



SEÇÃO: VARIA

Hegel e a analítica da racialidade de Denise Ferreira da Silva

Hegel and Denise Ferreira da Silva's Analytics of Raciality

Hegel y la analítica de la racialidad de Denise Ferreira da Silva

Federico Sanguinetti¹

orcid.org/0000-0002-2065-500X
sanfede@hotmail.it

Recebido em: 02 fev. 2023.

Aprovado em: 05 jun. 2023.

Publicado em: 14 nov. 2023.

Resumo: Neste texto, proponho-me a acompanhar as linhas fundamentais da interpretação de Hegel no livro *Homo modernus*, de Denise Ferreira da Silva. A interpretação de Hegel oferecida pela autora é profunda e original, mas é completamente ignorada na literatura sobre Hegel a nível nacional e internacional. Tentarei mostrar o papel central que o pensamento de Hegel desempenha no contexto do projeto de Ferreira da Silva em *Homo modernus* e destacarei dois temas de reflexão que me parecem relevantes dentro do âmbito dos estudos hegelianos.

Palavras-chave: Ferreira da Silva; opressão racial/global; Hegel.

Abstract: In this paper, I aim to reconstruct Denise Ferreira da Silva's interpretation of Hegel in her book *Toward a Global Idea of Race*. Ferreira da Silva's interpretation of Hegel is deep and original. However it is completely ignored by the Hegel-scholarship, both in Brazil and abroad. I will try to show the key role Hegel plays in Ferreira da Silva's project in *Toward a Global Idea of Race* and I will highlight two insights that I take to be relevant for the Hegel studies.

Keywords: Ferreira da Silva; racial/global subjugation; Hegel.

Resumen: En el presente trabajo me propongo presentar las líneas fundamentales de la interpretación de Hegel propuesta por Denise Ferreira da Silva en su libro *Toward a Global Idea of Race*. La interpretación de Hegel ofrecida por Ferreira da Silva es profunda y original. Sin embargo, es completamente ignorada en la literatura sobre Hegel, tanto en Brasil como en el exterior. Intentaré mostrar el papel central que el pensamiento de Hegel juega en el proyecto de Ferreira da Silva en *Toward a Global Idea of Race* y señalaré dos temas de reflexión que me parecen relevantes en el ámbito de los estudios hegelianos.

Palabras clave: Ferreira da Silva; subjugación racial/global; Hegel.

Introdução

Neste texto, proponho-me a acompanhar algumas linhas fundamentais da interpretação de Hegel oferecida por Denise Ferreira da Silva.

A confrontação de Ferreira da Silva com o pensamento de Hegel, no seu conjunto, é ampla e profunda, e desemboca numa leitura original. Contudo, a interpretação de Ferreira da Silva me parece ser completamente ignorada na literatura sobre Hegel a nível nacional e internacional. Devido à abrangência da confrontação da autora com Hegel, minha análise será necessariamente parcial. Contudo, espero conseguir mostrar algumas razões pelas quais Hegel é um interlocutor importante para o projeto de Ferreira da Silva. Ao mesmo tempo, espero conseguir mostrar



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

¹ Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

elementos de relevância da leitura da autora para os estudos hegelianos.²

O projeto ao qual me refiro objetiva pensar (bases ontoepistemológicas³ para) uma proposta ética que se preocupa com a emancipação racial/global. Ele nasce de uma pergunta fundamental acerca do porquê as mortes (mas também exploração, expropriação, subjugação, encarceramento em massa, etc.) de sujeitos racializados, amparadas pelas instituições, não levam a uma crise profunda dos fundamentos éticos hegemônicos. Isto é, por que as mortes de sujeitos racializados não abalam as nossas concepções de liberdade, justiça, bem, direito, etc.?

Uma etapa central deste projeto é a reconstrução das bases ontoepistemológicas (isto é, a escavação das condições de possibilidade teóricas fundamentais) que têm levado, em primeiro lugar, ao cenário contemporâneo da opressão racial/global. Tal cenário é lido a partir do prisma da *analítica da racialidade*, a saber, "o aparato de conhecimento fabricado pelas ciências do homem e da sociedade" (HM, p. 23)⁴ entre os séculos XIX e XX. Em particular, Ferreira da Silva interpreta a analítica da racialidade como um saber/poder responsável por uma produção específica de diferença entre os seres humanos que determina a posição subalternizada de determinados indivíduos e grupos – especificamente, indivíduos que representam o/a/* Outr* do homem branco europeu.

Essa reconstrução é central porque, segundo Ferreira da Silva, um projeto ético que se preocupa com a emancipação racial/global não apenas não deve reproduzir as ferramentas simbólico-cognitivas da analítica da racialidade, mas deve

também fugir das bases ontoepistemológicas que estão no seu fundamento, a fim de evitar a reprodução dos próprios efeitos da analítica da racialidade. Em outros termos, a ideia de Ferreira da Silva é que, escavando nas condições de possibilidade da analítica da racialidade, podemos encontrar os princípios ontoepistemológicos que a produziram e que possibilitaram seus efeitos no cenário atual. Só evitando tais princípios ontoepistemológicos será possível formular projetos emancipatórios realmente eficazes.

Nesse contexto, a interlocução de Ferreira da Silva com Hegel possui várias vertentes. Por um lado, Hegel é visto, em geral, como um autor que contribui para reforçar e estabelecer princípios ontoepistemológicos presentes na base daquilo que a autora chama de analítica da racialidade. Por outro lado, e por meio de um olhar específico, Ferreira da Silva se apropria, no livro *A dívida impagável*, do conceito hegeliano de *Ding* para desenvolver o projeto de um "pensar outra-mente" (cf. ADI, p. 47) – projeto que pode sustentar a formulação de uma proposta ética adequada à emancipação racial/global. Também cabe mencionar a interpretação que a autora fornece da dialética senhor/servo em seu mais recente livro *Unpayable Debt*.

Considerar os vários aspectos da confrontação de Ferreira da Silva com o pensamento de Hegel é uma tarefa que excede os limites de um único artigo. Irei me limitar, portanto, a abordar o primeiro ponto, circunscrevendo minha análise à produção de Ferreira da Silva anterior à publicação do livro *A dívida impagável*. Mais especificamente, tomarei como base textual principal o livro *Homo Modernus. Para uma ideia global de*

² Devido às limitações de espaço, irei me limitar a reconstruir o papel de Hegel na economia argumentativa do livro *Homo modernus*. Não poderei fazer aqui um trabalho de fundamentação da interpretação de Ferreira da Silva recorrendo, de modo extenso aos textos de Hegel, nem comparar a interpretação de Ferreira da Silva com outras interpretações de Hegel presentes no cenário contemporâneo. Em se tratando de uma análise que abarca amb's "s autor's, terei necessariamente que recorrer tanto à linguagem técnica de Ferreira da Silva quanto à linguagem técnica de Hegel, pois não há como explicitá-las sem tornar o texto excessivamente longo. No intuito de tornar o texto o mais acessível possível, procurarei restringir o argumento a seu desenvolvimento essencial, omitindo tudo aquilo que não for estritamente necessário.

³ Não encontrei uma definição precisa de "ontoepistemológico" nos textos de Ferreira da Silva. Se entendo bem, são definidos como "ontoepistemológicos" princípios que constituem, ao mesmo tempo, determinações da realidade tidas como fundamentais e formas que estruturam o nosso modo de compreendê-la. Exemplos que podem ser encontrados em HM são, entre outros, os conceitos de tempo, interioridade, espaço, exterioridade, transparência, historicidade, globalidade. Em ADI, Ferreira da Silva fala em três princípios ontoepistemológicos fundamentais do pensamento moderno: separabilidade, determinabilidade e sequencialidade.

⁴ Neste projeto, é evidente a influência de Foucault, embora a autora se proponha a avançar com relação à análise foucaultiana – cf. HM, p. 77.

raça⁵ e integrarei a exposição com referências a outros textos publicados pela autora nas notas de rodapé.

Começarei abordando, na Seção 1, a analítica da racialidade, explicando quando ela surge, como ela é gerada e porque ela é central para o projeto de Ferreira da Silva. Na Seção 2, reconstruirei linhas fundamentais da interpretação de Hegel oferecida por Ferreira da Silva em *Homo Modernus*, com o intuito de mostrar em que medida o pensamento de Hegel está relacionado com a analítica da racialidade. Nas Conclusões, resumirei o papel central que o pensamento de Hegel desempenha na reconstrução dos fundamentos e das condições de possibilidade filosóficas da opressão racial/global, bem como a originalidade da leitura de Ferreira da Silva. Além disso, destacarei dois temas de reflexão que me parecem relevantes dentro do âmbito dos estudos hegelianos.

1 A analítica da racialidade

1.1 O que é a analítica da racialidade?

Ferreira da Silva chama de analítica da racialidade o conjunto de recursos cognitivos (tais como "diferença racial", "diferença cultural", "miscigenação", "hibridagem")⁶ que descrevem/produzem uma diferença insuperável no âmbito do humano entre *sujeitos transparentes* e *sujeitos afetáveis* (cf. HM, p. 24). Os sujeitos transparentes são internamente autodeterminados, livres, e, por isso, hegemônicos. Os sujeitos afetáveis são definidos como aqueles expostos à violência da determinação externa (HM, p. 213) analogamente às meras coisas e, portanto, subalternizados.

Mais especificamente, o Eu transparente é identificado por Ferreira da Silva com o Eu europeu⁷ pós-iluminista, autônomo. Ele é chamado

de transparente na medida em que é considerado o lugar de manifestação da razão universal consciente de si, a qual não possui propriamente um "fora", e que não é definido (senão de modo puramente acidental) pela sua determinação racial (por isso, ele é, propriamente, *transparente*);⁸ os Eu afetáveis, ao contrário, referem-se aos sujeitos produzidos pela analítica da racialidade como sujeitos "racializados", "outros", excluídos da "intimidade" e da "sintonia" com a razão universal e, portanto, heterodeterminados.

