

Saber científico e
negacionismo: uma
perspectiva hegeliana

Ramon Oliveira

Saber científico e negacionismo: uma perspectiva hegeliana.

RAMON OLIVEIRA DA SILVA LEITE

Resumo:

O presente artigo visa, através de uma perspectiva hegeliana, delinear alguns fundamentos conceituais que estruturam a suposta oposição entre o saber científico e o fenômeno do negacionismo, ou obscurantismo. Localizando pontos de contato entre a obra jovem e madura de Hegel, que fornecem tais balizas conceituais, tentaremos apresentar um hegelianismo crítico do sentido do processo moderno, ainda que a posição de Hegel seja ambígua a esse respeito. O objetivo de tal crítica seria então um exemplo de como “reconhecer a rosa da razão na cruz do presente”.

Palavras-chave: Ciência; Negacionismo; Obscurantismo; Razão; Fé; Modernidade.

Abstract:

This article aims, through a Hegelian perspective, to outline some conceptual foundations that structure the supposed opposition between scientific knowledge and the phenomenon of negationism, or obscurantism. Locating points of contact between the young and mature work of Hegel that provide such conceptual frameworks, we will try to present a hegelianism critical of the meaning of the modern process, even though Hegel himself is ambiguous in this respect. The

aim of such critique would then be an example of how to “recognize the rose of reason in the cross of the present”.

Keywords: Science; Negationism; Obscurantism; Reason; Faith; Modernity.

1. Negacionismo subjetivo e objetivo.

Com a ascensão da extrema direita em meio a uma crise socioeconômica sem precedentes e potencializada por uma crise sanitária global, vemos figurar no debate público a batalha desesperada entre a defesa do saber científico e o fenômeno do negacionismo. O alastramento massivo de teorias da conspiração, o terraplanismo, os movimentos antivacina, a defesa de tratamentos médicos sem eficácia comprovada, entre outras coisas, figuram como exemplificações de uma crescente indiferença às verdades científicas estabelecidas. Tal fenômeno não só ameaça a resolução da crise pandêmica, como parece agravar a situação da crise das democracias mundo afora.

Diante desse cenário, o chamado campo progressista, incluindo tanto a esquerda como a direita liberal, tentam frustrantemente reafirmar a validade do saber científico e a autoridade de especialistas frente ao fenômeno do negacionismo. Essa seria uma espécie de defesa mínima de civilidade frente a uma possível barbárie que nos colocaria de volta na “idade das trevas”. Uma possível explicação para a relativa ineficácia decepcionante dessa defesa é que o fenômeno do negacionismo parece se constituir, grosso modo, como uma “aberração subjetiva”, aparentemente irreversível, algo que foge do “espaço das razões” e

contra qual o esforço de argumentação e diálogo civilizado nada podem fazer.

Em meio a esse conflito, a esquerda encontra-se dividida entre décadas de seu balanço crítico da ciência (sua parte no sistema de acumulação capitalista, dominação brutal da natureza...) e defender as verdades científicas e a autoridade dos especialistas como forma inescapável de sobreviver as crises sanitárias, climáticas etc.

Esse parece ser um impasse sem saída. É aqui que Pedro Rocha de Oliveira, numa recente intervenção¹, nos ajuda a olhar para um outro quadro analítico. O primeiro ponto é atentar para o próprio advento da modernidade. É justamente nesse ponto histórico de convulsão social, progresso técnico-científico e nascimento do capitalismo que haverá todo um esforço civilizatório de combate às “trevas”, ao obscurantismo, à superstição – todos obstáculos ao progresso.

A dificuldade com esse tema reside no fato de termos concepções diversas do que efetivamente seria esse “progresso”. Poderíamos, grosso modo, dividi-lo em duas concepções distintas: uma “ingênua” e uma “mais sofisticada”, ou, dialética. A primeira diz respeito à ideia de que a humanidade estaria destinada a uma espécie de perfeição – não só o conhecimento humano através do progresso técnico-científico era um movimento ascendente ininterrupto, como também o próprio progresso na cultura e nas artes era evidente; esses diversos progressos se somariam para formar um paradigma de perfeição que, dentre outras coisas, significaria que as pessoas viveriam de maneira melhor. A segunda concepção,

¹ Me refiro a sua intervenção no evento *A Filosofia e o Presente Histórico* 2021, organizado pela Caf-Usp.

“dialética”, ou seja, da tradição de pensamento representada principalmente por Hegel e Marx, entendia esse progresso de maneira contraditória – este seria um processo cheio de percalços, efeitos negativos e até mesmo destrutivos; porém, pela própria lógica interna desse processo, haveria um ponto no qual essas contradições seriam dissolvidas e chegaríamos finalmente no “banquete da vida”. Para Hegel, a resolução dessas contradições estaria a cargo do Estado moderno, a manifestação da Razão no mundo, enquanto para Marx, estaria na sociedade comunista capaz de abolir a sociabilidade burguesa, esta que produziria seus próprios coveiros. Ou ao menos é o que a *doxa* hegeliano-marxista ensinou, podendo se pensar em versões mais sofisticadas.

O que é patente é que esse momento de redenção não veio, e já esperamos por ele durante muito tempo. E um esforço de repensar essas balizas se torna necessário mesmo que compartilhemos da posição que deseja esse momento de mudança. O primeiro ponto que deveria nos chamar a atenção seria o descompasso entre nossa tradição de esquerda, que pensou a modernidade (tomando Hegel e Marx como principais nomes), e, de fato, os primeiros formuladores desse processo. É o que Pedro Rocha também apontou, em um recente manuscrito ainda não publicado:

Francis Bacon (1561-1626), oficialmente o inventor do tão celebrado método experimental, em nenhum de seus exemplos práticos indicou o emprego da ciência para a satisfação de necessidades, cura de doenças, auxílio em obras humanísticas, superação da desigualdade social etc. Explicitamente, Bacon só nos fala da eficácia científica para a produção de armas, a construção de edifícios altíssimos para servirem de

morada à elite político-intelectual, e artigos luxuosos tais como joias artificiais e roupas brilhantes².

A ideia subjacente aqui é que, longe de ser simplesmente o sinal de que algo saiu dos trilhos, tal visão da modernidade coaduna justamente com aqueles seus primeiros pensadores, engajados na luta contra a “hidra de muitas cabeças”, ou seja, o obscurantismo generalizado do velho mundo que deveria perecer na construção do novo mundo³.

Olhar esses primeiros passos da modernidade do nosso ponto de vista presente nos fornece um quadro muito diverso da mera oposição entre saber científico e o fenômeno do negacionismo ou do obscurantismo. É patente, por exemplo, que temos a tecnologia necessária para produzir alimentos em larga escala e acabar com a fome⁴. É patente também que não só temos conhecimento para produzir vacinas em escala mundial em tão pouco tempo, diante de uma doença devastadora inédita como a COVID-19, mas também para fornecer saneamento básico, no qual se sabe que sua falta acarreta uma série de doenças que vitimizam milhares de pessoas até hoje⁵. Sem contar que as próprias medidas de *lockdown*, distanciamento social, não são exatamente novidades modernas. Esse detalhe nos diz que há algo que não encaixa exatamente na versão de que o fenômeno do negacionismo é um resquício pré-moderno, e que seja simplesmente a questão de uma aberração subjetiva que não foi destruída com o advento da modernidade.

