

ARTIGO

ŽIŽEK E MALABOU
*uma chance de futuro para a
filosofia da história hegeliana*

RENATO PAES RODRIGUES

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro | Brasil

renato09sohc@gmail.com

orcid.org/0000-0001-6911-6069

No atual cenário da teoria da história e da filosofia parece não haver mais espaço para metanarrativas como a de Hegel. Contra tal tendência, visamos defender nesse artigo que existe uma chance de futuro para a filosofia da história hegeliana tendo como referência o conceito de *plasticidade* de Catherine Malabou e de *retroatividade* de Slavoj Žižek. Tais conceitos nos ajudam a refletir melhor sobre a relação dialética entre saber absoluto (atemporal) e história (temporal) dentro do sistema hegeliano que nos leva a concluir que Hegel não é um autor escatológico, como muitas vezes insistem seus críticos.

filosofia da história hegeliana – Žižek – Malabou

ARTICLE

ŽIŽEK AND MALABOU
*a chance for a future to the
Hegelian philosophy of history*

RENATO PAES RODRIGUES

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro | Brazil
renato09sohc@gmail.com
orcid.org/0000-0001-6911-6069

In the current scenario of the theory of history and philosophy, there seems to be no more space for meta-narratives like Hegel's. Against this tendency, we aim to defend in this article that there is a chance for future to the Hegelian philosophy of history having as reference the concept of *plasticity* by Catherine Malabou and *retroactivity* by Slavoj Žižek. Such concepts help us to reflect better on the dialectical relationship between absolute knowledge (timeless) and history (temporal) within the Hegelian system that leads us to conclude that Hegel is not an eschatological, as his critics often insist.

Hegelian philosophy of history – Žižek – Malabou

INTRODUÇÃO¹

O que a filosofia da história de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) ainda teria a nos dizer num cenário que poucos acreditam em discursos metanarrativos? Os eventos traumáticos do século XX, as revisões historiográficas e filosóficas, já não teriam sido suficientes para pôr um ponto final em discussões sobre um sentido racional e coerente da história? Após a Segunda Guerra Mundial (milhões de mortes, Holocausto, uso de armas nucleares, etc.), ficava cada vez mais evidente para os críticos da modernidade que não existiria um progresso da história e nem uma meta a ser alcançada pela humanidade. Um ceticismo (ou mesmo niilismo) generalizado tomou conta da intelectualidade, abrindo todo um novo horizonte de possibilidades críticas, que até então eram marginais. Segundo o historiador inglês Ian Kershaw, os intelectuais estavam preocupados com a crise de uma civilização inteira.² Agora havia uma possibilidade real de desconstruir o edifício ocidental, sustentado em bases como progresso, civilização e ciência. Um símbolo dessa mudança foi, sem dúvida alguma, a publicação de *La Condition Postmoderne* (1979) do filósofo francês Jean-François Lyotard, que com os desdobramentos do Maio de 68, foi se tornando cada vez mais cético ao projeto da modernidade. Uma das principais críticas da obra era justamente que não poderíamos mais acreditar em *metanarrativas* (ou filosofias da história), como a dialética do espírito (Hegel).³

Na contramão de tendências que tinham decretado a morte de Hegel, a partir mais ou menos dos anos de 1980⁴, começa a surgir uma nova tradição atenuada à psicanálise e às críticas pós-estruturalista, que objetivavam demonstrar que a filosofia hegeliana é aberta ao contingente como nenhuma outra; que se há algum tipo de fim da história, ele existe apenas de modo provisório; e que a racionalidade do processo histórico aparece somente a partir de uma visão retroativa. Neste sentido, destacamos os trabalhos do filósofo esloveno Slavoj Žižek⁵ e da filósofa francesa Catherine Malabou⁶, pois ambos se

1 Todas as traduções deste trabalho são nossas.

2 Para mais detalhes ver Kershaw 2016.

3 Claro que a crítica à modernidade não foi algo exclusivo de tais correntes, a própria escola de Frankfurt, a geração cética na Alemanha e outras tantas se debruçaram sobre o problema.

4 De acordo com Pedro Sobrino Laureano, no momento que Hegel parecia morto (com avanço do neoliberalismo, consolidação do pós-estruturalismo, independência das colônias africanas, queda do socialismo, etc.), ele tem um renascimento, embora houvesse divergências entre as correntes insurgentes. “Em autores como Béatrice Longuenese (1981), Gerard Lebrun (2006), Vladimir Safatle (2005) e Catherine Malabou (2005), também nos chamados hegelianos de Pittsburgh, outro Hegel começa a ser trabalhado, a partir dos anos 80 e 90. Embora existam divergências internas importantes entre estes autores e escolas, trata-se, de fato, de um Hegel crítico a ideias como as de totalidade como processo de resolução de contradições, como ainda se tratava na influente leitura de Kojève. Um Hegel capaz de pensar, ou criticar, a complexidade do mundo que emerge após a guerra fria, um mundo que não tem mais, como eixo estruturante, a luta entre socialismo e capitalismo” (Laureano 2015, 166). Ainda poderíamos incluir nessa lista Frederic Jameson, Frederick C. Beiser, Judith Butler, Terry Pinkard, Paulo Arantes, entre outros.

5 Num contexto de muitas contradições e multiplicidades, Slavoj Žižek recuperava Hegel, um autor aparentemente morto, tanto que para um autor pós-moderno como Gilles Deleuze, o filósofo alemão era o pensador a ser combatido, assim como a psicanálise em sua versão freudiana lacaniana. Era um período de consolidação do neoliberalismo, da queda do socialismo e da própria popularização do pós-estruturalismo, mas Žižek, junto a outros autores, fazia Hegel renascer de uma forma original, para demonstrar que no cerne do devir universal, poderia se encontrar a própria identidade entre exclusão e constituição, o antagonismo no cerne do *Um*.

6 Curiosamente, o orientador de doutorado de Malabou foi Jacques Derrida, um autor pós-moderno que tinha como objetivo, entre outras coisas, ultrapassar a lógica dialética hegeliana, de pensar a *pura diferença*. Seja como for, a tese foi defendida em 1996, com o título *L'Avenir de Hegel*:

esforçam em pensar na atualidade da filosofia hegeliana. No caso de Malabou, o conceito de *plasticidade* é fundamental para evidenciar, entre outras coisas, que o saber absoluto da *Fenomenologia do Espírito* (doravante *F.E.*), ao unir *substância* e *sujeito*, enquanto essência e acidente, chega mesmo ao fim da história, no entanto, isso não descartaria novos aparecimentos. Seria o fim de certa temporalidade, abrindo para uma outra, da síntese das temporalidades grega e cristã, da subjetividade dando a si mesma uma nova forma em sua versão moderna. Consciente da crítica pós-estruturalista (ou pós-moderna), Žižek também acredita que o saber absoluto não é uma pretensão de saber tudo ou de querer encerrar definitivamente a história, pelo contrário, seria a própria aceitação dos limites de nossa subjetividade, das formas de consciência analisadas na *F.E.* É a partir dessas e outras reflexões de Malabou e Žižek que avaliamos ser possível existir uma chance de futuro para a filosofia da história hegeliana.

DESENVOLVIMENTO

Não é surpresa para ninguém que as primeiras críticas à teleologia hegeliana se iniciam já no século XIX: os hegelianos de esquerda criticavam o saber absoluto em favor de um historicismo radical da realidade social, no sentido de que não haveria conciliação possível entre o finito e o infinito (Ludwig Feuerbach); a escola histórica, sobretudo na figura de Leopold von Ranke, não concordava em hipótese alguma com a submissão da história às categorias da filosofia; Friedrich Nietzsche, um defensor da autenticidade e espontaneidade humana, via na filosofia da história de Hegel somente uma teologia “embutada”.⁷ De modo mais amplo, o filósofo Karl Löwith⁸ considera que a filosofia da história de Hegel forneceu as bases do historicismo⁹, como uma espécie de última religião, e que por volta de 1850, o conceito de espírito já não teria relações com o sentido hegeliano. De Rudolf Haym a Wilhelm Dilthey foi se deixando de lado o espírito absoluto pela ideia de que o homem era impotente, e só constituía uma expressão finita da realidade histórico-social. “Desse modo, a filosofia se converteu em ‘concepção do mundo e da vida’, cuja última consequência está na afirmação da historicidade ‘em cada caso própria’, tal como se apresentava em *Ser e tempo* de Heidegger” (Löwith 2008, 94).