Essas afirmações requerem obviamente uma explanação, bem como uma explicitação de suas consequências teóricas e práticas. Assim sendo, é preciso um aprofundamento na argumentação de Ferreira da Silva – mesmo que, necessariamente, de modo seletivo – para entender o significado, a fundamentação, o alcance e os efeitos dessas teses. Somente após ter realizado essa tarefa será possível analisar a relação que Ferreira da Silva institui entre elas e o pensamento de Hegel. Em vista disso, começaremos explicitando os dois repertórios teóricos por meio dos quais a analítica da racialidade produz seus efeitos.

1.1.1 O racial e o cultural como significantes da analítica da racialidade

Segundo Ferreira da Silva, a "analítica da racialidade", enquanto conjunto de ferramentas cognitivas e de poder, possui dois significantes principais por meio dos quais produz a diferença entre Eu transparente e Eu afetável, a saber: o *racial* e o *cultural*. Esses significantes surgem em virtude da "correlação entre regiões globais e configurações corporais e sociais" (HM, p. 240), bem como mentais, que determinados projetos científicos (antropologia e sociologia) herdaram das ciências da vida (Cuvier e Darwin) – cf. HM, p. 218 e ss.⁹

O primeiro significativo da analítica da raciali-

⁵ O livro é a tradução da publicação da pesquisa de doutorado da autora, originalmente publicado como *Toward a Global Idea of Race*. Minneapolis: Minnesota UP, 2008. O livro é composto de três partes: na primeira, Ferreira da Silva reconstrói as condições de possibilidade teóricas da analítica da racialidade; na segunda, ela reconstrói a produção do arsenal político/discursivo da racialidade; na terceira, ela descreve os efeitos da racialidade. Cf. "O evento racial", disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=T_QBEPK7too.

⁶ Cf. "O evento racial".

⁷ Ou de clara ascendência europeia, branco.

⁸ Agradeço a Cibele Barbosa por ter chamado minha atenção sobre este ponto.

⁹ Veja-se o cap. 5 para uma compreensão de como os projetos científicos de Cuvier e de Darwin preparam o terreno para o desenvolvimento das ferramentas teóricas do racial e do cultural no contexto das ciências do homem e da sociedade.

dade, o *racial*, aflora, segundo Ferreira da Silva, junto com as ciências empíricas do homem da segunda metade do século XIX. Nesse primeiro momento da constituição da analítica da racialidade, Ferreira da Silva reconstrói a transformação do conceito de

raça (um termo anteriormente usado para descrever coletividades de acordo com relações sanguíneas) no racial (um conceito científico), [...] que reescreve a multiplicidade de corpos humanos como significantes (exteriorizações) da mente (atributos intelectuais e morais) [...] e as várias configurações sociais encontradas ao redor do globo como atualizações das diferentes mentes (coisas interiores) que essas ferramentas científicas produzem (HM, p. 241).

O racial, contudo, não considera as diferentes configurações corporais e sociais apenas como sendo expressão das mentes, mas também como sendo determinadas pelas leis naturais, em particular as leis biológicas de seleção natural, entendidas como manifestações da razão universal na esfera da exterioridade natural. "O racial produz as configurações corporais e sociais humanas tanto (a) como significantes de determinantes exteriores (as leis da condição de existência e o princípio da seleção natural) dotados de variação orgânica, quanto (b) significantes de princípios interiores (consciência) que marcam a 'diferença intrínseca' de uma coletividade" (HM, p. 256).

A partir desses pressupostos, segundo Ferreira da Silva, esse saber/poder produz "dois tipos de mentes, a saber: (a) o *Eu transparente*, que emerge na Europa pós-iluminista, este tipo de mente é capaz de saber, emular e controlar os poderes da razão universal, e (b) o *Eu afetável*, que emerge de outras regiões globais, o tipo de mente sujeitada tanto à determinação exterior das 'leis da natureza' quanto à força superior das mentes europeias (cf. HM, p. 241).¹⁰

O efeito produtivo do racial é, assim, o estabelecimento de uma diferença radical entre *Eu transparentes* e *Eu afetáveis*. De fato, segundo Ferreira da Silva, os *Eu transparentes* não so-

frem a determinação (natural, mental ou social) como determinação vinda de fora (como violência externa, como constrangimento, como limite), na medida em que eles estão, de certa forma, "sintonizados" com (isto é, conhecem) a razão universal, que determina tanto os princípios da civilização, quanto as leis de natureza.¹¹ Essa diferença determina a posição hegemônica dos *Eu transparentes* e é *universal, necessária e objetiva*, pois o racial, como conceito científico, fundamenta o próprio discurso nas próprias leis de natureza que produzem "as variadas configurações corporais e sociais existentes" (HM, p. 257).

Para entender esse argumento, é útil olhar para os exemplos trazidos pela autora. Entre os exemplos de constituição do racial como repertório teórico-científico, Ferreira da Silva menciona, em primeiro lugar, os trabalhos de Paul Broca, que introduziram "uma narrativa científica sobre as 'variações do homem' que produzem a conexão entre as formas das cabeças humanas, traços visíveis, e região global como efeitos de como o novo soberano universal [= a razão, *FS*] regula/prodiz a *diferença humana*" (HM, p. 255). Neste projeto, o crânio se torna o foco da investigação, em virtude de sua suposta conexão com o cérebro e, portanto, com as capacidades mentais dos indivíduos (cf. HM, p. 247-248), e a finalidade do projeto é fornecer uma análise das raças e o seu reconhecimento de "grupos naturais" determinados por características comuns (cf. HM, p. 253-254). O programa de Edward B. Tylor é descrito como análogo ao de Broca. Tylor também se propunha a pesquisar os crânios como objetos expressivos das diferenças entre cérebros, para distinguir o gênero humano em raças e responder assim à pergunta se as diferenças intelectuais entre "selvagens" e "civilizados" seriam inscritas em diferentes cérebros (cf. HM, p. 251-252). Daniel G. Brinton, ao invés, focou na investigação das variações entre a estrutura interna dos órgãos, "que determinam as diferenças físicas e mentais entre grupos humanos" (cf. HM, p. 250), para

¹⁰ Cf. também HM, p. 257.

¹¹ Mais uma vez, essa sintonia com a razão universal que governa as manifestações naturais faz com que não haja propriamente um "fora" por meio do qual o *Eu transparente* poderia ser afetado. O saber da razão tira a qualquer determinação o caráter de determinação vinda de fora, violenta.

classificar o gênero humano em tipos.

Destarte, o arsenal conceitual da racialidade considera o ser humano como uma entidade a ser estudada por meio de uma conceitualidade que o aborda enquanto um ser *espacial* (o crânio, os órgãos internos, sua colocação geográfica, etc...), enquanto uma coisa da exterioridade (não enquanto mera mente), para que possam ser estabelecidas diferenciações e distinções entre tipologias humanas. Contudo, embora este projeto tenda a objetificar o ser humano enquanto coisa espacial, ele não ameaça a concepção do Eu transparente como autônomo, portanto alinhado, sintonizado, com a razão universal – a mesma razão universal que produziria objetivamente as diferenças humanas (cf. HM, p. 255). O Eu transparente, segundo Ferreira da Silva, permaneceria mantendo uma relação privilegiada de identificação com a razão universal imaterial e não espacial que institui as diferenças – e essa relação privilegiada faz com que ele não seja reduzível a uma mera coisa da exterioridade, sujeita à determinação vinda de fora.¹² Em contrapartida, o Eu afetável é inteiramente produzido como resultado das próprias determinações da exterioridade (as leis da natureza), e não é entendido como uma “coisa da razão” – isto é, uma subjetividade que encarna a racionalidade.

O racial remonta portanto a uma ferramenta científica que descreve/produz uma diferença *exteriorizada* entre Eu transparente e Eu afetável. Por um lado, um Eu que está “sincronizado”, por dizer assim, com os poderes da razão universal e é, portanto, autônomo; por outro lado, um Eu excluído dessa sincronização, que padece as leis de natureza como algo vindo de fora da esfera da sua autonomia e que, por isso mesmo, não pode resistir ao poder “civilizatório” do Eu transparente.

O segundo significante da analítica da racialidade, o *cultural*, aflora junto à reflexão antropológica e sociológica (da primeira parte) do século XX e se estende como um conceito científico que repropõe a diferença humana entre Eu afe-

táveis e Eu transparentes; dessa vez, no nível da interioridade, abordando a mente como uma “coisa histórica”. O cultural remonta, portanto, a uma ferramenta que traça uma diferença entre Eu transparente e Eu afetável em virtude de características sedimentadas nas tradições e nos costumes dessas mentes. Em particular, assim como o racial exclui o Eu afetável da participação à *razão universal* (da qual o Eu transparente participa) e o torna sujeito à determinação externa da natureza e da “força superior”, “civilizatória” do Eu transparente, o cultural exclui o Eu afetável da *historicidade* própria do Eu transparente e o relega à mera tradição e aos costumes.

O que Ferreira da Silva destaca é que o cultural, mesmo que destitua de cientificidade a produção de uma diferença humana com base em determinações raciais, assume como um dado empírico os resultados produzidos pelas ferramentas do conhecimento racial. Mais especificamente, o cultural parece se instalar precisamente nas distinções operadas pelo racial, afirmando-se, portanto, como herdeiro e continuador do racial. Desse modo, embora ele possa soar moralmente inatacável, o cultural reproduz a diferença entre Eu transparentes e Eu afetáveis, repetindo os efeitos de significação do racial, pois, de certa forma, é “modelado” sobre ele (cf. HM, p. 292-294 e p. 241-242).¹³

Para exemplificar o significante do cultural, Ferreira da Silva traz o exemplo de Émile Durkheim, o qual distingue a consciência coletiva correspondente às sociedades primitivas da consciência coletiva das sociedades civilizadas, assumindo como base dessa distinção o trabalho de mapeamento do humano que já tinha sido feito pelo significante do racial (cf. HM, p. 272). Outro exemplo trazido por Ferreira da Silva é o de Franz Boas. Este, segundo a autora, vê como finalidade da antropologia o estudo da “causa” da mente dos povos racialmente diferentes dos europeus, interiorizando, assim, as distinções resultantes pela implementação do arsenal cog-

¹² Cf. HM, p. 211: “Quando as principais ferramentas da analítica da racialidade, isto é, o racial e o cultural, confrontam a extensão e escrevem a autoconsciência como efeito da exterioridade-espacialidade, elas realizam esse movimento ao assegurar que o Eu transparente não se torne uma coisa afetável.”