² Oliveira, 2021, p.25.

³ É o que Linebaugh (2008) mostra na introdução de seu livro *A hidra de muitas cabeças*.

⁴ Holt-Giménez, et. al., 2012.

⁵ Cf. United Nations, *Water, sanitation, hygiene. Water facts*. Disponível em: <https://www.unwater.org/water-facts/water-sanitation-and-hygiene/> e Dadonaite; Ritchie; Roser, 2019.

Antes, tudo isso aponta para algo que diz respeito à própria forma na qual a sociedade está organizada. E, de fato, uma das características centrais é a própria natureza do saber científico.

Pensar, por exemplo, que o problema se deve simplesmente ao fato de que o saber científico se encontra no capitalismo, submetido aos imperativos da acumulação capitalista e, conseqüentemente, ao processo autorreferente de valorização do valor (assim, bastando se livrar do capitalismo), escamoteia o ponto preciso da descoberta da crítica da economia política de que o progresso técnico-científico é o segredo da acumulação capitalista.

Isso, por si só, deveria nos fazer questionar se há algo na natureza do saber científico que, em si mesmo, não seria “negacionista”, já que abstrai das necessidades concretas da vida humana e, inclusive, da vida em geral do planeta. O exemplo de Francis Bacon como formulador do método experimental é pertinente porque foi aquele que o comparou com uma “tortura que revela verdades”, o que não é um acaso para quem supervisionava pessoalmente as torturas da Coroa Inglesa⁶.

Ao focalizar o problema por essas lentes, poderíamos defender que é justamente o fato de a sociedade moderna estar organizada de tal forma – onde as verdades científicas são indiferentes à satisfação de necessidades – que sugere que a própria sociabilidade moderna, em certo sentido, é negacionista objetivamente⁷.

É claro, a partir da nossa perspectiva de esquerda, tenderíamos a sublinhar um núcleo emancipatório moderno, encarnado nas revoluções desde a francesa, que não teria sido ainda

⁶ Linebaugh, 2008, p.47-9.

⁷ Oliveira, 2021.

realizado completamente. Mas há uma historiografia alternativa que nos alerta sobre o perigo de aceitar tão rapidamente a galvanização dos movimentos populares por emancipação sob o enfoque da racionalidade moderna. O risco é conhecido, principalmente do ponto de vista da periferia do capitalismo – a ideia recorrente de uma “modernização inacabada”, como a obsessão pelo tema do subdesenvolvimento e, mais recentemente, a obsessão com o negacionismo, o obscurantismo, sinais de um “retorno à idade das trevas”.

Não está claro que as revoltas populares por emancipação, os paradigmas que organizavam suas lutas, seriam pelo menos completamente determinados pelo paradigma da racionalidade moderna, ao menos se ela é traduzida concretamente em termos de avanço da modernização. A ideia de uma modernidade como projeto inacabado (Habermas) ou mesmo de uma “modernidade alternativa” devem ser evitadas como uma fantasia ideológica. Devemos ter sempre em mente que “modernidade” é um outro nome para “capitalismo”. Nisso, a linha entre a ideia de uma alternativa social ao capitalismo dentro das balizas modernas e a ideia que podemos ter um capitalismo operado de outro modo, sem seus efeitos destrutivos inerentes, se torna tênue. E como lembrou Žižek⁸, já tivemos um exemplo de modernidade alternativa – o nazifascismo, que foi um processo de modernização pleno, inclusive em seu aspecto violento explícito, já que técnicas genocidas como campos de concentração já operavam a pleno vapor no colonialismo. Tal fantasia de uma modernidade alternativa impede não só uma análise crítica radical do quê exatamente deu errado no processo de formação da

⁸ Cf. Žižek, 2020a.

racionalidade moderna, como impede também que se pense uma alternativa de projeto emancipatório fora do círculo fechado das balizas modernas.

Para tal, pensamos que Hegel oferece um caminho promissor para descortinar os fundamentos conceituais desse trágico advento moderno. Este foi encarado ora como defensor ingênuo dos potenciais emancipatórios da modernidade, ora como um crítico que via já os sinais da decadência dessa sociedade mergulhada em antagonismos insolúveis. Talvez a dualidade dessa posição esteja expressa na recorrente repartição de sua obra de juventude e de sua obra madura.

Por isso, gostaríamos de tentar analisar traços que se conectam ao longo de sua obra a respeito da natureza do saber científico na modernidade e seu sentido abrangente na própria estrutura social moderna. Esperamos que, ao aproximar Hegel, pensando-o como crítico do processo moderno, temas presentes em sua obra de juventude possam se conectar com certas formulações de sua obra madura, assim fornecendo uma outra perspectiva sobre os supostos fenômenos regressivos que localizamos na contemporaneidade.

2. Mas qual ciência?

Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, abre suas considerações a respeito de uma tarefa fundamental de seu tempo – aproximar a filosofia da forma da ciência; deixar de ser mero amor ao

saber para ser saber efetivo⁹. Porém, muitas vezes é difícil entender precisamente o que Hegel chama de “ciência”, pelo menos tomando por referência o que conhecemos hoje da atividade científica. Grosso modo, apesar de Hegel abrir a *Fenomenologia* com uma polêmica contra algumas orientações filosóficas que poderiam ser candidatas a balizar o método científico, há ao menos uma convergência. É o que chamamos de processo dialético que, pelo menos de uma maneira geral, pode ser uma boa descrição da construção do saber científico. Como a introdução da *Fenomenologia* nos ensina, o processo ocorre da seguinte maneira: temos posse de um conceito qualquer sobre algum objeto; essa mera noção é posta à prova na experiência em que a comparamos com o objeto mesmo; esse conceito torna-se insuficiente, não abarca a riqueza ou a singularidade do objeto e deve ser reformulado com base na experiência anterior de fracasso¹⁰.

Ao menos nesse nível de generalidade, tal processo parece com a maneira na qual as diversas teorias científicas se seguem umas às outras, visando o aperfeiçoamento de nosso saber sobre o mundo. A dificuldade, no entanto, reside nas duas “pontas”, a inicial e a final do processo dialético descrito aqui: 1) Hegel descarta a própria ideia de método como “medo da verdade”; 2) o processo de mediação entre conceito e a realidade deve ter um final (Saber Absoluto), sob pena de configurar um infinito espúrio.

No primeiro aspecto, Hegel descarta aquilo que parece ser a base da atividade científica e a distingue de outros diversos tipos de conhecimento. Hegel é bastante enfático ao mostrar que seu alvo crítico é a própria ideia de método, mostrando, através das metáforas

⁹ Hegel, 2014, §5.