Plasticité, Temporalité, Dialectique (1996). Nossas reflexões serão baseadas nesta obra, mas utilizamos a versão em inglês, *The future of Hegel* (2005).

⁷ Apesar de todas essas críticas, vários autores não conseguiriam se desvencilhar de um sentido teleológico deixado pela filosofia hegeliana. Entre os historiadores, por exemplo, Johann Gustav Droysen se vinculava a ideia da teodiceia, mesmo que suas maiores preocupações fossem com a autonomia da ciência histórica e o jovem Karl Marx (talvez o maior discípulo de Hegel), também não se desvencilharia de uma filosofia da história, ainda que de viés materialista e ateuista.

⁸ Religião, história e filosofia se interligam de tal forma na lógica hegeliana que todas parecem se direcionar para uma resolução final, abarcada pelo espírito absoluto. Isso tem rendido a Hegel críticas como a de Karl Löwith, de que sua filosofia da história não passaria de uma versão secularizada da religião (cristã). Mesmo que não concordamos plenamente com esta posição, Löwith contribuiu para entendermos a posterior dissolução do sistema hegeliano.

⁹ Para uma visão geral do desenvolvimento do conceito de historicismo ver Scholtz (2001).

No século XX, Martin Heidegger, o pós-estruturalismo, o decolonialismo, e outras correntes intelectuais vão continuar insistindo na falta ou no fechamento do porvir com a filosofia de Hegel, ou melhor, na aporia entre história (temporal) e sistema (atemporal). Dentre tais críticas, uma menos conhecida no Brasil talvez seja a da antropologia filosófica¹⁰ que, na figura de Odo Marquard, defende que o homem é muito mais o resultado de seus acidentes do que de suas escolhas.¹¹ Para Marquard, o projeto da modernidade radicado pelos filósofos foi justamente desfazer-se do acidental, especialmente com Hegel, que quis construir a imagem do homem absoluto¹². “... Pretende, acima de tudo, ‘desfazer-se’ dos acidentes para que os homens sejam (uso a fórmula que Sartre emprega em *Ser e Nada*: ‘a escolha que eu sou’), sem exceção, não seus acidentes, senão o que escolhem ser” (Marquard 1996, 2).

Se fizer algum sentido dizer que a teleologia hegeliana é determinística, devemos voltar às suas lições sobre filosofia da história (*Filosofia da história*)¹³. Quando Hegel defende que a razão governa a história do mundo, que ela mesma é uma forma de conhecermos os desígnios de Deus, que apenas o espírito que se reconhece determinante e determinado na razão e na providência é livre, pode realmente ficar uma impressão de não existir espaço para o contingente:

Nossa observação é, em certa medida, uma teodiceia, uma justificação de Deus que Leibniz tentou ao seu modo, metafisicamente, mediante categorias ainda indeterminadas e abstratas: assim deveria ser entendido o mal no universo, e o espírito pensante deveria reconciliar-se com o mal. Na verdade, não existe uma maior exigência para tal conhecimento conciliador do que a história universal. Essa conciliação só pode ser alcançada pelo conhecimento do afirmativo, no qual desaparece o negativo, tornando-se este subordinado e superado pela consciência, em parte o que é objetivo final do mundo; de outra parte, a realização desse objetivo nele, sem que o mal seja finalmente mantido a seu lado. (Hegel 2008, 21).

10 No Brasil, atualmente, que mais trabalha com essa tradição dentro do campo da teoria da história é o professor Sérgio Ricardo da Mata da Universidade Federal de Ouro Preto. Ver, por exemplo, Mata (2008).

11 Indiretamente, as proposições da antropologia filosófica se assemelham com as de Heidegger e do pós-estruturalismo em ver na contingência uma característica marcante da experiência humana, embora ela esteja mais longe do historicismo relativista que os últimos.

12 Tal projeto de fazer o homem absoluto estaria presente em várias correntes filosóficas como o idealismo alemão, o marxismo, o neomarxismo, embora seja uma questão antiga, presente tanto na tradição grega quanto na cristã. Karl Popper, por exemplo, em *A sociedade aberta e seus inimigos*, foi ainda mais longe: a filosofia da história hegeliana teria dado subsídios para experiências totalitárias no século XX, como o fascismo e o nazismo. A única diferença residiria na substituição do espírito pela raça ou sangue, já que a outra base do totalitarismo viria tanto do materialismo histórico, mas, sobretudo, do darwinismo (na fórmula de Haeckel). “Em vez do ‘espírito’, o Sangue é a essência que se autodesenvolve; em vez do ‘espírito’, o Sangue é o Soberano do Mundo e se exhibe no Palco da História; e, em vez do espírito de uma nação, o seu Sangue determina-lhe o destino essencial” (Popper 1974, 69).

13 Preleções sobre a filosofia da história (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*) foram aulas que Hegel ofereceu entre os anos de 1822 a 1831, postumamente publicadas em várias edições por seus seguidores e por seu filho, Karl Hegel. A primeira foi editada por seu amigo e discípulo Eduardo Gans em 1831, tentando reconstruir as lições de 1830-31, a partir das próprias anotações de Hegel e dos transcritos dos estudantes. O conteúdo das lições mudava à medida que ele adquiria novos materiais, entretanto, para seu filho Karl Hegel, os cursos de 1822-23 e 1824-25 seriam superiores aos cursos subsequentes. Segundo o Dicionário Hegel, a edição mais completa desses cursos é de Hoffmeister, que traz em itálico os manuscritos de Hegel. Para mais detalhes ver: Inwood (1997).

De outro lado, se consultarmos alguns hegelianos no século XX e XXI, rapidamente percebe-se que ele não é um autor determinístico como pensa Marquard.¹⁴ Para o frankfurtiano Hebert Marcuse (*Razão e Revolução* - Hegel e o advento da teoria social), por exemplo, o desenvolvimento da razão em Hegel não é linear, já que pressupõe períodos de decadência, que podem ser superados apenas pelo processo dialético. Se há alguma coisa determinística na filosofia da história para Marcuse é a liberdade, cabendo ao homem decidir-se por ela ou não. “O progresso depende da habilidade dos homens em apreender o interesse universal da razão, e de sua vontade e eficácia em torná-la uma realidade” (Marcuse 1969, 211).

Se categorias como liberdade, razão, Deus são atemporais dentro da lógica hegeliana, o filósofo inglês Terry Pinkard¹⁵ em *Saber Absoluto: por que a filosofia é seu próprio tempo apreendido no tempo* (2010), defende que seria uma falsa aporia a filosofia como uma contemplação de verdades eternas e seu próprio tempo apreendido no pensamento. O autor acredita que tais noções se conciliam no último capítulo da *F.E.* O *em si* seria incondicionado, a essência absoluta para além da experiência, que se manifesta apenas de modo parcial. E todos os capítulos da *F.E.*, antes do último, indicariam os limites da razão, de um objeto que perde sua constituição original para virar outra coisa. O grande problema seria saber como conceber algo fora de nós e algo dentro de nós simultaneamente, parecendo ser uma contradição insuperável, entre o mundo contingente e a essência atemporal. Para Pinkard, o saber absoluto é a última forma contingente do saber, pois nesse estágio o espírito está voltado à ciência, precedente à sua própria efetivação filosófica, que em outros termos, significa que a filosofia aparece como um balanço das experiências acumuladas. E como o mundo científico reflete a si mesmo, deixa de ser um fenômeno localizado para ser uma expressão do espírito autoconsciente que lida e conhece o seu negativo. “Saber é saber de seu próprio limite. É também uma outra maneira de afirmar que sua filosofia pode ser nada mais do que seu próprio tempo apreendido em pensamentos”. (Pinkard 2010, 20-21). Mais do que isso, Pinkard defende que Hegel não é tão teleológico como outros autores pensam:

[...] a concepção de Hegel do saber absoluto e da história filosófica não é, como quase sempre se considerou, de forma alguma uma visão teleológica da história (ao menos em sentido estrito). Ao contrário, a história termina por se revelar, [...] uma finalidade sem fim, o tipo de finalidade que Kant restringira a organismos e à experiência do belo. (Pinkard 2010, 21).