¹³ Cf. também NCMR, p. 145-146.

nitivo do racial (cf. HM, p. 278-279). Desse modo, Boas separa o estudo antropológico da "mente primitiva", culturalmente diferente, e descreve o Europeu como particularidade "civilizad[al]" (HM, p. 280). Finalmente, Ferreira da Silva traz a pesquisa de Alfred R. Radcliffe-Brown, que corrobora a definição de Boas sobre a antropologia: o estudo das "sociedades primitivas" (cf. HM, p. 283). Novamente, essas "sociedades primitivas" são identificadas, precisamente com aquelas sociedades já caracterizadas pelo racial, como diferentes da sociedade europeia e compostas de indivíduos cujas consciências surgem em contraposição perante a transparência do Eu europeu. Assim, por meio da ferramenta científica do cultural, o Eu transparente se coloca na posição de "autoridade de nomear o que distingue seu 'outro' autêntico, permanentemente trancado na própria 'diferença'" (HM, p. 293),¹⁴ exatamente como acontecia no caso do racial.

1.1.2 O caráter científico dos conceitos do racial e do cultural

Um elemento teoricamente central para a análise de Ferreira da Silva (e que será relevante para entender o "lugar" de Hegel no argumento dela) é sua interpretação do racial e do cultural como duas ferramentas *científicas*, isto é, conceitos "responsáveis por produzir 'significados e seres' determinados por forças exteriores [...]" (HM, p. 56). De fato, Ferreira da Silva considera o campo da ciência como a "região do conhecimento moderno que situa o espaço como dimensão ontoepistemológica privilegiada, como nas disciplinas da física e química clássicas" (HM, p. 23). Nesse sentido, embora sejam conceitos cujo domínio se estende às ciências sociais, o racial e o cultural compartilham a propriedade dos conceitos científicos de descrever/produzir as próprias determinações na modalidade da exterioridade, da qual o espaço é a forma dominante. O espaço é, de fato, a forma que governa

projetos explanatórios com base em relações externas que intercorrem, em certa medida, entre relata separáveis e justapostos – por exemplo, no princípio de causalidade.¹⁵ Tal modalidade explanatória e de significação carrega consigo as propriedades da *universalidade*, da *necessidade* e da *objetividade*.¹⁶ Segundo Ferreira da Silva, o teor científico da analítica da racialidade permite, assim, a determinação universal, objetiva e necessária e, por isso, *ineliminável*, das autoconsciências "outras" com relação ao Eu transparente como Eu afetáveis. Os Eu afetáveis são produzidos como coisas espaciais externas que estão frente ao próprio Eu transparente (o sujeito que coincide com a autoridade epistêmica de tais ciências), o qual possui um outro tipo de *mente* (animada pela razão universal) e uma *historicidade* propriamente dita.

Destarte, por meio do racial e do cultural, a analítica da racialidade institui "a autoconsciência como uma coisa (exterior-espacial) global sem ameaçar a escrita do Eu transparente na autodeterminação" (HM, p. 216-217). Em outras palavras, o racial e o cultural circunscrevem o território (geográfico e simbólico) de validade do Eu transparente.¹⁷

1.2 Por que a analítica da racialidade é importante para Ferreira da Silva?

A analítica da racialidade é central no argumento de Ferreira da Silva (pelo menos) por duas razões.

- (i) A primeira razão está contida na seguinte citação: "[e]nquanto os outros da Europa contemplam o horizonte da morte, encarando a obliteração inevitável, o racial mantém o Eu transparente na autodeterminação (interioridade) sozinho diante do horizonte da vida e desatento ao fato de a razão universal governar sua existência porque ele

¹⁴ Aqui, Ferreira da Silva faz referência a Clifford (1988).

¹⁵ Poder-se-ia dizer a forma do "ser-fora-um-do-outro", para usar uma determinação da filosofia da natureza de Hegel.

¹⁶ A filosofia kantiana é central para a consolidação desses atributos do conhecimento científico.

¹⁷ Veremos que essa circunscrição tem suas raízes no pensamento de Hegel, naquela que Ferreira da Silva chama de "cena do engolfamento" (cf. abaixo, Seções 2.2 e 2.3).

sempre já tem o conhecimento (controle e emulação) dela" (HM, p. 115).

O que isso significa? Se interpreto corretamente, Ferreira da Silva vê na analítica da racialidade os recursos que tornam "elimináveis" os sujeitos afetáveis na medida em que eles seriam excluídos da intimidade com a razão universal. Isso acontece porque a divisão entre Eu transparentes e Eu afetáveis se dá junto à produção dos fundamentos ético-políticos dominantes, que não amparam os Eu afetáveis – aliás, como veremos em seguida, eles estão intimamente animados por uma lógica de aniquilação dos Eu afetáveis.

Logo, o interesse de Ferreira da Silva vai além da crítica do conceito de raça enquanto tal, pois se preocupa em compreender *por que sujeitos não Europeus racializados são constantemente expostos à morte sem que isso gere um colapso dos fundamentos éticos mesmo após ter-se repetido por décadas que raças não possuem fundamento científico e o racismo é algo que deve ser erradicado*.

Mas como se produz a eliminabilidade de determinados sujeitos por meio da diferença estabelecida pela analítica da racialidade? O cenário de eliminabilidade dos Eu afetáveis é preparado, por assim dizer, por aquilo que Ferreira da Silva chama de *estratégia do engolfamento* – a saber, a estratégia de explicar por meio de conceitos científicos "condições humanas outras como variações das encontradas na Europa pós-iluminista (HM, p. 23). O que a análise de Ferreira da Silva se propõe a fazer, portanto, é mostrar como determinadas ferramentas científicas (no caso específico, o racial e o cultural) consolidam tanto a circunscrição do âmbito de validade do princípio da transparência, quanto descrição dos Outros afetáveis como *variações* do Eu transparente. Com a implementação da estratégia do engolfamento, o Eu transparente se torna uma espécie de modelo-padrão de

humanidade pelo qual se descreve/produz uma humanidade "relativamente outra" (os Eu afetáveis, opacos, determinados de fora pela razão universal) como variação da humanidade padrão (os Eu transparentes, autônomos, que não sofrem constrangimento externo, livres).

Com base nessa dinâmica, o Eu transparente, determinado pelas ferramentas produtivas do racial e do cultural, coloca-se no cerne dos projetos éticos/políticos/jurídicos dominantes. Informando esse contexto ético/político/jurídico, o racial e o cultural não produzem apenas e primeiramente uma *lógica de exclusão*, no sentido em que determinados corpos são guetizados, privados de direitos, afastados do exercício de uma cidadania plena, etc. Eles produzem também, e em primeiro lugar, uma *lógica da obliteração*, segundo a qual os sujeitos afetáveis são destinados a desaparecer em virtude do contato com o Eu transparente e sua civilização – um exemplo é o contínuo genocídio das populações nativas e racializadas em países colonizados por meio da violência policial e do capital, da falta de políticas públicas, etc.¹⁸ Além disso, segundo Ferreira da Silva, a *lógica da exclusão* é dependente e derivada da *lógica da obliteração* e a pressupõe. De fato, segundo a autora, a relação oriunda da diferenciação entre Eu transparentes e Eu afetáveis, necessariamente, implica a aniquilação dos Eu afetáveis. No encontro entre Eu transparentes e Eu afetáveis, os Eu afetáveis estão fadados a desaparecer. Por isso, as dinâmicas de exclusão não podem ser entendidas senão num contexto que vê a aniquilação dos Eu afetáveis como o único resultado possível (cf. HM, p. 301-302).

- (ii) A segunda razão pela qual a analítica da racialidade é importante para Ferreira da Silva é que o arsenal da analítica da racialidade e seus pressupostos teóricos representam um obstáculo para a formulação de projetos emancipatórios eficazes.¹⁹ Isso acontece, em particular,

¹⁸ Ferreira da Silva parece considerar a lógica da exclusão como sendo mais visível nas relações raciais nos Estados Unidos (guetização), enquanto a lógica da obliteração seria mais visível nas relações raciais no Brasil (miscigenação – cf. HM, cap. 10). Contudo, Ferreira da Silva parece considerar a lógica da exclusão sempre como dependente da lógica da obliteração.

¹⁹ Entre 's autor's que Ferreira da Silva discute nesse contexto, menciono, entre out's, J. Derrida, B. Turner, K. Appiah, C. Mouffe e E. Laclau, C. West, J. Butler, G. Spivak, H. Bhabha, M. Omi e H. Winant, S. Hall, Ch. Mills, E. Eze, P. Gilroy. O argumento central do livro parece ser concebido em diálogo com el's. Agradeço Pedro João da Silva Bisneto por ter me sugerido esta observação.

em virtude do desconhecimento do modo em que a analítica da racialidade produz eliminabilidade de determinados sujeitos.

Com efeito, com base na sua análise, Ferreira da Silva critica projetos de compreensão das relações raciais que se limitam ao horizonte daquela que ela chama de *lógica sociohistórica da exclusão*, isto é, um determinado modo de compreensão da subjugação racial.²⁰ Mais especificamente, a lógica socio-histórica da exclusão compreenderia a subordenação e a opressão racial como uma "exclusão da universalidade, como resultado de estratégias sócio-históricas (culturais ou históricas) impróprias motivadas por traços físicos [...]" (HM, p. 39).