¹⁰ Ibidem, §79.

do “instrumento” e do “meio”, que o “zelo ardente pela verdade” produz a ideia absurda de um conhecimento anterior ao próprio conhecimento mesmo, que garantiria sua validade. Uma série de pressupostos ocultos, arbitrários e não justificados estaria presente nessa ideia, um dos motivos pelos quais o processo dialético em questão na *Fenomenologia* iria na direção de uma desconstituição de tais pressupostos ou “representações naturais”¹¹. Um desses pressupostos operantes na própria ideia de método é a concepção segundo a qual a realidade sempre é uma alteridade absoluta, sempre mais rica e profunda do que nosso saber finito sobre ela. Esse é o ponto que nos leva ao segundo problema – o saber científico concebido como uma aproximação assintótica da verdade¹². A crítica de Hegel é enfática – esse saber pretende sustentar que existe uma clara linha divisória entre nosso saber e o absoluto (mais uma vez: de onde vem essa pressuposição?), e que um conhecimento que é fora da verdade seja ele mesmo verdadeiro¹³. A recusa da ideia de método, pensando agora no sentido de uma realidade apartada que se furta à conformidade com o nosso pensamento, parece se comunicar com a tendência própria do pensamento especulativo contrária àquela da dominação implacável da natureza própria de um pensamento cartesiano. Como diz Žižek:

Para o pensamento finito, o conceito de um objeto é mero conceito, a meta subjetiva que realizamos quando, a título de trabalho, nós o impomos sobre a realidade. Para o pensamento especulativo, ao contrário, ele já é em si objetivo – exprime a forma conceitual objetiva do objeto. (...) “não mais precisa

¹¹ Ibidem, §73-4.

¹² Esse ponto foi exaustivamente tratado por Slavoj Žižek a propósito de sua leitura do Saber Absoluto hegeliano como veto à ideia de uma metalinguagem em que seríamos capazes de justificar a ideia de que “a ciência é uma assíntota da verdade” (Žižek, 2013, p. 238-9). Na introdução da *Fenomenologia*, esta ideia parece estar já presente.

¹³ Hegel, 2014, §75-6.

formar/moldar a natureza, (...) na medida em que o livre pensamento pensa a exterioridade, ele pode deixá-la como ela é”¹⁴.

Se Hegel, então, depõe contra aspectos tão basilares da atividade científica, o que exatamente ele tem em mente quando diz querer aproximar a filosofia da forma da ciência? Essa pergunta pode ser refinada se nos fizermos a mesma pergunta a que sua obra se dedicou, tanto no problema que abre a *Fenomenologia*, como mais enfaticamente na *Ciência da Lógica*: qual é o início da ciência? E, diante das suas considerações críticas, a pergunta se verterá em sua forma final: o que é e como é possível uma ciência sem pressupostos?

Não “pressupor nada” parece poder ser traduzível pela ideia de que não podemos nos escorar em um ponto de referência externo sólido que funcionaria como uma garantia de que nosso conhecimento seja considerado válido. A ciência, como conhecemos, parece não poder prescindir desse elemento de garantia dado a partir de um ponto de partida sólido, pois esta se diferencia de outros saberes justamente porque possui um *método*. Método, em princípio, se basearia ao menos numa busca por um ponto de partida sólido. Ora, o Saber Absoluto, sem ser tomado no sentido ingênuo de um “saber tudo” (que seria completamente estranho ao saber científico), traz consigo, como mostra Žižek, a ideia de que não há garantias para a validade do nosso saber, no sentido de que não somos nem capazes de “reflexivizar” um exterior (desconhecido) para o interior (conhecido) sob a forma de uma divisão clara. Nesse sentido, há uma responsabilidade irredutível dos sujeitos na medida em que não

¹⁴ Žižek 2013, p. 44.

podemos tomar uma distância apropriada do nosso próprio lugar nesse saber e, assim, separá-lo de um não sabido¹⁵. É justamente essa relação com o sujeito que parece ser problemática do ponto de vista da atividade científica – é justamente na medida em que me retiro de cena enquanto sujeito, que me esqueço enquanto pessoa singular, que conheço objetivamente a realidade, uma instância que está para além de mim mesmo.

O Saber Absoluto não exatamente descarta essa ideia, mas adiciona a lembrança do processo pelo qual isso é possível, a memória do processo pelo qual a ciência se constituiu e na qual ela não está interessada¹⁶. E ainda adiciona a compreensão de que, mesmo nesse apagamento, o sujeito subsiste, mesmo sob a forma da rasura de seu “sair de cena”¹⁷. Como Rebecca Comay sugere:

[Hegel] nos convida a reler toda a *Fenomenologia* como um imenso procedimento de subtração: a história como um todo conta com um gradual desinvestimento de cada último vestígio de positividade não elaborada, confrontando, bloqueando e frustrando (mas também seduzindo, aplacando e narcotizando) o pensamento. (...) O expurgo final de Hegel, no final da *Fenomenologia*, leva a autoconsciência à beira da extinção: ele irá redefinir os termos da própria subjetividade¹⁸.

¹⁵ Ibidem, p.239.

¹⁶ No §28 da *Fenomenologia*, Hegel descreve o percurso apresentado no livro como uma experiência de rememoração. Talvez possamos associar esse problema nos termos de Lacan ao dizer que “a ciência não tem memória, e por isso ignora a dimensão da verdade” (Lacan, 1997, p. 738 apud Žižek, 2020).

¹⁷ Me refiro à operação descrita no último parágrafo da *Fenomenologia* (§808), onde a consciência precisa se esquecer de seu caminho, “como se nada tivesse apreendido”. Nesse sentido, quando nas linhas finais Hegel define o Saber Absoluto em seu caráter duplo de rememoração e calvário do espírito, podemos entender esse calvário como o da própria rememoração.

¹⁸ Comay; Ruda, 2018, p.83.

Resumindo: a perspectiva hegeliana apontaria para o fato de que, de alguma maneira, a ciência continua “incluindo” o sujeito apesar de sua exclusão. A persistência da subjetividade pode ser vista também na “sequência” deste processo na *Ciência da Lógica*. Hegel insiste na pertinência da ideia de uma ciência sem pressupostos, em que nem o “ocaso da experiência”, a vacuidade que a *Fenomenologia do Espírito* nos legou, pode servir como garantia de que cumprimos a exigência desse início puro. Seria preciso negar o próprio vazio aí deixado¹⁹. É nessa negatividade que persiste a subjetividade, e onde o início puro na introdução da *Lógica* se apresenta sob a forma de uma decisão/resolução: “Apenas está presente a decisão (*Entschluss*), que também pode ser vista como uma arbitrariedade, a saber, que se queira considerar *o pensar como tal*”²⁰ – diz Hegel. Rebecca Comay e Frank Ruda desenvolveram ostensivamente o significado desse termo em *The Dash*, onde o pensamento encontra uma espécie de bloqueio limite, um corte, que, no entanto, é a condição para o reinício de seu movimento ininterrupto. O interessante é que esse ponto limite não simplesmente marca uma externalidade com respeito ao pensamento, mas é a marca do próprio pensamento como tal. É precisamente, nesse aspecto, que a ciência sem pressupostos parece estranha à atividade científica como conhecemos, para além das diferenças básicas que podemos estabelecer entre filosofia e ciência propriamente dita.

O *Entschluss* também pode ser lido como “não-silogismo”, “não-inferência” ou “des-silogismo”, “des-juízo”, e “des-conclusão”. A resolução que dirige o pensamento não se segue dedutivamente; não é a

¹⁹ Ibidem, p. 104-5.

²⁰ Hegel, 2016, p.76.

premissa nem a conclusão de uma inferência silogística. Só pode haver um *Entschluss* onde a inferência falha e onde o pensamento é então impedido de continuar como antes. Como na sentença especulativa, o *Entschluss* não é uma proposição (*Satz*), mas antes um “salto” (*Satz*) da razão²¹.

