ii) “As regiões de vales (térreas de transição), cortadas e irrigadas por grandes rios”; e (iii) “A região litorânea, em estreita ligação com o mar” (HEGEL, 2008, p. 80).

⁵⁰ Isto fica evidente na seguinte passagem da *Filosofia da História* de Hegel: “A história universal vai de leste para oeste, pois a Europa é o fim da história universal, e a Ásia é o começo. Para a história universal, existe um Leste (por excelência), ainda que o termo leste seja, em si, algo inteiramente relativo. Mesmo que a Terra forme uma esfera, a história não descreve nenhum círculo em torno dela, mas tem antes um Leste bem determinado, que é a Ásia [...]” (HEGEL, 2008, p.93).

A sequência da descrição de Hegel sobre os cinco continentes mencionada nesta passagem se estrutura em uma distinção entre “*Novo Mundo*” e “*Velho Mundo*” que ajuda a elucidá-la. O “*Novo Mundo*” corresponde a Oceania e a América, esta última dividida em América do Norte (atuais EUA e Canadá) e América do Sul (incluindo o México). Por outro lado, o “*Velho Mundo*” corresponde à África, à Ásia e à Europa. Através desta distinção, Hegel estrutura sua exposição inicialmente pelos continentes do “*Novo Mundo*”, que são de formas diferentes considerados excluídos da trajetória do espírito. Em seguida analisa o “*Velho Mundo*”, no qual determina também a África (exceto a sua porção setentrional interligada ao Mar Mediterrâneo), como continente excluído deste processo. Deste modo, a trajetória do espírito é circunscrita pela Ásia, considerada o “nascente” do espírito, e pela Europa, determinada como o “poente”, ou o começo do “Fim da História” (HEGEL, 2008, p.73- 80).

Esta *imago mundi* descrita por Hegel na lição sobre a *Base geográfica da história mundial* é definida por Châtelet como uma perspectiva carregada de eurocentrismo, principalmente na descrição de Hegel sobre a Oceania e sobre a África. Na descrição da Oceania, Hegel teria realizado simplificações extremadas da morfologia do continente para excluí-lo do processo de desenvolvimento do espírito (CHÂTELET, 1989, p.54). Por outro lado, em sua descrição “*pitoresca e desoladora*” do continente africano, Hegel teria expressado o ápice de seu eurocentrismo, pois seriam reproduzidos diversos clichês dos tipos “*petulância*”, “*barbárie instintiva*” e “*ferocidade ingênua*” para atribuir aos “*negros africanos*” um estado de imediatez natural, pois seriam definidos enquanto seres humanos passíveis de qualquer sentido de transcendência (CHÂTELET, 1989, p.55).

Mesmo que não utilize o termo eurocentrismo ao analisar a descrição de Hegel sobre a América, Châtelet também indica elementos desta perspectiva. Segundo o autor, ao descrever o continente americano, Hegel teria dito que são povos “*inaptos para o trabalho*”, quando não corrompidos pela “*aguardente*”, e que não souberam resistir “*ao sopro da atividade europeia*”⁵¹ (CHÂTELET, 1989, p.54-55).

Ao concluir o artigo com o item “*Geografia mundial e história universal*”, Châtelet elabora uma representação espacial do desenvolvimento do espírito, que buscou seguir a trajetória descrita por Hegel nas *Lições sobre a Filosofia da História*. Nesta representação, a América (Latina), a África (exceto Egito e as culturas islâmicas no norte), assim como a Oceania, foram consideradas “*zonas fora da história*”. Em sua representação, Châtelet propõe

⁵¹ As críticas ao eurocentrismo de Hegel são comentadas com mais atenção no próximo item.

em que a Europa continua sendo o centro do mundo, e a história se realizando no hemisfério norte.

Milton Santos (1990, p.124-126) em sua obra reserva um pequeno item intitulado *Hegel e o espaço*, para indicar algumas propostas de análise sobre as especulações geográficas no pensamento de Hegel. Santos parte de princípios interpretativos do marxismo, mais precisamente dos princípios de Sholomo Aveneri (1933-) e do próprio Marx, para sustentar a hipótese de que para Hegel “*o espaço existe, antes do mais, no nosso pensamento*”. De acordo com Santos, Hegel pensa a relação entre a sociedade e a natureza em termos estritamente espirituais, e não enquanto realidade concreta. Esta perspectiva faria com que Hegel, de acordo com Santos, pensasse o espaço enquanto reflexo do pensamento, como uma objetivação unidirecional do espírito sobre a natureza.

Entretanto, percebe-se que os dados apresentados por Santos são incompatíveis com a fonte de análise a que se refere, pois segundo Santos: “*No capítulo consagrado às bases geográficas da história em sua Filosofia do Direito, o filósofo alemão [Hegel] faz referências ao solo, ao clima, à situação geográfica*” (SANTOS, 1990, p.125). Como foi explicitado anteriormente, o capítulo destinado a *Base geográfica da história mundial* foi publicado nas *Lições sobre a Filosofia da História* e não em *Princípios da Filosofia do Direito*. O problema desta imprecisão não é o de definir a obra *Princípios da Filosofia do Direito* enquanto objeto de análise. Esta possibilidade foi desenvolvida, em parte, no artigo de Harvey (2005) como é comentado mais adiante. O problema é o pouco rigor com as fontes documentais do pensamento de Hegel, como é revelado também na passagem a seguir:

Também em seu *Vernunft in der Geschichte* (Hamburg, 1995, p.187), Hegel escreveu que ‘... o contexto natural é simplesmente a base geográfica da história universal e não, em primeiro lugar, a preocupação objetiva do trabalho social, embora as relações de trabalho possam ser encaradas como um reflexo do contexto natural’ (SANTOS, 1990, p.157-158).

A obra *Vernunft in der Geschichte* (“Razão na História”) citada por Santos é uma das edições das *Lições sobre a Filosofia da História* (HEGEL, 2001), que não contém o capítulo sobre a *Base geográfica da história*. Além disso, a tradução da passagem extraída das *Lições sobre a filosofia da história* é bastante questionável. Ao consultar as *Lições* é possível identificar uma concepção muito diferente da passagem apresentada por Santos (1990). Pois, apesar da ideia de “*Geographische grundlage der weltgeschichte*” (“base geográfica da história”) ser compreendida por Hegel como um elemento extrínseco, ela não é uma simples “base”, entendida enquanto contexto natural que reflete o trabalho social como afirma Santos.

Para Hegel o “*Naturzusammenhang des Volksgeistes*” (“*contexto natural que ajuda produzir o espírito de um povo*”), enquanto elemento de “*grundlage*” (“*base*”) é essencial e necessário para a realização da História (HEGEL, 1989, p.105).

Em seu artigo intitulado *O ajuste espacial: Hegel, Von Thünen e Marx*⁵³ (HARVEY, 2005), Harvey também indica a obra *Princípios da Filosofia do Direito* como possibilidade epistêmica de análise das especulações geográficas no pensamento de Hegel. Entretanto, diferentemente de Santos (1990), Harvey faz esta opção de forma consciente. Neste artigo, Harvey afirma que a “*Filosofia do Direito, de Hegel, é uma obra rica e extraordinária*”, e que através da análise desta obra é possível encontrar passagens que se relacionam ao temário da Geografia, como as identificadas como esboço de “*teoria econômica do imperialismo capitalista*”. Nesta perspectiva, Harvey salienta a originalidade de questões levantadas por Hegel sobre a expansão geográfica do imperialismo, concebida como forma de “*ajuste espacial*” para as contradições entre a sociedade civil e o Estado. Questões estas que teriam sido desdobradas por Von Thünen e Marx posteriormente (HARVEY, 2005, p. 98).

Harvey inicia seu artigo comentando seu estranhamento em relação ao último capítulo de *O Capital* de Marx, na análise sobre a teoria moderna da colonização. Seu estranhamento se refere, também, a desqualificação do discurso de Von Thünen por Marx no que tange o processo de expansão capitalista. Destes estranhamentos, Harvey elabora uma argumentação que procura esclarece-los através da justificação de que tanto Marx, em sua teoria moderna da colonização, quanto Von Thünen, em sua doutrina do salário fronteiro, propõem respostas a questões levantadas por Hegel em *Princípios da Filosofia do Direito*, que envolvem: o papel da expansão geográfica e da dominação territorial, do colonialismo e do imperialismo, na estabilização do sistema capitalista.

De acordo com Harvey a forma especulativa de operacionalizar a filosofia faria com que Hegel partisse de questões abstratas e ideais e a partir delas estabelecesse conexões com a materialidade das instituições sociais e políticas reais. Neste sentido, Harvey afirma que o modo especulativo de Hegel não possui o necessário fundamento material, apesar de estabelecer proposições dialeticamente justificadas de forma lógica, aplicadas ao modo idealista alemão.

Para Harvey a obra *Princípios da Filosofia do Direito* possui o modo oposto de inquirição ao ser comparada com a teoria de Marx. Segundo Harvey, Hegel procurou aplicar o

⁵³ Este artigo foi publicado pela primeira vez na Antipode, edição de 1981. Antipode se apresenta enquanto Jornal de Geografia Radical. Foi fundado em 1969 nos Estados Unidos por Richard Peet em conjunto com estudantes da Universidade Clark. Atualmente é de propriedade e divulgada pela AntipodeFoundation.org, instituição de caridade registrada no País de Gales e na Inglaterra. Disponível em: <http://antipodefoundation.org/about-the-journal-and-foundation/a-radical-journal-of-geography/>.

plano conceitual e abstrato mais próximo da materialidade da vida social, prover sua lógica de corpo político, enquanto Marx buscou através da inquirição material histórica expor a própria lógica do corpo político.

De acordo com Harvey, as opiniões políticas deduzidas da lógica especulativa de Hegel são muito conservadoras, pois suas propostas em relação as instituições do Estado moderno racional se assemelham as instituições do Estado prussiano de seu tempo. Entretanto, estas mesmas instituições foram alvos de intensa crítica radical, o que tornaria a obra *Princípios da Filosofia do Direito* ambígua e intrigante. Isto se exemplifica nos trechos em que Hegel analisa as contradições inerentes da sociedade civil burguesa.

Apesar de Hegel ter sido influenciado pelos economistas políticos britânicos, como Adam Smith, por exemplo, Harvey afirma que Hegel não aceitou a justificativa de que “*a mão invisível do mercado*” soluciona as contradições da sociedade civil burguesa, pois esta seria preenchida por egoísmos e cobiças universais. Para Hegel, o trabalho enquanto mediador da relação entre o homem e a natureza é a fonte de toda prosperidade, concordando assim com os economistas políticos britânicos sobre a relação entre a teoria do trabalho e do valor. Entretanto, para Hegel a apropriação privada do trabalho é socializada por um sistema de mercado fundado no egoísmo e na cobiça universais, sendo o lucro, necessariamente, o resultado da apropriação do produto do trabalho de uma pessoa. Concomitante a isto, a busca pelo lucro determinaria a expansão da produção e do consumo, resultando em contradições violentas. Estas contradições só seriam resolvidas com o intervencionismo do Estado racional moderno (HARVEY, 2005, p.99).

Segundo Harvey esta perspectiva de Hegel estava pautada no próprio contexto histórico que estava inserido, que seria o de um Estado prussiano fortemente centralizador e contrário as políticas mercantilistas e ao ideal do liberalismo econômico. Neste sentido, Hegel se mantinha nos limites da política do Estado prussiano, se atendo as imperfeições do mercado capitalista.

Dentre às críticas de Hegel, Harvey enfatiza à denúncia feita sobre o antagonismo de classes sofrido pela sociedade civil burguesa em sua busca incessante por lucro orientada pelo livre mercado. Este antagonismo se apresentaria através de uma massa crescente de empobrecidos de um lado, e por outro lado a acumulação, também crescente, de riqueza. Isto porque a expansão da produção coincide com a expropriação de uma massa de trabalhadores que ficam privados de desfrutar à liberdade e os benefícios da sociedade civil. Neste sentido, para Harvey esta seria uma dentre as questões mais “*perturbadoras*” do sistema de Hegel que não teria propriamente uma resolução (HARVEY, 2005, p.100).

De acordo com Harvey, Hegel buscou uma resolução para à questão a partir de duas hipóteses. A primeira hipótese seria a criação de uma carga tributária sobre os ricos para favorecer os pobres, que seriam amparados através da beneficência pública ou através de novas oportunidades de trabalho e renda. Entretanto, esta solução imediata seria contraposta pelo próprio Hegel, ao argumentar a inevitável expansão e contradição entre a superprodução e o subconsumo.

A partir desta primeira hipótese, Hegel considera um segundo conjunto de resoluções. Para Harvey, a solução encontrada por Hegel seria o colonialismo e o imperialismo. Nesta perspectiva, estes processos acontecem porque uma dada sociedade civil produz uma “dialética interna” através de seu processo de evolução que impulsiona a expansão para outros países menos desenvolvidos. A inevitável expansão da superprodução e do subconsumo e, concomitantemente, o acirramento entre as classes sociais só seriam resolvidos, supostamente, através da fundação de colônias para suprir as demandas da sociedade civil evoluída (HARVEY, 2005, p.101).

Assim, Harvey afirma que as contradições internas da sociedade civil só são resolvidas para Hegel através de uma transformação externa, que consiste em expandir geograficamente através do colonialismo e do imperialismo. Entretanto, Harvey argumenta que esta solução encontrada por Hegel não é desenvolvida em sua obra *Princípios da Filosofia do Direito*. Hegel se aterá na análise do Estado moderno enquanto realidade da ideia ética, dando a entender que a transformação interna da sociedade civil em Estado seria a única solução. Para Harvey, o texto de Hegel é ambíguo e não expressa claramente a resolução desta problemática, a deixando em aberto.

Nesta perspectiva, Harvey formula a partir da problemática desenvolvida por Hegel a ideia de “ajuste espacial”, que seria a transformação externa por meio do colonialismo, do imperialismo e da expansão geográfica como tentativa de superação das contradições internas da sociedade civil burguesa (HARVEY, 2005, p.101).

A problemática entorno da superação das contradições da sociedade civil burguesa a partir do “ajuste espacial” teria sido objeto de investigação além de Hegel por Von Thünen, em sua obra *O Estado isolado*, na qual é desenvolvido o conceito de “salário fronteiro”, e por Marx, principalmente, no capítulo final sobre a “colonização” da obra *O Capital*. De toda forma, Harvey conclui que “A porta que Hegel previdente abriu continua escancarada”, pois a tensão entre a transformação interna e externa do modo de produção capitalista ainda carece de um cuidado teórico maior, tendo em vista a permanência dos conflitos interimperialistas na sociedade contemporânea (HARVEY, 2005, p.124).

Outro pensador que apresenta as especulações geográficas no pensamento de Hegel como contribuições para a produção do conhecimento geográfico crítico é Soja (1993). Entretanto, diferentemente dos outros autores consultados, Soja não apresenta um objeto privilegiado de análise das especulações geográficas de Hegel. Mas sim uma contextualização sobre as relações entre o pensamento de Hegel e o desenvolvimento de uma teoria social crítica negligente em relação à espacialidade da vida social.

Em sua obra, Soja (1993) reivindica a importância da espacialidade da vida social na teoria social crítica e a necessidade desta teoria desenvolver um equilíbrio interpretativo adequado entre os conceitos de espaço, de tempo e de ser social em suas análises. Para o presente autor, a teoria social crítica realizada a partir da experiência do espaço e do tempo da modernização capitalista de meados do século XIX, mais precisamente após os eventos de 1848-1851 com a expansão do capitalismo competitivo industrial, elaborou em sua maioria um pensamento crítico em que a temporalidade da vida social foi desenvolvida em detrimento de sua espacialidade. Através desta modernização capitalista houve, segundo Soja, uma aceleração das práticas e processos materiais de reprodução da vida social que transformaram qualitativamente a noção de tempo absoluto, homogêneo e vazio para uma temporalidade relativa, heterogênea e fluída. Os movimentos modernistas produzidos neste contexto inseriram a aceleração da temporalidade das relações sociais como reação criativa. Estabeleceu-se, assim, uma resposta cultural e formadora de teoria à modernização capitalista, tendo como característica fundamental a produção de uma análise historiográfica hiperdesenvolvida que excluiu o espaço como importante instância de efetivação da vida social.

Partindo deste pressuposto, Soja (1993) procura fazer um apanhado em geral dos pensadores que foram na contramão desta perspectiva negligente em relação ao espaço, dando ênfase ao pensamento marxista ocidental, mais precisamente ao pensamento de Henri Lefebvre (2007). De maneira geral, Soja elenca e analisa outros pensadores que desenvolveram espacializações do pensamento e da experiência, tais como: Michel Foucault (1926-1984), John Berger (1926-), Ernest Mandel (1923-1995) e Fredric Jameson (1934-).

Mas é Lefebvre que, segundo Soja (1993, p.65) realizou *“a mais vigorosa afirmação teórica e política que já se fez, no marxismo ocidental, sobre a importância da espacialidade e a existência de uma problemática espacial intrínseca na história do capitalismo”*.

Assim, Soja define Lefebvre como o maior pensador marxista que elaborou uma espacialização do pensamento crítico sobre a história do capitalismo. Segundo Soja, o pensamento marxista francês, de maneira geral, se desenvolveu com menor tendenciosidade antiespacial que outros *“marxismos nacionais mais ‘avançados’ dos outros países*

industrializados do Ocidente” (SOJA, 1993, p.60). Ao se questionar sobre as raízes desta problemática espacial no pensamento marxista francês, Soja atribui às influências hegelianas no pensamento de Lefebvre como um dos seus principais motivos⁵⁴. Para Soja, o reflorescimento hegeliano no pensamento marxista francês e o desenvolvimento da problemática espacial a partir deste reflorescimento foram elaborados por Lefebvre com destaque desde suas publicações iniciais⁵⁵. Desta forma, para Soja foi Lefebvre que a partir de sua própria elaboração intelectual efetivou uma relação “*Hegel-Marx*”, pela qual foi estimulada a atenção para as contradições no pensamento e na consciência, assim como as bases materiais destas contradições na própria realidade e na história concretas (SOJA, 1993, p.62).

Segundo Soja, teria sido o próprio Marx o responsável pelo “*antiespacialismo*” no pensamento crítico superado por Lefebvre. Para Soja, Marx ao basear a dialética hegeliana na vida material não negou somente as determinações espirituais da história, mas também excluiu a forma espacial particularizada como principal veículo de produção histórica, ou seja, o Estado territorialmente definido (SOJA, 1993, p.60). Dessa forma, “*Marx ao colocar a dialética hegeliana ‘de pé’*” teria rejeitado não apenas o idealismo hegeliano, mas o seu próprio “*fetichismo territorial ou espacial*” (SOJA, 1993, p.61). Assim, de acordo com Soja, se instalaria no próprio Marx certa tradição de “*antiespacialismo*” no pensamento crítico: “*essa tradição de rejeitar as explicações geográficas da história origina-se no próprio Marx, em sua resposta à dialética hegeliana*” (SOJA, 1993, p.109).

Esta postura de atribuir ao pensamento de Marx uma concepção “*antiespacialista*” foi tema de pesquisa de diversos geógrafos contemporâneos, afirmando tanto posicionamentos semelhantes ao de Soja, quanto posicionamentos completamente diferentes⁵⁶. Entretanto, para

⁵⁴ Essa ideia é explicitada no trecho: “(...) A expansão inicial do marxismo na França, entretanto, coincidiu com um grande reflorescimento hegeliano, um reinvestimento que trouxe consigo uma sensibilidade menos expurgada para a espacialidade da vida social” (SOJA, 1993, p.61).

⁵⁵ De acordo com Soja: “As influências hegelianas aparecem com destaque no marxismo inicial de Lefebvre. Com seu parceiro, Norbert Guterman, Lefebvre publicou a primeira tradução francesa de trechos fundamentais dos manuscritos econômicos e filosóficos de Marx de 1844 e, uma série de antologias acompanhadas por extensas notas editoriais e discussões, apresentou a uma plateia francesa muitas outras obras de Marx e Engels, assim como os *Cadernos filosóficos* de Lênin. Estes constituíam a apreciação crítica de Hegel por Lenin, e a tradução de Lefebvre contribuiu significativamente para o reflorescimento hegeliano” (SOJA, 1993, p. 62).

⁵⁶ Para Lacoste (1988, p.135-136), por exemplo: “O silêncio de Marx quanto à geografia é tanto mais difícil de ser explicado se pensarmos que, na época em que ele escreveu, os problemas espaciais já estavam em primeiro plano nas preocupações políticas dos militares prussianos e dos industriais do Ruhr, que a geografia, na qualidade de representação racional do mundo, já tinha alçado seu voo na Universidade de Berlim, onde ela é um dos mais belos florões, e que o sistema capitalista se organiza em escala internacional, dominando formações extremamente diferentes, segundo os países”. Contrapondo o próprio Lacoste, na proposta de Quaini (1979, p.35): “Nas páginas que se seguem, nos propomos demonstrar que no materialismo histórico a dimensão espacial não é de modo algum sacrificada pela dimensão temporal: ambas representam uma componente que não pode ser suprimida do original historicismo de Marx, que nasce da crítica radical da concepção idealista da história e, em particular, do idealismo

os objetivos deste trabalho, não vem ao caso se Marx originou ou não uma concepção “*antiespacialista*” em seu pensamento crítico. O que me parece mais relevante é a vinculação do pensamento de Hegel, via Lefebvre, a uma concepção geográfica na qual foi desenvolvida “*uma poderosa ontologia e fenomenologia espacialista*”:

Sob diversos aspectos, Hegel e o hegelianismo promulgaram uma poderosa ontologia e fenomenologia espacialista, que reificou e fetichizou o espaço sob a forma do Estado territorial, *locus* e meio da razão aprimorada. Como afirma Lefebvre em *A produção do espaço* (1974, 29-33), o tempo histórico, para Hegel, cristalizou-se e se fixou dentro da racionalidade iminente do espaço como ideia-de-Estado. Assim, o tempo foi subordinado ao espaço, passando a própria história a ser dirigida por um “espírito” territorial, o Estado. (SOJA, 1993, p.109).