Essas reflexões de Marcuse e Pinkard nos ajudam compreender que uma concepção mais ampla sobre a filosofia da história hegeliana só pode ser obtida se não ficarmos presos às lições que Hegel ofereceu em Berlim (*Filosofia da história*).¹⁶ Esse é o caso também de Malabou (*The future of Hegel*), que encontra na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1995) os pressupostos de outras discussões sobre o cristianismo no sistema, como a possibilidade da concepção moderna da subjetividade, tanto no âmbito religioso quanto filosófico. Ela afirma que a subjetividade moderna para Hegel está ligada ao cristianismo, e que para este a filosofia se desenvolve com base na religião. Diz ainda que a filosofia vai se despreendendo da religião com o conceito de

14 Ver também D’ Hont (1987).

15 Ele também conta com uma interessante biografia sobre Hegel. Ver Pinkard 2000.

16 Esse é um problema que identificamos nos cursos de teoria da história no Brasil, que poderiam avançar um pouco mais na compreensão de Hegel se dessem mais atenção à *F.E.* e mesmo à *Enciclopédia*.

subjetividade (começa com Descartes e radicaliza em Kant sobre a autonomia absoluta do pensamento), chegando à fórmula do $Eu=Eu$, que significa a liberdade e a razão como constitutiva do sujeito. Aqui os teólogos não concordam com a ideia que a *substância* de Deus torna-se *sujeito*, pois isto seria para eles uma injúria à trindade. No entanto, é a partir dessa ideia que Hegel fala em “alienação divina”, central para a dialética da *kenosis*:

“*Kenosis*” significa a queda ou humilhação de Deus em sua Encarnação e Paixão. A palavra “kenosis” deriva do grego κένωσις (de κενός, vazio) que significa derramar a pele, aniquilar, puxar para baixo e da expressão paulina θαυρ, εαυτὸν ἐκένωσεν (*Carta aos Filipinos*, 2, 7): Cristo “esvaziou-se de si mesmo”, que o latim traduz como *semet ipsum exinanivit* - de onde vem a palavra “exinanição”, sinônimo de “*kenosis*”. Lutero traduz κένωσις como *Entäußerung*, literalmente “a separação do eu através de uma externalização”. Agora, a partir deste *Entäußerung* ou “alienação”, Hegel forja um movimento lógico que se torna constitutivo do desenvolvimento da essência divina. “Deus necessariamente parte de si mesmo em sua autodeterminação; dessa maneira, ele, com todos os outros “egos de si”, é posto à prova da partição judicativa”. (Malabou 2005, 82)

A *parusia*¹⁷ de Hegel poderia aceitar Deus apenas enquanto agente passivo, mas isso seria negá-lo como pai de si mesmo. Então Malabou explica que Deus aceita sua passividade, se submetendo a ser um *sujeito*, por causa de sua espontaneidade, ao mesmo tempo em que é ele mesmo que dá a forma ao seu desenvolvimento, e por isso deveríamos ver sua alienação (*Entäußerung*) dessas duas perspectivas. É a partir dessa reflexão que a autora sugere o conceito de *plasticidade* para ver Deus dando e recebendo forma. “[...] a subjetividade de Deus, na perspectiva da plasticidade, aparece não como uma presença absoluta paradoxalmente deficiente em sua relação consigo mesma, mas como a fonte viva de um processo de *temporalização*” (Malabou 2005, 84).

Na *Enciclopédia* não seria possível compreender o conceito de alienação (*Entäußerung*) em si, senão como consequência da fé e da representação. O sacrifício de Deus (na filosofia da religião) é tornar-se outro na figura de Cristo, e na sua morte revela-se a alienação.¹⁸ Com a *kenosis*, o mistério da união entre o divino e o homem retorna com Cristo, a privação voluntária deste ocorre na encarnação e continua com a humilhação do salvador na obediência e na morte. Cristo não rejeita Deus, ao mesmo tempo em que lida com uma vida humana.

Aqui aparece a diferença entre a *kenosis* católica e a luterana: para os primeiros, ela é o *logos* preexistente, e não a simples humilhação de Cristo se tornar homem. Já com Lutero, ao ler os Filipinos (2,6), não há *logos* preexistente, há o trabalho de Cristo feito homem, ligado à ideia de comunicações idiomáticas (*communicatio idiomatum*), que consiste em dizer que tudo que pertence a uma natureza pertence também à outra. “... é em virtude da ‘comunicação das expressões idiomáticas’ que alguém é capaz de dizer ‘Deus é criado’, ‘Deus está morto’, ‘Deus ressuscitou’” (Malabou 2005, 93). Ou seja, para os luteranos, *kenosis* é um elemento divino e humano, e para Malabou, Hegel segue essa linha, não por ser uma identidade abstrata e rígida do *ser em si*, mas enquanto um ato concreto. Ela nos alerta também que a *kenosis* não é um processo lógico porque

17 Do grego Παρουσία (presença), *parusia* é um termo usualmente empregado com a significação religiosa de volta gloriosa de Jesus Cristo, no fim dos tempos, para presidir o juízo final, conforme creem as várias religiões cristãs e muçulmanas, inclusive sincréticas e esotéricas.

18 Essa interpretação de Hegel, diz Malabou, significa para os teólogos uma falta de Deus e arruína sua superabundância enquanto pai.

a chegada de Cristo é uma quebra com a eterna mediação, além de ser uma transição do Deus *em si* (*substância*) para o *para si* (*sujeito*), do contrário “pensar em Deus como um ser ‘*em si*’ leva a uma conclusão inaceitável que implica algo abstrato e incompleto” (Malabou 2005, 94), como ocorria com a doutrina escolástica da procissão do Espírito Santo.¹⁹

Malabou está certa que a posição de Hegel sobre a alienação enquanto um processo que leva à razão não é ilegítimo, porque se essa negatividade que brinca com o divino pode significar uma falta de futuro, isso se torna irrelevante quando o divino e a filosofia moderna restauram-se um ao outro. Talvez seja por isso que Hegel afirme que a filosofia da história seja uma teodiceia, mas que se vislumbra somente do ponto de vista retrospectivo. Na própria *Enciclopédia (Ciência da Lógica)*, ele afirma a teodiceia como um processo que nasce da contingência para se tornar necessidade:

Cega, a necessidade só o é enquanto não é conceituada; e por isso nada mais absurda que a denúncia de fatalismo cego que se faz à filosofia da história, porque ela considera sua tarefa como o conhecimento da necessidade do que sucedeu. A filosofia da história recebe, com isso, a significação de uma teodiceia; e os que acreditam honrar a providência divina ao excluir dela a necessidade rebaixam-na de fato, por essa abstração, a um arbítrio cego e carente de razão.
(Hegel 1995, v.1, 277-278)

No parágrafo 549 da *Enciclopédia (Filosofia do Espírito)*, Hegel admite que a ideia da história como um fim essente *em si* e *para si* (determinações que se desenvolvem segundo o conceito) possibilitou aos críticos acusá-lo de ter uma perspectiva apriorística. Ou, num sentido genérico, a filosofia é acusada de escrever a história *a priori*. De todo modo, ele responde sem hesitar que a história tem um fim último *em si* e a *para si*, providencial e racional. Se existe algum *a priori* merecedor de crítica não diz respeito ao pressuposto racional, mas a tentativa forçada de adequar a realidade em conceitos arbitrários. “Censura, só pode merecê-la pressupor representações ou pensamentos arbitrários, e querer encontrar e representar em conformidade com eles os acontecimentos e os fatos” (Hegel 1995, v. 3, 321).