Os autores discutem, entre outras coisas, o caráter de uma estranha liberdade envolvida nesse ato de resolução. Este leva até as últimas consequências a ideia de que não se pode oferecer nenhuma garantia ou ancoragem externa segura, na qual possamos basear nosso saber. Mesmo que levemos em conta que o pensamento descrito na *Lógica* é um *pensamento objetivo*, como diz Hegel, ou seja, não diz respeito a um sujeito em particular, isso ainda assim não é o suficiente para anular a presença da subjetividade, menos ainda abandonar a ideia da renúncia de uma ancoragem externa segura. O que é confirmado pela presença de um risco envolvido nesse ato. Há um estranho eco na expressão “salto da razão” que vem da expressão “salto de fé”. Seria a ciência moderna capaz de aceitar esse estranho eco de um elemento de fé no seio da própria razão?

3. Fé e Saber?

Esse “salto” é o que a razão moderna instrumental não pode admitir. A ciência como conhecemos hoje é radicalmente apartada desse tipo de risco, ou pelo menos esse é o ideal que a orienta. Não

²¹ Comay; Ruda 2018, p. 110.

à toa, ouvimos no discurso público, por ocasião da pandemia, o conflito com os movimentos antivacina, onde despontou aqui e ali um apelo para que as pessoas tenham “fé na ciência”, uma frase que, por mais bem intencionada, só pode causar um certo incômodo em quem entende o que está envolvido na produção do saber científico – algo radicalmente oposto à ideia de crença.

No capítulo sobre a Razão na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel nos apresenta um diagnóstico crítico sobre essa asserção. Primeiramente, pela análise do que a filosofia idealista havia posto como razão – “certeza da consciência de ser toda a realidade”²². A imediatidade dessa certeza, porém, minava a consciência do seu próprio processo de constituição. Por isso, Hegel diz que essa certeza esqueceu esse seu “caminho” e, portanto, não é capaz de conceituar sua asserção, mas somente de asseverar essa certeza. Não é difícil aqui lembrar de como, ao longo da *Fenomenologia*, Hegel enfatiza repetidas vezes a disjunção radical entre certeza e verdade e, também, seu desprezo por “meras asseverações”. Na presente passagem, não é forçoso notar a presença de um certo “argumento de autoridade” em tal atitude:

(...) ora, aquele caminho esquecido é o conceituar dessa asserção expressa de modo imediato. Igualmente, para quem não fez tal caminho, essa asserção é inconcebível quando a escuta nessa sua forma pura – pois numa forma concreta bem que faz essa asserção²³.

Também não é forçoso notar a pertinência atual dessa passagem, referente ao conflito social com relação ao saber científico

²² Hegel, 2014, §233.

²³ Ibidem, §233.

– como as “pessoas comuns”, que não traçaram esse caminho, podem reconhecer sua pertinência? Seria uma questão de “ter fé” na autoridade da ciência? Se esse é o caso – se basear em uma mera asserção –, Hegel é resoluto em dizer que “com igual direito que ao lado da asserção daquela certeza tomam também lugar as asserções dessas outras certezas”²⁴.

Se, na própria filosofia idealista, de Kant a Fichte, Hegel localiza esse esquecimento do processo de constituição da razão e a põe como um momento ou figura histórica do desenvolvimento da mesma, temos um quadro de análise em que tal concepção de razão estará não só presente nas ciências empíricas, mas também no âmbito prático da vida social e até mesmo nas estruturas jurídicas, como fica claro ao longo do capítulo sobre a Razão. Isso significa que as vicissitudes de tal concepção de razão estarão vigentes nesses diversos campos. Por exemplo, não é difícil perceber a ligação que há entre a asserção imediata do $Eu=Eu$, “no sentido de que o Eu é objeto”²⁵, e na Razão observadora, concepção presente nas ciências empíricas, que “diz que não pretende experimentar-se a si mesma”, mas “a essência das coisas como coisas”²⁶. O oblívio, que no primeiro caso resulta nessa certeza imediata de um Eu em luta incessante contra o não-Eu (objeto) para conformá-lo, vira, na atividade científica, oblívio de que o que se busca nas coisas (como coisas sensíveis) é somente a forma do Eu. Não à toa, no final da sessão, encontraremos saberes como a fisionomia e a frenologia (que serviram de justificativa para uma série de violências sociais e

²⁴ Ibidem, §234.

²⁵ Ibidem, §233.

²⁶ Ibidem, § 242.

raciais), contra as quais Hegel reage energicamente²⁷. Por mais que hoje saibamos que esses tipos de pseudociência são episódios passados, ler a sessão sobre a Razão na *Fenomenologia*, no mínimo, nos dá um senso de alerta quanto a estar atento para uma série de pressupostos e raciocínios que potencialmente a ciência contemporânea poderia incorrer.

Porém, se a história da Razão não está livre de máculas, muito menos a história da fé, ou da religião. O que Hegel, no entanto, percebia em seu *Fé e Saber* era o perigo da ideia de que, com o advento da Razão moderna, o mundo finalmente teria se livrado da superstição, ou de um obscurantismo como característica perene de um mundo antigo. Hegel localiza aí uma confusão categorial na oposição entre fé e razão:

A vitória gloriosa que a razão esclarecida obteve diante daquilo que ela, de acordo com a limitação de sua compreensão religiosa, considera contraposto a si mesma como fé é, examinada cuidadosamente, nenhuma outra senão a de que ela não permaneceu razão, nem o positivo, contra o qual lutava, permaneceu religião; tampouco quer dizer que ela, vencedora, permaneceu razão, e o nascimento que paira triunfante sobre esse cadáver, enquanto o filho em comum da paz que a ambos unifica, tem em si tão pouco de razão quanto de fé autêntica²⁸.

²⁷ “Aqui, a rigor, a réplica deveria ir até a quebrar o crânio de quem julga assim, para lhe mostrar, de uma maneira tão grossa como sua sabedoria, que um osso não é para o homem nada de Em-si, e muito menos sua verdadeira efetividade” (Ibidem, § 339) Apesar dos conhecidos elementos racistas e eurocêntricos da obra de Hegel, como seus escritos sobre a África, e comentários a respeito da teoria dos povos históricos e a-históricos em suas *Lições sobre a Filosofia da História*, algo está descartado do arcabouço hegeliano: fazer de qualquer dado natural um fundamento que determinaria a excelência ou a decadência da subjetividade humana.

²⁸ Hegel, 2007, p. 19-20.

Um dos sintomas desse problema é justamente a vacuidade da filosofia transcendental, que pôs Deus ou o Absoluto como um para-além radicalmente inacessível para a razão²⁹. Ao limitar a razão para deixar espaço para a fé, a filosofia transcendental não só não se livrou do legado de uma religião meramente “positiva” como diz Hegel, mas produziu nesse formalismo (próprio do entendimento, especificamente) um conluio secreto com o dogmatismo empirista da qual queria se ver livre³⁰.