A partir desta passagem é possível perceber que para Soja a “*poderosa ontologia e fenomenologia espacialista*” do pensamento de Hegel foi desenvolvida a partir de um fetichismo de Estado. Isto é, uma concepção de espaço como ideia-de-Estado, o Estado territorialmente definido. Para Lefebvre (2007) o fetichismo hegeliano de Estado pode parecer “monstruoso” e assustar o leitor de uma obra filosófica de Hegel. Este leitor pode de forma precipitada concluir que se trata de um pensamento sem relação com a realidade política. Entretanto, tal impressão se esvai na medida em que a exposição detalhada, a análise e a síntese hegelianas é ao mesmo tempo concreta e atual (moderna)⁵⁷. Nas palavras de Lefebvre:

¿Quién no se estremecería de terror comparando el carácter monstruoso (monstruosamente racional) de la teoría del Estado en Hegel con el carácter concreto de los análisis detallados que la sostienen y actualizan? Subida de la clase media por encima de las clases trabajadoras, importancia socioeconómica creciente de esta clase media, pero ilusoria importancia política, subordinación de esa “base” socioeconómica a una burocracia, a una tecnocracia, a una clase superior que emerge de la clase media, formación de una clase política: todos estos aspectos de la “modernidad” fueron captados, previstos, anunciados por Hegel a principios del siglo XIX. Y a esto se une la revelación del otro aspecto, que se desconoce, se ignora o disimula en el mundo moderno: el retrato verídico del monstruo, visto desde la cabeza cruelmente pensante hasta los miembros que trabajan: el gigante sobrehumano y demasiado humano, el Estado (LEFEBVRE, 2007, p.12).

Assim, para Lefebvre foram captados, previstos e anunciados diversos aspectos da “*modernidade*” através da teoria do Estado de Hegel. Esta capacidade “*monstruosamente*

hegeliano no qual, como vimos, mesmo os fatos geográficos mais “terrestres” vinham transfigurados no “céu” da Ideia”.

⁵⁷ Desta forma, como afirma Lefebvre: “El fetichismo hegeliano del Estado puede asustar al ciudadano o al lector de una obra filosófica, y el resumen que (una vez más) acaba de ser sometido a ese lector le parecerá talvez monstruoso, sin relación con la realidad política. Ahora bien, tal impresión se borra cuando la exposición detalla el análisis y la síntesis hegelianas, asombrosas y chocantes por su carácter a un tiempo concreto y actual (moderno)” (LEFEBVRE, 2007, p.8-9).

racional” de análise e exposição concretas do Estado elaborada por Hegel tem incitado um “*terror*” diferente do comentado por Lefebvre. Se para Lefebvre o “*terror*” da filosofia de Hegel se refere à capacidade de análise concreta e atual do Estado. Nas últimas décadas, teóricos descoloniais tem atribuído “*terror*” à concepção geopolítica da filosofia da história de Hegel, que representaria uma imagem ao mesmo tempo moderna e colonial do mundo, como é apresentado no próximo item.

2.2 A perspectiva descolonial e a crítica ao eurocentrismo (1990-2000)

Ao menos desde a década de 1990 se articula um importante grupo de intelectuais latino-americanos e caribenhos, atuando em diferentes universidades pelo mundo, para realizar a perspectiva descolonial. Este grupo se autodenomina “Modernidade/Colonialidade”, e tem como objetivo central a superação do cânone eurocêntrico do pensamento moderno como forma de interpretação das relações sociais produzidas a partir da implantação do sistema-mundo moderno-colonial capitalista⁵⁸ (CASTRO-GOMES & GROSGUÉL, 2007; BALLESTRIN, 2013).

Para os teóricos descoloniais, a partir da expansão portuguesa desde o século XV, que alcançou o extremo oriente no século XVI, e da conquista da América hispânica a partir de 1492, foi estabelecido um padrão de poder mundial capitalista, moderno e eurocentrado que permanece, com transformações ao longo do tempo, até os dias atuais. Este padrão de poder mundial é denominado sistema-mundo moderno-colonial e se configura através do enredamento de múltiplos eixos de dominação: econômico, cultural, político, epistêmico e etc.⁵⁹ (DUSSEL, 2005; QUIJANO, 2005; GROSGUÉL, 2010).

⁵⁸ Em sua primeira aceção, o conceito de “moderno sistema-mundo” fez referência a existência de um padrão desigual de acumulação de capital à escala mundial que se constitui a partir de 1492. Este conceito foi desenvolvido por Immanuel Wallerstein, baseado, principalmente, na ideia de “economia mundo” de Fernand Braudel (IANNI, 1998). Através de uma articulação com Aníbal Quijano, o conceito de “moderno sistema-mundo” passou a incorporar a dimensão da “colonialidade” como alteridade inerente à modernidade capitalista, se transformando em “sistema-mundo moderno-colonial” (MIGNOLO, 2007). Nesta nova definição, a noção de sistema-mundo não se interessa apenas em compreender a interdependência sistêmica nas relações desiguais de troca capitalista em escala mundial. Seu interesse se dirige ao novo padrão de poder mundial construído a partir da conquista da América, que se configura através do enredamento de múltiplos eixos de dominação, que além de ser econômico, é também político, cultural, epistêmico e etc. (QUIJANO, 2005; GROSGUÉL, 2010).

⁵⁹ Segundo Walter Mignolo (2007) o padrão de poder moderno/colonial atua em pelo menos quatro dimensões: “(1) econômico: apropiación de la tierra, explotación de la mano de obra y control de la finanzas; (2) político:

Na perspectiva descolonial, a modernidade não foi um fenômeno cuja gênese se situou na Europa Ocidental ao longo do século XVIII com o ideário iluminista e a Revolução Industrial. Para os teóricos descoloniais, o projeto da modernidade é compreendido como um projeto inacabado, pois não é passível de existência sem a colonialidade que lhe é inerente. A colonialidade não é pensada de forma polarizada, mas em termos de alteridade. Busca-se rearticular a colonialidade como um lado da modernidade, e não como o outro fora da modernidade (MIGNOLO, 2004). Pensam sobre a modernidade e a colonialidade como faces da mesma moeda (MIGNOLO, 2005).

Dessa forma, os teóricos descoloniais partem do pressuposto de que é somente através da criação da América como forma de entidade e identidade geosocial ao longo do século XVI, que se constitui a modernidade/colonialidade. Pois, se no plano jurídico-político o colonialismo se encerrou com o fim da administração colonial e a constituição de Estados Nacionais nos territórios que correspondiam às ex-colônias. Por outro lado, a colonialidade permanece na forma como são compreendidas as diferentes formações sociais que compõe o sistema-mundo moderno-colonial a partir do cânone eurocêntrico (QUIJANO, 2005).

Para os teóricos descoloniais existem basicamente duas acepções distintas de modernidade, produzidas a partir de geopolíticas do conhecimento diferenciadas: uma perspectiva interna e outra externa (GROSFOGUEL, 2010). A perspectiva interna da modernidade é a eurocêntrica, que concebe a modernidade como um estágio de emancipação do homem/branco/europeu pelo esforço da razão como processo crítico (QUIJANO, 2005). Esta subjetividade moderna foi desenvolvida na Europa Ocidental de forma mais elaborada no século XVIII, e teve como processos históricos mais significativos para sua instauração: a Reforma Protestante (século XVI), o Iluminismo (século XVII-XVIII) e a Revolução Francesa (1789-1799) (DUSSEL, 2005).

Através de uma posição euro-centrada de conhecimento foi criado um padrão epistêmico pela filosofia (iluminista), religião (cristianismo) e ciência (europeia), que ao excluir outras formas de conhecer e experimentar o mundo não-europeus, produziu uma colonialidade global. Esta colonialidade global se configura em três dimensões essenciais: do poder, do saber e do ser (MIGNOLO, 2004).

Entretanto, os teóricos descoloniais colocam a eminência de um projeto *transmoderno*, que seja construído a partir de lugares epistêmicos que foram subalternizados pelo universalismo excludente da modernidade europeia (MIGNOLO, 2004; LANDER, 2005).

control de la autoridad; (3) social: control del género y la sexualidad; (4) epistémico y subjetivo/personal: control del conocimiento y la subjetividad” (MIGNOLO, 2007, p.36).

Como salientou Porto-Gonçalves (2012), a expressão “*mundo moderno*” quando não é concebida em termos de sistema-mundo acaba por lograr à Europa e aos europeus um “*papel protagonista exclusivo*” como se os outros espaços e sujeitos que compõe o mundo não participassem deste processo. Apesar de existir uma distribuição desigual dos proveitos e rejeitos do capitalismo no espaço mundial, nada autoriza escolher os espaços que concentram os proveitos como lugares epistêmicos privilegiados de enunciação (PORTO-GONÇALVES, 2012, p.24).

Deste modo, busca-se um “*pensamento de fronteira e da diversidade de hermenêuticas pluritópicas*” que ultrapasse o racionalismo universal da modernidade europeia como *topos*⁶⁰ para a interpretação das relações sociais hierárquicas de poder (MIGNOLO, 2004, p. 692). Este “*pensamento de fronteira*” vai se apresentar enquanto “*resposta transmoderna descolonial do subalterno perante a modernidade eurocêntrica*” (GROSGOUEL, 2010, p.74).

Dentre as diversas produções realizadas pelo grupo “Modernidade/ Colonialidade”, são recorrentes passagens que vinculam a concepção filosófica da história de Hegel como representação de uma “*ideologia eurocêntrica*” (DUSSEL, 2005, p.25), caracterizada por um “*universalismo excludente*” (LANDER, 2005, p.11), que expressa uma “*geopolítica do conhecimento colonizadora*” (MIGNOLO, 2004, p.695). Neste sentido, grande parte dos teóricos descoloniais utiliza a concepção filosófica da história de Hegel como ilustração do cânone eurocêntrico que buscam superar.

Antes de analisar o conteúdo das críticas descoloniais, é importante identificar o que a perspectiva descolonial caracteriza como “*ideologia eurocêntrica*”, para em seguida correlacioná-la com as críticas à *Filosofia da História* de Hegel. Para tanto, utilizo como referencial inicial de análise o texto de Dussel (2005).

Segundo Dussel (2005, p.24-25), com o Romantismo Alemão ⁶¹ no final do século XVIII é construída uma “*ideologia eurocêntrica*”, a partir de uma diacronia unilinear da história mundial, na qual há um deslizamento semântico do conceito de Europa. Na mitologia grega “*Europa*” é filha do rei da Fenícia, portanto uma semita, que teria sido raptada por Zeus e passou a habitar a ilha grega de Creta. A mitológica “*Europa*” vinda do Oriente, possui um

⁶⁰ A palavra grega *topos* significa lugar comum ou linha de raciocínio.

⁶¹ Segundo JAPIASSU & MARCONDES (2008, p. 242), o Romantismo é: “Doutrina filosófica, distinta do movimento artístico-literário, que, do final do sec. XVIII até a metade do séc. XIX, em reação contra o racionalismo da filosofia das Luzes, põe-se a depreciar os valores racionais e enaltecer a imaginação, a intuição, a espontaneidade e a paixão. O homem é concebido como “um reflexo de Deus ou da alma do mundo”. Assim, ao privilegiar o sentimento da natureza, como em Rousseau, e certa forma de religiosidade, o romantismo filosófico, representado, sobretudo, na Alemanha, por Fichte, Schlegel e Schelling, passou a ser considerado como um recurso nos momentos de crise do racionalismo.

conteúdo completamente distinto da genealogia atribuída à Europa Moderna pela “*ideologia eurocêntrica*”.

Para o autor, não há porque atribuir à atual Europa Moderna uma genealogia grega, pois a região que constituiu a atual Europa estava fora do horizonte grego, sendo considerados por estes como povos incivilizados. Enquanto que os povos que habitavam a Ásia (atual Turquia) e a África (Egito) foram considerados pelos próprios gregos como culturas mais desenvolvidas do que as da atual Europa, apesar de as primeiras não serem consideradas completamente humanas.

Por outro lado, a própria noção de Ocidente e Oriente foi completamente transformada. Até o advento da modernidade eurocêntrica, o Ocidental foi o Império Romano que falava latim, que se situava na atual África do Norte e estabelecia fronteira com Oriente a partir das atuais Croácia e Sérvia. O Oriente, por sua vez, era o império helenista que falava grego, que se situava na Grécia, Ásia (a província Anatólia), e os reinos helenistas no Indo e no Nilo Ptolomaico.

Dussel (2005) salienta, também, que o grego clássico sofreu influência tanto do mundo árabe-mulçumano como do mundo árabe-turco, não existindo possibilidade de uma cultura grega fechada em si mesma. É através das Cruzadas entre os séculos XI e XIII que foi realizada a primeira tentativa da Europa Latina de se impor no Mediterrâneo Oriental. Como esta tentativa foi frustrada, a Europa Latina continuou sendo periférica, muito longe de ser o centro da história euro-afro-asiática.

Até a queda de Constantinopla em 1453 o centro da história correspondia ao mundo turco-mulçumano. Se antes do mundo mulçumano existiu algum “centro” da história, este por sua vez, corresponderia aos impérios helenistas, que não podem ser confundidos com a Europa. Esta “confusão” teria sido inventada pelo Romantismo Alemão no final do século XVIII, através de uma diacronia unilinear da história do ocidente. A “ideologia eurocêntrica” negligenciou a origem helenístico-bizantina do mundo mulçumano, e estabeleceu o Ocidente como a aglutinação entre as culturas helenística, romana e cristã, reproduzida no seguinte esquema:

Figura 1 – Sequência ideológica da Grécia à Europa moderna



Fonte: (DUSSEL, 2005, p.26).

Esta sequência ideológica inventada pelo Romantismo Alemão teve o objetivo de apropriar-se da cultura grega como sendo exclusividade europeia e ocidental, assim como o de vincular as culturas grega e romana como centralidade da história mundial. Entretanto, é apenas a partir da conquista da América no século XV que se pode pressupor uma história empiricamente mundial, pois antes deste período existiam diversos sistemas sociais que coexistiam entre si, não existindo propriamente um sistema-mundo. De acordo com o autor, a descrição do espaço e do tempo da sequência ideológica eurocêntrica foi realizada por Hegel em sua *Filosofia da História*, e é amplamente aceita pela tradição europeia atual (DUSSEL, 2005, p.27).

Esta “concepção eurocêntrica” da *Filosofia da História* de Hegel é um dos elementos da análise de Lander (2005). Segundo este autor, o eurocentrismo construiu uma pressuposição básica de que a experiência particular europeia possui caráter universal, se tornando uma universalidade radicalmente excludente, pois se propõe interpretar a totalidade do espaço e do tempo do mundo a partir da experiência particular europeia. Esta pressuposição universalista europeia vai ser associada a *Filosofia da História* de Hegel, como demonstra as passagens à seguir:

O universalismo da filosofia da história de Hegel reproduz o mesmo [que em Locke] processo sistemático de exclusões. A história é universal como *realização do espírito universal*. Mas desse espírito universal não participam igualmente todos os povos. [...]

Deste universalismo eurocêntrico excludente, derivam as mesmas conclusões que podemos observar em Locke com relação aos direitos dos povos. Diferentemente dos povos que são portadores históricos da razão universal, as nações bárbaras (e seus povos) carecem de soberania e de autonomia. [...] A narrativa de Hegel está construída sobre uma tríade de continentes (Ásia, África, Europa). Estas “partes do mundo não estão [...] divididas por casualidade ou por razões de comodidade, mas se trata de diferenças essenciais”. A História move-se do Oriente ao Ocidente, sendo a Europa o Ocidente absoluto, lugar no qual o espírito alcança sua máxima expressão ao unir-se consigo mesmo. Dentro desta metanarrativa histórica, a América ocupa um papel ambíguo. Por um lado é o continente jovem, com a implicação potencial que esta caracterização pode ter como portador de futuro, mas sua juventude se manifesta fundamentalmente em ser débil e imaturo (LANDER, 2005, p. 11-12).

Ao analisar esta passagem é possível perceber que, segundo Lander, a *Filosofia da História* de Hegel reproduz um universalismo eurocêntrico excludente, na qual a metanarrativa histórica, estruturada na tríade (África, Ásia e Europa), atribui à América um papel ambíguo. Por um lado, a América possui uma potencialidade para o futuro, por outro ela é fundamentalmente “*débil e imatura*”. Esta suposta “*jovialidade*” do continente americano seria o pressuposto para excluí-la do percurso da história universal. O vir-a-ser do espírito universal, por sua vez, seria a Europa, entendida enquanto Ocidente absoluto.

Ao comparar este comentário de Lander (2005) sobre a *Filosofia da História* de Hegel, com a própria obra (HEGEL, 2008), é possível perceber que a “*implicação potencial para o futuro*” da América não se refere à totalidade do continente americano, como pode inicialmente parecer. Hegel parte de uma distinção essencial entre América do Norte e América do Sul, na qual a primeira é detentora desta “*implicação potencial para o futuro*”, ao contrário da segunda.

Para Hegel, apesar de o continente americano estar interligado por um istmo, isto não se reflete na materialidade da vida social dos povos, existindo um “*espantoso contraste*” entre América do Norte (EUA e Canadá) e América do Sul (incluindo o México). A justificativa deste contraste está fundamentada em diferenças geográficas, religiosas e político-econômicas (HEGEL, 2008, p.76).

Por um lado, a América do Norte está configurada em uma “*base geográfica vantajosa*”, pois possui uma larga planície litorânea na costa leste, irrigada por uma confluência de rios que permitem maior conexão nesta região. Em contraste, a América do Sul possui uma faixa litorânea estreita em sua porção oeste, enquanto que em sua porção leste os vales formados por imensos rios (Orinoco e Amazonas), são inapropriados para o desenvolvimento da agricultura, por exemplo, pois seriam “*apenas grandes estepes*” (HEGEL, 2008, p.76-77).

Em relação aos aspectos religiosos, mesmo que repleta de seitas, o protestantismo estabeleceu os traços fundamentais da América do Norte, proporcionando “*confiança recíproca entre os indivíduos*”, “*fé no caráter do povo*”, e uma “*firme liberdade*”. Em contrapartida, o

catolicismo na América do Sul instaurou a “*força e a submissão voluntária*” dos povos, não proporcionando “*confiança e liberdade*”. A estes aspectos, é acrescentada a diferença político-econômica, na qual a América do Norte foi “*colonizada*” pelos ingleses, que ao viverem em terras americanas estabeleceram uma orientação geral para o trabalho. Por outro lado, a América do Sul teria sido “*conquistada*” pelos espanhóis, que construíram territórios para enriquecer (HEGEL, 2008, p.76-77).

Outro aspecto político-econômico essencial é a constituição de apenas um Estado, que se interliga aos centros políticos, na América do Norte, enquanto que na América do Sul as repúblicas repousariam somente no poder político militar, que era exercido entre elas mesmas, fazendo da sua história uma “*revolução constante*” entre diversos Estados fragmentados (HEGEL, 2008, p.76-77).

A diferenciação entre a América do Norte e América do Sul na *Filosofia da História* de Hegel foi amplamente criticada por Walter Mignolo (2004, p. 699-670), assim como a justificativa para excluir a África do desenvolvimento da história universal. Este autor não se limita a criticar apenas o lócus eurocêntrico de enunciação de Hegel, mas atribui a este lócus de enunciação uma “*geopolítica do conhecimento colonizadora*”, que teria sido estruturada através de uma hierarquização racial entre os diferentes povos que compõe o “*Velho Mundo*” e o “*Novo Mundo*”:

A síntese geopolítica de Hegel é, de fato, simultaneamente esplêndida e aterradora. O mundo, segundo Hegel, está dividido em Velho e Novo. Explica ele, com uma calma espantosa, que o “nome de Novo teve origem no fato de a América e a Austrália só tardiamente se terem tornado por nós conhecidas” (Hegel, 1991:80). O espanto não se deve apenas ao fato de Hegel tomar “nós” como o ponto de referência universal para descrever o resto do mundo, mas também à sua confiante ignorância [...] Hegel via nos nativos americanos uma “disposição suave e desapaixonada” e “uma propensão para submissão servil perante o crioulo e, mais ainda, perante o Europeu” (Hegel, 1991:81). E sublinhava que “a inferioridade destes indivíduos sob todos os pontos de vista, mesmo no respeitante ao tamanho, é muito manifesta” (Hegel, 1991:81). A Filosofia e as ciências estavam, é claro, fora do alcance dessa gente. E o futuro que Hegel via na América não era necessariamente um futuro em que os nativos americanos superariam os europeus, mas um futuro em que os crioulos (brancos), de descendência europeia, seriam uma continuação da Europa no Novo mundo. Assim, o Velho mundo era o mundo da história e, por essa razão, a África caía fora da geopolítica do espírito humano de Hegel. Uma vez seguida a geopolítica do conhecimento (e é claro que Hegel tinha claras essas ideias antes da publicação das suas Lições de Filosofia da História), a marcha geo-histórica do espírito humano podia, por sua vez, ser seguida. O espírito humano flutuava, como todos os espíritos, mas com um cordão atado à Europa (o coração da Europa – Alemanha, Inglaterra e França) e um destino projetado para a América (do Norte), onde os descendentes crioulos de povos que habitavam o coração da Europa iriam levar ainda mais longe os feitos históricos da Europa. A ciência foi, de fato, um dos feitos notáveis da história da Humanidade que sucedeu acontecer na Europa! (MIGNOLO, 2004, p. 699-700).

Nesta passagem, é possível perceber que para Mignolo o olhar de Hegel sobre o mundo produzia uma classificação racial hierarquizada dos povos. Na qual a potencialidade para o futuro da América, por exemplo, se restringiria aos brancos de descendência europeia, pois estes seriam os únicos capazes de dar continuidade à Europa no “*Novo Mundo*”. Nesta distinção entre “*Velho Mundo*” e “*Novo Mundo*”, mesmo que à África pertença a primeira classificação, ela é excluída da história universal, pelo mesmo argumento etnocêntrico, de que seria um território não-branco. Por outro lado, Hegel teria supostamente contribuído para a realização de uma “*geopolítica do conhecimento*”, pois “*tinha claras essas ideias antes da publicação das suas Lições sobre a Filosofia da História*”.