Os problemas das leituras embasadas na lógica socio-histórica da exclusão, segundo Ferreira da Silva, derivam do fato de que elas, por um lado, consideram o racial como um elemento extrínseco, um "apêndice" da configuração ético-social moderna.²¹ Isto é, a lógica socio-histórica da exclusão não percebe a radicalidade do copertencimento da racialidade com relação às noções modernas de direito, justiça, liberdade, autonomia e às dinâmicas da escravidão e da exploração colonial.²² Por outro lado, essas leituras incorporam "os efeitos de momentos anteriores da analítica da racialidade como (se fossem) uma 'realidade empírica'" (HM, p. 297).²³ Por exemplo, segundo Ferreira da Silva, a lógica socio-histórica da exclusão não apenas continua definindo o oprimido por meio de sua exclusão e diferença com o Eu transparente, mas concebe o sujeito racialmente subalternizado como um Eu transparente quando articula um projeto

emancipatório (cf. HM, p. 39). Em suma, tais leituras não chegam a investigar radicalmente e a compreender a própria dinâmica de produção dos sujeitos hegemônicos e sujeitos subalternizados, reatualizando princípios que estão na própria base dessa mesma produção.²⁴ Em virtude dessas pressuposições, a interpretação socio-histórica da exclusão não refutaria nem apagaria os efeitos da lógica da obliteração – segundo a qual outros afetáveis são expostos à negação pela exterioridade e engolidos pela "civilização" (cf. HM, p. 289). De fato, como já observado, para Ferreira da Silva, é a lógica da obliteração que é pressuposta pela lógica da exclusão e por sua interpretação socio-histórica. E devido à falta de compreensão dessa dependência, a lógica socio-histórica da exclusão reafirma exatamente aquela lógica da obliteração que não consegue capturar (cf. HM, p. 297-298).

1.3 Recapitulação

Devido à profundidade da argumentação e à especificidade dos conceitos, é útil recapitular os pontos principais do percurso trilhado até aqui antes de poder analisar a relação entre a tematização da analítica da racialidade e a interpretação que Ferreira da Silva oferece de Hegel.

Na Seção 1.1, afirmamos que a "analítica da racialidade" designa, para Ferreira da Silva, um conjunto de recursos cognitivos que descreve/produz uma diferença *ineliminável, universal, necessária e objetiva* entre dois tipos de subjetividades humanas. Observamos como a analítica da racialidade performa a inscrição de tal diferença por meio dos seus dois significantes

²⁰ *Lógica da exclusão e lógica sociohistórica da exclusão* parecem ser, portanto, conceitos distintos. O primeiro indica um efeito (subordinado, dependente, derivado) da analítica da racialidade, o segundo indica um *framework* específico de compreensão das relações raciais.

²¹ Cf. HM, p. 298: "[A] sociologia das relações raciais também constitui outra arma do arsenal da analítica da racialidade. Além de reproduzir a afetabilidade dos "outros da Europa", esta também presume o fracasso da lógica da obliteração. Não suprime que os relatos críticos acerca da subjugação racial por ela sustentada reescrevem o próprio racial como estranho – como estratégia de poder excessiva e ilegítima – às configurações sociais modernas." Cf. também HM, p. 242-243.

²² Assim, Ferreira da Silva não compartilha a proposta fundamental que está na base da *lógica sociohistórica da exclusão*, a saber, a ideia de "que a emancipação racial ocorre quando a inclusão (jurídica e econômica) dos outros raciais [*racial others*] e suas vozes (representações históricas e culturais) finalmente concretiza a universalidade em configurações sociais pós-modernas" (HM, p. 39).

²³ Aqui, podemos pensar em conceitos que sustentam a própria analítica da racialidade, tais como a tese da transparência da autoconsciência, a universalidade e a historicidade.

²⁴ Pelo contrário, Ferreira da Silva quer mostrar (os pressupostos da) própria dinâmica de produção de sujeitos subalternizados. Cf. HM, p. 91-92: "Minha pequena contribuição [...] é situar as ferramentas da analítica da racialidade, quer dizer, descrever o contexto de emergência, o regime de produção e os efeitos de significação do aparato produtivo instituído pelas estratégias científicas de significação que transformaram os descendentes dos 'nativos' do passado em sujeitos subalternos modernos."

principais, as ferramentas científicas do *racial* e do *cultural* desenvolvidas pela antropologia e pela sociologia entre os séculos XIX e XX. Além disso, afirmamos que essa diferença se concretiza na distinção entre:

- uma subjetividade transparente, própria do sujeito europeu, branco, pós-iluminista (a subjetividade autônoma que tem uma relação privilegiada com a *razão universal*, a qual articula tal diferença e que se determina num horizonte *histórico*);
- uma subjetividade afetável, própria dos sujeitos não europeus, indígenas (a subjetividade que, por ter algum tipo de distância da transparência e da identificação com a razão universal, é exposta à *heterodeterminação* pela mera natureza e da "civilização", e não se desenvolve num horizonte propriamente histórico, mas é *ligada ao âmbito da tradição e dos costumes*).

Na Seção 1.2, argumentamos que tal diferença é ulteriormente elaborada conforme um paradigma de *variação*, em que a subjetividade transparente é tomada como modelo padrão – o que Ferreira da Silva chama de *estratégia do engolfamento*. Esta, mais especificamente, reforça o âmbito de instanciamento da familiaridade com a razão universal (= o âmbito da autonomia) e da historicidade ao Eu europeu pós-iluminista. Essa circunscrição determina dois tipos de relação para com os Eu afetáveis que se manifestam nos projetos éticos/políticos/jurídicos assentados na subjetividade transparente: a *lógica da exclusão* (isolamento, guetização, afastamento) e a *lógica da obliteração* (aniquilação), em que a lógica da obliteração é vista como sendo a dinâmica mais fundamental. Nesse sentido, a lógica da obliteração anima intimamente os projetos de discriminação aparentemente de tipo meramente

excludente e permeia até análises e projetos emancipatórios que movem, de alguma forma, dados *produzidos ou pressupostos* pela própria *analítica da racialidade*.

Com base nesse panorama teórico, na próxima seção poderemos analisar o que Hegel tem a ver com ele.

2 Hegel e a analítica da racialidade

Segundo Ferreira da Silva, o pensamento de Hegel representa uma etapa fundamental na trajetória teórico/político/simbólica que levou ao surgimento e à consolidação da analítica da racialidade. Em particular, Hegel contribuiu para fundamentar uma certa imagem do homem como um ser transparente (= plenamente autônomo) e histórico, imagem que fornece a base e precondição para a analítica da racialidade determinar *cientificamente* (isto é *universalmente, objetivamente e necessariamente*) a diferença entre Eu transparente e Eu afetável. Nesta seção, espero conseguir traçar um percurso que, seguindo o argumento de Ferreira da Silva e sua interpretação de Hegel, dê corpo a essa afirmação.

2.1 A poesis transcendental

Ferreira da Silva chama a configuração²⁵ teórico/político/simbólica encarnada pelo pensamento de Hegel de *poesis transcendental*. Essa figura coincide com uma configuração da razão entendida como uma força universal que governa o mundo e que possui um desenvolvimento histórico. A *poesis transcendental*, mais especificamente, molda a razão como uma força ao mesmo tempo *regulativa* (isto é, um ordenamento que governa como um poder limitador, externo)²⁶ e *produtiva* (isto é, autopoietica, realizadora de si mesma e com base na interioridade).²⁷

O elemento distintivo e fundamental é que a figura da *poesis transcendental* concebe o âmbito

²⁵ A primeira parte de HM (mas também o cap. 5, o primeiro da segunda parte) pode ser vista quase fenomenologicamente como uma série de figuras da razão.

²⁶ Ferreira da Silva chama a configuração da razão como poder regulativo de "nomos universal", considerado como herdeiro das funções desempenhadas pela vontade divina. Autores que, segundo Ferreira da Silva, contribuíram para configurar essa figura da razão são Descartes, Newton, Locke e Kant.

²⁷ Ferreira da Silva chama a configuração da razão como poder autopoietico de "*poesis universal*", considerada como herdeira das funções desempenhadas pelo desenho divino. Autores que, segundo Ferreira da Silva, contribuíram para configurar essa figura da razão são Leibniz e Herder.

da exterioridade como um momento de desenvolvimento da interioridade.²⁸ Nisso, Ferreira da Silva parece interpretar Hegel como o autor que leva à realização um projeto da modernidade, a saber o projeto que se propõe a conceber a relação do sujeito (da consciência, da mente) com a exterioridade (a natureza, a coisas exteriores) para além de uma afetabilidade do sujeito da parte da exterioridade, que ameaçaria o seu *status* de criatura especial, diferente de todos os outros entes (cf. HM, p. 118).

Mais uma vez, é preciso fornecer um pouco de contexto reconstruindo algumas coordenadas fundamentais desse cenário argumentativo.

De modo mais específico, Hegel é interpretado como o autor que completa uma trajetória iniciada na modernidade europeia no século XVII. Essa trajetória se propõe a conceber a mente como autodeterminada, como algo interior, na medida em que ela é protegida da afetabilidade das coisas externas naturais e da regulação externa para poder, nessa interioridade, instaurar sua intimidade com a razão que governa tanto o mundo humano quanto as próprias coisas exteriores (cf. HM, p. 133 e ss).²⁹

Essa tarefa tem sido conduzida *quase* a cabo com as filosofias de Kant e de Herder. Para ser mais exato, cada um desses autores teria levado a cabo metade do trabalho (a bem dizer, mesmo essa metade estaria apenas *quase* realizada). O primeiro tem colocado na interioridade da mente as condições de possibilidade do conhecimento científico, consolidando a *universalidade* como marco teórico da compreensão da exterioridade. O segundo teria colocado na interioridade da mente as condições de possibilidade de unidade moral, consolidando o pilar ontoepistemológico da *historicidade* como marco teórico de

compreensão da própria interioridade (cf. HM, p. 126-128).³⁰

Ferreira da Silva, contudo, argumenta que nenhum dos dois conseguiu eliminar totalmente a ameaça da exterioridade (isto é, da determinação vinda de fora) para a constituição da autoconsciência como autenticamente livre (isto é, autodeterminada). A *poesis transcendental* de Hegel é vista como a figura que opera a unificação desses dois lados: essa figura da razão é dominada pelo conceito de espírito, que se desdobra na exterioridade, constituindo seu *principio regulador*, e se autocompreende como *produtor de si mesmo* ao longo da história (cf. HM, p. 127).³¹

2.2 A cena do engolfamento

Nesse movimento do pensamento hegeliano, Ferreira da Silva vê aquilo que chama de *cena do engolfamento*. Diferentemente da estratégia do engolfamento mencionada acima, que interpreta as subjetividades humanas como variações da subjetividade europeia pós-iluminista, a cena do engolfamento parece representar uma etapa anterior e uma condição de possibilidade daquela estratégia teórico/político/simbólica. Se interpreto corretamente, a cena do engolfamento consiste no insulamento da subjetividade europeia pós-iluminista da afetabilidade e da determinação vinda de fora. Isso se dá na medida em que a subjetividade europeia pós-iluminista, como ponto de chegada do movimento do Espírito e do percurso de desdobramento da autoconsciência da razão, torna a exterioridade e a determinação vinda de fora uma mera etapa "anterior" da sua trajetória que, afinal, é superada na interioridade.³²

Nas palavras de Ferreira da Silva, "Na versão

²⁸ Cf. HM, p. 185: "Na narrativa hegeliana, a exterioridade é simplesmente um momento da trajetória temporal da coisa autoproducente, trajetória essa que termina com sua emergência como consciência independente, transparente, ou seja, como autoconsciência."