O elogio de Hegel à experiência protestante visava justamente mostrar como, nesse tipo de fé, o Absoluto ou o suprassensível já estava presente na vida comum. Não porque teria se dissolvido toda transcendência – já que se sabia plenamente do perigo de se confundir “o intuído como coisa” ou o “bosque sagrado com os troncos de madeira”³¹ –, mas por conta da compreensão intelectual que seria permeável tanto à filosofia quanto ao saber comum. É assim que Catherine Malabou localiza, no problema do estatuto da síntese *a priori* sob a pena de Hegel, como uma espécie de entendimento divino, o próprio Deus em nós, processo que une conceito e predicado³². Por isso, na leitura filosófica de Hegel sobre o cristianismo, extraímos a ideia de um Deus que se quer fazer conhecido, pois tal é essa divindade que se fez homem, se finitizou e ressurgiu como espírito na comunidade dos fiéis, leitura ostensivamente desenvolvida por Žižek.

O ponto é que essa transcendência, ou a relação com um “suprassensível já em nós”, tinha consequências práticas decisivas que iam para além do elemento positivo da religião, que, para Hegel,

²⁹ Ibidem, p. 20-21.

³⁰ Comay; Ruda, 2018, p. 20.

³¹ Hegel, 2009, p. 21.

³² Malabou, 2015.

devia-se justamente pelo fato de “fundar a fé na autoridade”³³. Para esse grupo de fiéis, o princípio da “igualdade de todos perante os olhos dos céus”³⁴ não era só um princípio formal como no contrato civil, mas fazia parte de sua própria organização, que se estruturava a partir da “propriedade comum de bens”³⁵. Não está em jogo aqui o que Marx localiza como alienação religiosa: “quanto mais o homem põe em Deus, tanto menos ele retém em si mesmo”³⁶. Pelo contrário, a relação que tais pessoas possuíam com o suprassensível era tal que lhes infundiam a força necessária para lutar pela sua autodeterminação.

Hegel não via nada disso como mera superstição, ou obscurantismo. Esse apelo do jovem Hegel à autodeterminação popular pode ser visto em sua face intelectual inclusive na própria *Fenomenologia do Espírito*. Quando a encaramos simplesmente como uma espécie de escada, na qual a consciência ingênua deve exasperar de sua realidade comum, de maneira a alcançar o patamar elevado do saber filosófico, ou de estar habilitada a produzir ciência, perdemos o fator inverso, talvez o mais enfático. Quando o *para nós* da consciência filosófica se põe a conceituar em antecipação à própria consciência ingênua, Hegel nos adverte diversas vezes a “nos calarmos”, a “afastar o conceituar” e deixar que a própria consciência ingênua chegue à sua verdade³⁷. Isso é o inverso de uma atitude paternalista que nos faria perder de vista como o movimento exposto da *Fenomenologia* visa o contrário – reconhecer que o “alto conhecimento” da filosofia já está presente no saber comum, na

³³ Hegel, 1996, p. 75.

³⁴ Ibidem, p. 88.

³⁵ Ibidem, p. 87-8.

³⁶ Marx, 2010, p. 81.

³⁷ Hegel, 2014, §§ 90 e 93.

cultura vulgar. Aí o desafio é apenas reconhecer o que já se tem e, para a consciência filosófica, aprender a reconhecer esse saber já na vida comum; trilhar esse caminho junto da consciência ingênua é decisivo, sob pena de não poder mais enunciar um saber efetivo.

Esse é um tema também presente no jovem Hegel d'A *Positividade da Religião Cristã*. Seu desprezo pelos “especialistas” nos textos sagrados era evidente, já que procuravam que o povo baseasse sua fé na autoridade do saber de poucos “iluminados”:

Sua tarefa principal era somente a de justificar sua própria fé, e a fé do povo não podia ser justificada aos seus olhos por razões que não entendiam. (...) Por essa razão, a forma pedante dos Livros Simbólicos, a partir do qual as provas foram tiradas por estudiosos e nunca pelo povo, agora se tornaram sem valor, (...). O povo nunca precisou dessas armas³⁸.

Essa análise guarda muitas consequências práticas para se pensar o sentido social e político do conflito que vivemos sobre a validade dos saberes e sua relação com a nossa organização social e nossos anseios para o futuro. O problema da relação entre religião e política, exposta pelo “recente” fenômeno da associação do neopentecostalismo com uma política de extrema direita, não só escancarou o vácuo político que a esquerda deixou de disputar, mas inflamou grande parte de uma esquerda progressista que voltou a nutrir as mesmas esperanças ingênuas de uma modernidade que procurava acabar com o obscurantismo religioso (que só poderia ter fundo na “irracionalidade” da própria religião). Nos faz pensar também nos motivos de tais experiências com potencial

³⁸ Hegel, 1996, p. 122-3.

emancipatório ressurgirem hoje numa forma distorcida, como um “retorno do recalçado”.

Não existem respostas fáceis para esse problema. Reconhecer o obscurantismo na própria “cruz da razão” moderna não envolve simplesmente se livrar dela e advogar o lado de um retorno ingênuo a saberes pré-modernos, que muitas vezes são o inverso de uma razão também ingênuo. Fé e Razão possuem mãos sujas historicamente, o que não significa automaticamente que não valha a pena lutar por elas. Hegel, em sua época, viu uma oportunidade de uni-las em outra direção, possibilidade essa que não foi efetivada pela história factual, mas que não significa que ainda não ecoe no presente como uma demanda³⁹.

Por exemplo, fica patente que, nos aproximando de um terceiro ano de crise pandêmica, se basear apenas no conhecimento de especialistas não é o suficiente para acabar com a crise. Como colocou Žižek, obviamente nós precisamos do conhecimento científico para lidar com tais crises. A ciência, ao mesmo tempo que pode ser contada como uma das responsáveis (como parte no processo de produção capitalista e exploração da natureza), também “pode definir o escopo da ameaça e mais primariamente perceber que há tal ameaça”⁴⁰. Porém, não há como ignorar que o simples apelo a sua autoridade tem se mostrado ineficaz na grande maioria dos casos. A natureza política e econômica da crise não pode ser

³⁹ Precisamente porque há em Hegel o diagnóstico de que, de uma maneira ou de outra, não há como eliminar um elemento de crença interno ao pensamento. Ainda mais enfaticamente do que no capítulo sobre a Razão na *Fenomenologia*, tardiamente, nas *Lições sobre as Provas da Existência de Deus*, Hegel fala no Espírito como “a concretude da fé e do pensamento”; e enfatiza que fé e razão “são tão intimamente ligadas que não há fé que não contenha dentro de si reflexão”, assim como “não é pensamento que não contenha dentro de si fé”, porque “a fé é como tal a forma de qualquer tipo de pressuposição ou suposição” que “está na base do pensamento” (Hegel, 2007, First Lecture).

⁴⁰ Žižek, 2020.

ignorada, ainda mais quando a mensagem vem de grandes massas de pessoas aderentes ao “obscurantismo” presente.

“Reconhecer a rosa na cruz do presente” hoje, ou seja, reconhecer a razão no que se apresenta como contradição presente, deveria significar que nós não deveríamos mais localizar o fenômeno do negacionismo ou do obscurantismo numa suposta intrusão repentina de uma pré-modernidade que aparece como déficit de uma modernidade inacabada. Antes, deveríamos nos questionar o que, na nossa própria organização social moderna, abre espaço para tais fenômenos “regressivos”, ou ainda se não é a nossa própria estrutura social que é regressiva. Ou então, o que mais explicaria novamente a ameaça de uma outra variante do vírus quando já temos as vacinas, mas não conseguimos nos livrar do fetiche de tratá-la como mercadoria? Não há algo intrinsecamente obscuro com respeito à estrutura de tal sociedade?