As passagens transcritas das *Lições sobre a Filosofia da História* além de procurar ilustrar posições etnocêntricas em declarações de Hegel sobre os povos americanos e africanos, que por serem não-brancos, são considerados povos inferiores, ainda afirmam que o “espírito hegeliano flutuava”, mas tinha um “cordão atado ao coração da Europa (Inglaterra, França e Alemanha), e um futuro para a América do Norte (EUA)”, por serem territórios de europeus e de seus descendentes crioulos (brancos).

Ao comparar estas críticas de Mignolo (2004) à Filosofia da História de Hegel com a própria obra publicada a partir das aulas de Hegel (HEGEL, 2008) e com outras interpretações de alguns comentadores de seu pensamento (HARTMAN, 1990; GRAU, 1993; INWOOD, 1997), é possível levantar alguns questionamentos com relação à associação entre as *Lições sobre a Filosofia da História* de Hegel e a “*geopolítica do conhecimento ocidental*”.

Em primeiro lugar, não se pode inferir com tanta certeza que Hegel teve a intenção de publicar as *Lições sobre a filosofia da história*. Como foi ressaltado anteriormente, estas *Lições* não foram escritas formalmente pelo próprio Hegel, se tratando de obra organizada através de compilação de notas de Hegel e de alunos de cursos proferidos nos anos de 1822-1823 e 1830-1831, publicadas postumamente pela primeira vez em 1837, seis anos após a morte de Hegel (HARTMAN, 1990; GRAU, 1993).

Em segundo lugar, as espacialidades atribuídas à “*geopolítica do conhecimento*”, que estaria circunscrita na Europa Ocidental (Inglaterra, França e Alemanha), e nas línguas ocidentais vernáculas (grego, latim, inglês, francês e alemão), não correspondem às espacialidades da história universal de Hegel, que seriam: (i) o mundo oriental (China, Índia e Pérsia); (ii) o mundo grego; (iii) o mundo romano; e (iv) o mundo germânico. Em terceiro lugar, como foi salientado anteriormente, a potencialidade do futuro da América do Norte, por mais questionável que seja, não se justifica necessariamente por sua base étnica (branca), mas por características geográfica, religiosa e político-econômica.

Por último, dizer que para Hegel “*o espírito flutuava como todos os espíritos*” acaba sendo uma atribuição simplista ao seu pensamento. Por ser reconhecido como um autor “idealista” é comum acreditar que o conceito na obra de Hegel seja expresso como pura abstração, como se o “*espírito flutuasse*”⁶². Entretanto, para Hegel, o conceito não é concebido como pura abstração da realidade, mas como “*universalidade concreta*” (INWOOD, 1997, p. 43). De todo modo, esta alusão a um discurso colonialista nas *Lições sobre a Filosofia da História* de Hegel não é exclusividade de Mignolo (2004). Compartilhando da mesma opinião e fundamentado em pressupostos semelhantes ao de Mignolo (2004), Porto-Gonçalves (2006, p.156) elabora uma reflexão sobre o lugar da América na constituição do sistema-mundo moderno-colonial que utiliza parte da descrição de Hegel sobre a América e a África para ilustrar a “*geografia imaginária*” produzida no início do século XIX.

Esta vinculação se insere na argumentação exposta por Porto-Gonçalves (2006) de que é na América que se forja a ideia de revolução como agência humana. Isto acontece inicialmente com a Revolução Americana de 1776, e, principalmente, com a Revolução Haitiana (1791-1804). Se foi na Europa, mais precisamente Inglaterra e França, que se forjaram os ideais de revolução, com a revolução industrial e a revolução política, respectivamente. É na América que a revolução se coloca contra o colonialismo e a própria colonialidade quando contesta a legitimidade da escravidão. Inicialmente esta revolução é contra o colonialismo de Estado nos EUA, em que se efetiva a primeira luta de libertação nacional vitoriosa. Entretanto, esta liberdade é parcial, pois está inserida em marcos eurocêntricos, onde o ideal de liberdade é restrito apenas para homens, brancos e proprietários individuais. Para Porto-Gonçalves (2006) é somente no Haiti que se coloca a descolonização em sentido amplo, pois além de ter sido uma luta de libertação nacional contra a metrópole, foi uma revolução, também, contra a escravidão.

Quando a América inseria na agenda política do mundo a descolonização, os ingleses e os franceses iniciavam a colonização da Índia, da China e do norte da África. Ao analisar este contexto, Porto-Gonçalves (2006, p.156) chama a atenção do leitor para o que Hegel teria dito sobre a América e a África, ele que teria sido contemporâneo a todos estes acontecimentos, sendo, portanto, um exemplo ilustrativo da “*geografia imaginária*” que se produziu na época:

Atentemos para o que diz Hegel sobre a América e a África, ele que foi contemporâneo de todos esses acontecimentos e um dos mais importantes pensadores europeus, para que tenhamos uma ideia do espírito da época e de como se desenhava uma geografia

⁶² Este modo pejorativo de pensar pode até, forçadamente, ser atribuído ao idealismo cartesiano, por exemplo, em que há uma distinção essencial entre a alma e o corpo, em outras palavras, entre pensamento e matéria (DESCARTES, 1976). O idealismo especulativo de Hegel (2001), ao contrário, compreende que o espírito (*geist*), no sentido de pensamento, só se torna absoluto na medida em que se adequa a materialidade.

imaginária, mas politicamente real, do mundo. Diz-nos Hegel sobre a América: ‘O mundo se divide em Velho Mundo e Novo Mundo. O nome de Novo Mundo provém do fato de que a América (...) não tenha sido conhecida até pouco tempo para os europeus. Mas não se acredite que esta distinção é puramente externa. Aqui a divisão é essencial. Este mundo é novo não só relativamente, mas também absolutamente; e o é com respeito a todos os seus caracteres próprios, físicos e políticos (...) o mar das ilhas, que se estende entre a América do Sul e a Ásia, revela certa imaturidade no que toca também a sua origem (...) Da América e seu grau de civilização, especialmente no México e no Peru, temos informação de seu desenvolvimento, mas como uma cultura inteiramente particular, que expira no momento em que o Espírito se lhe aproxima (...) A inferioridade destes indivíduos em todos os aspectos, é inteiramente evidente’. Hegel nos diz, ainda, que a ‘África é, em geral uma terra fechada, e mantém este seu caráter fundamental (...). Entre os negros é, com efeito, característico o fato de que sua consciência não tenha chegado ainda à intuição de nenhuma objetividade, como por exemplo, Deus, a lei, na qual o homem está em relação com sua vontade e tem a intuição de sua essência (...) é um homem bruto’. (...) Este modo de ser dos africanos explica porque que seja tão extraordinariamente fácil fanatizá-los. O reino do Espírito é entre eles tão pobre e o Espírito tão intenso ... que uma representação que se lhes inculque basta para impulsioná-los a não respeitar nada, a destruir tudo... África ... não tem propriamente história. Por isso abandonamos a África para não mencioná-la jamais. Não é parte do mundo histórico; não apresenta um movimento nem um desenvolvimento histórico (...). O que entendemos propriamente por África é algo isolado e sem história, sumida por completo no espírito natural, e que só pode mencionar-se aqui no umbral da história universal’ (Hegel apud Dussel, 1995: 15-17). (PORTO-GONÇALVES, 2006, p.156-157)

Ao analisar esta passagem é possível perceber que Porto-Gonçalves reproduz trechos das *Lições sobre a filosofia da história universal* de Hegel sobre a América e a África. Lendo estes trechos de forma isolada não é difícil corroborar com a argumentação de Porto-Gonçalves sobre a atribuição de um imaginário colonial na descrição de Hegel sobre a América e a África. Entretanto, ao contextualizarmos a produção bibliográfica de Hegel com o período analisado por Porto-Gonçalves podemos ter impressões completamente diferentes. Isto porque as *Lições*, como foi informado anteriormente, foram proferidas na Universidade de Berlim nos anos de 1822-1823 e 1830-1831. O contexto da Revolução Haitiana comentado por Porto-Gonçalves talvez seja mais adequado relacionar com outra produção de Hegel, a *Fenomenologia do Espírito* de 1806-1807, como demonstra a pesquisa de Susan Buck-Morss (2009)⁶³.

Para Buck-Morss (2009) a revolução haitiana influenciou decisivamente a ideia de universalidade da história de Hegel. De acordo com a autora, Hegel foi leitor assíduo de diversos jornais e periódicos da época, dentre estes a revista *Minerva* foi acompanhada de perto por Hegel durante muitos anos de sua vida, como comprovam suas cartas publicadas. A revista

⁶³ ‘De onde surgiu a ideia de Hegel sobre a relação entre o senhorio e a servidão?’, perguntam-se especialistas em Hegel, repetidamente, referindo-se a celebre metáfora da “luta de vida ou morte” entre senhor e escravo, que, para Hegel, oferecia a chave para o avanço da liberdade na história mundial e que foi elaborada pela primeira vez na *Fenomenologia do espírito*, escrita em Jena entre 1805 e 1806 (o primeiro ano de existência da nação haitiana) e publicada em 1807 (o ano da abolição britânica do tráfico de escravos). (...) Vale a pena insistir: de onde? Ninguém ousou sugerir que a ideia para a dialética do senhorio e da servidão tenha ocorrido a Hegel em Jena, entre os anos de 1803 e 1805, a partir da leitura da imprensa — revistas e jornais” (BUCK-MORSS, 2009, p.142).

Minerva foi o periódico intelectual alemão que cobriu com maior destaque os acontecimentos no Haiti entre o final do século XVIII e início do século XIX.

Segundo Buck-Morss (2009), *Minerva* cobriu os acontecimentos em Saint-Domingue desde 1792 e por um ano inteiro, entre o outono de 1804 e o fim de 1805, publicou mais de cem páginas de fontes documentais, sumários de imprensa e relatos de testemunhas. Buck-Morss afirma que foi através da leitura de *Minerva* que Hegel teria tomado contato com os acontecimentos em Saint-Domingue, e a partir daí originado a dialética entre o senhorio e a servidão descrita na *Fenomenologia do Espírito*.

Assim, para Buck-Morss a metáfora da “*luta de vida e morte*” entre senhor e escravo descrita na *Fenomenologia* teria sido inspirada nas lutas revolucionárias reais dos escravos caribenhos contra seus senhores. Desta forma, a ideia de universalidade da história enquanto movimento de libertação da humanidade de Hegel adquire o sentido concreto com a revolução Haitiana (BUCK-MORSS, 2009, p. 142) ⁶⁴.

Entretanto, Buck-Morss (2009) chega a conclusões muito semelhantes às de Porto-Gonçalves (2011) e a dos outros teóricos descoloniais apresentados neste item. Para Buck-Morss, as *Lições* representam uma etapa conservadora do pensamento de Hegel. Em sua perspectiva de análise, existe um recuo em relação à concepção política radical exposta na *Fenomenologia* ao ser comparada à concepção exposta nas *Lições*. Segundo Buck-Morss, este recuo fica evidente em relação à abolição da escravidão, que teria sido combatida de forma radical na *Fenomenologia* e passou a ser tolerada nas *Lições*. Ainda, de acordo com Buck-Morss, nas *Lições* Hegel condenou à cultura africana a pré-história e culpou os próprios africanos pela escravidão na América. Assim, nas *Lições* Hegel teria elaborado uma reflexão pouco esclarecida e preconceituosa sobre os africanos e sobre a escravidão na América. A partir desta atribuição ao pensamento de Hegel, Buck-Morss chega à conclusão de que “(...) talvez Hegel sempre tenha sido um racista cultural, se não um racista biológico” ⁶⁵ (BUCK-MORSS, 2009, p. 154).

⁶⁴ Sem duvida, Hegel sabia dos escravos reais e de suas lutas revolucionárias. Naquilo que talvez seja a mais política expressão de sua carreira, ele recorreu aos sensacionais eventos do Haiti como o pilar de sua argumentação em *A fenomenologia do espírito* (BUCK-MORSS, 2009, p.147).

⁶⁵ “Por que é importante encerrar o silêncio sobre Hegel e o Haiti? Diante da aceitação final de Hegel da continuidade da escravidão — e mais, diante do fato de que a filosofia da história de Hegel ofereceu por dois séculos uma justificativa para as mais complacentes formas de eurocentrismo (talvez Hegel sempre tenha sido um racista cultural, se não um racista biológico) — por que a recuperação desse fragmento da história, cuja verdade conseguiu nos escapar, e de interesse mais do que hermético? Há muitas respostas possíveis, mas uma certamente é o potencial de resgatar a ideia de história universal humana dos usos aos quais a dominação branca a condenou (...)” (BUCK-MORSS, 2009, p.154).

3 A IDEIA DE “BASE GEOGRÁFICA DA HISTÓRIA” NAS OBRAS DE HEGEL

Neste capítulo pretende-se demonstrar de que forma a ideia de “*base geográfica da história*” foi elaborada no sistema filosófico de Hegel. Para tanto, a proposta de análise apresenta não só a lição sobre o *Fundamento geográfico da história*, na qual está descrita de forma explícita a ideia de “*base geográfica da história*”, mas também outros escritos de Hegel que são direcionados de forma direta ou indireta ao temário da Geografia e que coadunam ao conceito de “*base geográfica da história*” (HEGEL, 2008, p.73). Assim, pretende-se demonstrar como que esta ideia foi construída ao longo do desenvolvimento do sistema filosófico de Hegel, em obras publicadas pelo próprio Hegel, como são os casos de *Enciclopédia das Ciências Filosóficas e Princípios da Filosofia do Direito*, além de outra lição publicada postumamente, *Divisão da história universal*, que sucede a lição sobre o *Fundamento geográfico da história* em *Lições sobre a filosofia da história universal*.

Destes escritos optou-se por iniciar a análise com a obra *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, pois é nesta obra que o sistema de Hegel é apresentado em sua estrutura completa a partir de suas três partes: (a) *Ciência da Lógica*, (b) *Filosofia da Natureza* e (c) *Filosofia do Espírito* (HEGEL, 2002). De todo o sistema, foi possível encontrar reflexões sobre a Geografia em suas duas últimas partes: *Filosofia da Natureza* e *Filosofia do Espírito*.

Na *Filosofia da Natureza* apresenta-se duas possibilidades de relação com a Geografia, contrapondo a sugestão de Châtelet (1989, p.47-48) comentada no capítulo anterior. A primeira possibilidade se encontra na parte em que Hegel analisa a *Física Orgânica*, isto é, o estágio de desenvolvimento da vida mais elevado ou o menor grau de alienação da natureza. Dos diferentes níveis da *Física Orgânica* apresentados por Hegel, a que pode ser relacionada à Geografia, mais especificamente à Geografia Física (*Physischen Geographie*), é a reflexão sobre o organismo geológico (*geologische organismus*) (HEGEL, 1986, p.623). Por outro lado, nesta mesma parte da obra, Hegel apresenta de forma incipiente o que atribuo ser sua *imago mundi* do desenvolvimento da história, através de uma divisão inicial entre “*mundo novo*” e “*mundo antigo*” (HEGEL, 1997, p.366).

Em *Filosofia do Espírito*, Hegel propõe o conhecimento do espírito a partir de três formas principais: (a) o *espírito subjetivo*; (b) o *espírito objetivo* e (c) o *espírito absoluto*. Apesar de ser possível inferir especulações geográficas em todas estas formas principais do espírito, nas duas primeiras divisões, *espírito subjetivo* e *espírito objetivo*, são direcionadas de forma explícita. Isto é evidenciado em *Antropologia*, na parte sobre o *espírito subjetivo*, na qual

Hegel desenvolve o conceito de “*espírito local*”, referente às particularidades da vida planetária universal do espírito e expresso pelos modos externos da vida, através das ocupações do espaço terrestre, da formação corporal e do caráter ético dos povos (HEGEL, 2002, p.445). Por outro lado, na *filosofia do espírito objetivo*, Hegel apresenta especulações geográficas no item denominado “*A história universal*”. Estas especulações são referentes a definição sobre o princípio particular dos povos, na qual Hegel menciona as determinações “*geográfica e climática*” do espírito. E, também, quando Hegel analisa a superação deste princípio natural pelo “*espírito local*” em sua transformação em “*espírito do mundo*”, isto é, quando o espírito domina a história universal (HEGEL, 2002, p.566).

Em relação a obra *Princípios da Filosofia do Direito*, a análise se detém a última parte intitulada *História universal*. Nesta parte, Hegel faz referência à “*existência geográfica e antropológica do espírito*” (HEGEL, 1997, p.309), conceito que considero ser uma prévia da ideia de “*base geográfica da histórica*” (HEGEL, 2008, p.73). Por outro lado, Hegel apresenta uma classificação do desenvolvimento da história universal em quatro “*impérios históricos*”: *oriental, grego, romano e germânico*. Esta classificação, por sua vez, aparece como um desdobramento da escala de análise da *imago mundi* inicial. Isto porque a classificação em “*quatro impérios históricos*” se faz a partir da classificação da escala anterior denominada de “*mundo antigo*”, mais especificamente à Ásia e à Europa, enquanto “*bases geográficas*” vantajosas para o desenvolvimento da história universal (HEGEL, 1997, p.313).

Por fim, é realizada uma análise sobre a obra *Lições sobre a filosofia da história universal*, mais especificamente às lições sobre o *Fundamento geográfico da história universal* e sobre a *Divisão da história universal*. Da primeira lição é demonstrado de que forma Hegel expõe o conceito de “*base geográfica da história*”, através da descrição feita sobre as características geográficas de cinco continentes (Oceania, América, África, Ásia e Europa). Em seguida, apresenta-se a variação deste conceito através dos “*três elementos geográficos essenciais*”: (a) “*o planalto árido*”, (b) “*as regiões de vales*” e (c) “*a região litorânea*”. Concomitante a este processo, procura-se demonstrar como Hegel corrobora com a construção da *imago mundi* inicial a partir da distinção entre “*novo mundo*” e “*velho mundo*” (HEGEL, 2008, p.79-80).

Por outro lado, da lição sobre a *Divisão da história universal*, apresenta-se o desdobramento feito por Hegel da *imago mundi* inicial, ao restringir sua escala de análise a espaços específicos do “*velho mundo*”, determinados a partir da divisão histórica em “*quatro mundos*”: (a) *o oriental*, (b) *o grego*, (c) *o romano* e (d) *o germânico* (HEGEL, 2008, p.93).

Complementando, assim, a caracterização dos “*quatro impérios históricos*” apresentada em *Princípios da Filosofia do Direito* (HEGEL, 1997, p.313).

3.1 Enciclopédia das Ciências Filosóficas

Desde a origem do pensamento filosófico a reflexão sobre a relação entre o homem e a natureza cumpre um papel fundamental, e no sistema de Hegel isto não é diferente. O sistema filosófico de Hegel é caracterizado por uma perspectiva antropomórfica, em que há uma valorização do espírito humano em relação a natureza. Nesta relação, Hegel parte de um pressuposto evolucionista em que a natureza é definida enquanto estágio inicial de desenvolvimento do espírito (GONÇALVES, 1998).

Nesta perspectiva, Hegel estabelece em seu sistema diferentes tipos de hierarquização das formas de saber e de aparecer da ideia no mundo em que a natureza corresponde à primeira etapa do processo. Os tipos de hierarquização estabelecidos por Hegel têm como parâmetro o grau de autoconsciência, em que as formas de saber e de conhecer no mundo partem de um estado de naturalidade e são elevadas a estágios cada vez mais espiritualizados. O estágio final deste processo é o que Hegel denomina de espírito absoluto (*absoluten geist*), que representa o saber universal da consciência de si e se manifesta a partir de três formas principais: (a) filosofia, (b) religião e (c) arte. Estas três manifestações do espírito absoluto representam a superação completa do estado de alienação da natureza (GONÇALVES, 1998).

Apesar de partir de um pressuposto evolucionista sobre a relação entre o homem e a natureza, Hegel oferece importante reflexão sobre esta relação em seu contexto histórico e até mesmo no nosso. Isto porque no sistema de Hegel a natureza possui ideia, isto é, possui racionalidade. A racionalidade atribuída a natureza por Hegel não se refere a uma compreensão mecanicista e utilitarista da mesma, como foi e talvez ainda seja comum no pensamento científico. Na compreensão de Hegel a natureza se coloca enquanto ser-outro do espírito, isto é, como o ser posto pela exteriorização da ideia absoluta. Neste sentido, a natureza não se diferencia de forma completa do espírito, pois ao conceber a ideia na natureza, esta se comporta também como espírito, mas um espírito que ainda não se libertou, pois a ideia ainda está alienada nele (GONÇALVES, 1998).

No idealismo absoluto de Hegel, o espírito se coloca enquanto verdade da natureza, pois é através da ação do espírito que se alcança a liberdade da natureza, que a ideia passa a ser

revelada. A natureza possui ideia apenas “em si”, por isso se encontra em estado de alienação, ou seja, não está livre. Assim, a natureza em sua forma imediata e exterior conteria o espírito como interioridade não manifesta, não afluída. É pela ação do espírito humano que a ideia se torna “para-si”, ou seja, se manifesta de forma clara e concreta, isto é, livre (GONÇALVES, 1998).

O sistema hegeliano pode parecer na primeira impressão bastante questionável, pois o espírito é apresentado enquanto ser superior frente a uma natureza que conteria a ideia apenas de forma imediata e alienada. Entretanto, o idealismo absoluto de Hegel não deve ser confundido com um racionalismo do tipo iluminista, no qual é atribuído um poder absoluto a racionalidade humana em dar sentido ao mundo natural. Em seu sistema, Hegel pretende provar a existência do absoluto enquanto unidade do sujeito e da substância, através de uma descrição lógica da manifestação concreta da ideia no mundo (GONÇALVES, 1998).