²⁹ Cf. também p. 131 e 132, onde Ferreira da Silva descreve de maneira resumida os esforços da filosofia moderna a partir do século XVII, para garantir a autodeterminação da autoconsciência na interioridade – esforços que sempre fracassam (antes de Hegel) por causa da incapacidade de conceber a exterioridade, de modo que ela não ameace a concepção da autoconsciência como interioridade autodeterminada.

³⁰ Esses dois pilares estão na base das configurações sociais modernas. Cf. HM, p. 145.

³¹ Cf. também HM, p. 178.

³² Ferreira da Silva usa os conceitos de "estratégia do engolfamento" e "cena do engolfamento" em vários momentos do livro – não sei até que ponto como termos técnicos com um significado unívoco. Eles me parecem ser articulações do próprio conceito de "engolfamento", que é definido como uma "negação parcial". Pelo menos com relação ao recorte temático em foco neste artigo, eles me parecem ter significados distintos, embora relacionados. No caso da *estratégia do engolfamento*, como vimos, trata-se de uma nega-

hegeliana, a coisa *interior* não será mais ameaçada pela possibilidade de contemplar o horizonte da morte, ou seja, de se tornar uma coisa (advinda) da determinação exterior – afetabilidade –, porque na *cena do engolfamento*, a exterioridade se torna um momento da trajetória do sujeito transcendental (interior ou temporal)" (HM, p. 177-178).

Ferreira da Silva extrai sua interpretação da *poesis transcendental* hegeliana como cena do engolfamento i) de uma leitura específica da *Fenomenologia do espírito* em geral e, mais particularmente, ii) de uma leitura específica da relação entre o capítulo sobre a "Razão Observadora" e a seção "Espírito" da *Fenomenologia*,³³ que conduz a uma interpretação da *Filosofia da história*.³⁴

Vamos aqui acompanhar a reconstrução operada pela autora.

- (i) Em termos mais gerais, Ferreira da Silva interpreta a *Fenomenologia* como uma trajetória pela qual "a autoconsciência passa a reconhecer que a profunda intimidade entre si mesma e as coisas exteriores resulta do fato de que ambas constituem momentos da atualização do Espírito" (HM, p. 183), a saber – segundo a interpretação da autora – de um princípio regulador/produtivo racional e absoluto.³⁵ Mais particularmente, a *Fenomenologia* é interpretada como a jornada que a autoconsciência cumpre partindo de uma configuração inicial que a autora chama de "cartesiana": a autoconsciência está numa relação de exterioridade (e portanto, de afetabilidade) perante o mundo das coisas e das outras autoconsciências (configuração que coincide com o "ser em si" da consciência), para chegar numa configuração em que a exterioridade é absorvida na autoconsciência como

seu próprio momento (configuração que coincide com o "ser para si" da consciência) – cf. HM, p. 184.

Por meio desse percurso, a autoconsciência engloba em si mesma a sua própria negatividade (= o outro, a natureza, a determinação externa, a morte) como dimensão dela mesma (cf. HM, p. 184-185) e chega a se conceber como o lugar de manifestação e atualização do espírito, que Ferreira da Silva parece interpretar como essência e princípio tanto da autoconsciência, quanto das coisas exteriores. Chegada a esse ponto, a autoconsciência se torna o sujeito/encarnação da *poesis transcendental* (cf. HM, p. 185) – o sujeito/encarnação do desdobramento do espírito.

Nesse movimento, realiza-se a cena do engolfamento, pois a organização da exterioridade é vista como exterior *apenas por uma autoconsciência que não tem chegado ao saber que ela é espírito*. A autoconsciência que chega a se saber como espírito concebe que "o universo é o palco de atualização de uma consciência transcendental, isto é, da força que é autodeterminante, porque é autoproducente, da 'essência' da qual ela [= a autoconsciência, FS] compartilha" (HM, p. 184-185).

Essa interpretação da razão, que produz um engolimento da exterioridade na interioridade, é ilustrada ulteriormente por meio de uma leitura mais detalhada da relação entre o capítulo "Razão Observadora" e a seção "Espírito" da *Fenomenologia*, para depois passar à *Filosofia da história*.

- (ii) Com efeito, Ferreira da Silva parece evidenciar a cena do engolfamento de modo mais específico na dinâmica de absorção e superação da razão científica, em forma de *razão observadora* (cf.

ção parcial da humanidade de subjetividades não transparentes, concebidas como variações da subjetividade branca europeia. No caso da *cena do engolfamento*, que analisarei nesta seção, trata-se de uma negação parcial da exterioridade, a saber, de todas as determinações da realidade que não coincidem com a razão consciente de si – a qual institui a marca da transparência.

³³ A literatura sobre essas seções da *Fenomenologia* é vastíssima. Limito-me a mencionar os capítulos de Pöggler, Düsing, Bisticas-Cocoves, Weisser-Lohmann em Pöggler e Köhler (2006); os capítulos de Pierini e Quante em Vieweg e Welsch (2008); os capítulos de Quante e Pinkard em Moyer, Quante (2008); os capítulos de Ferrini e Pinkard em Westphal (2009); o capítulo de MacIntyre in Laitinen, Sandis (2010); e os capítulos de Manfredo Araújo de Oliveira, Leonardo Alves Vieira, Christian Klotz, e Agemir Bavaresco em Vieira e Silva (2014).

³⁴ A leitura de Ferreira da Silva poderia ser corroborada também por meio de uma leitura do percurso desenvolvido por Hegel na *Enciclopédia*, apelando para o movimento de superação da natureza e da passividade do espírito na racionalidade e na sua autoconsciência, adquirida na etapa final da *Filosofia da História*, a saber, na modernidade europeia.

³⁵ A interpretação da autora sobre Hegel parece ser fortemente baseada na leitura de Taylor (1975).

FE, cap. 5), no desenvolvimento histórico do espírito (cf. FE, cap. 6 e FH).

Vamos aqui entrar em alguns detalhes da interpretação da autora.

A figura fenomenológica da razão observadora corresponde ao ponto de vista da razão científica, que procura se reconhecer no mundo conhecendo as leis que o regem. Como consequência das ferramentas conceituais e epistemológicas dessa figura, a razão "encontra a si mesma no mundo como uma 'Coisa' [...]" (HM, p. 188). Todavia, a razão observadora institui uma distinção entre o interior e o exterior das coisas – entre o conceito, e sua existência particular e material –, mas falha em "reconhecer que um é necessariamente o outro" (HM, p. 188).

Mesmo ela apreendendo que as coisas, na sua existência particular e sensível, possuem uma dimensão universal e estão organizadas segundo uma racionalidade pela qual um determinado resultado é expressão e realização de um princípio imanente, a razão observadora apreende os eventos separando entre causa e efeito; ainda separa o interno e o externo das coisas (= o conceito e sua realização) na lei. "Em suma, a relação entre o universal (interior, 'essência') e o particular (a coisa lestandida existente), na razão científica, ainda é concebida por meio da exterioridade" (HM, p. 189).

Por isso, a razão observadora não pode conhecer a autoconsciência, a mente, o espírito, pois a mente e o espírito não se dão no meio da exterioridade, na extensão espacial (cf. HM, p. 189-190). De fato, a razão observadora só pode apreender seus objetos na sua coisidade (*thinghood*) independente. Nesse cenário, a própria autoconsciência se torna algo independente de seu próprio objeto e, não podendo se reconhecer completamente nele, é, então, uma razão alienada.

Aqui, chegamos a um ponto de virada. A autoconsciência não pode se reconhecer na alie-

nação da razão científica, que a objetifica, mas se reconhece numa outra autoconsciência com que compartilha o mesmo universal político, a mesma coletividade. Esse outro, em que a universalidade da lei (*agora não como lei de natureza, mas como norma social*) se manifesta, não é exterioridade estendida, espacial, mas é interioridade temporal, histórica, assim como a própria autoconsciência – uma coisa interna. Por meio do reconhecimento das autoconsciências no contexto de uma coletividade comum, a *razão científica observadora*, "morta", alienada, espacializada, coisificada, torna-se momento do espírito, tempo, *história*.

O contexto que Ferreira da Silva tem em mente aqui me parece ser o de uma comunidade sociopolítica, que realiza em suas normas (em suas "leis") os fins do espírito – um contexto que supera a exterioridade de universalidade e particularidade própria da razão observadora.³⁶

Nesse contexto, são realizados dois movimentos que superam a exterioridade de universalidade e particularidade (o que Hegel chama de universal abstrato e a autora, de universal "puro") e a superam no conceito de universal concreto.³⁷ Tais movimentos são chamados de *atualização e reconhecimento*:

[a] atualização, responsável por transformar o particular no universal exteriorizado, e o reconhecimento, no qual o particular é interiorizado, resultando numa transformação do universal ("puro") no [into] "verdadeiro universal", isto é, o transcendental. Em outras palavras, na "história do mundo", o *homo historicus*, a consciência livre, que atua racionalmente, é uma coisa do "Espírito" (HM, p. 204-205).³⁸

Em virtude desse duplo movimento, segundo o qual o particular é uma exteriorização do universal e é constantemente reabsorvido na universalidade "verdadeira", concreta, Ferreira da Silva vê um englobamento da particularidade exterior como etapa de um movimento histórico de interiorização. Em particular, a razão científica

³⁶ Cf. NDRV, p. 88 para mais detalhes sobre esse movimento.