4. Como pensar a emancipação hoje.

Outro aspecto associado à presente crise global política e econômica é o retorno da chamada política de facções. Grupos que funcionam como um poder à margem do Estado despontam em vários cantos do mundo, via de regra associados a políticas de extrema direita. No Brasil, por exemplo, o tema do papel político das milícias é uma pauta recorrente, que diz respeito a associações facciosas criminosas que, no entanto, operam com o apoio de figuras do próprio Estado. Esse é mais um dos fenômenos associado ao “obscurantismo”, como uma espécie de “retorno à idade das trevas”. A própria esquerda política acaba se vendo pressionada a

subscrever tal diagnóstico, apelando para a defesa do Estado democrático de direito.

Mas a própria concepção do problema já traz consigo certas confusões. Em *Dinheiro, mercadoria e Estado nas origens da sociedade moderna*, Pedro Rocha de Oliveira nos dá outro panorama da vida política medieval, que vai na direção oposta, ao analisar como os processos de acumulação primitiva na alvorada da modernidade acabaram com a vitalidade política do medievo⁴¹. Processos tais que destruíram uma certa forma de política facciosa diversa da que assistimos hoje. No manuscrito de Pedro Rocha, *As razões do negacionismo*, esse diagnóstico é sumarizado:

Importantemente, a participação das pessoas comuns nas negociações à base de bofete era essencial, e essa participação só era alcançada mediante favorecimento, o que significava que havia entre as elites e as massas um jogo de interesses que tinha que ser diariamente resolvido. Quer dizer: a violência política constante e difusa – coisa que, por princípio, dá arrepios na classe letrada de ontem e de hoje, tendo, há pouco tempo, trazido uma luminar franco-ultramarina para discursar para a polícia fluminense – era, portanto, um traço indelével e onipresente da sociedade medieval. Sinal de seu caráter primitivo, alguém dirá: mas antes, diremos nós, do equilíbrio de forças entre os setores sociais e agentes econômicos que, na ausência de uma instância qualquer capaz de submeter todas as demais – um exército nacional, uma força policial – podiam levar às últimas consequências a defesa de seus interesses⁴².

Surpreendentemente, encontramos no Hegel da juventude uma análise parecida sobre a lógica da formação de sectos (facções) religiosos, em tom claramente elogioso. Hegel analisa como a forma

⁴¹ Oliveira, 2018.

⁴² Oliveira, 2021, p.3.

do contrato civil é radicalmente inadequada para mediar os conflitos entre grupos religiosos, dada a sua radical prerrogativa de autodeterminação. Se sectos X e Y, em ordem a garantir suas posições, fazem um acordo na forma de um contrato civil, dando autoridade a um terceiro elemento estranho que faça cumprir o acordo (poder de coerção), a liberdade eclesiástica necessariamente acaba⁴³. Por isso um “contrato a respeito da fé” é “impossível”, “totalmente nulo e vazio”⁴⁴. Apesar dessa análise se limitar ao âmbito da religião e de sua relação com o Estado, é difícil não enxergar na própria questão religiosa, tal como apresentada por Hegel, um forte apelo político. Isso se deve à intrínseca relação que Hegel aponta entre liberdade e fé. A análise de *A Positividade da Religião Cristã* insiste nesse caráter: quando retiramos os elementos positivos (ossificados) da fé cristã, seu único ensinamento é a lei moral que é fundada na liberdade, na autonomia da vontade⁴⁵. A prerrogativa de uma autodeterminação radical nesse âmbito envolvia inevitavelmente a ideia de uma sociabilidade cindida – se alguém não guarda sua fé pra si e compartilha com outros, estes formam um secto; se este não for suprimido pela igreja em exercício, eles gradualmente se espalham; quanto mais se afastam de sua fonte original, a doutrina que manifestam torna-se mera externalidade de leis e normas do seu fundador; estas não vêm da “natureza” da fé (já que não pode se basear em autoridade), não provêm da liberdade; nisso, está propício outro rompimento e formação de um novo secto,

⁴³ Hegel, 1996, p. 119. Nota de rodapé.

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ Ibidem, p. 135. Essa ideia parece estar na base da distinção que Žižek faz entre “fé autêntica” e “crença”. Tal fé estaria relacionada a um profundo comprometimento simbólico assumido subjetivamente, à maneira da figura do militante. Cf. Žižek, 2001, p.109-10.

e o processo se repete⁴⁶. Hegel vê tal processo de surgimento de sectos como inevitável. Claro, não sem violência, muito menos sem ausência de tensão com o Estado. A tração política dessa defesa fica nítida no final do texto do jovem Hegel:

O surgimento de todos os sectos cristãos na Idade Média e nos tempos modernos é baseado na percepção do indivíduo de que ele tem o direito de legislar por si mesmo. Mas, em eras incivilizadas, ou no homem nascido numa classe social condenada ao barbarismo pelos seus líderes, o princípio de uma tal legislação era geralmente uma imaginação febril, selvagem e desordenada. Ainda assim, entre suas produções, uma bela centelha da razão brilhava de tempos em tempos, e, então, o direito inalienável do homem de legislar para si de seu próprio coração era sempre defendido⁴⁷.

Seria esse um Hegel de “esquerda radical” (até demais)? Certamente que uma figura muito diversa do Hegel maduro da defesa do Estado como “marcha de deus no mundo”. Mas essa diferença não é assim tão cristalina se conectarmos alguns pontos ao longo da produção intelectual hegeliana. O primeiro se deve ao comentário astuto de Frank Ruda, em que a expressão de Hegel no original em alemão “*Gang Gottes in der Welt*”, teria sido mal traduzida por “marcha de Deus no mundo”. Num sentido mais afinado com o texto hegeliano, a expressão poderia ser traduzida simplesmente por “ida de Deus no mundo”. Ora, quando Deus *vai* para o mundo, o que acontece? Ele, de fato, *vai embora*, ou seja, *desaparece*⁴⁸. Não nos esqueçamos que, na leitura de Hegel, em Cristo, o próprio Deus do além morre. E o que temos no lugar vazio deixado por essa morte é,

⁴⁶ Hegel, 1996, p. 142.

⁴⁷ Ibidem, p.145.