No sistema de Hegel, o ser humano é essência pensante e o próprio pensamento é a única forma de consciência humana que a filosofia reivindica como objeto próprio. A filosofia, portanto, pode ser considerada como “*contemplação pensante dos objetos*”, pois, de acordo com Hegel, é o pensamento que distingue o ser humano do animal. Apesar de parecer ser trivial esta sentença, Hegel afirma que em seu tempo a separação entre pensamento e sentimento, colocando-os em sentidos antagônicos, colaborou para correlações distintas entre sentimento e religião e entre pensamento e filosofia. Com estas correlações, se esqueceu de que somente o ser humano é capaz de religião, e o animal, apesar de possuir sentimentos, não é capaz de religião, assim como de direito e moralidade (HEGEL, 2002, p.100).

Para Hegel, o pensamento nunca deixa de atuar no religioso, no jurídico e no ético, seja como sentimento, crença ou representação. Assim, a atividade e os produtos do pensamento estão presentes e contidos no religioso, no jurídico e no ético. Entretanto, não é a mesma coisa ter sentimentos e representações determinados e penetrados pelo pensamento, de ter pensamentos sobre os sentimentos e as representações. No segundo caso, se aplica um pensar reflexivo sobre os modos de consciência, uma representação abstrata própria do entendimento, modo de filosofar iluminista. Este modo de refletir foi colocado como condição necessária para alcançar a representação do eterno e verdadeiro, ou seja, a representação de deus ou do divino. Entretanto, Hegel afirma que somente o protestantismo ao desdogmatizar a escritura sagrada através da Reforma Protestante difundiu a possibilidade de sentir o divino na comunidade crente, superando estes pressupostos do modo de filosofar iluminista (HEGEL, 2002).

Hegel argumenta que a filosofia possui certa familiaridade com os objetos da religião, pois ambas tratam da relação do finito, da natureza e do espírito humano, de suas relações

mútuas e suas referências a deus como verdade. Assim, ambas teriam a verdade enquanto objeto em seu sentido mais elevado, ou seja, o sentido de que deus é a única verdade (HEGEL, 2002).

De acordo com Hegel, o conteúdo da consciência é a “determinidade” (*Bestimmtheit*) dos sentimentos, intuições, imagens e dos próprios pensamentos e conceitos. Todos estes são formas do mesmo e único conteúdo, por isso se constituem enquanto objetos da consciência. Entretanto há uma diferença essencial entre as intuições, imagens e sentimentos, ou seja, as representações, e os conceitos (HEGEL, 2002).

Para Hegel, é somente através de conceitos que se é capaz de dizer o significado do pensamento, pois o verdadeiro conteúdo da consciência humana se conserva ao ser traduzido na forma conceitual. Por isso, é a filosofia que tem como seu conteúdo o saber produzido pelo espírito vivente, o saber que se faz enquanto mundo interior e exterior da consciência, como realidade efetiva (HEGEL, 2002).

Hegel propõe com seu sistema a construção de uma ciência filosófica, cujo objetivo é produzir um saber que realiza a conformidade com a realidade efetiva, ou seja, a reconciliação entre razão consciente e realidade efetiva. Daí sua máxima de que: “*o que é racional, é efetivamente real, e o que é efetivamente real, é racional*”. Isto não significa atribuir racionalidade à realidade, mas sim racionalidade ao que é efetivamente real. Assim, a existência é em parte fenômeno e em parte realidade efetiva. A primeira parte caracteriza-se por ser uma existência contingente e casual, como a possibilidade de ser ou de não ser do fenômeno. Enquanto que a segunda parte é ideia, estruturada de forma lógica, como realidade efetiva do racional (HEGEL, 2002, p.106).

Neste sentido, para Hegel o absoluto é entendido enquanto o universal que se individualiza em sujeitos diferentes ao mesmo tempo em que participa da vida como o todo, pois a verdade de cada coisa em particular reside em sua inserção no todo. Esta acepção do absoluto e a própria explicação do sistema de Hegel foi feita pela primeira vez na *Fenomenologia do espírito*. Entretanto, é na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* que este sistema é apresentado em sua estrutura completa a partir de suas três partes: (a) *Ciência da Lógica*, (b) *Filosofia da Natureza* e (c) *Filosofia do Espírito* (HEGEL, 2002).

Apesar da estrutura do sistema hegeliano ser exposta de forma completa na *Enciclopédia*, este sistema não foi apresentado de forma acabada. Trata-se de um livro que necessitou de complementações em lições orais feitas por Hegel. A *Enciclopédia*, portanto, é um manual abreviado do sistema hegeliano que sofreu ajustes ao longo dos anos de magistério de Hegel. De todo modo, isto não significa um menor rigor científico nos postulados

apresentados por Hegel, pelo contrário, a conexão lógica permanece como base de sua exposição (HEGEL, 2002).

Na *Enciclopédia* Hegel expõe que o seu trabalho em geral, quando se ocupa da filosofia, é o conhecimento científico da verdade. Este conhecimento é o caminho mais complexo, entretanto é o único que possui interesse e valor para o espírito (HEGEL, 2002, p.60). Nesta perspectiva, para Hegel é um grande prejuízo ao pensamento especulativo atribuir oposição entre a filosofia e o conhecimento experimental sensível. Pois o resultado negativo do entendimento próprio da cultura científica mundial é pressupor que do caminho do conceito finito ou representação não seja possível mediação com a verdade. Esta pressuposição acaba por suprimir o interesse pela investigação das categoriais, assim como a atenção e a cautela em suas aplicações, demonstrando uma postura despreocupada, inconsciente e acrítica (HEGEL, 2002, p.63).

Hegel afirma que seu objetivo não é o de expor o desenvolvimento detalhado das particularidades das ciências, mas sim delimitar as origens e os conceitos fundamentais das ciências particulares. Dessa forma, a *Enciclopédia* de Hegel não deve ser confundida com um conglomerado de ciências particulares, como se fosse uma coleção de conhecimentos isolados, apreendidos de forma contingente e empírica. Para Hegel, deve ser excluída de sua *Enciclopédia* os meros conglomerados de conhecimentos, como, por exemplo, a filologia, assim como as ciências que tem por fundamento o livre arbítrio como, por exemplo, a heráldica.

Entretanto, existem ciências que possuem fundamento e começo racional, sendo esta parte constitutiva pertencente à filosofia. Hegel argumenta que esta última classe de ciência com começo racional tem se tornado contingente, porque estas ciências têm feito descer a universalidade até a singularidade empírica e desta para a realidade efetiva. Neste movimento de mutabilidade e contingência não tem se efetivado o conceito, somente razões. Como exemplo deste processo, Hegel se refere a ideia de natureza dispersa em contingências pela “*História Natural*”, pela “*Geografia*” e pela “*Medicina*”. Estas ciências, muitas vezes, propõem determinações de existência a modos e distinções pelo “*azar extrínseco*” e pelo arbítrio e não pelo uso correto da razão. Dessa forma, Hegel atribui à “*Geografia*” uma classe de ciência que possui fundamento e começo racional, mas que se perde em determinações da contingência e no uso incorreto da razão (HEGEL, 2002, p.118-119).

A perspectiva racional da Geografia, como de outras ciências particulares, por exemplos, História, Antropologia, Direito e Biologia, faz parte da *Enciclopédia* de Hegel. Nesta obra, Hegel expõe uma visão panorâmica da conexão sistemática da totalidade filosófica em conformidade com os conceitos fundamentais de determinadas ciências particulares. Busco

demonstrar em que medida estes conceitos fundamentais podem ser relacionados a Geografia, ou seja, de que modo são apresentadas especulações geográficas no sistema de Hegel, tanto na *Filosofia da Natureza*, como em sua última parte, *Filosofia do Espírito* (HEGEL, 2002).

Filosofia da Natureza

Na *Filosofia da Natureza*, Hegel estabelece três níveis hierárquicos para pensar a natureza e os seres vivos que nela habitam, são eles: a) a *Mecânica*, b) a *Física* e c) a *Física Orgânica*. Estes níveis hierárquicos têm como parâmetro de superioridade a razão e a liberdade, na medida em que no ser vivo mais básico da natureza a razão existe apenas “em si”, enquanto na vida humana caracterizada pelo pensamento se torna autoconsciente ou “para si”.

Hegel atribui uma substituição gradativa da passividade natural pela liberdade, esta última presente apenas no espírito. Assim, o nível mais elevado desta hierarquia natural consiste no movimento da ideia que se torna autoconsciente pela ação do espírito. Deste modo, o movimento da ideia se diferencia de um movimento contingente, tal como é realizado pela natureza imediata, como, por exemplo, o movimento puramente exterior dos animais. Para Hegel, no movimento dos animais há apenas um deslocamento temporal impulsionado pelas necessidades naturais imediatas, isto é, pela exterioridade. Assim, o movimento contingente dos animais é realizado em função da conservação de suas existências imediatas e para suprir suas necessidades naturais.

Hegel argumenta que a natureza se encontra no nível da não liberdade, pois o espírito na natureza imediata se encontra de forma alienada. Entretanto, este estado de alienação da natureza tende a ser superado na medida em que a natureza evolui em direção ao seu próprio conceito, a sua verdade. Este processo se inicia no momento em que a natureza aparece em seu movimento vivo. Assim, o estado de alienação da natureza varia de acordo com o nível de desenvolvimento da vida. É neste sentido que Hegel atribui a *Física Orgânica* maior desenvolvimento da vida, isto é, menor grau de alienação da natureza.

Na *Física Orgânica*, Hegel estabelece especulações que podem ser relacionadas à Geografia, mais precisamente à Geografia Física. Isto acontece na reflexão sobre o organismo geológico (*geologische Organismus*). Para Hegel, a ideia, em sua primeira idealidade na natureza como vida, está dividida em três partes:

- a) Como *figura*, a imagem universal da vida, o organismo geológico (*als Gestalt, das allgemeine Bild des Lebens, der geologische Organismus*);
- b) Como subjetividade particular, formal, o organismo vegetal (*als besondere, formelle*

Subjektivität, der vegetabilische);

- c) Como subjetividade concreta, o organismo animal (*als einzelne konkrete Subjektivität, der animalische Organismus*) (HEGEL, 1997, p.351).

Estas três partes são estabelecidas de forma hierárquica a partir do nível de desenvolvimento da vida. Assim, para Hegel, a ideia somente possui verdade e efetividade enquanto subjetividade. Deste modo, na primeira forma de vida, ainda enquanto realidade imediata é na verdade uma não vida, pois é somente “o cadáver do processo vital”, o organismo como totalidade da natureza existente como não viva, mecânica e física (HEGEL, 1997, p.351). Por outro lado, é no organismo animal que se desenvolve as diferenças de configuração na qual ele é sujeito. Nesta perspectiva, é no organismo animal que a ideia se estabelece como vida, como um sistema orgânico vivo (HEGEL, 1997, p.352).

Nesta perspectiva, entende-se que a vida é primeiramente a natureza geológica, mas esta é apenas o “*fundamento e chão da vida*” (HEGEL, 1997, p.354). Pois a vida está apenas em sua forma imediata, a vida em si alienada, como natureza inorgânica da vida subjetiva. Assim, “*a terra é um todo, o sistema da vida, mas como cristal a modo de esqueleto, que pode ser visto como morto*” (HEGEL, 1997, p.355).

Desta forma, o primeiro organismo não existe enquanto organismo vivo, mas como totalidade imediata. Esta totalidade imediata quando pressuposta pela totalidade subjetiva é apenas a figura (*Gestalt*) do organismo, “*o corpo terrestre enquanto sistema universal dos corpos individuais*” (HEGEL, 1997, p.357). Hegel afirma que as formações particulares da terra pertencem à Geografia Física (*Physischen Geographie*):

As formações particulares da terra pertencem à geografia física. O Si da terra é, como a diversidade da figuração, uma quieta exposição e independência de todas as partes. Ele é o firme edifício da terra, o qual possui sua vida não ainda como alma, mas como vida universal. Ele é a terra inorgânica, que assim como figura inanimada [sem espírito, *unbegeistete*] expõe seus membros como um corpo enrijecido. A separação da terra em água e terreno enxuto [*Land*], os quais só no subjetivo se reúnem e interpenetram, a divisão em terra firme e ilhas, e a configuração [*Figuration*] e cristalização da mesma em vales e montanhas, tudo isto pertence à pura figuração [*Gestaltung*] mecânica (HEGEL, 1997, p.365).

Assim, a Geografia Física (*Physischen Geographie*) tem como objeto o “si da terra”, ou seja, a terra inorgânica que se comporta como figura (*Gestalt*) sem espírito. Neste sentido, o “si da terra” se apresenta como totalidade da natureza existente como não viva, como pura figuração mecânica. Entretanto, quando esta totalidade passa a ser apreendida pelo espírito, isto é, de forma subjetiva, o que se apresenta de forma contingente passa a ser concebido de forma essencial, como esclarece Hegel:

Pode-se, a pretexto, muito bem dizer que a terra num lugar está muito mais contraída, em outro mais expandida; mas com isto não se disse nada. A concentração no norte condiciona a comunidade dos produtos, dos vegetais, dos animais. Nas extremidades pontudas se particularizam e se individualizam as formas dos animais em diversos gêneros e espécies, que são próprios de cada parte do mundo. Isto parece primeiro, como contingente; mas pertence à atividade do conceito apreender como necessariamente determinado aquilo que aparece à consciência sensível como contingente (HEGEL, 1997, p.365).

Hegel procura estabelecer relações essenciais sobre a estrutura da terra, buscando superar a aparência de contingência da natureza. Por isso, ao atribuir sentido a natureza, Hegel produz uma *imago mundi* a partir de uma divisão em duas partes, o “*mundo antigo*” e o “*mundo novo*”:

Mas em geral a terra está dividida em duas partes, o mundo antigo e o mundo novo. Aquele que está disposto como uma ferradura, este estendido do norte até ao sul e não é novo somente pela contingência de descobrimento mais tardio, isto é, mais tardio puxar para o sistema universal dos povos (ainda que justamente por isso também mais novo, pois sua existência somente é real nesta conexão), mas tudo neste mundo é novo: a formação humana é sem os grandes equipamentos da cultura uma contra a outra, sem cavalo e sem ferro. Nenhuma parte antiga do mundo foi conquistada pela outra, esta porém é apenas uma presa da Europa; o mundo animal é mais fraco, mas ao contrário há uma portentosa vegetação. No velho mundo as cadeias de montanhas vão no total do oeste para o leste ou também do sudeste para o leste, ou também do sudoeste para o nordeste, ao passo que na América, a contraposição do velho mundo, vão de sul a norte; porém os rios correm, particularmente na América do Sul, para leste. Em geral o novo mundo representa a divisão [em dois] incompleta, uma parte setentrional e uma parte meridional, à maneira do imã; mas o velho mundo representa a divisão completa em três partes, das quais uma, a África, o metal genuíno, lunar, é rígida entre o calor, onde o ser humano se abafa a si mesmo - o espírito taciturno que não entra na consciência; outra parte, a Ásia, é a extravagância [excentricidade] bacantemente cometária; o meio [termo] feroz só por si parturiente; a procriação informe, sem poder ela ser mestre sobre seu [próprio] meio; porém a terceira parte, Europa, constitui consciência, a parte racional da terra, o equilíbrio dos rios, vales e montanhas, cujo centro é a Alemanha. As partes do mundo portanto não são contingentes, nem divididas pela conveniência, mas são diferenças essenciais (HEGEL, 1997, p.366).

A partir desta passagem é possível compreender a *imago mundi* constituída através da distinção entre “*mundo novo*” e “*mundo antigo*” estabelecida por Hegel. Para Hegel o “*mundo novo*” é novo não apenas pela contingência de descobrimento, mas em todos os sentidos. Dessa forma, se apresenta no “*mundo novo*” um reino animal “*mais fraco*” em relação ao “*mundo antigo*”, mas por outro lado uma “*portentosa vegetação*”. De acordo com Hegel, a divisão do “*mundo novo*” em duas partes se apresenta de forma incompleta, enquanto que no “*mundo antigo*” a divisão em três partes se realiza de forma essencial. O “*mundo antigo*” tem a sua divisão em três partes hierarquicamente pensadas, são elas: (a) África, (b) Ásia e (c) Europa. A primeira parte do “*mundo antigo*” é apresentada como uma terra fechada em si mesma, sem

conexão e caracterizada por temperaturas elevadas que impedem o espírito de se tornar consciente. A segunda parte do “*mundo antigo*”, por sua vez, é excêntrica e sem poder sobre o seu próprio meio. Por outro lado, a terceira parte do “*mundo antigo*” constitui a própria consciência do espírito, sendo a parte “*racional da terra*” em que a estrutura geográfica se comporta em perfeito equilíbrio. Hegel afirma que as partes do mundo não são contingentes como parecem ser num primeiro momento de apreensão subjetiva, mas são sim diferenças essenciais.

Estas especulações geográficas apresentadas na *Filosofia da Natureza* de Hegel ganham maior completude e complexidade em outras obras posteriores, como, por exemplos, *Princípios da Filosofia do Direito* e *Lições sobre a filosofia da história universal*. Entretanto, estas duas últimas obras se referem à dimensão espiritual do sistema filosófico de Hegel, que, por sua vez, já é concebida na própria *Enciclopédia* como é demonstrado a seguir.

Filosofia do Espírito

Na *Filosofia do Espírito*, Hegel afirma que o conhecimento do espírito é o mais concreto, por isso é conhecimento mais elevado e mais completo. Isto se deve ao fato de que o conhecimento do espírito não é operacionalizado por meio da ideia lógica simples, relativamente abstrata, mas com a forma mais concreta, isto é, com a efetivação da ideia no mundo. Para Hegel, a consideração filosófica do espírito só alcança a sua verdade quando se conhece o espírito em seu desenvolvimento e efetivação vivos, como uma imagem da ideia eterna (HEGEL, 2011, p.7).

Assim, de acordo com Hegel no espírito não existe absolutamente nada que seja totalmente outro para ele, por isso os próprios povos do oriente não se perdem em seus objetos de adoração. Entretanto, para Hegel são os povos gregos que primeiramente compreenderam como espírito o que apreendem em si mesmos como sendo o divino. Entretanto, os povos gregos ainda não alcançam o conhecimento do espírito em sua infinitude absoluta, por isso estes povos não estabelecem a relação entre o espírito humano e o divino de forma absolutamente livre. Hegel afirma que somente com o cristianismo, através da doutrina de encarnação de deus e da presença do espírito santo na comunidade crente, que a consciência humana estabelece uma relação completamente livre com o infinito, e, desta forma, torna possível o conhecimento conceitualmente do espírito em sua infinitude absoluta (HEGEL, 2011, p.8).

A partir deste pressuposto, Hegel propõe pensar o espírito não como uma coisa, algo fixo, em repouso. A forma de conhecimento do espírito não pode se efetivar a partir de

categorias determinadas *a priori*, pois não existe uma essência já pronta no espírito. Ao contrário, o espírito é pura atividade, é a idealidade de todas as fixas determinações do entendimento. O espírito, não é algo abstratamente simples de se conceber, mas em sua simplicidade ele é ao mesmo tempo um diferenciar-se de si mesmo. Por isso, não existe uma essência pronta do espírito antes de sua manifestação concreta, pois o espírito se torna efetivo através das formas determinadas de sua manifestação de si. Assim, na filosofia especulativa de Hegel o conhecimento do espírito deve levar em conta a reunião verdadeira do singular e do universal, a natureza concretamente universal do espírito ou o seu próprio conceito (HEGEL, 2011, p.10).

Na *Filosofia do Espírito*, Hegel propõe o conhecimento do espírito a partir de três formas principais: (a) o *espírito subjetivo*, que está na forma de referência em si mesmo, dentro de si o espírito se torna a totalidade ideal da ideia; (b) o *espírito objetivo*, que está na forma de realidade, como um mundo necessariamente produzido pela liberdade e (c) o *espírito absoluto*, que representa a unidade entre sua objetividade e sua idealidade, unidade que dentro do espírito “*está-sendo em si e para si*” e que se produz eternamente, o espírito em sua verdade absoluta (HEGEL, 2002, p.437). É possível inferir especulações geográficas em todas estas formas principais do espírito. Entretanto nas duas primeiras divisões do espírito, *espírito subjetivo* e *espírito objetivo*, as especulações geográficas se apresentam de forma explícita.

A filosofia do *espírito subjetivo* de Hegel é apresentada a partir de três formas: (a) *antropologia*, que compreende o espírito “*em si*” ou imediato, definido como espírito natural; (b) *fenomenologia do espírito*, que compreende o espírito “*para si*” ou mediado, o espírito na relação ou particularização: consciência; e (c) *psicologia*, o espírito que se determina dentro de si como sujeito (HEGEL, 2002, p.439). Nesta divisão é na primeira parte, *antropologia*, que são apresentadas especulações geográficas de forma explícita.

Na *antropologia*, Hegel explica que a “*alma universal*” não deve ser compreendida como “*alma do mundo*”, ou seja, não deve ser pensada enquanto sujeito. Pois ela é apenas a “*substância universal*”, que possui a sua verdade efetiva como singularidade. Neste sentido, a “*alma universal*” se apresenta de forma singular e de maneira imediata, como “*alma*” que possui determinidades (*Bestimmtheit*) naturais que se comportam enquanto qualidades naturais (HEGEL, 2002, p.443). A partir destas qualidades naturais, Hegel afirma que:

El espíritu convive 1) en su sustancia, en el alma natural, con la vida planetaria universal; vive la diferencia de climas, la sucesión de las estaciones del año, de las horas del día, etc.; vive una vida natural que sólo de manera parcial llega a [ser] en él confusas consonancias (HEGEL, 2002, p.444).

De tal modo, para Hegel o espírito convive com qualidades naturais que são apreendidas de múltiplas maneiras, seja através das estações do ano ou da diversidade climática que configura o seu ambiente. Entretanto, estas qualidades naturais não significam “*vida cósmica, astral ou telúrica*” do ser humano (HEGEL, 2002, p.445). Para Hegel, tanto a história universal quanto o destino dos homens não dependem da posição dos planetas ou das revoluções dos astros no sistema solar. Até mesmo o clima e as estações do ano, que se constituem enquanto “determinidades” sólidas e poderosas, possuem seus efeitos mais expressivos quando a vida autoconsciente não foi muito desenvolvida. O espírito natural é influenciado pelas diferenças concretas da terra, que determinam a divisão de espíritos naturais particulares de acordo com as diferentes partes geográficas do mundo:

La vida planetaria universal del espíritu natural 2) se particulariza en las diferencias concretas de la tierra y se divide en los espíritus naturales particulares que en su conjunto expresan la naturaleza de las partes geográficas del mundo y constituyen la diversidad de las razas (HEGEL, 2002, p.445).