19 Na doutrina clássica da trindade define-se Deus em três pessoas consubstanciais: o Pai, Filho (Jesus Cristo) e Espírito Santo. Embora haja o reconhecimento da existência dessas três entidades divinas, para a maioria das religiões cristãs, em essência, tais entidades são uma coisa só, isto é, Deus. Já para Hegel, apesar dele reconhecer a importância representacional da trindade, não há mais espaço para a hipóstase (de que tudo provém do pai), do mesmo modo que o conceito especulativo não está ligado à ideia de “pessoa”. Segundo Malabou, além disso, em Hegel não vai haver mais espaço para o “caminho da procissão”. “No pensamento hegeliano, aparentemente, não há absolutamente lugar para a doutrina de que o Espírito procede somente do Pai. Nem existe, ainda mais fundamentalmente, um lugar para a ideia de ‘procissão’. O ‘caminho’ - seja como um processo ou $\mu\theta\theta - \omicron\delta\omicron\varsigma$ - ou como um ‘caminho’ no sentido de ‘procissão’ ou $\pi\theta - \omicron\delta\omicron\varsigma$ - requer duas conceituações diferentes. O caminho da procissão é uma trajetória sem os vínculos conceituais exigidos pelo processo dialético, conforme apresentado nos últimos parágrafos da *Ciência da Lógica (Enciclopédia)*, onde os três momentos do método especulativo são definidos como o ‘começo’ ou o ‘primeiro’ (*Anfang*); a ‘progressão’ (*Fortgang*); e o ‘fim’ (*Ende*).” (Malabou 2005, 96-97). Hegel inclui ainda o conceito diferença (*Unterschied*) para pensar nessa trindade que era estranha aos teólogos medievais. “‘Diferença’ dialética é o termo chave de uma cadeia conceitual que encontra números para todos os estágios da saída de Deus de si mesmo: *Entzweiung, Entfremdung* e, é claro, *Entäußerung*” (Malabou 2005, 97).

Em *Menos que Nada – Hegel e a sombra do materialismo dialético*, um dos grandes temas da obra é justamente pensar que a necessidade nasce de um processo contingente ou, em outras palavras, que a racionalidade da história surge apenas num momento *a posteriori*. E o que isso significa em termos de filosofia da história ou teodiceia? Para Žižek é a ideia de *retroatividade*²⁰ que possibilita reafirmar a filosofia da história de Hegel como um resultado das experiências passadas e que sua teodiceia não se enquadra numa visão providencial da história (ao menos num sentido tradicional). Por isso, não se pode interpretar a predestinação como se Deus já tivesse decidido nosso destino. O que nos predestina está relacionado ao passado puramente virtual (narrativa ou ideologia da história), que apenas de modo retroativo pode ser reescrito por nossas ações, cabendo ao indivíduo descobrir seu destino preexistente: “O que é ofuscado, portanto, é a reversão dialética da contingência em necessidade, ou seja, o modo como o resultado de um processo contingente assume a aparência de necessidade: as coisas, retroativamente, terão sido necessárias” (Žižek 2013, 56).

É por isso que *a coruja de Minerva só lança voo no crepúsculo do dia*. O que é denominado por totalidade tem a ver com uma visão *a posteriori* que o passado adquire quando da consumação de uma ação. Um momento histórico que não se restringe ao presente, incluindo passado e futuro numa ordem simbólica total e que não é um *a priori* transcendental. Portanto, ao contrário do que pensa Marquard e outros críticos, Hegel não se desfaz da contingência em sua filosofia da história, mas a racionaliza no processo de sua transformação em necessidade. Em outros termos, significa a suprassunção (*Aufheben*), ou seja, o movimento no qual o conservar inclui dentro de si o negativo, algo que venha a ser privado de sua imediatez como contingência, para se tornar algo mais compreensível.

Por outro lado, esse processo de transformação da contingência em necessidade não deve ser confundido com a ideia de um todo harmonioso, como se houvesse uma síntese final no fim do túnel. De acordo com Žižek, esse tipo de perspectiva é defendido pelos hegelianos conservadores do século XX, como os idealistas britânicos F. H. Bradley e John McTaggart, que compreendem o ideal da sociedade como se cada membro ocupasse seu lugar particular, respeitando a posição uns dos outros, de modo a construir uma totalidade harmoniosa. A interpretação do absoluto por Žižek é exatamente o oposto: não é “a noite em que todas as vacas são negras”, porque o saber absoluto é concreto, sua verdade se encontra em determinações particulares, *está em guerra consigo mesmo*, particulariza a si mesmo no “fora um do outro” com a unidade. Seguindo essa lógica, por exemplo, o processo revolucionário francês seria um acontecimento de erros (dialéticos) necessários, pois Hegel estaria atento ao fato de que somente depois da passagem da fase do terror (abstrato), existiriam condições para a liberdade concreta pós-revolucionária. Em outras palavras, a escolha errada vem sempre antes da certa, e aqui está o cerne do processo dialético:

20 Se nos escritos de juventude Hegel considerava que a filosofia teria um papel pedagógico e prático, muito mais tarde, acredita Jean Hyppolite, ele teria mudado sua visão: a filosofia chegaria agora demasiado tarde: “como pensamento do mundo aparece apenas quando a realidade já cumpriu e realizou seu processo de formação” (Hyppolite 1946, 40).

É essa prioridade paradoxal da escolha errada que fornece a chave para a “reconciliação” hegeliana: não se trata da harmonia organicista de um Todo dentro do qual cada momento fica preso em seu lugar específico, em oposição a um campo dissociado, em que cada momento luta para afirmar sua autonomia unilateral. Cada momento particular *afirma-se* plenamente em sua autonomia unilateral, mas essa afirmação leva a sua ruína, a sua autodestruição, e *essa* é a “reconciliação” hegeliana – não uma reconciliação direta em reconhecimento mútuo, mas uma reconciliação dentro da luta e pela luta em si. A “harmonia” que Hegel retrata é a estranha harmonia dos próprios “extremos”, a dança louca e violenta de cada extremo transformando-se em seu oposto. Nessa dança, o Absoluto não é o receptáculo que a tudo contém, o espaço ou o campo dentro do qual os momentos particulares estão em guerra uns contra os outros – ele próprio está preso na luta. (Žižek 2013, 134-135)

De todo modo, é a visão do todo harmonioso que está por trás de vários projetos de atualização da filosofia hegeliana, inclusive difundido uma visão vulgar da dialética como um processo de tese, antítese e síntese. E para nós, um caso muito evidente disso é a polêmica tese do fim da história de Francis Fukuyama.²¹ Este até reconhece a importância do cristianismo na obra de Hegel, de como a religião era um estágio necessário para a igualdade, depois pensado em termos seculares a partir das revoluções burguesas do século XVIII. Em *O fim da história e o último homem*, refletindo sobre o que poderia ser o motor da história, um padrão significativo para seu desenvolvimento, Fukuyama afirma que na tradição grega, pensadores como Platão e Aristóteles ainda estavam presos a uma visão cíclica da vida, que pensar em continuidades seria um erro. Somente com o cristianismo teria sido introduzido o conceito de equidade entre os homens em vista de Deus e do destino comum de todos, criando assim uma história finita da criação à salvação, ou, em outros termos, um fim implícito da história. Uma versão secular teria aparecido no século XVII, com o método científico (Galileu, Descartes, Bacon) mostrando que o conhecimento poderia ser compartilhado e acumulado, contribuindo depois para a emergência do conceito de progresso. No campo político essa noção de progresso, de desenvolvimento coerente, demoraria um pouco mais. Fukuyama acredita que surge primeiro com Maquiavel, depois no Iluminismo e, de forma ainda mais contundente, no idealismo alemão com Immanuel Kant. Em *Ideia de uma história universal desde um ponto de vista cosmopolita*, Kant encontra no caos da história um princípio coerente, que seria a realização da liberdade segundo a forma institucional adequada. Isso seria impulsionado pelo egoísmo, fruto da sociabilidade associada de todos contra todos, levando a um equilíbrio de forças. No entanto, ele não chegou a escrever propriamente uma história universal, mas apenas alguns princípios. Para Fukuyama, então, é Hegel que dá um passo adiante ao resolver o problema do desenvolvimento cego pelo conceito de *astúcia da razão* e que a história sempre apresentaria sínteses mais abrangentes rumo ao seu fim:

21 Cabe lembrar que a grande inspiração da tese de Fukuyama não foi exatamente Hegel, mas Alexandre Kojève, autor que também desenvolveu sua própria tese sobre o fim da história com base em suas interpretações sobre a *F.E.*, especialmente em relação às seções da *dialética do senhor e do escravo* e do *saber absoluto*. Para isso, ver Kojève (2002). Ainda sobre Fukuyama, é preciso dizer que nos últimos anos ele tem revisado sua tese do fim da história diante dos problemas do neoliberalismo, dos avanços das ciências naturais, especialmente, da biotecnologia, que estaria colocando em xeque a ideia mesma de homem. Para mais detalhes ver Fukuyama (2012).