⁴⁸ Ruda, 2020.

precisamente, o Estado. Ou seja, no mínimo, esse é um problema grave, se trouxermos à memória o diagnóstico de *Fé e Saber*. Se a isso somamos a lembrança de que com o âmbito do chamado “Espírito objetivo” temos uma esfera de relações finitas (destinadas a desaparecer), os Estados históricos concretos são apenas momentos evanescentes. A própria *Filosofia do Direito* não oferece nenhuma reconciliação final sob a forma do Estado, mas sim termina com a teoria da necessidade da guerra. A pergunta é se haveria uma ideia de Estado que não apenas fosse finita, mas que inscrevesse a infinitude em sua própria forma, uma existência de “uma vontade livre coletiva que busca uma vontade livre coletiva”, como sugere Ruda⁴⁹. Essa definição esbarra estranhamente na ideia de uma comunidade livre de fiéis que nada mais são do que o Espírito Santo (Deus ressuscitado, na leitura de Hegel). Žižek já ofereceu uma chave de leitura para conceber essa relação:

Se olharmos atentamente para Hegel, nós vemos que – na medida que toda espécie particular de um *genus* (gênero) não “encaixa” no seu *genus* universal – quando nós finalmente chegamos numa espécie particular que se encaixa completamente no seu conceito, *o próprio conceito universal é transformado em outro conceito*. Nenhuma forma histórica do Estado se encaixa completamente ao conceito de Estado – a necessidade da passagem dialética do Estado (“espírito objetivo”, história) para Religião (“Espírito Absoluto”) envolve o fato de que o único Estado existente que efetivamente encaixa no seu conceito é uma *comunidade religiosa* – que, precisamente, *não é mais um Estado*⁵⁰.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ Žižek, 2000, p. 99.

Pensar com tais termos elogiosos a religião hoje em dia parece soar tão problemático ou até pior do que se fazer uma defesa do Estado. O ponto é que temos um diagnóstico ao longo da obra de Hegel que nos faz pensar sobre possibilidades não efetivadas que ainda “ecoam” de alguma maneira no presente, ainda que alguns desses sons tenham assumido o aspecto de ruídos violentos aos nossos ouvidos modernos civilizados. Hegel parece conferir inteligibilidade a experiências que há muito deixamos de considerar com interesse, mas que podem voltar a ser pertinentes se reavaliarmos os pressupostos de nossa racionalidade moderna à luz de sua crise. Afinal, nunca devemos perder de vista, em relação a Hegel, que a tarefa da filosofia seria justamente “pintar cinza sobre cinza”, fornecer o esquema conceitual de uma época em crise, em evidente processo de dissolução.

Um dos vários sentidos importantes dessa crise, no modo como ela se apresenta a nós hoje, é precisamente os limites cada vez mais escancarados da ideia da administração competente (científica) da vida social, que é intrinsecamente indiferente à satisfação de necessidades. Como bem mostrou Pedro Rocha de Oliveira, o “negacionismo realmente existe”, e é o “descompasso moderno concreto entre as verdades científicas estabelecidas e as práticas de assistência e manutenção da vida”⁵¹, algo que não pode ser reduzido a um mero déficit de modernidade, uma vez que esse fator já estava presente desde o seu início se estendendo até os dias de hoje. Se, em última instância, mesmo o progressismo radical não consegue renunciar à ideia de administração competente, todo movimento das pessoas comuns de “dar os ombros” para um pacto

⁵¹ Oliveira, 2021, p.25.

social que nunca as favoreceram (inclusive mobilizadas por um antiprogressismo reacionário, que mina o pacto social de dentro) só pode aparecer como uma aberrante irracionalidade. Desse modo, falhamos em extrair as razões desse tipo de movimento.

Perdemos aí toda uma rica história de experiências de associação radical e emancipatória das pessoas comuns que resistiram ao processo de modernização. Associação que tinha como material inclusive o “radicalismo religioso”, expressão que hoje causa repulsa em nós. É o que Linebaugh mostra de maneira tão competente n’*A hidra de muitas cabeças*, onde, a despeito de seus exageros religiosos, ou precisamente por conta deles – como se “julgar acima da lei pela graça divina”⁵² –, líderes populares podiam liderar motins contra um pacto civil que só visava a destruição de suas vidas. Ao contrário do que a teoria da “alienação religiosa” diz (mesmo na sua versão benevolente de “suspiro do oprimido num mundo sem coração”), esses religiosos não esperavam apassivados o livramento em outra vida. Antes, essa “glória” concedida prescrevia “ações a serem realizadas pelos despossuídos, para criar o Céu aqui na Terra”⁵³. Esse era o núcleo do elogio do jovem Hegel à experiência protestante. Hoje, tal audácia e radicalismo nos assusta, porque eles se manifestam de maneira conservadora na associação entre neopentecostalismo e forças reacionárias tomando o Estado para seus próprios fins. Ao invés de lembramos que um dia foi possível para a religião tanto uma orientação emancipatória, como uma real relevância política nesse sentido, e que talvez faça sentido voltar a disputá-las, criamos uma barreira que afasta essas pessoas (em sua grande maioria, despossuídas) de uma política emancipatória. No

⁵² Linebaugh, 2008, p.22.

⁵³ Ibidem, p.95.

meio de nosso lamento, manifestado em um denunciamento infinito e em nosso imobilismo político, os religiosos entram na política e impõem seus interesses, coisa que um dia fomos capazes de fazer sem muitos escrúpulos também⁵⁴.

Talvez no fundo, o problema seja nossa insistência em pensar a emancipação ainda dentro das coordenadas da esperança de que o processo de modernização dê seus frutos algum dia, apesar de suas contradições. Hegel é um nome importante aqui porque, considerado por muitos como o auge do pensamento da modernidade, na maioria das vezes ele costuma ser mobilizado para sustentar essa esperança no “dia D” que chegará. Com isso, é negligenciado o seu lado oposto – um lado fecundo de potencialidade crítica radical da própria modernidade.

Catherine Malabou, em *L'Avenir de Hegel*, nos dá o que pensar a esse respeito em sua leitura a respeito de um dos temas mais controversos da obra de Hegel – o tema do fim da História. No fim da *Fenomenologia*, Hegel prefiguraria conceitualmente esse fim dos tempos, quando, no Saber Absoluto, descreve a experiência da própria “anulação do tempo”⁵⁵. Aqui estaria a base conceitual para a ideia de “cancelamento do futuro” e, assim, se justificaria ler a “anulação do tempo” como uma espécie de júbilo macabro da hegemonia do neoliberalismo. Malabou nos brinda como uma leitura diferente e instigante: “a *Aufhebung* aqui não se aplica ao tempo no

⁵⁴Talvez seja útil, nesse ínterim, mencionar outro fator importante que comparece na discussão acerca da ciência e suas mediações sociais – a dimensão inerente ao conflito político. É o que Zupančič (2018) sugere na conclusão de seu artigo *Realismo em psicanálise*. Em sua relação estrita com a ciência moderna, a psicanálise guardaria uma distância desta ao reconhecer/acolher precisamente a dimensão política do conflito. Mas será que a ciência não tem parte alguma nessa dimensão ou só não admite explicitamente? Teria a religião e sua associação explícita com a política algo para nos ensinar sobre tal problemática?

⁵⁵ Hegel, 2014, §801.

geral mas somente a *certo tempo*: o tempo que acabou de ser caracterizado como “tempo que vem pela frente”⁵⁶. A supressão dialética do tempo no Saber Absoluto, então, só pode ser entendida como supressão de “uma temporalidade específica”⁵⁷; essa temporalidade específica é a da alienação, trata-se da temporalidade *moderna*⁵⁸. Isso nos coloca um problema para além da pergunta se Hegel foi impreciso historicamente, e demonstrar que ainda estaríamos presos na modernidade não seria nada difícil. Também, para além de avaliar se a leitura de Malabou é compatível com a do próprio Hegel, capturamos um problema real inscrito na ambiguidade desse fim. A dificuldade é o estatuto de um futuro posto por esse fim, que não se confunde mais com a ideia de expectativas de um porvir que concretizará as promessas anteriores.