Através desta passagem é possível perceber a maneira como Hegel compreende a reunião entre a universalidade e a particularidade do espírito natural. Para Hegel, a vida planetária universal do espírito se particulariza de acordo com as diferenças geográficas do mundo e constituem a diversidade de raças. Dessa forma, se configuram o que Hegel denomina de “*espíritos locais*”, que se expressam pelos modos externos da vida, através das ocupações do espaço terrestre, da formação corporal, mas, também, no caráter intelectual e ético dos povos (HEGEL, 2002, p.445).

Na *filosofia do espírito objetivo* de Hegel são apresentadas especulações geográficas no item denominado de “*A história universal*”. Nesta parte, Hegel afirma que o espírito de um povo possui o momento da “determinidade” “*geográfica e climática*”, que implica a face natural deste espírito. Esta face natural do espírito corresponde a um princípio particular, que determina o desenvolvido da consciência e da realidade efetiva do espírito. Assim, enquanto o espírito estiver limitado por este princípio, sua autossuficiência é algo subordinado. Entretanto, quando o espírito de um povo supera seu princípio natural, este espírito entra na história universal (HEGEL, 2002, p.566).

Hegel concebe a produção da história universal a partir do movimento de libertação da substância espiritual, o ato que efetiva o fim absoluto do mundo no mundo. Este movimento surge a partir do espírito de um povo que é no primeiro momento “*em si*”, mas que se eleva à consciência e à autoconsciência em si mesmo para em seguida revelar a realidade efetiva de sua

essência, ou seja, se fazer também espírito exteriormente universal, o “*espírito do mundo*”. Neste sentido, os espíritos dos povos superam seus princípios particulares e efetivam suas essências na exterioridade do mundo, ou seja, os espíritos se tornam “*em si e para si*”, e se apresentam enquanto momentos de desenvolvimento do “*espírito do mundo*”. Para Hegel, o espírito de um povo só se torna “*espírito do mundo*” uma única vez, é o momento que este espírito domina a história universal (HEGEL, 2002, p.566).

A concepção filosófica da história de Hegel pressupõe um fim que está sendo em si e para si efetivamente realizado no tempo, o que Hegel denomina de “*plano de providência*”. Esta concepção pode parecer inicialmente uma visão apriorística da história. Entretanto, Hegel argumenta que na história filosófica e até mesmo na história em geral, se faz necessária uma finalidade. Isto porque uma história sem finalidade alguma seria apenas “*alívio tonto da representação*” que não alcança nem a categoria de conto infantil, pois até este necessita que os acontecimentos e as ações estabeleçam relações com um fim determinado (HEGEL, 2002, p.567).

No que se refere a existência de um povo, Hegel afirma que o seu fim substancial consiste em ser um Estado e manter-se como tal. Para Hegel, os povos que não estabelecem uma organização estatal não possuem propriamente história, assim como os povos que existiram antes da formação do Estado e os povos que existem enquanto “*nações selvagens*”. Neste sentido, a história filosófica não se propõe compreender as singularidades individuais ou as contingências dos acontecimentos. Pelo contrário, para se alcançar a verdade objetiva da história é preciso se deter a realidade substancial, ao juízo necessário ou conceitual. Para tanto, deve se levar em conta que a liberdade é o fim do espírito, o desenvolvimento determinado pelo conceito de espírito. A liberdade do espírito é o caminho para alcançar-se a si mesmo e realizar efetivamente a sua verdade (HEGEL, 2002, p.568). Toda esta problemática em relação à história universal é desdobrada em *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel, que a enriquece a partir da divisão da história universal em quatro “*impérios históricos*”: (a) “*oriental*”; (b) “*grego*”; (c) “*romano*” e “*germânico*”, como é apresentado no próximo item (HEGEL, 1997, p.313).

3.2 Princípios da Filosofia do Direito – História Universal

Na última parte de *Princípios da Filosofia do Direito*, intitulada *História universal*, Hegel elabora uma reflexão sobre o desenvolvimento histórico do espírito no mundo e utiliza

especulações que podem ser endereçadas à Geografia. Dentre estas, destacam-se: a) referência à “*existência geográfica e antropológica do espírito*” (HEGEL, 1997, p.309) e b) classificação do desenvolvimento da história mundial em quatro “*impérios históricos*”: *oriental, grego, romano e germânico* (HEGEL, 1997, p.313). A primeira especulação pode ser considerada uma prévia da ideia de “*base geográfica da história mundial*” (HEGEL, 2008, p.73). Enquanto que a segunda pode ser considerada como desdobramento da *imago mundi* de Hegel, através da divisão da história universal em quatro partes, também realizada de forma mais intensa nas *Lições sobre a filosofia da história universal* (HEGEL, 2008, p.9397). Vejamos do que se tratam estas especulações:

Para Hegel a História deve ser pensada enquanto totalidade ética e substancial, produzida a partir do desenvolvimento do espírito objetivo de um povo, cujo princípio e fim é a realização efetiva da liberdade. Assim, a liberdade é a substância, o conteúdo e a finalidade da História, ou, com outras palavras, é a própria realidade espiritual em movimento. A História não é pensada como um somatório de fatos que sucedem no tempo, mas como manifestação espiritual no tempo, como adequação da Ideia no mundo. Isto significa elevar a ideia de História através de seu conceito de liberdade, enquanto desenvolvimento necessário dos momentos da razão, da consciência de si e de sua realização no mundo. Dessa forma, o espírito é em si e para si razão, interioridade e exterioridade (HEGEL, 1997).

O desenvolvimento do espírito no mundo ocorre quando há superação da realidade particular objetiva de determinado povo, em sua transição para a forma de Estado. Nesta transição, o espírito transpõe as suas formas particulares e se eleva para um grau imediatamente superior. Este movimento é evolutivo, mas não pode ser entendido como simples forma de ascensão linear pelo espírito, mas enquanto movimento dialético do espírito em sua relação contraditória com a natureza. Está relação é produzida pelo espírito como forma de desalienação de seu “estado de natureza” (*Naturzustand*), através da negação do mesmo num primeiro momento de consciência de si, e de unidade através da adequação da Ideia na natureza como produção de seu ser para si.

Esta perspectiva é explicada por Hegel como manifestação fenomênica da dialética dos espíritos dos povos. Nesta dialética, os espíritos dos povos são inicialmente limitados por seus princípios particulares, expressos em suas constituições e desenvolvidas a partir de suas situações históricas. Dessa maneira, a evolução particular de um povo histórico é o desenvolvimento de seu princípio particular, desde o estado embrionário até a sua afloração. E

o que são estes princípios particulares? Para Hegel se tratam de “*existências geográficas e antropológicas*”:

Porque a história é a encarnação do espírito na forma do evento, da realidade natural imediata, os graus de evolução são dados como princípios naturais imediatos e estes princípios, enquanto naturais, existem como uma pluralidade de termos exteriores de modo a cada povo receber um. É a existência geográfica e antropológica do espírito (HEGEL, 1997, p.309).

Assim, a evolução do espírito de um povo é realizada a partir de princípios naturais imediatos, que existem enquanto pluralidade de termos exteriores que incidem sobre a vida dos povos, denominados de “*existências geográficas e antropológicas*”. Dessa forma, o espírito de um povo tem consciência destes princípios naturais imediatos e por eles é absorvido até a sua afloração, quando o espírito toma consciência de si moralmente e livre e supera a sua realidade natural imediata. Quando isto acontece, o espírito entra na história universal, se tornando instrumento inconsciente e momento da atividade do espírito do mundo. Neste sentido, o espírito de um povo é sujeito consciente de seus princípios naturais ao mesmo tempo em que é instrumento e momento do espírito do mundo.

Quando o espírito de um povo supera a sua realidade natural imediata e toma consciência de si moralmente e livre, ele se torna a efetivação do espírito do mundo. Dessa forma, Hegel vai definir uma espécie de marcha do espírito do mundo através de quatro “*impérios históricos*” que se sucedem no tempo (HEGEL, 1997, p.313). Como assim? Isto significa dizer que em determinado momento histórico apenas o espírito de um povo se torna espírito do mundo, ou seja, é o espírito que domina a história universal. Somente uma vez este espírito pode ser dominante, e em face do direito absoluto que lhe é atribuído por ser o representante do grau atual do desenvolvimento do espírito do mundo, nenhum direito têm os outros povos que não representam nada na história universal, pois representam épocas passadas.

Entretanto, após a sua afloração, o espírito de um povo deixa de ser o espírito dominante e se torna um espírito decadente, pois inevitavelmente se inaugura um novo princípio superior que se manifesta no espírito como negação de seu próprio princípio. Assim ocorre o trânsito da história universal para outro espírito de um povo, abrindo um novo período histórico, no qual o espírito de um povo anterior perde seu interesse absoluto, que é desenvolvido por outro espírito de um povo, que passa a dominar a história universal. Dessa forma, os espíritos dos povos são entendidos enquanto agentes de realização do espírito do mundo, e, como tais, são classificados em “*quatro impérios históricos*”: (a) “*o oriental*”, (b) “*o grego*”, (c) “*o romano*” e (d) “*o germânico*” (HEGEL, 1997, p.313).

No primeiro “*império histórico*” o princípio do espírito é a forma substancial como identidade, em que a individualidade se perde e se torna injustificada para si (HEGEL, 1997, p.312). Este princípio enquanto visão substancial é oriunda do agrupamento natural patriarcal, em que a forma de governo do mundo é uma teocracia, cuja constituição e legislação são justificadas em pressupostos religiosos e/ou costumes garantidos pelo Estado. Deste modo, o “*império histórico oriental*” é caracterizado por possuir suas funções e orientações centradas nos costumes e mandamentos religiosos e morais, onde a personalidade individual desaparece sem direitos e é submetida aos acasos do poder pessoal e da dominação arbitrária do teocrata. A realidade natural imediata é tomada enquanto um ornamento de deus ou do divino e a divisão entre as classes são fixadas num regime de castas. Assim, o “*império histórico oriental*” é o momento da espiritualidade ainda substancial e natural, “(…), pois, é vivo o que está voltado para o exterior; em si mesmo, nada é estável e se alguma coisa há de firme logo se petrifica (...)” (HEGEL, 1997, p.313).

O segundo “*império histórico*” tem por fundamento o saber deste princípio, cuja substância foi captada pelo espírito do “*império histórico*” anterior. Este saber do espírito substancial é o conteúdo e a efetivação do ser para si em sua forma vivente, conceituada como “*bela individualidade moral objetiva*” (HEGEL, 1997, p.312). Assim, o “*império grego*” se apropria da unidade substancial entre o finito e o infinito do “*império oriental*”, se diferenciando deste último ao atribuir à unidade substancial em uma reminiscência de imagens tradicionais. Entretanto, ao atingir a espiritualidade individual o princípio se torna um saber, que é medido e clarificado pela beleza e pela moralidade da liberdade. Dessa forma, se manifesta o princípio da personalidade individual em sua ideal unidade, mas ainda assim não há o total controle desta condição. Isto porque este princípio fica dividido em círculos de povos particulares, cada qual com seu próprio espírito. Por outro lado, a decisão da vontade do espírito não se situa na subjetividade da consciência de si, mas no poder exterior: castas de escravos. São os escravos que suprem a particularidade das carências, distanciando assim o espírito da esfera da liberdade (HEGEL, 1997, p.313-314).

O princípio do “*império histórico romano*” é o ser para si, o ser consciente de si até a universalidade abstrata. Esta se situa numa contradição infinita com a objetividade do mundo e ambas são abandonadas pelo espírito (HEGEL, 1997, p.312). Neste “*império histórico*” se efetiva a separação infinita da vida moral em dois extremos: a consciência pessoal privada e a universalidade abstrata. Estes extremos são fundamentados na intuição substancial de uma aristocracia, que, por sua vez, estabelece uma oposição contra o princípio da personalidade livre na forma de democracia. O resultado da contradição estabelecida é a “*infelicidade universal e*

a saturnificação da vida moral”, pois todos os indivíduos são reduzidos aos limites de pessoas privadas, que possuem seus direitos formais através de uma *“arbitrariedade abstrata levada até a monstruosidade”* (HEGEL, 1997, p.315).

O quarto *“império histórico”* é estabelecido a partir da contradição espiritual produzida pelo *“império histórico romano”*. O resultado desta contradição é a reconciliação com a objetividade do mundo. Isto é, a produção e o conhecimento da verdade como pensamento e como mundo de uma realidade legal (HEGEL, 1997, p.312-313). A contradição espiritual é resolvida através do princípio da unidade da natureza divina e humana, adquirida pela positividade infinita da vida interior do espírito. Assim, o espírito na consciência de si e na subjetividade produz uma reconciliação da contradição como verdade objetiva e liberdade, que, segundo Hegel: *“(...) o princípio nórdico dos povos germânicos é que tem a missão de tal realizar”*. Este princípio tem por finalidade desenvolver o conteúdo para apreender a realidade em ato, através de uma racionalidade consciente fundamentada no *“coração, na fidelidade e na camaradagem de homens livres”*. Tem a missão de erradicar a barbárie dos costumes e da representação, que enquanto império irreal e imaterial se situa como potência espiritual acima do sentimento real e *“(...) se comporta como um poder temeroso e não livre”* (HEGEL, 1997, p.316).

Estes quatro *“impérios históricos”* estão separados por diferenças em absoluta oposição, mas, ao mesmo tempo, possuem a unidade da mesma ideia, a de que o elemento espiritual efetivou *“(...) a existência do seu céu ao nível de uma presença terrestre e de uma laicidade comum na realidade e na representação”*. Assim, o elemento temporal foi elevado para sua existência em si abstrata ao pensamento e ao princípio do ser racional, ou seja, da racionalidade do direito e da lei. Desta forma, se torna objetiva a reconciliação entre o finito e o infinito que, em imagens e em realidade da razão, desenvolve o Estado. É o Estado que através de uma evolução orgânica adquire a consciência de si e da realidade em ato do seu saber e da sua vontade substancial. Assim como acontece na religião através do sentimento e da representação da verdade, e na ciência através do conhecimento livre da verdade em suas três manifestações complementares, quais sejam: o Estado, a natureza e o mundo ideal (HEGEL, 1997, p.317).

3.3 Lições sobre a Filosofia da História Universal

A proposta deste item é realizar uma análise sobre a dimensão geográfica do sistema de Hegel, expressa, principalmente, em *Fundamento geográfico da história universal*, capítulo inserido na introdução de *Filosofia da História*. Para tanto, inicialmente é apresentada a abordagem filosófica da história de Hegel. Em seguida, é delimitado o papel da geografia na constituição deste sistema, através da análise do conceito de “base geográfica da história”. Nesta perspectiva, busca-se exemplificar de que maneira as diferenças entre as “bases geográficas” dos continentes são compreendidas enquanto potencialidades ou limitações na trajetória de desenvolvimento do espírito descrita por Hegel.

Em *Filosofia da História*, Hegel apresenta uma distinção entre “História original”, “História refletida” e “História filosófica”, se propondo a investigar esta última. Para Hegel, a “História filosófica” ou “História universal” não corresponde a uma narração ou descrição aleatória de fatos históricos (HEGEL, 2008). O conceito de história de Hegel está em estreita conexão com o conceito de espírito. A espiritualidade é o fundamento da história. Neste sentido, a história é entendida enquanto o modo de ser essencial do espírito, pensada enquanto expressão da espiritualidade. Por isso, a filosofia da história de Hegel é ao mesmo tempo filosofia do espírito (JAESCHKE, 2004).

Como foi ressaltada nos capítulos anteriores, a ideia de espírito de Hegel se refere ao processo de desalienação da natureza pelo homem, como um movimento de libertar-se da natureza. Hegel parte do pressuposto de que a “a liberdade é o fim absoluto” do espírito, e a “história universal” se apresenta enquanto marcha gradual da evolução da consciência da liberdade pelo espírito (HEGEL, 2008). Dessa forma, a história se realiza a partir da contradição entre o racional e o natural, sendo a “história universal” produzida pelos “povos” através da passagem de um “estado de natureza” para um “estado de espiritualidade” ao longo do tempo.

3.3.1 Base geográfica da História Universal

De acordo com Hegel, no primeiro momento de apreensão do contexto natural que contribui para a produção do espírito, este contexto aparece como um elemento extrínseco, casual e aleatório, dada à universalidade do todo ético que é atribuído ao espírito. Entretanto,

quando o contexto natural é considerado como *Boden* (“terreno”) no qual o espírito atua, ele é um fenômeno necessário e essencial, pois se apresenta enquanto *Grundlage* (“base”) da história (HEGEL, 1970, p.105; HEGEL, 2008, p.73).

Na perspectiva de Hegel, a ideia de espírito se apresenta na história universal a partir de uma série de manifestações exteriores, cada uma se efetivando como um povo realmente existente. Esta existência se encaixa, tanto no *Zeit* (“tempo”) como no *Raum* (“espaço”), na forma do ser natural. Este é o princípio especial que todo o espírito de um povo histórico carrega consigo e que tem simultaneamente como determinação natural em si (HEGEL, 1970, p.105; HEGEL, 2008, p.73).

Para Hegel o espírito, que reveste de sua naturalidade, pode vacilar em seus projetos especiais, pois é a separação a forma de existência na naturalidade. Por isso, as diferenças naturais devem ser consideradas como opções especiais que são colocadas perante o espírito, e, assim, dar a *Geographische Grundlage* (“base geográfica”). Isto não significa pensar o *Boden* (“terreno”) como um local exterior, mas sim pensá-lo enquanto um *Naturtypus der Lokalität* (“tipo natural da localidade”), ou seja, o que se relaciona de forma estrita ao tipo e caráter dos povos que são *Sohn solchen Bodens* (“filhos destes solos”). Este caráter é a maneira como os povos ocorrem na história universal e tomam *Stellung* (“posição”) e *Platz* (“lugar”) na mesma (HEGEL, 1970, p.106; HEGEL, 2008, p.73).

Hegel procurou deixar claro que a sua ideia de “*Base Geográfica da História*” não se refere a uma perspectiva determinista, ao argumentar que a natureza não deve ser superestimada e nem subestimada. E exemplifica ao afirmar que o céu jônico provavelmente em muito contribuiu para a beleza da produção poética de Homero, mas ele sozinho não criou o mesmo e nem foi capaz de criar novos poetas a partir da dominação turca (HEGEL, 1970, p.106; HEGEL, 2008, p.73).

Feita esta ressalva, Hegel inicia a construção de sua ideia de “*Base Geográfica*” a partir da exclusão de áreas cujas condições naturais não foram propícias para o desenvolvimento de povos históricos. De acordo com Hegel, as zonas frígidas e tórridas da Terra não são regiões adequadas para o desenvolvimento de povos históricos, pois nestas áreas à consciência surge cercada por influências naturais imediatas, e toda sua evolução é determinada por estas influências. Assim, nestas regiões se impõem condições naturais extremas que não permitem a livre atuação dos homens, pois a natureza se coloca como força onipotente que impede o espírito de construir em si um mundo. Desta forma, as consciências dos homens seriam forjadas permanentemente em oposição à natureza, pois suas necessidades imediatas nunca são

completamente satisfeitas. O espírito se encontra permanentemente voltado para a natureza, para “*os raios ardentes do sol*” ou para “*o gelo estarrecedor*” (HEGEL, 2008, p. 74).

Nesta perspectiva, Hegel afirma que a área propícia para o desenvolvimento de povos históricos é a zona temperada, mais especificamente o norte desta região, pois nesta área a Terra se comporta de forma continental, ou como dizem os gregos: *eine breite Brust hat* (“tem o peito mais largo”). Ao contrário, no sul, a Terra é dividida em diversas partes. Esta mesma diferença Hegel atribui a comunidade dos produtos naturais, pois segundo ele no norte a fauna e a flora possuem formas relativamente homogêneas, enquanto que no sul as estruturas naturais são individualizadas de acordo com suas fragmentações (HEGEL, 1970, p.107; HEGEL, 2008, p. 74).

Para Hegel, o mundo se divide em “*Velho Mundo*” e “*Novo Mundo*”. O segundo termo não se refere apenas ao descobrimento tardio da Oceania e da América pelos europeus. Estes continentes, segundo ele, são intrinsecamente jovens em sua constituição física e espiritual. De acordo com Hegel seu interesse não se refere ao tempo geológico destes continentes, pois tanto o “*Novo Mundo*” quanto o “*Velho Mundo*” possuem a mesma “*honra*” de emergirem dos oceanos (HEGEL, 2008, p. 74). Entretanto, considera que o arquipélago entre a América do Sul e a Ásia “*possui uma imaturidade física*” devido à pouca conexão entre suas superfícies terrestre e aquáticas, assim como a Oceania:

Uma imaturidade semelhante possui a Nova Holanda [Austrália], onde, partindo-se das ocupações dos ingleses para o interior do país, descobrem-se imensos cursos d’água que ainda não conseguiram formar um leito, espalhando-se em pântanos (HEGEL, 2008, p. 74).