³⁷ A *transcendentalidade* (ou *poesis transcendental*) supera no "verdadeiro universal", as universalidades unilaterais que a ciência tinha obtido na formulação kantiana e a história tinha obtido na formulação herderiana – cf. HM, p. 177-178.

³⁸ Cf. também ABRE, p. 67. Sobre os movimentos de atualização e reconhecimento, cf. HM, p. 182. Sobre a diferença entre a concepção hegeliana e as concepções de Kant e Herder do sujeito sociopolítico, cf. HM, p. 205-206.

tematizada por Hegel como razão observadora se torna "um momento transitório no processo de atualização do espírito [...]"; a razão "passa a ter consciência de que o outro independente, ou seja, a coisa, também é (um momento de) si mesma [...]" (HM, p. 188).

Superando essa perspectiva, "a autoconsciência reconhece que nada é exterior a ela porque, assim como ela, todas as coisas existentes são um momento, uma atualização do Espírito, ou seja, a causa e propósito do universo, com o qual a autoconsciência desfruta uma profunda intimidade" (HM, p. 182).³⁹

2.3 A tese da transparência e a estratégia do engolfamento

Assim, o englobamento da exterioridade, operacionalizado por Hegel por meio dos movimentos de atualização e reconhecimento (cf. HM, p. 182), institui aquilo que Ferreira da Silva chama de "a tese da transparência", que ela interpreta "como a suposição ontoepistemológica dominante" (HM, p. 119) "que rege o pensamento pós-iluminista" (HM, p. 25). Segundo essa assunção, o sujeito, em sua determinação mais eminente, é lugar de manifestação autotransparente de uma força transcendental, o espírito, entendido como *poesis transcendental*.

Nos enunciados de Hegel, encontro a finalização da figura da autoconsciência, que, a partir de então, passa a ser o Eu (interior-temporal) transparente, o único capaz de superar a dicotomia fundante (interioridade/exterioridade), ao reconhecer que o alicerce universal que compartilha com as coisas exteriores tem sempre já sido em si mesmo [*it-self*] (HM, p. 178).⁴⁰

Destarte, segundo Ferreira da Silva, Hegel institui a liberdade e a autonomia da autoconsciência

na interioridade, como intimidade e identificação da autoconsciência com o espírito, onde *a autoconsciência é protegida da afetabilidade, da exterioridade, da ação vinda de fora*.

"Espírito", ele explica, "é (o) Ser-dentro-de-si (existência autocontida). Exatamente isso é a Liberdade. Pois, quando sou dependente, refiro-me a mim mesmo como outra coisa que não sou. Não posso existir independentemente de alguma coisa externa. Sou livre quando estou dentro de mim [...]. "[E]ssa existência autocontida do Espírito", Hegel continua, "é a autoconsciência, a consciência de si [*self*]" (HM, p. 195).

Essa concepção de liberdade como autonomia irrestrita representa o cumprimento da trajetória filosófica moderna anterior (cf. acima, p. 14).⁴¹ Além disso, essa concepção de liberdade *irá informar os projetos éticos e jurídicos próprios das sociedades europeias pós-iluminista*, plasmando e determinando as concepções de justiça e de direito.⁴² Nas palavras de Ferreira da Silva, Hegel "introduz uma noção de liberdade (autodeterminação ou determinação interna) como transparência, a noção de liberdade que fornece a base para as teorias ontológicas modernas e é a base das concepções dominantes do direito e do bem, isto é, da justiça" (HM, p. 178).⁴³

Contudo, o duplo movimento de atualização e reconhecimento – que permite a identificação da autoconsciência com a razão universal (= Espírito) e, portanto, a transparência – não se realiza da mesma forma em toda comunidade humana. *A cena do engolfamento*, que reconduz a exterioridade à interioridade específica, concreta, própria do Espírito,⁴⁴ cria as bases – se entendo bem – para a implementação da *estratégia do engolfamento*. Esta institui uma diferença entre a comunidade europeia pós-iluminista e as

³⁹ Cf. também HM, p. 184 e 185.

⁴⁰ Cf. também HM, p. 201-202.

⁴¹ "Nenhum dos escritores das cenas da razão lidou com a mente como coisa afetável, isto é, como sujeita à determinação exterior" (HM, p. 213). Contudo, apenas Hegel, com a tese da transparência, conseguiu fundamentar um sujeito efetivamente protegido da afetabilidade.

⁴² Cf. HM, p. 119-120, ABRE, p. 66, BPN, p. 327.

⁴³ Cf. também NCMR, p. 143.

⁴⁴ Cf. HM, p. 204: "[O] engolfamento não passa de um ato produtivo e violento do espírito, o processo através do qual a mente se relaciona consigo mesma e com o que existe do lado de fora (inclusive outras consciências) conforme ela continuamente entra em contato com as coisas exteriores, as quais ela reconhece como um momento de si mesma (como exteriorização/atualização) e as reapropria (através da interiorização/reconhecimento) até finalmente perceber que a razão universal (pensamento ou ciência) e a liberdade (ação ou história) são a mesma coisa."

demais associações humanas⁴⁵ – que poderão, assim, serem vistas como variações daquela (cf. acima, p. 10).

Istituindo essa diferença, Hegel circunscreve, na Europa pós-iluminista, o restrito espaço de manifestação *adequada* do Espírito, enquanto outras espacialidades permanecem de certa forma "no passado" (Ásia) ou são completamente excluídas do processo (África e América pré-colonial) – cf. HM, p. 200-201. "Em outras palavras, quando Hegel remolda a autoconsciência como *homo historicus* – a coisa (interior-temporal) autodeterminada, cuja vontade e ação atualizam somente o "Espírito" –, ele também estabelece universalidade e historicidade como os princípios que marcam a 'diferença intrínseca' da Europa pós-iluminista" (HM, p. 285).⁴⁶ E são precisamente esses princípios (universalidade e historicidade) que determinam tanto a racionalidade do Eu transparente na interioridade quanto a racionalidade dos projetos éticos/institucionais da sociedade Europeia pós-iluminista (isto é, suas concepções de direito, bem e justiça).

Por um lado, *Hegel não elimina completamente a dimensão da exterioridade, mas delimita seu âmbito de validade fora do território circunscrito pela cena do engolfamento e pela tese da transparência que esta institui* (cf. HM, p. 179-180). A saber, todo ente que não tem chegado a se identificar plenamente com o espírito permaneceria em alguma medida no âmbito da exterioridade e, portanto, da afetabilidade. Se cria, assim, o contexto teórico para a emergência de dois tipos de sujeitos: sujeitos transparentes, puramente interiores, autônomos, que encarnam a "verdadeira universalidade", o universal concreto do espírito que se torna autoconsciente por meio deles, e sujeitos não transparentes, cuja universalidade da autoconsciência permanece abstrata em si e,

portanto, exposta à exterioridade e à afetabilidade (cf. HM, p. 203).

Por outro lado, Ferreira da Silva parece sustentar que a diferença estabelecida por Hegel não é uma diferença insuperável, no sentido de que outras subjetividades humanas podem se tornar transparentes na medida em que se deixam assimilar pela racionalidade europeia pós-iluminista. Em outras palavras, na configuração hegeliana, a diferença é ainda superável dado que as configurações sociais que não têm permitido para seus membros o reconhecimento da intimidade entre autoconsciência e espírito (= a autoconsciência da autonomia) para completar as etapas temporais de seu desenvolvimento.⁴⁷ "[O] engolfamento [...] articula uma diferença fundamental, porém, supassumível e reduzível ao circunscrever o lugar da realização do espírito. Pois ele escreve as configurações sociais da Europa pós-iluminista como as únicas nas quais o Espírito completou sua trajetória, pois elas reconhecem a universalidade e a autodeterminação" (HM, p. 199-200).

Veremos adiante que a analítica da racialidade, resgatando completamente a dimensão da exterioridade, tornará essa diferença algo insuperável.

2.4 A relação da *poesis transcendental* com a analítica da racialidade

Conforme argumentado até aqui, na interpretação de Ferreira da Silva, Hegel delimita o território em que se atualiza o Eu transparente (livre, em intimidade com a razão universal que governa tanto a natureza como o mundo ético-social humano, lugar de manifestação do universal concreto) e deixa a exterioridade substituir, tendo como domínio de validade o âmbito *externo* ao "território" do Eu transparente.

⁴⁵ Cf. HM, p. 202: "'Espírito', Hegel argumenta que 'por ser a substância e a essência universal, autoidêntica [*self-identical*] e permanente, é o terreno e ponto-de-partida sólido e impassível para a ação de tudo e todas as coisas, e é seu propósito e objetivo, o em-si de toda autoconsciência expressa no pensamento. Essa substância é, igualmente, o *trabalho* universal produzido pela ação de tudo e todas as coisas e de cada um(a) como unidades e identidades, pois ela é o ser-para-si, o 'Eu' [*self*], a ação'. Qual autoconsciência? Ações de quem? Trabalhos de quem? Ponderar sobre essas perguntas revela como Hegel indaga e responde a seguinte questão: por que a consciência e a configuração social da Europa pós-iluminista marcam o 'fim' do 'Espírito' autodesdobrante."

⁴⁶ Cf. também HM, p. 286.

⁴⁷ Cf. HM, p. 98: "[A] *poesis transcendental* não estabelece a particularidade europeia *com certeza*, isto é, como fato 'objetivo' e 'necessário'. Pois esses critérios pós-kantianos da razão sobreana podem ser concretizados somente a partir de uma abordagem que privilegie o espaço – ou seja, o momento da diferença irreduzível e insuprassumível. Ou, usando os termos de Foucault, o momento que também compreende a finitude como atributo que o homem compartilha com as outras coisas existentes."