Tal futuro é, ao mesmo tempo, lindo e terrível. Lindo porque tudo ainda pode acontecer. Terrível porque tudo já aconteceu. Essa situação cria o par contraditório da *saturação* e *vacância*. (...) Essa unidade contraditória de saturação e vacância é exatamente o que aparece na própria forma do Sistema Hegeliano, que integra enquanto dissocia, que une tudo enquanto deixa o que vem vir. Plasticidade designa o futuro entendido como futuro no fechamento, a possibilidade de uma transformação estrutural: uma transformação da estrutura na estrutura, a mutação “precisamente no nível da forma”⁵⁹.

A dificuldade de pensar o futuro dentro de tal fechamento, de uma mudança estrutural dentro da estrutura, é que se poderia lê-la como produzindo nenhuma mudança em absoluto. Ou ainda

⁵⁶ Malabou, 2005, p. 128.

⁵⁷ Ibidem, p. 133.

⁵⁸ Ibidem, p. 192.

⁵⁹ Idem.

poderíamos relativizar esse fechamento e voltar a falar de promessas adiadas de uma modernidade que irá ainda parir de dentro dela algo para fora dela mesma. Mas, se levamos o estatuto desse fechamento radical a sério, a possibilidade de uma mudança “exatamente no nível da *forma*”, significa que uma tal mudança tem de mudar *tudo*. Aqui se justifica o suposto “quietismo” de Hegel, ao nos proibir falar sobre o futuro (a temporalidade do “ver o que está vindo”) como um gesto de abertura radical ao futuro⁶⁰. É o que justifica falar em revolução justamente quando as expectativas de futuro estão canceladas, porque preserva a prescrição de que ela tem de mudar a própria forma da nossa organização social. Essa prescrição, é claro, não deve ser diretamente *sobre* o futuro, como, por exemplo, a visão de uma sociedade não-cindida, livre de toda e qualquer alienação. O veto hegeliano sobre o futuro carrega o alerta de que todo projeto do tipo dá errado de alguma forma⁶¹. Talvez a modernidade seja a temporalidade da alienação, como coloca Malabou, justamente por prometer um tal futuro livre de alienações como a visão de uma sociedade não-cindida. Mesmo que essa visão corresponda a um futuro pós-capitalista, não seria difícil percebê-la como uma fantasia sobredeterminada pelo próprio capitalismo. Daí, mesmo num registro crítico, poderia se entrever alguma pertinência à modernidade por tornar o caráter cindido da sociabilidade explícito, justamente porque a história da administração social da vida na modernidade tentou sistematicamente suprimir tal alienação. Essa tentativa de supressão de toda e qualquer alienação em um “todo social orgânico” produz inevitavelmente uma espécie de “retorno do

⁶⁰ Como Žižek tem sublinhado de maneira recorrente: “Hegel é o filósofo mais aberto ao futuro precisamente porque ele explicitamente proíbe qualquer projeto de como o futuro deve parecer” (Žižek, 2020).

⁶¹ Idem.

reprimido”, que hoje enxergamos como um resquício de pré-modernidade monstruoso. É pelo menos o que Zupančič parece apontar:

Onde a emancipação é frequentemente concebida em termos de nos livrarmos da não-relação (social) — ou como aproximar o Ideal da Relação, mesmo se isso seja inatingível — Lacan nos apresenta uma perspectiva diferente. O objetivo de abolir a não-relação (e substituí-la pela relação) é, pelo contrário, a marca registrada de toda repressão social⁶².

Se a perspectiva hegeliana do olhar retroativo de sua filosofia nos habilita não só a falar de uma “reconciliação com a contradição”, mas de perceber o que parecia até então simplesmente perdido no passado, como algo presente⁶³, não poderíamos tentar ver com outros olhos os sinais de uma demanda no que aparece para nós como contradições monstruosas irracionais?

Bibliografia:

Comay, Rebecca; Ruda. *The Dash – The Other Side of Absolute Knowing*. London: MIT Press, 2018.

Dadonaite, B; Ritchie, H; Roser, M. *Diarrheal diseases*. Our World in Data. Oxford: University of Oxford. Disponível em: <https://ourworldindata.org/diarrheal-diseases>, 2019.

Hegel, G. W. F. *The Positivity of The Christian Religion*. In: Hegel, G. W. F. *Early Theological Writings*. Trad. T. M. Knox. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996.

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

⁶² Zupančič, 2017, p.25.

⁶³ Me baseio na leitura de Safatle sobre o “círculo de degraus” hegeliano do Espírito. Cf. Safatle, 2015, p.113-114.

_____. Lectures on the Proofs of the Existence of God. Trad. Peter C. Hodgson. Oxford: Oxford University Press, 2007.

_____. Fé e Saber. Trad. Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2009.

_____. A Fenomenologia do Espírito. Trad: Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. A Ciência da Lógica. 1. A doutrina do Ser. Trad: Christian G. Iber; Marloren L. Miranda; Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016.

Holt-Giménez, et. al. We already grow enough food for 10 billion people. *Journal of sustainable agriculture*. London, v. 36, nº 6, p. 595-598, jul. 2012.

Linebaugh, Peter; Rediker, Marcus. A hidra de muitas cabeças: marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

Malabou, Catherine. The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic. London: Routledge, 2005.

_____. Does "Idealism" mean Metaphysics? Disponível em: <<https://youtu.be/HHCNkjfRTbE>>, 2015.

Marx, Karl. Manuscritos econômico-filosóficos. São Paulo: Boitempo, 2010.

Oliveira, Pedro Rocha de. Dinheiro, mercadoria e Estado nas origens da sociedade moderna: estudo sobre a acumulação primitiva de capital. Rio de Janeiro: Editora PUC-RIO; São Paulo: Edições Loyola, 2018.

_____. A Filosofia e o Presente Histórico. Mesa redonda organizada pelo Caf-Usp. Disponível em: < <https://youtu.be/ESnGMmfnINc>>, 2021.

_____. As razões do negacionismo. Manuscrito não publicado, 2021.

Ruda, Frank. Hegel and Politics. Frank Ruda, Poverty and Luxury, or: The Rabble and (Grotesque) Rabble (Sovereign). Disponível em: < <https://youtu.be/s2g9Kt-wbcU>>, 2020.

Safatle, Vladimir, O Circuito dos Afetos: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

Žižek, Slavoj. Alternate Modernity. Disponível <em: <https://youtu.be/1UCFWoIH1iA>>, 2020a.

_____. Class Struggle or Postmodernism? In: Butler, Judith; Laclau, Ernesto; Žižek, Slavoj. Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the left. London: Verso, 2020b.

_____. On Belief. London: Routledge, 2021.

_____. Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. Hegel on the Future, Hegel in The Future. In: *Hegel and History*. *Philosophy Now*, n. 140, out./nov. 2020. Disponível em:

<[https://philosophynow.org/issues/140/Hegel On The Future Hegel In The Future](https://philosophynow.org/issues/140/Hegel_On_The_Future_Hegel_In_The_Future)>,

Zupančič, Alenka. What Is Sex? London: MIT Press, 2017.

_____. Realismo em psicanálise. Trad: Ramon Frias. Disponível em: <https://lavrpalavra.com/2018/03/06/realismo-em-psicanalise/>, 2018.