Após a breve análise que Hegel faz sobre a Oceania, ele passa a descrever à América. Antes de analisar a “*base geográfica*” deste continente, Hegel ressalta que pouca informação sobre a cultura dos povos que viveram na América estava disponível no seu tempo. Pelos materiais que pode consultar, Hegel chegou à conclusão de que eram “*povos bem primitivos*” e que “*fatalmente sucumbiram assim que o espírito se aproximasse deles*” (HEGEL, 2008, p.74). Hegel passa a descrever suas percepções acerca da escravização de negros na América predominante em relação à ínfima escravização dos nativos americanos. Ele defende a ideia de que os ameríndios, de um modo geral, eram “*preguiçosos*”, mas que trabalhavam para os religiosos católicos, pois respeitavam sua autoridade. Ressalta que, embora tratados como tal, os nativos não seriam incapacitados, apenas “*preguiçosos e fracos*”. Desta forma, ele justifica a opção pelos negros africanos para suprir as necessidades para trabalho escravizado na

América. Nesta linha de pensamento, caracteriza os negros como “*mais receptivos à cultura europeia*” do que os índios, podendo chegar a formarem-se médicos, sacerdotes, etc, enquanto os ameríndios se entregavam aos vícios da aguardente, por exemplo⁶⁶ (HEGEL, 2001, p.75).

Hegel aponta ainda como justificativa da dominação europeia sobre os povos ameríndios a oposição desvantajosa de uma fraca organização nativa, com poucos instrumentos para estabelecimento de um poder sólido diante da posse de cavalos e do domínio do ferro pelos europeus⁶⁷ (HEGEL, 2001, p.75).

A partir de então, Hegel começa a discorrer sobre a composição da população na América. Para ele seria composta, principalmente, pelos europeus “*ativos*”, assim como tudo que ocorria de espiritual teria origem na Europa. Isto se deve à quase destruição total da população nativa, mas também à sua ideia, compartilhada pela historiografia até início do século XX, de que a História só existe quando comprovada por documentos, desconsiderando-se a história de povos que não deixam registros relatando seu passado⁶⁸ (HEGEL, 2001, p.75-76).

Em relação à população considerada “*ativa*” na América, Hegel analisa suas origens e traça um comparativo com o que ocorreu na Alemanha. Segundo ele, havia um excesso populacional na Europa, o que contribuiu para que grande número de pessoas partisse para a América. Este movimento migratório teria semelhanças ao que ocorrera nas cidades alemãs no período imperial, pois apesar do forte comércio, muitas estariam “*petrificadas*”. Assim, se desenvolveram nas proximidades cidades com menores encargos tributários e para onde muitas pessoas de grandes cidades como Hamburgo, Frankfurt, Nuremberg e Genebra acabaram indo (HEGEL, 2001, p.75-76).

Para Hegel, a grande migração europeia para a América do Norte ocorre na mesma lógica, pois muitos ingleses foram se estabelecer nesta colônia que não exigia encargos e tributos como na Inglaterra, além das vastas terras que abriam possibilidades que não tinham em seu país de origem, com terras restritas e já divididas em propriedades bem delimitadas.

⁶⁶ Esta visão de que os ameríndios eram fracos, suscetíveis ao alcoolismo e preguiçosos para o trabalho foi amplamente difundida e aceita nos meios intelectuais à época de Hegel, apenas décadas depois seria contestada, mas ainda nos tempos atuais é reproduzida de forma acrítica. Vale esta ressalva para mostrar que Hegel, especialmente neste ponto de vista, estava inserido em um contexto em que este pensamento era compartilhado por muitos da intelectualidade.

⁶⁷ Esta é uma perspectiva ainda recorrente na historiografia atual, de que o poderio bélico propiciado pelo desenvolvimento do uso do ferro aliado à mobilidade e força de combate do uso de cavalos proporcionou larga vantagem dos europeus em relação aos povos nativos, permitindo a colonização e levando ao extermínio da maioria dos povos originários da América.

⁶⁸ Esta virada na historiografia foi estabelecida, principalmente, pelo movimento da Escola dos Anales na França.

Hegel defende que neste momento da colonização, a emigração seria bastante vantajosa, pois livrava parte da população das opressões que sofriam e lhes oferecia possibilidades de vidas melhores. Isto pois, segundo suas palavras, eram carregados com a riqueza das habilidades próprias dos europeus; seus conhecimentos lhes trariam muitas oportunidades na América.

A partir de então, Hegel passa a descrever a “base geográfica” do continente americano de forma a justificar uma área mais vantajosa no norte em comparação ao sul. Segundo ele, a ligação da América do Norte com a América do Sul por um istmo não colaborou para um intercâmbio entre estas duas partes, estando o continente americano essencialmente separado. Hegel inicia a sua descrição pela América do Norte, dando ênfase a toda costa leste dos Estados Unidos da América, que de acordo com sua perspectiva possui uma larga planície irrigada por rios em direção ao litoral, o que contribui para a constituição de uma base geográfica mais vantajosa, como ilustra a passagem a seguir:

A América do Norte nos mostra, ao longo de sua costa leste, uma larga planície litorânea, atrás da qual ergue-se uma cordilheira, as montanhas Azuis ou montes Apalaches – que, ao norte, são chamados de Allegany. Os rios que nascem lá irrigam o país em direção ao litoral, constituindo da forma mais vantajosa a base para os Estados livres da América do Norte, que tiveram nesse ponto a sua origem. Atrás dessa cadeia de montanhas, corre, do sul para o norte, o rio São Lourenço, em conexão com grandes lagos, onde se situam as colônias setentrionais do Canadá. Mais a oeste, encontramos a bacia do imenso rio Mississipi, que recebe as águas dos rios Missouri e Ohio, acabando por se lançar no golfo do México (HEGEL, 2008, p.76).

Após esta descrição da costa leste dos Estados Unidos da América, Hegel passa a analisar a costa oeste deste país em conformidade com toda a costa oeste do continente americano. De acordo com Hegel, toda a costa oeste da América é recortada por longas cadeias de montanhas e possui uma faixa litorânea estreita, não corroborando assim para a constituição de uma base geográfica vantajosa. Em relação a costa leste da América do Sul, Hegel explica que existem imensos rios, tais como o Orinoco e o Amazonas, mas que ambos formam grandes vales inapropriados para o desenvolvimento da agricultura:

Do lado oeste dessa região, surge outra longa cadeia de montanhas, estendendo-se através do México e do estreito do Panamá, separando – ora com o nome de Andes, ora com o de Cordilheira – todo o lado oeste da América do Sul. A faixa litorânea aí formada é mais estreita e oferece menos vantagens do que a da América do Norte. Nela estão o Peru e o Chile. A leste correm os imensos rios Orinoco e Amazonas, formando grandes vales – não apropriados, porém, à agricultura, já que são apenas grandes estepes. Para o sul corre o rio da Prata, cujos afluentes se originam, em parte, da Cordilheira e, em parte, das montanhas ao norte que separam a bacia do Amazonas da sua própria. Nessa região do rio da Prata estão o Brasil e as repúblicas hispânicas. A Colômbia fica no litoral norte da América do Sul, a oeste do qual, ao longo dos Andes, corre o rio Magdalena, que deságua no mar do Caribe (HEGEL, 2008, p.76).

Hegel apresenta também as características do processo histórico e político do continente americano ao analisá-lo. Destaca que, excetuando-se o Brasil, toda América já havia, à sua época, constituindo-se em repúblicas. No entanto, haveria um enorme contraste entre o que se deu na América do Sul, na qual inclui o México, e a América do Norte. Esta seria muito próspera, devido, principalmente, ao desenvolvimento da indústria, e ao seu sistema constitucional que proporcionaria à população ordem e uma “*firme liberdade*”, formado por um Estado com centros políticos descentralizados (HEGEL, 2008, p.76)

Por outro lado, as repúblicas da América do Sul se pautam no poder militar e em constantes conflitos, com separação ou religação de Estados confederados, a partir de intervenções militares. A questão religiosa também é apontada por Hegel, frisando a dominação católica na América do Sul e a do protestantismo na América do Norte que seria também repleta de seitas (HEGEL, 2008, p.76)

Em relação à questão política, busca explicações na formação histórica destas áreas, na forma como foram ocupadas pelos europeus. De tal modo, a América do Sul (excetuando-se o caso brasileiro) teria sido conquistada pelos espanhóis para enriquecimento a partir da dominação pela opressão e pela força, habilidades que os levaram a predominar sobre os índios. A organização política era subordinada à metrópole, mas a distância entre ambas as partes permitiria o livre exercício do poder local (HEGEL, 2008, p.77).

Em contraposição, os chamados “*Estados livres da América do Norte*”, teriam sido efetivamente colonizados pelos europeus, visto os conflitos religiosos que levaram grandes levas a emigrarem para a América. Na Inglaterra as lutas entre puritanos, anglicanos e católicos se alternaram no poder, fazendo da América do Norte uma possibilidade de liberdade religiosa. Hegel procura demonstrar que este foi um caso bem sucedido de colonização, e para isso diz que estes que emigraram eram de modo geral trabalhadores que se dedicavam à agricultura, habituados ao cultivo do tabaco, do algodão, etc. Por esta razão, se uniam por já estarem orientados para o trabalho, pelas necessidades e pelas perspectivas de tranquilidade, segurança e liberdade. Estabeleceram assim, os direitos civis e tiveram uma formação social baseada na agregação dos indivíduos, de modo que o Estado servia para a proteção da propriedade privada. A influência religiosa na configuração político-social também foi apontada por Hegel, que considerava ser do protestantismo a origem da confiança entre os indivíduos e a fé no caráter alheio, pois é baseado na concepção de que suas obras religiosas e suas atividades em geral são para toda sua vida. Enquanto no catolicismo, esta confiança e fé no outro não existiriam, pois os negócios se fundamentam na força e submissão voluntária dos povos, protegendo-se da desconfiança preexistente (HEGEL, 2008, p.77).

Em comparação à Europa, Hegel aponta que a América do Norte se diferenciava por ter uma constituição republicana permanente, bem como uma unidade subjetiva devida a ter um presidente eleito por quatro anos, o que garantiria o impedimento de expectativas monárquicas. Além disso, Hegel ressalta o que para ele seria uma preponderância do interesse particular, uma orientação do homem privado de ganhar e adquirir. Isto levaria a uma proteção da propriedade e mínimos impostos. Essas condições estariam garantidas por leis formais, mas também sem moralidade, pois teriam os comerciantes americanos fama de enganarem as pessoas sob proteção da lei. Apresenta o paradoxo entre o princípio da confiança protestante que levaria a um valor sentimental e a diversos caprichos. Defenderiam a liberdade particular de religião, que permitiria as inúmeras seitas, que para Hegel, muitas se aproximam da loucura, com cultos que se valem dos êxtases e excessos dos sentidos. Essa diversidade mostraria a *“licenciosidade de imaginação em matéria religiosa”* que se difere radicalmente da quase unidade religiosa dos países europeus, que não dá espaço para grandes divergências nos seus sistemas. Em relação à política, considera que o governo norteamericano não possui uma concentração firme de força, pois não houve essa necessidade. Esse imperativo, para Hegel, ocorreria quando há distâncias extremas entre riqueza e pobreza fazendo com que muitas pessoas não possam suprir suas necessidades básicas, e na América do Norte neste momento histórico não haveria esta larga diferença de classes (HEGEL, 2008, p.77-78).

A justificativa de Hegel para a falta de tensão entre classes na América do Norte é que a via de expansão continuava fluindo para multidões que seguiam em direção às planícies do Mississippi. Desta forma, não haveria motivos para insatisfações, pois a população seria escoada naturalmente para outras áreas, ao contrário da situação europeia que mesmo com emigrações não resolveria estas distâncias entre classes. Hegel exemplifica que caso houvesse à época as florestas da Germânia, a Revolução Francesa não ocorreria. Conclui, portanto, que só será possível uma comparação entre a América do Norte com a Europa, quando toda área norte-americana for ocupada, e a sociedade civil comprimida sobre si própria. Esta seria a condição oposta em que se encontraria a Europa no momento, segundo sua concepção: restrição ao aumento de lavradores pela restrição ao acesso à terra, a ida das massas dos campos para as indústrias e comércios nas cidades. Hegel dá a entender que este seria o futuro natural da América do Norte, e que ao chegar este ponto, seria formado um sistema compacto de sociedade civil com necessidade de um Estado orgânico (HEGEL, 2008, p.78-79).

Outra questão destacada é a relativa falta de necessidade de manutenção de um exército permanente, por não haver conflitos ou hostilidade com países vizinhos, como na Europa. Para ele, o Canadá e o México não trazem motivos, e a Inglaterra em cinquenta anos de

independência teria percebido que é muito mais útil a América do Norte livre do que dominada. Inclusive ressalta que as milícias norte-americanas seriam tão valentes quanto os holandeses sob Felipe II (HEGEL, 2008, p.78-79).

Para Hegel, a América era “*a terra do futuro, na qual se revelará, em tempos vindouros, o elemento importante da história universal*”, talvez por uma disputa entre a América do Norte e a América do Sul. Destaca ser terra de aspirações para os que deixam a Europa, nas suas palavras um “*museu de armas históricas*”. No entanto, Hegel define que o que ocorreu até então na América é expressão do Velho Mundo, palco da história universal. Para ele, a América deve abandonar essa ligação por ser essa terra do futuro, de onde, segundo suas perspectivas, passará a protagonizar a história universal. Ressalva que sua preocupação não é com o porvir, pois lhe interessa à história, o passado e o presente, principalmente no tocante à filosofia que para ele se preocupa com o que é em existência eterna: a razão (HEGEL, 2008, p.79).

Nesta perspectiva, Hegel salienta que não pretende se ocupar com suposições sobre o “Novo Mundo”, e que o foco principal de sua análise é referente ao “Velho Mundo”. Assim, afirma que a “base geográfica” do continente americano está dividida em duas partes conectadas de forma exterior, enquanto que o “Velho Mundo”, por sua vez, estaria dividido em três partes conectadas de forma essencial. Isto porque o “Velho Mundo” é interrompido por um golfo, o Mediterrâneo, que funciona como elo essencial de suas três partes, conformando uma totalidade. A característica principal das três partes que constituem o “Velho Mundo” é estarem situadas em volta deste mar, de tal modo que dispõem de um meio fácil de comunicação, porque os rios e mares não são pensados como fatores de dispersão, mas de conexão. Exemplifica esta ideia, afirmando que o Mediterrâneo foi o centro da história universal, ligando diferentes e importantes pontos:

A Inglaterra e a Bretanha, a Noruega, a Dinamarca, a Suécia e a Livônia eram unidas, pois então o que une estas três partes do mundo é o Mediterrâneo, o centro da história universal. Ali se encontra a Grécia, ponto luminoso da história. Depois, na Síria, temos Jerusalém, o centro do judaísmo e do cristianismo; a sudeste estão Meca e Medina, berços da fé muçumana; a oeste, Delfos e Atenas; ainda mais a oeste, Roma; às margens do Mediterrâneo, acham-se ainda Alexandria e Cartago (HEGEL, 2008, p.79).

O Mediterrâneo é visto como o “*coração da Europa*”, que condiciona e dá vida ao conjunto, reunindo-o e formando o que Hegel denomina história universal, da qual a Ásia oriental e o extremo norte da Europa se afastaram. Na sua concepção estas áreas não se inseriram na Antiguidade, aí concebida não como um período meramente cronológico com acontecimentos vários de todo o mundo, mas como a Antiguidade Clássica ligada às

transformações da Grécia e de Roma (HEGEL, 2008, p.79). Para Hegel, a participação da Ásia e da região além dos Alpes na história universal só se daria após as conquistas de Júlio Cesar, bem como do contato dos germânicos com o Império Romano. Este contato levaria a chamada história universal para além dos Alpes (HEGEL, 2008, p.80).

As três partes que constituem o “Velho Mundo” são analisadas por Hegel a partir de uma classificação em “*três elementos geográficos essenciais*”, são eles: “1) o planalto árido, com suas grandes estepes e planícies; 2) as regiões de vales (terras de transição), cortadas e irrigadas por grandes rios; 3) a região litorânea, em estreita ligação com o mar”. Estas são as três formas principais que fundamentam a ideia de “base geográfica da história”, pois representam diferenciações geográficas específicas, essenciais e racionais, em contraposição a multiplicidade de circunstâncias acidentais, como indica Hegel:

Esses três elementos geográficos são essenciais. De acordo com eles, veremos cada parte do mundo ser dividida em três. A primeira parte é o planalto sólido, indiferente e metálico, fechado em sim mesmo, porém capaz de enviar impulsos para o resto do mundo. A segunda forma o centro da civilização, é a autonomia ainda incompleta. Finalmente, a terceira parte oferece os meios necessários à união mundial e à manutenção desse contato (HEGEL, 2008, p.80).

A partir da definição dos “*três elementos geográficos essenciais*”, Hegel passa a exemplificar em que locais do mundo estas formas se apresentam. Em relação as áreas de Planalto, Hegel descreve os tipos naturais das localidades da Ásia central, dos desertos da Arábia e da Barbária, ao redor do rio Orinoco (Venezuela e Colômbia) e no Paraguai, como demonstra a passagem a seguir:

1) O planalto – Encontramos tal planalto onde os mongóis (tomando esta palavra num sentido amplo) habitaram a Ásia central. Partindo do mar Cáspio, essas estepes seguem para o norte em direção ao mar Negro. Devem ser aqui também mencionados, por apresentarem características similares, os desertos da Arábia e os desertos de Barbária, na África; na América do Sul, os que se encontram em torno do Orinoco e no Paraguai. A característica dos habitantes desse planalto, que só é irrigado pela chuva ou pelo transbordamento de um rio (como a estepe do Orinoco), é a vida patriarcal, a divisão em famílias. O solo onde se encontram não é fértil, ou apenas temporariamente fértil; os bens dos habitantes não são constituídos pela terra, de onde extraem apenas um pequeno rendimento, mas pelos animais que perambulam com eles. Durante algum tempo, os animais encontram o seu pasto nas planícies; quando essas se esgotam, as tribos mudam-se para outras regiões. São pessoas despreocupadas, que não poupam para o inverno; é assim que, geralmente, metade do rebanho perece. Entre esses habitantes do planalto não existe uma relação jurídica, por isso demonstram comportamentos extremos de hospitalidade ou de rapinagem, sobretudo deste último tipo, quando são circundados por países civilizados, como é o caso dos árabes, favorecidos em suas pilhagens por seus cavalos e camelos. Os mongóis alimentam-se de leite de égua; assim o cavalo serve, ao mesmo tempo, de fonte de alimento e arma. Embora seja essa a forma de sua vida patriarcal, frequentemente elas podem se juntar em grandes grupos e ser levados por algum

impulso a um movimento exterior. Não obstante a sua disposição anterior de viver pacificamente, eles agora atacam como uma torrente devastadora países civilizados, e a revolução que promovem não produz outro resultado senão a destruição e a devastação. Uma tal agitação criaram os povos sob o comando de Gêngis Khan e Tamerlão, destruindo tudo que encontravam e desaparecendo logo depois, como um incêndio devorador, por não possuírem um verdadeiro princípio vital. Descendo os planaltos, chegamos aos vales estreitos. Lá, vivem pacatos povos montanheses; são pastores que também se ocupam da agricultura – como fazem os suíços, por exemplo. Na Ásia também existem alguns deles, mas, no contexto geral, eles são um elemento de menos importância (HEGEL, 2008, p. 80-81).

Da mesma forma, procura analisar as regiões de vales, destacando o que a define conceitualmente e utilizando exemplos para localizar a sua ocorrência no mundo. Para tanto, Hegel define as regiões de vales como planícies permeada por rios, tais como a Índia, pelos rios Indo e Ganges, e o Egito, pelo rio Nilo, como ilustra a passagem:

2) As regiões de vales – São planícies permeadas por rios, aos quais, devem a sua fertilidade, e pelos quais são formadas. Exemplos desse tipo de natureza geográfica são: a China; a Índia, cortada pelos rios Indo e Ganges; a Babilônia, onde correm o Eufrates e o Tigre; e o Egito, regado pelo Nilo. Nessas terras, surgem grandes impérios, e tem início a fundação de grandes Estados, pois a agricultura, que aqui atua como o primeiro princípio de subsistência dos indivíduos, depende da regularidade das estações do ano e, em função disso, de atividades regulares. Surgem a propriedade fundiária e as conseqüentes relações jurídicas, ou seja, as bases e os fundamentos do Estado, que só se torna possível em conexão com tais relações (HEGEL, 2008, p.81).

Por fim, Hegel define as regiões litorâneas enquanto áreas de planícies fluviais e costeiras. Neste caso, Hegel enfatiza que tantos os rios quanto os oceanos não são elementos naturais de separação, mas de união, pois permitem o intercâmbio entre os povos. Em contraposição, o intercâmbio por terra entre os povos sempre se tornou mais difícil, dada a ocorrência de cadeias de montanhas:

3) A região litorânea – Um rio divide trechos de terra, e o oceano mais ainda; estamos acostumados a considerar a água como elemento de separação. Especialmente nos últimos tempos, tem-se pretendido afirmar que os Estados seriam, necessariamente, separados por elementos naturais. Ao contrário, deve-se afirmar que a água é um elemento essencial de união, e que as terras nada mais são do que regiões cortadas por rios. Assim é que a Silésia é o vale do rio Óder, a Boêmia e a Saxônia são o vale do Elba, e o Egito é o vale do Nilo. Com relação aos oceanos, o caso é o mesmo, como já mencionado. Apenas as montanhas separam. Assim, os Pirineus separam a Espanha da França. Os europeus têm mantido um constante intercâmbio com a América e as Índias orientais, desde a época dos descobrimentos, mas pouco penetraram no interior da África e da Ásia, porque o contato por terra é mais difícil do que por água. Foi por ser um mar que o Mediterrâneo se tornou um foco de vida nacional. Abordaremos, a seguir, o caráter dos povos condicionados por esse terceiro elemento (HEGEL, 2008, p.81).

De acordo com Hegel, o mar convidaria o ser humano para o indeterminado, o ilimitado e o infinito, e assim à conquista e à pilhagem, mas também ao comércio e ao lucro. O oceano tornaria o homem independente, ao contrário da terra que fixa e limita os “*círculos de pensamento e ação*”. Apesar dos riscos, busca-se lucro, o que acabaria os tornando “*nobres e valentes*”, pois a coragem necessária ao comércio e à audácia, esperteza e ousadia de defrontar-se com o mar seriam fatores de transformação e aquisição de experiência com o incerto e astúcia para lidar com o enganoso. O mar desperta reflexões sobre os perigos e ilusões da adaptabilidade que proporciona, e Hegel exalta a coragem dos navegadores que confiam a um navio sua sobrevivência no mar, e ainda a inteligência humana que permite tais transcendências das limitações do solo firme. Hegel distingue novamente os Estados asiáticos e sua relação com o espaço afirmando que para eles o mar seria apenas um limite da terra firme, não havendo uma relação positiva. Mesmo as regiões litorâneas como a China não estabeleceram este tipo de relação, assim como a Holanda teria se isolado da Alemanha e Portugal da Espanha (HEGEL, 2008, p.82).