A história prossegue através de um processo contínuo de conflito, em que sistemas de pensamento, bem como sistemas políticos, colidem e se afastam de suas próprias contradições internas. Eles são então substituídos por outros menos contraditórios e, portanto, mais elevados, que dão origem a novas e diferentes contradições - a chamada dialética. (Fukuyama 1992, 60)

Ou seja, para Fukuyama, a dialética hegeliana (ainda que materialista) se assemelha aos diálogos platônicos, onde duas pessoas discutem sobre um assunto, apresentando teses opostas, surgindo daí uma terceira posição livre de contradições, sendo que essa terceira posição pode conter, por conseguinte, novas contradições que levam a novas sínteses, de tal modo que os erros ou as contradições vão se tornando menores. Temos aqui, portanto, uma concepção vulgar e tradicional da dialética hegeliana enquanto tese, antítese, síntese, o que implica aceitar de igual modo a ideia de um todo harmonioso no final do túnel, que no seu caso, é a democracia liberal (fim da história).

Se para Fukuyama a democracia liberal representa o desenlace final do espírito, o todo harmonioso, é na morte de Cristo, em sua *monstruosidade*, em seu antagonismo, que Žižek defende que não existe nenhum *grande Outro*²², nem um final que expressaria uma síntese do homem com o absoluto. Não obstante, é no próprio evento cristão da morte de Deus, que ele encontrará a chave para pensarmos o ateísmo e, por conseguinte, o comunismo como um espaço do ético que não se sustenta em nenhum *grande Outro*, senão na pura crença.²³ Em *The Fear of Four Words: A Modest Plea for the Hegelian Reading of Christianity (The Monstrosity of Christ - Paradox or Dialectic?)*, Žižek fala de Cristo como uma figura singular dentro da história, fundamental para lógica de Hegel entre pressupor e postular: se postular sempre conta com algum pressuposto, na unidade entre subjetividade e objetividade, Cristo é o pressuposto da posição do sujeito, primeiro na unidade imediata e depois no disfarce do espírito santo. “[...] passamos de Cristo, cujo predicado é o amor, para amar a si mesmo como sujeito (no Espírito Santo, ‘Estou onde dois de vocês se amam...’)” (Žižek 2009, 73-74). De fato, há uma reconciliação no Espírito Santo, uma comunidade virtual, que ganha sentido porque existem sujeitos crentes nela. Mas tal reconciliação não pode ser obtida diretamente, tendo que gerar um monstro primeiro e Hegel teria dito tanto “do monstro que precisa ser visto” quanto da fragilidade humana inapropriada para suportar Deus. Como resolver essa contradição hegeliana, por que não passar logo da *substância* de Deus à comunidade do Espírito Santo? Primeiro, porque na tradição judaica eles já viveriam essa comunidade espiritual, não comentando sobre a vida após a morte, ou mesmo sobre Deus, mas aceitando as regras da comunidade. Já no caso do Espírito Santo, teríamos um bom exemplo de como a necessidade nasce da contingência, de como é preciso trocar o *postular pressupostos* por pressupor o postulado:

22 *Grande Outro* é um conceito da psicanálise laciana que significa, resumidamente, todo espaço da ordem simbólica da sociedade, funcionando enquanto uma espécie de segunda natureza de todo ser falante.

23 Não vamos explorar muito o assunto, porque nosso objetivo é outro neste artigo, mas vale lembrar a pluralidade teórica de Žižek: além de hegeliano e laciano, ele também tem forte ligação com Marx e o marxismo. Ver, por exemplo, a seção de *Menos que Nada* (2013), *Marx como leitor de Hegel, Hegel como leitor de Marx*. Na verdade, não é exagero classificá-lo como um hegeliano marxista.

A mudança subjacente aqui é entre *postular pressupostos e pressupor o postulado*: o limite da lógica de desalienação feuerbachiana marxiana é o de postular pressupostos: o sujeito supera sua alienação reconhecendo-se como o agente ativo que postula o que lhe parece como pressuposto substancial. Em termos religiosos, isso equivaleria à (re) apropriação direta de Deus pela humanidade: o mistério de Deus é o homem, ‘Deus’ nada mais é do que a versão reificada / substancializada da atividade coletiva humana, e assim por diante. O que falta aqui é o gesto propriamente cristão: a fim de postular o pressuposto (“humanizar” Deus, reduzi-lo a uma expressão / resultado da atividade humana), a *posição (subjéctiva humana) em si deve ser ‘pressuposto’ em Deus como pressuposto substancial do homem, como seu próprio tornar-se humano / finito*. O motivo é a finitude constitutiva do sujeito: o posicionamento completo de pressupostos equivaleria ao posicionamento/geração totalmente reativo do sujeito de seus pressupostos, ou seja, o sujeito seria absolutizado na auto origem completa (Žižek 2009, 75).

Isso tudo significa para Žižek que a diferença entre *substância e sujeito* deve refletir a própria diferença entre os homens e Cristo em sua *monstruosidade*, essa coisa mais que humana.²⁴ Cristo é aquele que possui a dupla *kenosis*, ou seja, a alienação de Deus e a alienação do homem - situação que não havia no judaísmo. Ele é a figura que serve para lembrarmos que o homem nunca se identifica por completo com a *substância* de Deus. Em termos lacanianos, é como se Cristo fosse a tessitura simbólica que dá consistência ao *real*, que sem ele, haveria apenas o vazio da multiplicidade sem sentido. “Essa monstruosidade é o preço que temos que pagar para tornar o Absoluto no meio da representação externa (*Vorstellung*), que é o meio da religião” (Žižek 2009, 80). Assim, Žižek conclui que Cristo é uma anamorfose de Deus, que apenas em sua *monstruosidade* fundamenta a liberdade humana, não por pagar nossos pecados ou dar um resgate legalista, mas em promover essa abertura: o sacrifício de Cristo nos liberta!

Não obstante, Žižek também está consciente que muita coisa aconteceu com Hegel, uma figura singular dentro da história da filosofia, começando desde a vontade pré-lógica de Friedrich Schelling (vulgarizada depois por Arthur Schopenhauer), chegando mesmo na pulsão de morte em Sigmund Freud. Hegel é o último metafísico idealista e o primeiro historicista pós-metafísico, e não há como ser hegeliano hoje sem compreender a própria ruptura pós-hegeliana, “pois perdeu para sempre sua inocência”. A dificuldade está no fato de que no pensamento de Hegel, sistema e história se sobrepõem inteiramente, e isso tem tido consequências. A principal delas, se pensarmos em Heidegger, no pós-modernismo e outras tantas correntes intelectuais, é uma perspectiva de compreender a história como algo puramente contingente²⁵, ou seja, que não

24 “Este é o ponto crucial: para Hegel, a Encarnação não é um movimento por meio do qual Deus se torna acessível/visível aos seres humanos, mas um movimento por meio do qual *Deus se olha da perspectiva humana (distorcida)*: ‘Como Deus manifesta para seu próprio olhar, a apresentação especular divide o eu divino de si mesmo, oferecendo ao divino a visão de perspectiva de sua própria presença’. Ou, em termos freudiano-lacanianos: Cristo é o ‘objeto parcial de Deus’, um órgão autonomizado sem corpo, como se Deus tivesse tirado o olho da cabeça e se voltado para o exterior. Podemos adivinhar, agora, por que Hegel insistiu na *monstruosidade* de Cristo” (Žižek 2009, 81-82).