Destarte, a *poesis transcendental* hegeliana cria o cenário para que a analítica da racialidade possa:

- (i) descrever/produzir as autoconsciências (*todas elas*) como efeitos da exterioridade – o que é proporcionado pela conceitualidade das ciências do homem e da sociedade –, mas sem que essa descrição/produção ameace a intimidade do Eu transparente com a razão universal (cf. acima, p. 7 e HM, p. 187-188).

[O] feito de Hegel marca a transformação ontoepistemológica que autorizou a razão científica a se aventurar no terreno sagrado da liberdade. Ao descrever o contexto de concepção da diferença clássica nos escritos científicos pós-Iluminismo sobre a existência humana, defendo que Hegel, com sua convergência da espacialidade na temporalidade, a superação da exterioridade, abriu a possibilidade de um projeto de conhecimento que abordasse a mente como um objeto dos instrumentos da *necessitas* sem tirar as coisas racionais do estágio de interioridade (liberdade) (NDRV, p. 90-91).⁴⁸

- (ii) Distinguir, de modo insuperável, Eu transparentes e Eu afetáveis com base na estratégia do engolfamento (que, como vimos anteriormente, deriva, por sua vez, da delimitação que resulta da cena do engolfamento preparada por Hegel). "Seus dois principais significantes – o racial e o cultural – fornecem um relato sobre a diferença humana, no qual a particularidade continua sendo irreduzível e insuprassumível – ou

seja, uma particularidade que não se dissiparia com o desenvolvimento do 'Espírito'" (HM, p. 65).⁴⁹

Vamos analisar aqui, em maior detalhe, o entrelaçamento desses dois desenvolvimentos que a analítica da racialidade operaria a partir da *poesis transcendental* hegeliana.⁵⁰

- (i) O que a analítica da racialidade acrescentaria com relação à circunscrição de uma certa imagem do homem⁵¹ como ser transparente e histórico promovida por Hegel é a "espacialização" da diferença por meio de recursos teóricos propriamente *científicos* – que, como mencionado na Seção 1.1, operam na dimensão da exterioridade e trazem consigo a marca da universalidade, objetividade e da necessidade.

Ao descrever o regime de produção da analítica da racialidade, ou seja, o texto das ciências do homem e da sociedade, eu demonstro como ambos [...] fabricalm] uma arma político-simbólica que realiza precisamente o que a *poesis transcendental* prescreve, mas não é capaz de garantir, a saber, esta delimita as fronteiras do momento da transparência, completando assim a modelagem do Eu transparente, ao transformá-lo em uma coisa temporal e espacial (HM, p. 211).⁵²

Esse deslocamento operado pela analítica da racialidade *espacializa* a diferença que na *poesis transcendental* hegeliana era apenas uma diferença *temporalizada*, ligada ao percurso de tomada de consciência da autonomia da razão que culmina na transparência (cf. acima, p. 20-21).⁵³

⁴⁸ Cf. HM, p. 261-262: "A racialidade, ao reescrever a Europa pós-iluminista na transparência, construiu os corpos e configurações sociais europeias como significantes (atualizações) da universalidade e da autodeterminação, estabelecendo-as como fatos 'necessários' e 'objetivos' que a *poesis transcendental* era capaz somente de descrever. Desta maneira, um modo de representar a autoconsciência é introduzido, no qual a exterioridade (as leis, o corpo, etc.) substitui a interioridade (cultura, religião, etc.) como o fundamento para se estabelecer a universalidade da diferenciação (humana)."

⁴⁹ Cf. HM, p. 119: Hegel "possibilitou os projetos de conhecimento do século XIX que finalmente localizaram a autoconsciência no palco da exterioridade. É nesse momento que encontro o surgimento do racial como uma *estratégia do engolfamento*, a estratégia político-simbólica que apreende o corpo humano e as regiões globais como significantes que demonstram como a razão universal constitui diferentes tipos de autoconsciência, isto é, como um efeito das ferramentas produtivas que instituem diferenças irreduzíveis e insuprassumíveis."

⁵⁰ Ferreira da Silva parece interpretar esse desenvolvimento como necessário – cf. HM, p. 96: "De modo previsível, a *poesis transcendental* hegeliana, responsável por consolidar a autoconsciência como coisa interior/temporal, o Eu transparente, aquele que sempre já sabe que abriga aquilo que não é ele mesmo, também faz com que a mobilização do racial no século XIX seja tanto possível quanto necessária."

⁵¹ Ferreira da Silva me parece usar propositalmente o termo "homem" e não "ser humano".

⁵² Cf. *ibid.*: "Como? Quando as principais ferramentas da analítica da racialidade, isto é, o racial e o cultural, confrontam a extensão e reescrevem a autoconsciência como efeito da exterioridade-espacialidade, elas realizam esse movimento ao assegurar que o Eu transparente não se torne uma coisa afetável."

⁵³ Mais uma vez, o cenário da analítica da racialidade é um cenário que substitui o espaço ao tempo como pilar ontoepistemológico dominante.

Destarte, a analítica da racialidade produz necessariamente um contexto de relacionalidade, que Ferreira da Silva chama de *globalidade*, "no qual a particularidade das configurações mentais e sociais encontradas na Europa pós-iluminista somente pode ser sustentada se comparada com as existentes em outras regiões do globo" (HM, p. 65). Esse cenário determina uma situação relacional de tensão entre Eu transparentes e Eu afetáveis. Mais especificamente, os Eu afetáveis se transformam, agora, no "exterior", que ameaça os Eu transparentes (sua autonomia e suas configurações sociais).⁵⁴

- (ii) Assim, no argumento de Ferreira da Silva, a analítica da racialidade realiza aquilo que a *poesis transcendental* apenas promete (isto é, estabelecer uma diferença objetiva e necessária, insuperável, entre Eu que se identifica com a razão universal e Eu que não se identifica) e o faz precisamente por meio do recurso à cientificidade (cf. acima, seção 1.1.b). Se interpreto corretamente, o recurso à cientificidade, "especializando" e fixando a diferença, retira a possibilidade de ela ser superada pela perspectiva histórica que caracteriza a *poesis transcendental*.

Essa passagem se dá na medida em que a intimidade do Eu transparente com a razão estabelecida pela *poesis transcendental* não elimina totalmente a determinabilidade de fora. O âmbito da determinabilidade de fora é seletivamente expulso do território do Eu transparente, a saber, a Europa branca pós-iluminista.⁵⁵ "Dito com outras palavras, a analítica da racialidade resgata a exterioridade do âmbito da transparência e a

torna elemento de afetabilidade para o Eu que se coloca fora do âmbito da realização da *poesis transcendental hegeliana*."⁵⁶

O resultado desse movimento é que a exterioridade não afeta os Eu transparentes – pois ela é efeito da razão universal com que eles têm intimidade e que neles se manifesta (cf. acima, Seção 1) –, mas diz respeito aos Eu afetáveis, na medida em que estes são compreendidos como variação dos Eu transparentes (em virtude da estratégia do engolfamento), sempre determináveis de fora e expostos à negação, sem ter a possibilidade de se tornarem momentos de realização da razão universal, assim como acontecia na *poesis transcendental hegeliana*.⁵⁷

Chegamos aqui no cenário que coincide com o terreno de atualização da lógica da obliteração⁵⁸ (cf. Seção 1.2), em que Eu afetáveis estão expostos a um horizonte de eliminação e de morte, devido à sua compreensão como sujeitos expostos à violência da determinação externa e ao contato aniquilador com o mundo "civilizado" da transparência. A lógica de obliteração se gera precisamente no contexto da globalidade, que emerge em virtude da espacialização da diferença entre Eu afetáveis e Eu transparentes, e é motivada pela relacionalidade posicional que a própria globalidade gera. De fato, em virtude dessa relacionalidade posicional, os Eu afetáveis são percebidos como ameaças da parte dos Eu transparentes, os quais implementam estratégias de aniquilação.⁵⁹ Na visão de Ferreira da Silva, essa é a descrição do cenário global em que vivemos hoje em dia, determinado por projetos éticos/políticos/jurídicos hegemônicos assentados nos valores da liberdade como autonomia

⁵⁴ Exemplos são a percepção da mão de obra asiática nos EUA no começo do século XIX e a atual percepção dos migrantes na Europa.

⁵⁵ Esse é o modo como o projeto de racionalidade moderno reconfigura nesse nível o problema da afetabilidade, da determinação vinda de fora que ameaça a autodeterminação, que o caracteriza desde seus primeiros passos (cf. HM, p. 182).

⁵⁶ Cf. HM, p. 128: "Meu mapeamento do contexto de emergência da analítica da racialidade identifica e expõe a exterioridade no cerne da *poesis transcendental* de Hegel."

⁵⁷ Como observado na Seção 1, a analítica da racialidade, mesmo descrevendo todos os sujeitos humanos por meio da exterioridade, não os torna, por isso, todos sujeitos afetáveis. Em ABRE, p. 69, Ferreira da Silva descreve esse cenário como uma fixação, sem superação, da figura hegeliana do senhor e do escravo no momento da passagem da luta para a vida e a morte para a subjugação do escravo.

⁵⁸ Cf. HM, p. 297-298.

⁵⁹ Essa dinâmica é identificada por Ferreira da Silva na sociologia das relações raciais no século XX. Cf. em particular HM, p. 296: "Em outras palavras, eu demonstro como a sócio-lógica da subjugação racial pressupõe postulados que afirmam que os sujeitos (brancos) europeus deixam de ocupar o espaço do Eu transparente na presença da diferença racial: eles se tornam sujeitos afetáveis, contemplando o horizonte da morte, sujeitos cujas ideias e ações estão sempre já determinadas pela presença de um 'outro' inferior, um subalterno racial cujo corpo e mente referem-se a outras regiões globais." Para uma especificação da relação entre analítica da racialidade e sociologia das relações raciais, cf. HM, p. 313-314.