Neste sentido, Hegel procura considerar que os “*três elementos geográficos essenciais*” apresentados são marcantes nos três continentes que configuram o “Velho Mundo”. Entretanto, em cada continente a relação entre os elementos geográficos se diferencia: na África se sobressai o planalto, na Ásia se apresenta a oposição entre o planalto e as regiões fluviais, e na Europa é estabelecida a síntese entre os três elementos (HEGEL, 2008, p.81-82).

A África é dividida por Hegel em três partes. A primeira é classificada como “*África propriamente dita*”, referente a região subsaariana, onde predomina o planalto e com poucos trechos de costa. A segunda é denominada de “*África europeia*”, referente a área setentrional do continente, é a “*região litorânea*”. A terceira é a região “*fluvial do rio Nilo*”, referente ao Egito, singular área de vale da África e que se liga à Ásia (HEGEL, 2008, p.82).

Hegel inicia a abordagem do continente africano afirmando que, pelo que pode constatar dos relatos históricos, a “*África propriamente dita*” sempre foi um espaço fechado para o resto do mundo. Deste pressuposto, Hegel sustenta a hipótese de que a incomunicabilidade desta parte da África se dá não apenas pela sua natureza tropical, mas essencialmente pela sua constituição geográfica. De acordo com Hegel, entre a costa oeste desta região, a qual cita a reentrância no Golfo da Guiné, e a costa leste, a qual menciona o cabo de Gardafui (na Somália), é formado um “*triângulo*” com litoral estreito e com poucos trechos habitáveis. Em direção ao interior, afirma a existência de uma “*faixa pantanosa de vegetação abundante*”, propícia ao desenvolvimento de animais selvagens e carnívoros que criam uma “*atmosfera venenosa para os europeus*”. Para Hegel, este trecho é formado por uma cadeia de montanhas que raramente

são cortadas por rios, de tal modo que estes rios não permitem uma conexão com o interior, além de serem inapropriados para a navegação. Afirma ainda que, nos mais de trezentos anos de colonização europeia, não se efetivou permanentemente nenhum tipo de ocupação territorial na parte montanhosa. Esta região é desconhecida para os europeus e até mesmo os “negros” raramente atravessaram. Hegel menciona um relato histórico em que os habitantes deste interior atacaram os habitantes das encostas, que seriam supostamente mais pacíficos. Através deste relato, afirma que foi possível averiguar sobre os povos é uma contradição no comportamento, pois durante as guerras e ataques se mostraram desumanos e brutais, enquanto que em tempos de paz se mostraram meigos e bem-dispostos perante os europeus. Esta característica contraditória no comportamento é atribuída aos “*fullahs e os mandingos*”, povos que segundo Hegel vivem nas regiões montanhosas do Senegal e de Gâmbia (HEGEL, 2008, p.82-83).

Em relação a “*região fluvial do Nilo*” (Egito), Hegel afirma que está destinada a se tornar um grande centro de cultura independente. Para ele, esta região é tão separada do restante do continente africano, quanto a “*África propriamente dita*” é isolada das outras partes do mundo. Por outro, a área setentrional do continente africano, banhada pelo Mediterrâneo e pelo Oceano Atlântico, na qual cita Marrocos, Argel, Túnis e Trípoli, deveria ser integrada pelos europeus, por isso a sua denominação de “*África europeia*”. Comenta que em seu contexto histórico os colonizadores franceses estavam realizando esforços bem-sucedidos neste sentido. Esta região, assim como a Ásia Menor, estaria voltada para à Europa. Relata que nestas regiões viveram, alternadamente, cartagineses, romanos, bizantinos, mulçumanos e árabes, e ambos os povos sempre estiverem na mira dos interesses europeus. Assim, as três partes que constituem o continente africano não possuem uma unidade essencial, pois o norte estaria voltado para a Europa, enquanto que o Egito estaria voltado para a Ásia. Por isso, considera apenas a região subsaariana como a “*África propriamente dita*” (HEGEL, 2008, p.83).

Após a divisão do continente africano, Hegel elabora uma análise minuciosa da religião, da constituição política e do caráter ético dos povos que habitavam a “*África propriamente dita*”. De acordo com ele, o caráter tipicamente africano é de difícil compreensão, pois para apreendê-lo é necessário se abster do princípio que acompanha todas as ideias, ou seja, a universalidade. Hegel menciona que a principal característica dos “negros” é que suas consciências não alcançaram a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus e as leis. Por isso não foram capazes de produzir uma ideia geral de suas essências, formando uma unidade indiscriminada e compacta (HEGEL, 2008, p.82-84).

Para Hegel, o “negro” representa o “*homem natural, selvagem e indomável*”, o que se distancia por completo do que os europeus consideram como ética e sentimento, nele não se evoca a ideia de caráter humano. Esta suposição é sustentada pelos “*extensos relatórios dos missionários*”. Hegel afirma ainda que o maometismo parece ser a única forma de cultura que atingiu os “negros”. Pois, segundo Hegel, os muçulmanos foram mais efetivos que os europeus na penetração do interior do continente africano (HEGEL, 2008, p.84).

Sobre as características religiosas dos povos africanos, Hegel assegura que são nelas que se apresentam de forma mais clara os elementos que constituem a cultura dos “negros”. Para ele, a religião tem início quando o homem tem consciência de um ser superior, e os “negros” não possuem essa consciência. De acordo com Hegel, os “negros” utilizam “bruxarias” em seus rituais, e neles o homem é visto como um ser superior em relação ao poder natural. Neste sentido, relata que entre os povos africanos há soberanos que possuem ministros encarregados de efetuarem transformações da natureza, através de cerimônias específicas com todo tipo de movimento, como “*danças, alardes e gritos*” (HEGEL, 2008, p.84).

O segundo aspecto da religiosidade dos povos africanos indicado por Hegel é a criação de imagens pelo poder da intuição e a sua materialização exterior. Para ele, o que é considerado como poder nestas religiosidades não possui objetividade, pois pode ser qualquer objeto, seja ele um animal, um fragmento de rocha ou uma imagem. Este aspecto constitui o “*fetiche*”, palavra que passou a ser difundida pelos portugueses e que significa “*feitiço*”. Através dos “feitiços” são realizadas materializações que representam a intuição de si mesmo e a arbitrariedade individual de si, onde o indivíduo permanece senhor de sua imagem (HEGEL, 2008, p.84-85).

Para Hegel, os “feitiços” não possuem independência religiosa e artística, pois são apenas criações que exprimem a arbitrariedade do criador, o que permanece sobre o seu controle. Associa o “*culto aos mortos*” pelos “negros” à bruxaria na Idade Média. Em seu ponto de vista, a própria morte não é considerada como lei natural universal pelos “negros”, pois estes acreditam ter o poder de dominar a morte e os mortos. Neste ponto reside, segundo Hegel, o domínio do homem sobre a natureza, onde a vontade humana se sobrepõe ao natural, pois o homem considera a natureza como um meio totalmente controlado por sua vontade (HEGEL, 2008, p.85).

De acordo com Hegel, na cultura dos negros a arbitrariedade é o absoluto, a única objetividade que é alcançada pela intuição, por isso não é elevada à universalidade. Em sua perspectiva, na cultura dos negros ocorre um total desprezo pelo homem, assim como não existe conhecimento da imortalidade da alma. Isto porque a tirania não é considerada injusta, pois é

costumeiro entre os povos africanos comer carne humana, considerada apenas como objeto dos sentidos. Comenta que em determinadas “*feitiçarias*”, é comum sacrificar e devorar centenas de pessoas quando um rei morre, realizando-se a comercialização da carne humana como se fosse uma mercadoria qualquer (HEGEL, 2008, p.85).

Segundo Hegel, uma característica fundamental da cultura africana é a escravidão. Apesar de reconhecer a escravidão de negros por europeus no tráfico para a América, afirma que a escravidão existente entre os próprios africanos é ainda pior. Pois seria uma escravidão absoluta, em virtude de ser fundamentada na inconsciência humana de sua liberdade. Para ele, na cultura dos negros os sentimentos morais são inexistentes, como relatam os casos de escravidão entre familiares. Exemplifica com o caso de um jovem negro, que reclamou estar pobre em virtude de ter vendido todos os seus familiares. Neste sentido, o desprezo pelo homem na cultura africana não é tanto em relação ao medo morte, quanto é a falta de estima pela vida. Esta não-estima pela vida que sustenta a coragem dos povos africanos, que juntamente com a imensa força física, permitem que milhares sejam mortos pelos europeus com indiferença. A influência da escravidão destruiu todos os laços morais entre os povos africanos. A própria poligamia existente nestes povos tem a finalidade de procriação de muitos filhos para serem vendidos como escravos (HEGEL, 2008, p.85-86).

Em relação aos elementos políticos do povo africano, Hegel considera que inexistem qualquer constituição propriamente política. Isto porque a arbitrariedade dos sentidos e a energia da vontade impedem a consciência africana de alcançar à universalidade. A falsa coesão política do povo africano não configura propriamente um Estado, pois não é constituída por leis livres. O que permite essa suposta coesão é uma força estritamente exterior, representada pela figura do déspota. A constituição hierárquica dos povos é sustentada por um déspota, cujo espírito selvagem utiliza de todos os artifícios da barbárie dos sentidos, além de possuir inúmeros privilégios. Exemplifica com o caso do “*rei dos achantis*”, que herda todos os bens de seus súditos. Em outros reinos, há casos em que todas as mulheres pertencem ao rei, e para ter uma esposa é preciso comprá-la do mesmo. Utiliza em outro exemplo o “*reino de Daomé*”, para explicar como acontece a insatisfação dos povos com o rei, que costumam enviar ovos de papagaio ao mesmo como sinal de insatisfação com o governo. Além de citar casos em que os reis são destituídos e mortos (HEGEL, 2008, p.86).

Hegel relata que em tempos remotos existiu um Estado governado só por mulheres, e que ficou bastante conhecido por suas conquistas e brutalidade perante os povos conquistados. Revela que a mulher mais soberana deste povo triturou o seu próprio filho e ordenou que sempre houvesse sangue em sua volta, além de mandar matar ou expulsar todos os homens e crianças

do sexo masculino. Os prisioneiros de guerra do sexo masculino eram utilizados para a procriação e depois executados. Este Estado desapareceu com o tempo, mas em outros estados é possível perceber a figura do carrasco, que tem o objetivo de eliminar qualquer suspeito do rei (HEGEL, 2008, p.87).

Hegel utiliza o relato de um viajante inglês sobre o povo “*achanti*”, para sustentar a ideia de que o fanatismo entre os “*negros*”, apesar de toda mansidão aparente, supera qualquer estado de crença. A partir deste relato, quando os “*achantis*” decidem entrar em guerra utilizam uma terrível brutalidade representada como algo sagrado. Entretanto, o que é constituído se configura um fanatismo físico mais que espiritual, em que os povos aparentemente tranquilos se transformam em guerreiros brutais com comportamento totalmente fora de si. Comenta ainda o caso da morte do rei de “*Daomé*”, em que todos os laços superficiais da sociedade foram desfeitos. Todas as mulheres do rei, cuja quantidade seria de 3.333 mulheres, foram assassinadas (HEGEL, 2008, p.87).

De todos os casos e relatos comentados, Hegel conclui que a característica mais marcante da cultura dos “*negros*” é a natureza indomável. Deste ponto de vista, atribui a escravidão a única relação essencial entre “*negros*” e europeus. Para Hegel, os “*negros*” consideram a relação de escravidão algo comum e adequado, e por isso são inimigos dos ingleses, que seriam combatentes do tráfico de escravos. Menciona ainda, que a lição a ser tirada da escravidão dos “*negros*” é a de que o estado natural é o estado da injustiça absoluta e completa. E que todo nível intermediário entre essa injustiça e o Estado racional contém momentos de injustiça, como revelou os Estados grego e romano, e revelam os Estados europeus contemporâneos ao seu contexto histórico, através do regime de servidão (HEGEL, 2008, p.88).

A partir desta última consideração, Hegel considera que dentro do Estado racional a escravidão é uma fase de educação, um momento de transição entre a existência isolada e sensível para um tipo de participação futura mais efetiva, baseada em princípios morais. Conclui que a escravidão é, em si e por si, injusta, pois a verdade do espírito é a liberdade. Mas para alcançar a liberdade, a consciência humana precisa amadurecer, por isso a abolição progressiva da escravidão seria algo mais coerente do que a sua anulação radical. Assim, Hegel conclui que a África deve ser deixada de lado da história universal. Para ele, tudo que foi produzido como história no continente africano se refere à porção norte, por isso deve ser considerada como pertencentes à Ásia e à Europa. A África é fechada e sem história, e o espírito de seus povos ainda se encontra envolta do espírito natural. Nesta perspectiva, Hegel descarta a África e propõe indicar os fundamentos geográficos da Ásia e da Europa, consideradas como

o real palco da história universal. A Ásia enquanto o nascimento da história, o Oriente absoluto, e a Europa, enquanto centro e fim do “Velho Mundo”, o Ocidente absoluto (HEGEL, 2008, p.88).

Na análise do continente asiático, Hegel inicialmente exclui a região da Sibéria, por se situar numa zona extrema do planeta. Em seguida, divide a Ásia através de três partes conforme a classificação dos “*três elementos geográficos essenciais*”. O “*planalto*” corresponde às cadeias de montanhas, como, por exemplo, as “*montanhas do Himalaia*”, que impulsionaram o desenvolvimento de povos cuja atividade típica era a pecuária, e as relações engendradas se baseavam na independência patriarcal. A segunda espacialidade se refere “*às regiões de vales*”, dentre as quais inclui à China, à Índia e à Pérsia. Nestas regiões, se desenvolveram os primeiros povos históricos, cuja principal atividade exercida foi a agricultura, através de relações de servidão fundadas no princípio de propriedade da terra. Por fim, “*a região litorânea*” correspondente à Arábia, à Síria e à Ásia Menor. Nesta região, as principais atividades exercidas são o comércio e as viagens marítimas, e a liberdade civil constitui a principal relação social. Por possuir uma oposição entre as condições dos povos nômades das montanhas e dos planaltos e as condições dos povos das planícies fertilizadas, o desenvolvimento do espírito não se universalizou. Pois, os povos asiáticos não “*tiraram o proveito que o Mar oferece*”, produzindo culturas fechadas em si mesmas (HEGEL, 2008, p.89).

A última “*base geográfica*” descrita por Hegel se refere ao continente europeu. Segundo Hegel, neste continente as diferenças geográficas são mais amenas e o grau de conexão entre os povos é o mais elevado. A Europa, além de se situar numa zona temperada do planeta, possui uma estreita relação entre as superfícies terrestre e aquáticas, que facilitou o contato com outros povos e propiciou a universalização do espírito. As espacialidades da Europa não podem ser classificadas com as categoriais de “*planalto*”, “*regiões de vales*” e “*região litorânea*”. Neste sentido, Hegel utiliza outro tipo de classificação, que divide a Europa em três partes conectadas. A primeira parte é a região sul, situada no Mar Mediterrâneo, como, por exemplo, a região ao sul dos Pirineus, a França meridional, a Itália e a Grécia. A segunda espacialidade europeia é denominada de “*coração da Europa*”, cujos principais países são a França, a Inglaterra e a Alemanha. A terceira e última parte é constituída pelos “*Estados Nórdicos da Europa*”, dentre os quais se destaca à Polônia, à Rússia e os “*impérios eslavos*” (HEGEL, 2008, p.90-91).

Hegel apresenta, então, a Europa como “*o palco*” onde o espírito realiza o seu processo de universalidade. Se foi na Ásia que surgiu “*todos os princípios religiosos e políticos*”, é na Europa que estes princípios se tornam universais. O “*berço da história*” é a Ásia, onde foram desenvolvidas importantes civilizações de déspotas e de patriarcas nos vales dos grandes rios.

Mas é a Europa, através da unidade entre as superfícies terrestre e aquáticas, que se torna “o palco” da história. Sendo assim, a trajetória do espírito descrita por Hegel emerge da Ásia, do “leste absoluto” ou “Oriente”, e repousa na Europa, o “Ocidente” (HEGEL, 2008, p.93-94). Esta trajetória, representa o disciplinamento do espírito em relação às necessidades naturais em vista da liberdade e da universalidade, como é analisado no próximo item.

3.3.2 Divisão da História Universal

Na parte denominada de *Divisão da história universal*, Hegel elabora uma fundamentação teórica para a classificação da história universal em quatro mundos: (a) o oriental, (b) o grego, (c) o romano e (d) o germânico. Estes mundos são analisados detalhadamente ao longo das *Lições*, mas a suas distinções essenciais são descritas com maior profundidade nesta parte da obra.

Para Hegel “*Na visão geral da geografia, mencionou-se também a marcha principal da história universal*”. E que marcha seria esta? Para Hegel a história universal vai do leste para o oeste a partir e para a Europa, ou seja, a Europa é o “fim” da história universal que tem início na Ásia. Apesar da relatividade dos pontos cardeais, Hegel afirma que a história universal possui um leste absoluto que corresponde a Ásia (HEGEL, 2008, p. 93).

A história universal, pode ser entendida enquanto disciplinamento da arrogância da vontade natural em vista do universal e da liberdade subjetiva, que segue uma marcha por quatro mundos sequenciais. O primeiro mundo é o oriental no qual apenas “*um é livre*” e a forma prioritária de governo é o “*despotismo*”. Por outro lado, o segundo mundo é o império grego, em que “*alguns são livres*” e a forma de governo principal é a “*democracia*”. O terceiro mundo, por sua vez, corresponde ao império romano em que, também, apenas “*alguns são livres*”, sendo sua principal forma de governo a “*aristocracia*”. Por fim, o quarto mundo é o germânico em que todos são livres e a principal forma de governo é a “*monarquia*” (HEGEL, 2008, p. 93).

De acordo com Hegel, para se compreender esta divisão da história universal é preciso determinar o Estado enquanto vida geral do espírito. Assim, na história universal, importa averiguar se a vida real dos indivíduos consiste nos costumes e hábitos irrefletidos do Estado ou se os indivíduos são sujeitos reflexivos e com existências próprias. Neste sentido, Hegel diferencia a liberdade substancial da liberdade subjetiva (HEGEL, 2008, p. 93).

A liberdade substancial é a razão da vontade existente em si desenvolvida no Estado. Neste tipo de liberdade as leis e os ordenamentos são consistentes em si mesmos, e diante deles os indivíduos se submetem de forma passiva, sem julgamentos e vontades próprias. Por outro lado, a liberdade subjetiva só se determina no próprio indivíduo a partir de sua reflexão e consciência próprias. Assim, através da liberdade subjetiva o homem transpõe a sua contemplação exterior para o seu próprio interior a partir da reflexão e do pensamento (HEGEL, 2008, p.94).

Destarte, Hegel inicia sua análise com o mundo oriental. De acordo com Hegel, neste mundo o fundamento é a consciência imediata enquanto espiritualidade substancial, na qual a vontade subjetiva está relacionada como fé, confiança e obediência. Este momento da história universal é entendido como a “*infância da história*”, onde o Estado estabelece uma liberdade racional que se desenvolve sem progredir a liberdade subjetiva. Isto porque os indivíduos se colocam enquanto meros acidentes entorno do soberano, que se impõe enquanto patriarca, como o sujeito único substancial à qual tudo pertence. Aos demais indivíduos não se podem atribuir uma existência separada ou que reflitam as suas próprias liberdades subjetivas (HEGEL, 2008, p.94).

Para Hegel, o império oriental é caracterizado pela riqueza da fantasia e da natureza, nas quais a liberdade subjetiva fica estacionada, assim como os próprios elementos do Estado. Hegel diz que no mundo oriental vivem “*selvagens multidões*” que habitam os planaltos sem estabelecer existências próprias, pois ficam perdidas na arbitrariedade da substância central, ou seja, na decisão do patriarca. Nesta perspectiva, Hegel define dois momentos da substancialidade do mundo oriental. O primeiro momento se refere aos “*impérios do espaço*”, como, por exemplo, a China, que são definidos enquanto Estados estruturalmente baseados na relação familiar e em um governo central. Estes impérios sustentam suas instituições através da providência e de punições. Por outro lado, no segundo momento essa “*duração espacial opõe-se à forma do tempo*”, pois os Estados não alteram seus princípios e acabam vivendo relações conflituosas infinitas que repetem o mesmo “*declínio majestoso*”. Assim, Hegel define estes dois momentos da substancialidade oriental como momentos incomunicáveis, na qual a história progride até a Ásia central apenas externamente, pois não existe relação com a fase anterior. Este segundo momento é definido, então, como a fase da “*puberdade*” da história, que sem manter a tranquilidade e a confiança da fase “*infantil*” da história, acaba sendo caracterizada por ser um momento turbulento e belicoso (HEGEL, 2008, p. 94-95).

O segundo mundo é o grego, que representa a fase da “*adolescência*” da história universal. Da fase anterior este período herda o fator moral enquanto princípio essencial, mas

neste segundo mundo a moralidade se estabelece de forma objetiva nos indivíduos, denotando o livre querer. Para Hegel é no mundo grego que é estabelecida a união entre o princípio moral e a vontade subjetiva, ou em outros termos, “*o reino da bela liberdade*”. Esta “*bela liberdade*” é relacionada por Hegel às obras de arte produzidas neste período, que em sua perspectiva representam uma idealidade plástica ainda não considerada de forma abstrata. Segundo Hegel, no mundo grego a ideia está conectada ao real de forma imediata, sendo denominada de moralidade objetiva espontânea. Nesta moralidade os indivíduos se adaptam imediatamente aos costumes, aos hábitos jurídicos e as leis, estabelecendo, portanto, uma relação imediata com o fim universal. Assim, a bela moralidade objetiva ainda não se eleva a livre subjetividade, não alcançando a essência do princípio moral (HEGEL, 2008, p. 95).