25 Esse é o caso de um grande nome do pensamento decolonial, Enrique Dussel, que pelo menos desde os anos de 1970, desenvolve reflexões em torno da libertação da filosofia latino-americana do eurocentrismo, tendo como eixo central superar a dialética hegeliana, tanto que seu mais famoso livro chama-se *Método para uma filosofia da libertação* – superação analética da dialética hegeliana (1974). Nesta obra, Dussel criticará a ideia absoluta de Hegel, da identidade do *em si* e do *para si* presente no saber absoluto da *F.E.*, uma ontologia da identidade que engloba

concede espaço à racionalidade e/ou ao pensamento abstrato. Então surge a questão decisiva: se Hegel decreta um ponto final na história com o saber absoluto, há possibilidade de um futuro para seu próprio sistema filosófico? Para nós, não há trabalho melhor do que o de Malabou para responder tal questão, pois assim como Žižek, ela está bem consciente das várias tentativas que a filosofia empreendeu para decretar um fim ao sistema hegeliano. A grande questão de *The future of Hegel* é exatamente sobre este problema: Hegel e o idealismo especulativo são acusados de totalização, que a partir disso, a própria ideia de tempo é supprassumida.²⁶ Partindo do pressuposto que Hegel se divorcia do tempo, a filosofia contemporânea nasce, em certo sentido, para reabilitar a noção de tempo (Hyppolite, Heidegger, Levinas, Derrida, etc.).

Malabou reconhece que é no final da *F.E.* que tal divórcio acontece, e isso teria permitido aos intérpretes dizer que o tempo para Hegel não é nada mais do que um momento de passagem que precisaria ser deixado de lado. Aqui aparece Heidegger (*Ser e Tempo*), censurando o tempo sublimado no saber absoluto, que não passaria de uma noção vulgar, presente em toda a história da metafísica ocidental. Para ele, a conceituação de tempo que Hegel faz na *Enciclopédia* seria apenas uma reiteração do que já teria dito Aristóteles no livro quatro da *Física*, sobre a sucessão de agoras e, mais que isso, de uma negatividade que se relaciona com o espaço, e também como uma determinação para si indiferente à justaposição imóvel. O espaço apareceria apenas para determinar o instante, parecendo reduzir a temporalidade a uma forma de justaposição que despoja o futuro, privilegiando o tempo presente (*Gegenwart*) em detrimento dos demais: ou é o passado do presente ou o que está por vir do presente. Isso acarretaria para Heidegger outra consequência: “Na concepção especulativa do tempo, o futuro não é nem igual ao de outros tempos: falta poder para se preservar, sucumbindo aos avanços (ou seja, a prioridade ontológica) do passado entendido como a modalidade anterior do presente” (Malabou 2005, 3). Não há espaço para o futuro, porque o passado é o próprio sinônimo de tempo: “o tempo é a própria passagem e o que passa; sempre passou” (*apud* Malabou 2005, 3).

De fato, Malabou concorda que o tempo em Hegel é o espírito passado, uma passagem para realizar sua própria identidade como absoluto e eterno. “É a antiguidade atemporal da 'presença', a 'parusia' do absoluto. Do seu ponto de vista, tudo o que ocorre pode ser apenas a indicação do que já aconteceu; tudo o que ainda está no futuro é simplesmente um retorno potencial a si próprio” (Malabou 2009, 3). O espírito jovem tem que amadurecer para realizar o absoluto, sendo o inesperado apenas uma ilusão, já que a filosofia chega tarde demais para o futuro. Não estaria evidente, portanto, que não há futuro na filosofia hegeliana, que em sentido último, ela nos leva ao eterno presente? Sem entrar em grandes polêmicas com Heidegger, Malabou afirma que uma ausência de concepção de futuro em Hegel não deve nos impedir de pensar em um futuro para a sua filosofia.

Desse modo, é a partir do próprio Hegel que Malabou encontra o conceito chave de *plasticidade* para pensar no futuro. Buscando a etimologia da palavra conceito, a autora descobre que um conceito significa tomar uma instância com o poder de dar forma e depois elaborá-lo, do mesmo modo que seu trabalho visiona dar forma ao futuro e o tempo da filosofia de Hegel, numa ordem que “... o tempo e o futuro se envolvem mutuamente em um processo

o *Outro*, propondo em substituição, o movimento antropológico que afirma um novo âmbito do pensar, metafísico, ético e alterativo, resguardando justamente a identidade desse *Outro*.

²⁶ Sobre essa supressão do tempo na filosofia hegeliana, ver também Malabou (2014).

dialógico governado pela plasticidade” (Malabou 2009, 5). Mas adverte que essa relação de sinonímia entre os conceitos tem que ser colocada de forma assimétrica, e que, portanto, posicionar o futuro como “plasticidade” equivale a substituir a definição estabelecida de futuro como um momento. Aqui ela sugere abandonarmos o sentido ordinário que Hegel conceitua o tempo, como na *Filosofia da Natureza*, mas já aí poderíamos encontrá-lo vendo o futuro como aquilo que *está por vir* (sem se reduzir à primeira ideia), e isso ajuda Malabou a encontrar uma primeira definição de *plasticidade*: “Por ‘plasticidade’, entendemos antes de tudo o excesso do futuro no futuro; enquanto ‘temporalidade’, como aparece na filosofia especulativa, significará o excesso de tempo ao longo do tempo” (Malabou 2005, 6).

Trabalhando com a etimologia²⁷, a filósofa francesa descobre também que o termo *plástico* enquanto um adjetivo significa tanto algo *suscetível a alterações de forma* ou *maleável* e, por outro lado, *o poder de dar forma*, como é comumente usado entre cirurgiões plásticos e artistas plásticos. É um termo que vem da arte, primeiro através da escultura, que se espalha depois para os ramos da arquitetura e da pintura, tendo um posterior significado até para a educação.²⁸ Em Hegel, diz ela, encontramos alguns significados para plasticidade, e todos com o duplo significado: capacidade de *receber* forma e capacidade de *produzir* forma. Em relação às artes plásticas, na *Estética*, Hegel fala da arte grega, da escultura enquanto arte plástica, que por extensão o faz pensar nas individualidades e características plásticas: a arte grega representa a individualidade no alcance da exemplaridade e substancialidade, como Péricles, Platão, Xenofonte. “Eles são grandes e livres, crescem independentemente no solo de sua própria personalidade inerentemente substancial, feitos por si mesmos e desenvolvendo o que eles (essencialmente) eram e queriam ser” (Malabou 2005,9). Essa individualidade plástica funciona na lógica de Hegel como meio termo entre a plasticidade da escultura e a plasticidade da filosofia, que tem o alcance de plasticidade no sentido da atitude do filósofo e da própria forma da filosofia, de como sua forma especulativa é apresentada e desenvolvida. Serve de modelo para a atitude filosófica, que significa primeiro a capacidade do leitor, do jovem, de dar conta do conteúdo que se tem à mão, purificando a forma de todo conteúdo arbitrário e pessoal, sem nunca a deixar de lado e por isso se comparam as individualidades plásticas gregas. Assim, o ideal do filósofo em se moldar tem o sentido universal na questão da forma, do conceito, e individual, no sentido de encarnar, de dar forma a este universal: juntos, o universal e o particular se informam mutuamente, e o resultado é o indivíduo exemplar.

Com isso, podemos chegar a uma segunda definição do discurso plástico presente no prefácio da *F.E.*, afirma Malabou. “Somente uma exposição filosófica que exclua rigidamente (...) a maneira usual de relacionar as partes de uma proposição poderia atingir o objetivo da plasticidade” (*apud* Malabou 2005, 11). Aqui a filósofa está ciente que, em Hegel, a relação entre *sujeito* e *substância* foge de uma determinação tradicional, que é da proposição filosófica fixar um

27 “Os substantivos inglês e francês ‘*plasticidade*’ e *plasticité* e seu equivalente alemão, *Plastizität*, entraram no idioma no século XVIII. Eles juntaram duas palavras já em uso, formadas a partir da mesma raiz: os substantivos ‘plásticos’ (*die Plastik*) e o adjetivo ‘plástico’ (*plastisch*). Todas as três palavras são derivadas do grego *plassein* (πλασσειν), que significa ‘modelar’, ‘moldar’” (Malabou 2005, 8).