– formulada com base na tese da transparência (o princípio ontoepistemológico filho da *poesis transcendental* hegeliana) – e ligados a uma diferença espacializada que torna os sujeitos excluídos da transparência subalternos, percebidos como ameaças e que devem ser eliminados (cf. HM, p. 455-456).⁶⁰

Para amarrar os fios da exposição de modo sucinto e passar para algumas reflexões conclusivas, portanto, parece-me que a relação que liga Hegel à analítica da racialidade pode ser resumida da seguinte forma:

- A analítica da racialidade é um projeto de conhecimento/poder “que pressupõe a universalidade científica, para lo qual a razão universal desempenha um papel de determinante exterior le quel governa a globalidade, quer dizer, o contexto ontológico no qual o homem surge como coisa exterior ou espacial” (HM, p. 96-97).⁶¹
- Esse projeto de compreensão/produção do ser humano emerge do insulamento do Eu transparente do pós-iluminismo europeu como uma coisa interna, histórica e transparente, realizado pela *poesis transcendental* hegeliana e da espacialização dessa diferença, que se torna, portanto, insuperável. Essa espacialização gera, assim, o cenário da globalidade, em que os Eu afetáveis entram irreduzivelmente em tensão com a âmbito delimitado pela transparência.
- O resultado é que os Eu afetáveis não apenas são excluídos dos projetos éticos/políticos/jurídicos com base na liberdade pensada pela tese da transparência, mas são alvo de uma lógica de cancelamento que visa à sua aniquilação.
- Com a tese da transparência, então, Hegel fornece o princípio da diferença entre os dois tipos de subjetividades humanas que a analítica da racialidade fixará de modo incontornável; além

disso, a tese da transparência hegeliana fornece o modelo de liberdade que informa os projetos éticos dominantes, que visam à aniquilação das subjetividades subalternizadas.

Conclusão

A relação do pensamento hegeliano com a analítica da racialidade mostra a centralidade de Hegel para o argumento principal de Ferreira da Silva em *Homo modernus*. Hegel possui uma posição-chave no argumento de Ferreira da Silva, uma vez que ele fundamenta a tese da transparência que está na base da diferenciação entre Eu transparentes e Eu afetáveis operada pela analítica da racialidade. Ele cria, portanto, as condições de possibilidade da diferença humana que, para Ferreira da Silva, anima projetos éticos/políticos/jurídicos, que distribuem liberdade (para Eu transparentes) e subjugação/violência (para Eu afetáveis).

Além da relevância de Hegel para o argumento que Ferreira da Silva propõe em *Homo modernus*, gostaria de destacar ainda dois pontos da leitura da autora que me parecem provocar discussões extremamente interessantes no âmbito dos estudos hegelianos.

Em primeiro lugar, emerge uma interpretação da relação de Hegel com o racismo, que vai radicalmente além das afirmações racistas explícitas de Hegel. Ferreira da Silva reconhece que Hegel, junto com Hobbes, Locke, Hume e Kant, expressaram afirmações racistas que “colocam explicitamente não europeus fora da trajetória da razão universal [...]” (HM, p. 90). Todavia, segundo Ferreira da Silva, é só com a contribuição da cientificidade dos projetos de conhecimento das ciências do homem e da sociedade que se deu a consolidação da subjugação racial por meio da consolidação da diferença entre Eu transparentes e Eu afetáveis. Esse ponto me parece interessante porque levanta a questão (e responde, propondo uma teoria própria) sobre em que medida o

⁶⁰ Cf. ABRE, p. 69, sobre a exclusão dos Eu afetáveis do horizonte jurídico/político informado pela tese da transparência.

⁶¹ O sujeito dessa citação no texto de Ferreira da Silva é “o racial”, não “a analítica da racialidade”. Contudo, me parece que essa formulação bem se aplica como explicação sucinta do projeto da analítica da racialidade como um todo. Cf. por exemplo HM, p. 62 e HM, p. 211, citado acima na nota 12.

próprio pensamento de Hegel contribuiu para a produção de uma visão de mundo que sustenta o violento cenário global atual *além de suas afirmações explicitamente racistas*.⁶²

Em segundo lugar, e em conexão com o primeiro ponto, emerge uma problematização das tentativas de apropriação de Hegel interpretado dentro de determinados princípios ontoepistemológicos para a formulação de projetos críticos e/ou emancipatórios. Projetos que, para formular análises críticas e/ou propor soluções para a subjugação racial/global, apelam para um Hegel interpretado dentro dos pilares ontoepistemológicos da universalidade e da historicidade (que ele contribuiu para consolidar e colocar na base de projetos éticos/jurídicos/políticos pós-iluministas). Em particular, por meio dessa tese da transparência que ele instituiu, reproduzem, segundo a autora, mecanismos que estão na base e "justificam" a subjugação racial/global.⁶³ Segundo Ferreira da Silva, projetos autenticamente críticos e/ou emancipatórios devem fugir dos pilares ontoepistemológicos da modernidade ocidental – em particular a tese da transparência –, que representam as condições de possibilidade diretas do surgimento da analítica da racialidade. Esse ponto convida a refletir sobre os pressupostos e o alcance de projetos de atualização (de plexos) do pensamento de Hegel com finalidades emancipatórias. Nesse sentido, é interessante observar que, na tentativa de formular uma proposta que tenta se afastar dos alicerces do discurso moderno (ou pelo menos tenta mostrar suas fissuras), Ferreira da Silva se apoia numa peculiar interpretação do conceito hegeliano de *Ding*. Abordar esse outro lado da relação entre a reflexão filosófica de Ferreira da Silva e os elementos do pensamento de Hegel constitui o material para outro texto.⁶⁴

Referências

- CLIFFORD, James. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988.
- Eze, Emmanuel Chukwudi. Philosophy and the "man" in the humanities. *Topoi*, n. 18, n. 1, p. 49-58, 1999.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. 2. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008 (= FH).
- MACINTYRE, Alasdair. Hegel on Faces and Skulls. In: Laitinen, Arto; SANDIS, Constantine. (org.). *Hegel on Action*. Basingstoke: Palgrave-Macmillan, 2010. p. 176-188.
- MILLS, Charles. *The Racial Contract*. Ithaca: Cornell University Press, 1997.
- MOYAR, Dean; Quante, Michael (ed.). Hegel's 'Phenomenology of Spirit': A Critical Guide. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- PÖGGELER, Otto; KÖHLER, Dietmar (ed.). *G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Akademie Verlag, 2006.
- SILVA, Denise Ferreira da. 'Bahia Pêlo Negro': Can the subaltern (subject of raciality) speak? *Ethnicities*, [S. l.], v. 5, n. 3, p. 321-342, 2005 (= BPN).
- SILVA, Denise Ferreira da. À brasileira: racialidade e a escrita de um desejo destrutivo. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 14, n. 1, p. 61-83, 2006 (= ABRE).
- SILVA, Denise Ferreira da. *A dívida impagável*. São Paulo: Oficina de Imaginação Política, 2019 (= ADI).
- SILVA, Denise Ferreira da. An Outline of a Global Political Subject: Reading Evo Morales's Election as a (Post) Colonial Event. *Seattle Journal for Social Justice*, [S. l.], v. 8, n. 1, p. 25-49, 2009 (= EM).
- SILVA, Denise Ferreira da. *Homo Modernus: Para uma ideia global de raça*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022 (= HM).
- SILVA, Denise Ferreira da. Ninguém: direito, racialidade e violência. *Meritum*, Belo Horizonte, v. 9, n. 1, p. 67-117, 2014 (= NDRV).
- SILVA, Denise Ferreira da. Notes for a Critique of the 'Metaphysics of Race'. *Theory, Culture and Society*, [S. l.], v. 28, n. 1, p. 131- 148, 2011 (= NCMR).
- Taylor, Charles. *Hegel*. New York: Cambridge University Press, 1975.
- VIEIRA, Leonardo Alves; SILVA, Manuel Moreira da (org.). *Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2014.

⁶² O debate sobre em que medida a filosofia moderna em geral estaria ligada à (re)produção da opressão racial está ganhando cada vez mais visibilidade. Dois textos seminais para essa discussão são Mills (1997) e Eze (1999).

⁶³ Cf. HM, pp. 60-61 e 121, NCMR, p. 146, EM, p. 42 e p. 47 (*tradução minha*): "Em breve, o movimento é desafiar nossa imaginação, pensar sem as substâncias particulares da historicidade, sem as formas universais da humanidade, para encontrar poderes que operam antes do encontro (uma operação bastante anti-Hegelian)."

⁶⁴ Agradeço a Izaque Miguel da Silva, Pedro João da Silva Bisneto, Michela Bordignon, Érico Andrade, Ricardo Crissiuma, *s participantes do Grupo de Estudos desAyê, coordenado por Alexandro Silva de Jesus, e *s pareceristas da revista pelas sugestões, críticas e comentários relativos a este texto.

Vieweg, Klaus; Welsch, Wolfgang (org.). *Hegels Phänomenologie des Geistes: Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt am Maim: Suhrkamp, 2008.

Westphal, Kenneth (ed.) *The Blackwell Guide to Hegel's 'Phenomenology of Spirit'*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

Federico Sanguinetti

Possui graduação (2008) e mestrado (2009) em Filosofia pela Università di Pisa. Doutorado conjunto pela Università di Padova e pela Westfälische Wilhelms-Universität Münster (2013). Pós-Doutorado na UERJ (2014-2017) e na UFPE (2023). Foi estudante visitante (Erasmus) na Friedrich Schiller Universität Jena (2006-2007), estudante visitante na Universidad Autónoma de Madrid (2008) e doutorando em cotutela na Westfälische Wilhelms-Universität Münster (2011).

Endereço para correspondência

FEDERICO SANGUINETTI

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN),
Departamento de Filosofia (DEFIL), Centro de Ciências
Humanas, Letras e Artes (CCHLA)

Av. Senador Salgado Filho, s/n – Campus Universitário
Lagoa Nova, Natal/RN
59078-970