O terceiro mundo é o romano, que representa a “*idade viril*” da história universal, onde é estabelecido o reino da universalidade abstrata. Neste mundo os indivíduos servem ao fim universal, atingindo suas próprias finalidades. Neste contexto, Hegel considera que o Estado passa a se destacar abstratamente e os indivíduos nele participam, mas este Estado ainda não é nem universal nem concreto. Isto porque a liberdade dos indivíduos é sacrificada pela universalidade abstrata e formal do Estado, pois os indivíduos renunciam a si próprios e alcançam uma universalidade apenas jurídica. Assim, os indivíduos são incorporados pelo Estado através do conceito abstrato de pessoa, que acaba por negligenciar as individualidades nacionais concretas (HEGEL, 2008, p. 96).

Para Hegel, no mundo romano é estabelecida a contradição entre a universalidade abstrata do Estado e a personalidade arbitrária e contingencial do déspota. Esta contradição é resolvida no curso da história através da elevação da personalidade do déspota sobre a universalidade abstrata do Estado. Nesta perspectiva, é estabelecida uma relação de submissão dos indivíduos perante o Estado, pois o princípio que se realiza é o da obediência sem organização, ou seja, sem autocontrole por parte dos indivíduos. Deste modo, os indivíduos encontram suas liberdades apenas no direito privado, isto é “*uma conciliação puramente profana*” com mundo. Se por um lado este mundo é desespirtualizado, por outro lado os indivíduos produzem a conciliação espiritual em suas próprias interioridades. Assim, se desenvolve neste mundo a espiritualidade interior, interioridade plena e concreta, subjetividade em si e por si universal (HEGEL, 2008, p.96-97).

Por fim, o quarto momento da história universal é o mundo germânico. Este mundo representa a “*velhice*” da história universal. Se do ponto de vista natural a velhice é um estágio de fragilidade do indivíduo, do ponto de vista espiritual é a perfeita maturidade e força. Hegel argumenta que a conciliação entre a realidade espiritual e a mundaneidade começou com o

cristianismo e se desenvolveu em realidade concreta graças às nações germânicas. Apesar da contradição entre o princípio espiritual eclesiástico e a barbárie da mundaneidade existirem no mundo germânico, esta mundaneidade tende a ser adaptada ao princípio espiritual. Isto porque a antítese entre Igreja e Estado desaparece, pois o Estado deixa de ser inferior e subordinado à Igreja, sendo esta última desprovida de qualquer privilégio e exclusividade do reino espiritual. Desta forma, o reino espiritual não se torna mais estranho ao Estado e este passa a ser o instrumento de realização do conceito de liberdade como sua verdade. Assim, é estabelecido o resultado final do processo histórico universal descrito por Hegel. Entretanto, Hegel adverte que este fim não é definitivo, pois o espírito pertence à eternidade e nele não existe propriamente uma extensão definida (HEGEL, 2008, p. 97).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através desta pesquisa foi possível apresentar conexões tanto entre o sistema filosófico de Hegel e o conhecimento geográfico, quanto do pensamento geográfico com a obra de Hegel. Para tanto, a pesquisa teve como objeto central o conceito de “base geográfica da história” e foi desenvolvida em três capítulos, nos quais foram realizadas três abordagens interligadas: a) histórica-epistemológica; b) crítica; e c) analítica-descritiva. A título de conclusão, destacam-se a seguir uma síntese dos pontos considerados mais relevantes em cada tipo de abordagem, assim como algumas considerações acerca das questões e dos desafios encontrados.

A análise histórica-epistemológica desenvolvida construiu um itinerário que percorreu tanto a origem temporal e espacial da construção do conceito de “base geográfica da história” na obra de Hegel, quanto as relações deste pensador com o conhecimento geográfico da época. Procurou-se, também, uma problematização sobre as diferentes concepções de Geografia, seus pressupostos e tradições, de modo a delimitar as principais interações entre o pensamento geográfico e o sistema de Hegel. Em termos gerais, podem ser destacados os seguintes pontos:

(a) Hegel sofreu influência direta de importantes movimentos históricos, tais como: a Reforma Protestante, a Revolução Francesa, a ascensão e queda de Napoleão Bonaparte e a centralidade das questões territoriais no debate sobre a identidade do povo alemão e a unificação do Estado Nacional;

(b) o conceito de “base geográfica da história” foi elaborado em um capítulo denominado *Fundamento Geográfico da História Universal* na obra *Lições sobre a Filosofia da História Universal*, também conhecida como *Filosofia da História*. Estas *Lições* foram organizadas através de compilação de notas de Hegel e alunos sobre cursos proferidos na Universidade de Berlim nos anos de 1822-1823 e 1830-1831, publicada pela primeira vez em 1837, seis anos após o falecimento de Hegel;

(c) O sistema filosófico de Hegel está inserido na filosofia idealista clássica alemã, mas não pode ser considerado como representante do Romantismo Alemão e do “idealismo subjetivo”. Ele se apresenta enquanto “filosofia do espírito”, na qual a ideia é produzida pelo homem no processo de (des)alienação da natureza;

(d) O contexto histórico e a ambiência intelectual nos quais foram proferidas as *Lições* possuem conexões com a produção das obras de Humboldt e Ritter, considerados os pensadores clássicos da Geografia Moderna;

(e) A obra *Cosmos* de Humboldt cita de forma direta a obra sobre as *Lições* de Hegel;

(f) Apesar de não ser possível encontrar referência direta à *Geografia Comparada* de Ritter nas *Lições* de Hegel, há importantes semelhanças nas formas como ambos constroem suas representações sobre o desenvolvimento da história do mundo.

Na análise crítica sobre as especulações geográficas no pensamento de Hegel foram utilizadas obras de pensadores associados ao contexto de renovação crítica da Geografia entre os anos de 1970-1980 e ao pensamento descolonial entre 1990 e 2000. Em relação às primeiras, foi dada ênfase às interpretações de: *Marxismo e Geografia* de Quaini (1979), *Hegel e a Geografia* de Châtelet (1989), *Por uma Geografia Nova* de Santos (1990), *O ajuste espacial: Hegel, Von Thünen e Marx* de Harvey (2005 e *Geografias Pós-Modernas: a reafirmação do espaço na teoria social crítica* de Edward Soja (1993). Nesta análise, busquei demonstrar que a maioria destes autores posicionam as especulações geográficas no sistema de Hegel em sua abordagem filosófica da história, através de referências à obra *Lições sobre a Filosofia da História Universal*, sobretudo ao capítulo *Fundamento geográfico da história universal*, com algumas referências a *História Universal*, capítulo final de *Princípios da Filosofia do Direito*. No que se refere ao pensamento descolonial, foram utilizadas às seguintes formulações conceituais de teóricos descoloniais sobre Hegel: a “*sequência ideológica da Grécia à Europa Moderna*” comentada por Dussel (2005, p.26), o “*universalismo excludente*” descrito por Edgardo Lander (2005, p.11), a “*geopolítica do conhecimento ocidental*” desenvolvida por Walter Mignolo (2004, p.691), e a “*geografia imaginária*” mencionada por Carlos Walter Porto-Gonçalves (2006, p.156). De diferentes maneiras e intensidades, as obras consultadas criticam o idealismo, o eurocentrismo, o determinismo, o etnocentrismo e a colonialidade nas especulações geográficas de Hegel. Diversas contribuições e questões foram levantadas na leitura destas obras, algumas respondidas ao longo do segundo capítulo e outras que podem ser melhor abordadas em trabalhos futuros a partir do material levantado na análise-descrição das obras de Hegel do terceiro capítulo.

Na abordagem analítica-descritiva, busquei reapresentar tanto a forma como o conceito de “base geográfica da história” é expresso nas *Lições* de Hegel, quanto a maneira como as especulações geográficas comuns à Geografia foram apresentadas em suas obras publicadas em vida: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas (Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito)*, em *Princípios da Filosofia do Direito (História Universal)*. Com esta proposta de análise, foi possível apresentar como o conceito de “base geográfica da história”, produzido de forma mais elaborada em uma obra póstuma, foi construído em conjunto com outras obras publicadas em vida. Por outro lado, a análise descritiva nos trouxe elementos tanto para confirmar quanto para

refutar parte das críticas elaboradas no contexto da renovação crítica da Geografia (1970-1980) e da teoria descolonial (1990-2000).

É correto afirmar que Hegel realiza uma perspectiva eurocêntrica do desenvolvimento da História. A sua representação do mundo na análise sobre a “marcha gradual da história” tem como fim a Europa. Por ter sido um pensador alemão que valorizava o cristianismo protestante, a razão e o Estado, seria difícil pressupor uma representação não eurocêntrica da história e da geografia do mundo. O olhar de Hegel e os argumentos levantados para excluir da “Filosofia da História” os povos originários das regiões ao sul do deserto do Saara e fluvial do Nilo na África, da América do Sul (incluindo o México) e da Oceania, podem e devem ser questionados. Entretanto, a associação entre o eurocentrismo e o etnocentrismo em Hegel como justificativa para estas exclusões possui contradições que devem ser problematizadas.

De fato, Hegel (2008) instrumentaliza a sua análise com uma classificação da população do mundo, utilizando identidades sociais, como, por exemplo, “*européu*”, “*negro africano*” e “*índio ou nativo americano*”, não apenas em relação a suas procedências geográficas, mas através de um conceito de liberdade baseado na cultura cristã, no conhecimento racional e na organização política estatal. Hegel não se baseia numa disjunção binária do tipo “Europa-branca” versus “África/preta”, mas com a contradição entre o que considera espiritual e natural. Daí sua dificuldade de valorizar, por exemplo, as religiões africanas, pois as considerava mais próximas da natureza, com rituais, por exemplo, de sacrifício de animais, que os cristãos modernos, especialmente os protestantes como Hegel, repudiam. É nesta mesma perspectiva, que Hegel atribui uma potencialidade para o futuro à América do Norte (protestante) e não à América do Sul (católica), ambas colonizadas por europeus “brancos”. Por outro lado, este argumento também se aplica na suposta influência da revolução anticolonial feita por “negros” no Haiti na ideia de universalidade da história produzida em *Fenomenologia do Espírito* de Hegel (BUCK-MORSS, 2009).

Assim, a inferioridade do “*negro*” em comparação ao “*européu*” atribuída por Hegel nas *Lições* não é justificada por sua condição étnica, mas fundamentalmente por suas características culturais, socioeconômicas e geográficas. Dessa forma, enfatizo que, ao se contextualizar o pensamento de Hegel em sua época e cultura específica, é possível perceber que sua preocupação está voltada em criticar a valorização, inclusive política, do denominado estado de natureza (*Naturzustand*) pelo Romantismo Alemão.

De fato, a descrição feita por Hegel (2008) dos povos africanos na “*África propriamente dita*”, referente a região subsaariana, onde predomina o planalto e com poucos trechos de costa, é carregada de estereótipos e linguagem pejorativa. Sua crítica aos cultos dos “negros” africanos

nos dias de hoje poderia ser associada ao discurso de intolerância religiosa. Entretanto, essa inferioridade não tem uma justificação étnica, mas sim a vinculação destes povos a um estágio de natureza, através de rituais antropofágicos, organizações políticas governadas por princípios animistas, entre outros. De toda forma, há coerência na argumentação dos teóricos descoloniais sobre a existência da colonialidade do saber, ao menos, na análise do continente africano feita por Hegel. A própria ideia de “*África europeia*” carrega em si a dimensão da colonialidade, assim como a consideração de que a abolição progressiva da escravidão seria algo mais coerente do que a sua anulação radical no continente africano.

Não há consenso na literatura sobre a *Filosofia da História* de Hegel se o seu sistema era ou não racialmente constituído. Diferentemente de pensadores da renovação crítica como Quaini (1979) ou da teoria descolonial como Mignolo (2004), há pesquisas que indicam que o olhar de Hegel sobre o mundo não é etnicamente ou racialmente constituído. No próprio continente africano, pesquisas como *Hegel et l’Afrique noire: Hegel était-il raciste?* (“*Hegel e a África Negra: Hegel era racista?*”) desenvolvida por Amady Aly Dieng (2006), afirmam que Hegel não era racista. Para Dieng (2006), a originalidade deste pressuposto é atribuída a Pierre Franklin Tavares em sua tese doutoral *Hegel, critique de l’Afrique* (“*Hegel, crítica da África*”), onde, suspostamente, apresenta documentos e argumentos históricos que contestam a vinculação do racismo na perspectiva filosófica de Hegel. Não cabe na conclusão desta pesquisa tomar uma posição unilateral sobre esta questão, mas é válido indicar a contradição existente entre diferentes narrativas para pesquisas futuras.

Enfim, esta pesquisa reafirma a relevância do conceito de “base geográfica da história” para compreender as conexões entre o sistema filosófico de Hegel e o conhecimento geográfico, ao mesmo tempo em que evidencia os limites e desafios inerentes às interpretações de sua obra no contexto histórico e epistemológico. Apesar de algumas lacunas e contradições apontadas, é inegável que a obra de Hegel continua a suscitar debates ricos e produtivos, contribuindo para a reflexão sobre a geografia, a história e as interações entre cultura, natureza e sociedade. Ao final, a pesquisa não pretende encerrar as discussões, mas sim oferecer subsídios para que novas investigações possam aprofundar as questões levantadas e explorar possibilidades ainda pouco discutidas.

REFERÊNCIAS

ARANTES, Paulo Eduardo. *Hegel: vida e obra*. In: Os Pensadores. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

BALLESTRIN, Luciana. *América Latina e o giro descolonial*. Rev. Bras. Ciênc. Polít. [online]. 2013, no 11, pp. 89-117. ISSN 0103-3352.

BAVARESCO, Agemir. *Princípio lógico universal e subsidiário como estruturante da natureza hegeliana*. In: UTZ, Konrad & SOARES, Marly Carvalho (org.). A noiva do espírito: natureza em Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. [recurso eletrônico] Disponível In: <http://www.pucrs.br/orgaos/edipucrs/>.

CAPEL, Horácio. *Geografia, ciência e filosofia: introdução ao pensamento geográfico*. Vol.1. (org) Jorge Guerra Villalobos. Maringá. Massoni, 2010.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSGOUEL, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

CHÂTELET, François. *Hegel e a Geografia*. GEOSul, Florianópolis. EDUFSC, 1989.

_____. *Hegel*. Trad. de A. Porto; revisão de G. Frutuoso. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

CORRÊA, Roberto Lobato. *O espaço geográfico: algumas considerações*. In: SANTOS, Milton (Org.). Novos rumos da Geografia brasileira. São Paulo: Hucitec, 1982.

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Trad. Gustavo de Fraga. Coimbra. Livraria Almedina. 1976.

DIENG, Amady Aly. *Hegel et l'Afrique: Hegel était-il raciste?* Dakar, Codesria, 2006.

DUSSEL, Enrique. *Europa, modernidade e eurocentrismo*. In: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

ESPINOSA, Baruch. *Ética: demonstrada à maneira dos geômetras*. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

FOUCAULT, Michel. *O nascimento da medicina social*. In: FOUCAULT, Michel. Microfísica do Poder. Rio de Janeiro. Graal, 1979.

_____. *Sobre a geografia*. In: FOUCAULT, Michel. Microfísica do Poder. Rio de Janeiro. Graal, 1979a.

JAESCHKE, Walter. *Direito e Eticidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

GOMES, Paulo Cesar da Costa. *Geografia e modernidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

GONÇALVES, Márcia Cristina Ferreira. *A Ideia de Natureza e a Natureza da Ideia no Pensamento de Hegel*. Revista de Ciências Humanas (UGF), Rio de Janeiro, v. 21, n.1, p. 1335, 1998.

_____. *O belo e o destino: Uma introdução à filosofia de Hegel*. São Paulo. Edições Loyola, 2001.

_____. *Filosofia da Natureza*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editores, 2006.

GRAU, Daniel Innerarity. *A ideia de Europa em Hegel*. In: GRAU, Daniel Innerarity. Hegel y el romanticismo. Madrid. Editorial Tecnos, 1993.

GROSGOUEL, Ramón. *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global*. In: SANTOS, Boaventura de Souza. Epistemologia do Sul. São Paulo: Cortez, 2010.

GREGORY, K J. *A natureza da geografia física*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

HARTMAN, Robert S. *Introdução*. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. A Razão na História: Uma Introdução Geral à Filosofia da História. São Paulo. Ed. Centauro, 2001.

HARVEY, David. *O ajuste espacial: Hegel, Von Thünen e Marx*. In: HARVEY, David. A Produção Capitalista do Espaço. São Paulo: Anna Blume, 2005.

HUMBOLDT, Alejandro de. *Cosmos: ensayo de una descripción física del mundo*. Tomo I. Buenos Aires: Eduardo Perié Editor, 1875.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830). Vol. II – Filosofia da Natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Geographische Grundlage der Weltgeschichte*. In: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. *Werke [in 20 Bänden]*, Band 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, II: Naturphilosophie*. In: *Werke [in 20 Bänden]*, Band 9. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997a.

_____. *Estética: A Idéia e o Ideal*. In: Os Pensadores. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. In: Os Pensadores. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Nova Cultural, 1999a.

_____. *A Razão na História: Uma Introdução Geral à Filosofia da História*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Ed. Centauro, 2001.

_____. *Cursos de Estética*. Vol. I. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo. EDUSP, 2001a.

_____. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Para uso de sus clases.* Traducción, edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana. Madrid, Alianza Editorial, 2002.

_____. *Filosofia da história.* Trad. Maria Rodrigues e Hans Haden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830). Vol. III – A Filosofia do Espírito.* São Paulo: Edições Loyola, 2011.

HYPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel.* Tradução de Hamílcar de Garcia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

IANNI, Octávio. *Teorias da Globalização.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 3.ed, 1998.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel.* Trad. de Á. Cabral; revisão técnica de K. Chediak. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia.* 5ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura.* In: Os Pensadores. Trad. Valério Rohden e Udo Valdur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

KONDER, Leandro. *Hegel: a razão quase enlouquecida.* Rio de Janeiro: Campus, 1991.

LACOSTE, Yves. *A Geografia.* In: CHATELET, François (org.). História da Filosofia – Idéias, Doutrinas, vol. 7 A Filosofia das Ciências Sociais – De 1860 aos Nossos Dias. Rio de Janeiro. Editora Zahar, 1974.

_____. *A geografia – isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra.* São Paulo: Papirus, 1988.

LANDER, Edgardo. *Ciências Sociais: Saberes Coloniais e Eurocêntricos.* In: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LEFEBVRE, Henri. *Hegel, Marx, Nietzsche.* Siglo XXI editores. 2007.

LOYER, Barbara. *Hérodote, Revue de Géographie et de Géopolitique.* In: Biblio 3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales Universidad de Barcelona [ISSN 1138-9796] Nº 193, 7 de enero del 2000. Disponível em: <http://www.ub.edu/geocrit/b3w193.htm>.

MARX, Karl. *[Crítica da dialética e da filosofia hegelianas em geral].* In: MARX, Karl. Manuscritos econômico -filosóficos. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da novíssima filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner e do socialismo alemão em seus diferentes profetas.* Vol. I. Portugal: Editorial Presença, s/d.

MIGNOLO, Walter. *Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluriversalidade epistêmica*. In: Santos, Boaventura de Souza (org.). *Conhecimento Prudente para uma vida decente*. São Paulo: Cortez, 2004.

_____. *A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade*. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

_____. *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Traducción de Silvia Jawerbaum y Julieta Barba. Barcelona, Gedisa S.A, 2007.

MORAES, Antonio Carlos Robert. *A gênese da Geografia moderna*. 2ª. Ed. São Paulo: Hucitec/Annablume, 2002.

MOREIRA, Ruy. *Para onde vai o pensamento geográfico? Por uma epistemologia crítica*. São Paulo. Contexto, 2006.

_____. *Pensar e ser em Geografia*. São Paulo: Contexto: 2007.

_____. *O pensamento geográfico brasileiro: as matrizes clássicas originárias*. São Paulo: Contexto: 2008.

_____. *O pensamento geográfico brasileiro: as matrizes da renovação*. São Paulo: Contexto: 2009.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. **Prefácio**. In: SPOSITO, Eliseu Savério. *Geografia e Filosofia: contribuição para o ensino do pensamento geográfico*. São Paulo. EDUSP, 2004.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *A Reinvenção dos Territórios: a experiência latinoamericana e caribenha*. In: Los desafios de las emancipaciones en un contexto militarizado. CECENÁ, Ana Esther. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2006. pp. 151-197.

_____. *A globalização da natureza e a natureza da globalização*. 3ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

QUAINI, Massimo. *Marxismo e Geografia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1979.

QUIJANO, Aníbal. *A Colonialidade de Poder, Eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo. *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SANTOS, Milton. *Por uma Geografia Nova*. São Paulo: Hucitec, 1990.

_____. *O espaço geográfico como categoria filosófica*. In: O espaço em questão. Revista Terra Livre. São Paulo. Ed. Marco Zero/AGB (Associação dos Geógrafos Brasileiros), 1988.

SCHWIND, Martin. *Die geographischen “Grundlagen” der Geschichte bei Herder, Hegel und Toynbee* In: Erdkunde, n 14, p.3-10, 1960.

SOJA, Edward. W. *Geografias Pós- Modernas: a reafirmação do espaço na teoria social crítica*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 1993.

TATHAM, George. *A geografia no século dezenove*. In: Boletim geográfico (Org.). Rio de Janeiro: IBGE. N° 150, maio/junho, 1959.

_____. *A geografia no século dezenove*. In: Boletim geográfico (Org.). Rio de Janeiro: IBGE. N° 157, julho/agosto, 1960.

ZAGZEBSKI, Linda. *O que é conhecimento?* In: GRECO, John e SOSA, Ernst. (org.). *Compêndio de Epistemologia*. Edições Loyola, 2008.