28 Em outros contextos, pode ser designada como flexibilidade, a flexibilidade do cérebro, ou a capacidade de evoluir e se adaptar. Malabou afirma que é nesse sentido que devemos falar em virtude plástica, sem que isso seja confundido com a ideia de polimorfia, pois plasticidade significa preservar a forma, embora depois de configurada, não volte a forma inicial. É algo que resiste à deformação, como na histologia.

instante, dando predicados desde fora; enquanto no caso do filósofo alemão, há uma reconceitualização dessa relação, ou melhor, uma autodeterminação. “A relação da substância com seus acidentes muda de uma concepção para outra, e isso Hegel interpreta como a transição da proposição predicativa para a proposição especulativa” (Malabou 2005, 11). Reiterando, a relação entre sujeito e predicado, ou entre *sujeito* e *substância*, se dá de forma plástica, na dinâmica entre o universal e o particular, chegando às individualidades plásticas. É um processo que a própria *substância* se retira de si mesma para se envolver na particularidade de seu conteúdo, e pelo movimento negativo, entra em cena a figura do *sujeito*, que vai se autodeterminar nesta atividade.

Negatividade ou dialética é um movimento de autodeterminação, fluindo na contradição entre determinações particulares que se dissolvem no universal. Na *Enciclopédia (Ciência da Lógica)*, Hegel afirma que a substância em princípio tem aparência de autossubsistência, posta *em si* e *para si*, mas depois se mostra como um *outro de si*, dissolvendo a fixidez inicial. Não é por aí, portanto, que devemos compreendê-lo como o último filósofo metafísico e o primeiro pós-metafísico? Talvez seja por esse caminho que devemos interpretar a famosa passagem presente no prefácio da *F.E.* que diz sobre a necessidade de exprimir o verdadeiro pela *substância*, mas também pelo *sujeito*. De acordo com ele, essa substância inclui o universal e a imediatez do saber mesmo, mas também a imediatez que é o ser (imediatez para o saber), e qualquer movimento que não incluir os dois é inerte. Assim, Hegel considera que não devemos tomar unilateralmente a *substância*, como se o sujeito só soçobrasse, e nem o pensamento em sua pura intelectualidade, mas refletir sobre uma terceira via de unificação entre substância e pensar. De outro lado, enquanto Deus é a substância inerte ou universalidade abstrata, que não leva em conta o movimento do *em si* para o *ser para si*, o sujeito universal enquanto substância viva torna-se *outro*, sendo efetivo não na unidade originária e imediata, senão em sua atualização e fim (e a negatividade ou dialética é fundamental nesse processo). Por isso, só no fim do processo que o sujeito alcança o absoluto, e Hegel diz que é justamente isso que horroriza, da passagem do simples universal (intuição), tornando-se outro para chegar ao resultado absoluto. Ou seja, o sujeito que se identifica já em princípio com a substância universal, é negação, temporalidade, história, antes de se reconciliar com este princípio: é temporal e atemporal. Se a razão é agir conforme um fim, esse fim é o começo, no movimento do sujeito, como na natureza, que age conforme um fim (Aristóteles). Porém, não é algo acima do pensamento, nesse movimento do si voltando a sua simplicidade imediata de si. Hegel sutura aqui um velho dogma na filosofia de que o absoluto não pode ser exprimido como predicado:

A necessidade de representar o absoluto como sujeito serviu-se das proposições: “Deus é eterno” [...]. Em tais proposições, o verdadeiro só é posto como sujeito diretamente, mas não é representado como movimento do refletir-se em si mesmo. [...] só o predicado diz *o que Deus é*. O predicado é sua implementação e seu significado; só nesse fim o começo vazio se torna um saber efetivo. Entretanto, é inevitável a questão: por que não se fala apenas no eterno, da ordem moral do mundo etc.; ou, como diziam os antigos, dos conceitos puros do ser, do uno etc., daquilo que tem significação, sem acrescentar o som sem *significação*? Mas é que através dessa palavra se indica justamente que não se põe um ser, ou essência, ou universal em geral, e sim algo refletido em si mesmo: - um sujeito. (Hegel 2012, 37-38)

Já no capítulo sobre o saber absoluto (*F.E.*), fica claro que a identificação final do *sujeito* com a *substância* não tem mais o significado do que poderíamos chamar de religioso, senão da autoafirmação do sujeito no âmbito da filosofia, o que para Žižek abre espaço para o ateísmo. Hegel mesmo diz que neste âmbito, a necessidade é de superar a religião, que não fez da consciência objeto, apesar de ter intuído a infinitude pela sensibilidade e pela fé. Aqui, o espírito realiza seu conceito, tanto em conteúdo quanto em forma, porque a verdade não é igual somente à certeza, mas à certeza de si mesma. Agora também o espírito consegue suprimir o tempo enquanto aquela negatividade que estava em conflito com a *substância*, pois o conceito puro deste momento suprassume a própria forma do tempo.

Todo esse movimento permite, então, que Malabou vislumbre o significado do futuro na filosofia hegeliana: “A conexão que liga os três conceitos ‘Plasticidade’, ‘Temporalidade’ e ‘Dialética’ agora fica clara: nada mais é do que a formação do próprio futuro. A plasticidade caracteriza a relação entre substância e acidentes” (Malabou 2005, 12). E por isso que teríamos de abandonar o futuro ordinário referente ao espaço e aos tempos (momentos), porque enquanto uma estrutura dialética, o tempo não poderia ser determinado apenas por um momento. Para essa outra modalidade de futuro, ela dá um significado específico: *ver o que está chegando*.

Para distinguir essa estrutura do futuro, como é normalmente entendido, nomearemos essa estrutura como “ver (o que está) chegando” (*le “voir venir”*), obedecendo à ordem de Hegel de filosofar em seu próprio idioma. “*Voir venir*” em francês significa esperar, enquanto é prudente observar como os eventos estão se desenvolvendo. Mas também sugere que as intenções e os planos de outras pessoas devem ser investigados e calculados. É uma expressão que pode assim se referir ao mesmo tempo ao estado de “ter certeza do que está por vir” (“*être sûr de ce qui vient*”) e de “não saber o que está por vir” (“*ne pas savoir ce qui va venir*”). É por essa razão que o “*voir venir*”, “ver (o que está chegando)”, pode representar essa interação, dentro da filosofia hegeliana, de necessidade e surpresa teleológicas. (Malabou 2005, 13)

Existem ainda outros desdobramentos do conceito de tempo para Hegel, como na *Enciclopédia*, correspondendo à relação entre *ser* e *não ser*, na passagem de um momento ao outro, que é o presente operando com os dois não existentes, passado e futuro. Todas essas dimensões trabalham para o devir da exterioridade: “As dimensões do tempo, presente, futuro e passado, são o devir da exterioridade como tal, e a resolução (*Auflösung*) dele nas diferenças do Ser, ao passar para o nada, e do nada, como passar para o Ser” (*apud* Malabou 2005, 14). Desse modo, o tempo não pode ser compreendido apenas pelas noções de simultaneidade, sucessividade e permanência, pois ele é essa dinâmica do *ser* para o *nada*, e vice-versa. No fim, o tempo não é nada, ou melhor, tem seus momentos próprios de se diferenciar, e, portanto, de se temporalizar. As coisas se diferenciam, diz Malabou, com o parágrafo 258 e 259 da *Enciclopédia (Filosofia do Espírito)*, onde o tempo como a relação do *ser* e do *não ser* faz referência à Física de Aristóteles, e como pura categoria da intuição à *Crítica da razão pura* de Kant. Aqui Hegel compreende o tempo tendo o mesmo princípio da fórmula $Eu=Eu$, ou seja, da autodeterminação, que é a identidade do eu entre o *cogito* e o tempo em si, que não pode ser reduzido ao instante, porque é uma união sintética em *ver o que está vindo*. Logo, o tempo para ele não é simplesmente o singular agora, nem o tempo aparece nele como “aquele em que o devir tem seu lugar”, o tempo é tornar-se. “Ao os opor a todas as formulações metafóricas que declaram a ‘queda’ no

tempo, [...] pode-se exibir uma crítica hegeliana completa da intratemporalidade (*Innerzeitigkeit*)” (Malabou 2005, 14). O tempo não é composto de agoras no sentido de que não podem coexistir dois agora, senão numa síntese posterior, que Hegel extraí das reflexões de Aristóteles, explicitando isso ao falar do espaço: “É inadmissível falar de pontos espaciais como se eles constituíssem o elemento positivo no espaço (por causa de sua falta de diferença), o espaço é apenas a possibilidade, não a posição de um estado de justaposição e o que é negativo” (*apud* Malabou 2005, 15). O espaço é lugar originário de separação, e a síntese ocorre no que Hegel chama de unidade negativa, como ocorre na *certeza sensível* da *F.E.*, na diferença entre o *aqui* e o *agora* como fenômenos pontuais e, depois, como síntese de um agora que são muitos agoras, defende Malabou.

Isso fica ainda mais claro pelo próprio exemplo de Hegel ao falar da questão do *isto* na *F.E.*: o agora é noite e anotamos; noutro momento é dia, tornando vazia a primeira resposta; a noite se mostrou como essente, e depois se mostrou como não-essente. Na verdade, este imediato é um mediatizado; o *agora* é indiferente ao que joga nele, não é afetado por esse ser outro, desprendendo aqui a universalidade da *certeza sensível*: “Nós denominamos um universal um tal Simples que é por meio da negação; nem isto nem aquilo – um *não isto* – e indiferente também a ser isto ou aquilo. O universal, portanto, é de fato o verdadeiro da certeza sensível” (Hegel 2012, 87).

Voltando a Malabou, ela compreende que a plasticidade do tempo está na capacidade deste se diferenciar de si mesmo, o que significa duas coisas: é sincrônico e é diacrônico, dizer que o tempo nem sempre é o que significa, também significa que se diferencia temporalmente de si mesmo, que tem, em outras palavras, uma história. Além disso, se Hegel recupera a substância sujeito grega (Aristóteles) e o sujeito substância moderno (Kant) para falar do tempo e do espaço, ele sintetiza-os no momento cristão, invertendo-os como mostra Bernard Bourgeois: “A substituição da primazia do pensamento cristão, que é subjetivista (‘o sujeito é substância’), pela primazia do pensamento pagão, que é substancialista (‘a substância é o sujeito’)” (*apud* Malabou 2005, 16), e um dos objetivos de Malabou com *The Future of Hegel* é justamente demonstrar essas duas operações, numa diferenciação cronológica:

O poder do pensamento de Hegel vem da transformação dessas duas modalidades do movimento inerentes a “ver (o que está chegando)”; o que foi sucessão histórica se torna um *face a face filosófico*. A primeira modalidade surge do que é possível chamar de unidade sintética originária de um movimento teleológico em potencial e em ação. A outra modalidade deriva da unidade sintética originária da percepção, o fundamento da representação (*Vorstellung*). É o duplo sentido das locuções “em si” e “para si” que demonstra essa afirmação. O próprio conteúdo especulativo segue o movimento modelado por esse contraste entre o “em si” e o “para si”, um movimento concebível de duas maneiras. Por um lado, opõe o que é “potencial” ao que é “real”; por outro lado, opõe a verdade conhecida na forma de “certeza” (momento subjetivo da verdade) à verdade conhecida na forma de “verdade” (momento de objetividade da verdade). (Malabou 2005, 16-17)

Malabou lembra que isso demonstra a dificuldade de se ler Hegel, que Žižek também identifica na questão de relacionar a circularidade teleológica e a linearidade representacional, religando a representação do passado grego com o futuro da filosofia grega. É esse caráter duplo de *ver o que está vindo* que torna a leitura de Hegel mais difícil que qualquer outro filósofo, porque ela é simultaneamente retrospectiva e prospectiva. “No presente momento em que a

leitura ocorre, o leitor é atraído por uma dupla expectativa: aguardar o que está por vir (de acordo com um pensamento linear e representacional), enquanto pressupõe que o resultado já chegou (em virtude do ardid teleológico)” (Malabou 2005, 17).²⁹

CONCLUSÃO

Em outras palavras, podemos afirmar a partir das reflexões de Malabou, que o saber absoluto em Hegel é realmente o lugar do fim da história enquanto alguma coisa restrita aos limites da lógica, da circularidade teleológica, e que a linearidade representacional significa a atualização da história, seus problemas concretos, sua historicidade imanente. Em vez de representar um impasse, como pensam os críticos de Hegel (como Marquard), está aí uma pista sobre a atualidade da filosofia da história hegeliana. Mais do que isso, compreendemos esse fim da história não só em sentido lógico, mas também ético, lembrando aqui de toda reflexão de Žižek sobre o peso do cristianismo no pensamento de Hegel, do legado religioso que é absorvido pela modernidade através da secularização. Ético porque o significado último do saber absoluto é a liberdade, do homem que não precisa mais impor seus projetos sobre a realidade - diferente da figura do senhor (dialética do senhor e do escravo) -, que harmoniza sua particularidade histórica com a universalidade da *substância* (Deus), da simetria que se estabelece entre a consciência (*Bewusstsein*) e a autoconsciência (*Selbst-Bewusstsein*).

Talvez tenhamos aqui uma chave para responder aos pós-modernos que a modernidade ainda continua sendo um horizonte das sociedades humanas no século XXI, pois mesmo com todos os problemas e contradições desse paradigma, as reivindicações e lutas de hoje ainda se pautam pela liberdade. Não por acaso, Žižek também insiste na importância da modernidade, para pensar entre outras coisas, que a verdadeira emancipação acontece somente quando pautas universais estão em jogo, como no caso da Revolução do Haiti³⁰. Por outro lado, ele não está alienado do debate que se desenvolveu na filosofia a partir do anti-hegelianismo, da emergência de novos saberes como a psicanálise, a neurociência, inclusive admitindo que ser hegeliano no século XXI passa um pouco por entender a própria ruptura pós-hegeliana. Ou seja, ele parece compreender muito bem o jogo entre circularidade teleológica e linearidade representacional.

Por isso, torna-se cada vez mais claro para nós que a possibilidade de atualização da filosofia da história hegeliana consiste em pensar essa tensão no interior da universalidade, da luta engajada de Žižek, da plasticidade de Malabou, que ousa transpor a lógica tradicional no encontro do temporal com o atemporal. Neste aspecto, se existe um fim da história, é o do reino da ética, que no confronto com a universalidade concreta (ou com os acontecimentos em si da história), não sucumbe, mas de maneira plástica (nos termos de Malabou), acolhe essa contingência, para atualizar o *ser*. De outra maneira, seríamos sempre refém

29 A dificuldade em ler Hegel está justamente nessa tautologia de ver e não ver o que está por vir: “Entre a repetição raciocinativa e a intrusão delirante, entre um excesso de previsão e um excessivo esquecimento do que acontece, o leitor termina encontrando o caminho. Isso acontece no momento em que o leitor entra na provação especulativa constituída pela relação entre a diferença do leitor e a identidade do texto. Compreender Hegel é o resultado necessário de uma decisão de leitura a ser desviada de uma confusão inicial ao aceitar a liberação da forma rígida do 'eu'” (Malabou 2005, 184-185).

30 Para mais detalhes ver Žižek (2011).

do caos da contingência que é a história. A própria democracia liberal poderia ser esse espaço ético da atemporalidade, acolhendo as demandas temporais da história se conseguisse fazer da humanidade uma grande classe média como pensa Fukuyama, mas a experiência tem nos dito outra coisa. Ela parece um projeto iluminista inacabado, que em sua fase neoliberal, tem contornos ainda mais bárbaros com a biopolítica, com o aumento da desigualdade e concentração de renda, com a devastação do meio ambiente, etc. É aqui que se abre a possibilidade do comunismo de Žižek ocupar esse lugar, e mesmo que utópico, parece preencher os requisitos desse encontro da ética (atemporal) com a contingência (história).

REFERÊNCIAS

- D'HONDT, Jacques. *Hegel, filósofo da le história vivente*. Buenos Aires: Amorrortu, 1966.
- DUSSEL, Enrique D. *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo: Paulus, 2005.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Tradução Álvaro Cabral; revisão técnica. Karla Chediak. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- FUKUYAMA, Francis. *The End of History and The Last Man*. New York: Avon. Books, 1992.
- FUKUYAMA, Francis. Second Thoughts: The Last Man in a Bottle. *The National Interest*, no. 56 (Summer 1999a), p.16-33 e The Future of History. *Foreign Affairs*. Volume 91, no1. Jan/Feb 2012.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830). A Filosofia do Espírito. Tradução Paulo Meneses e José Machado (colaboração). São Paulo: Loyola, 1995, v.3.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830). A Ciência da Lógica. Tradução Paulo Meneses e José Machado (colaboração). São Paulo: Loyola, 1995, v.1.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses; com colaboração de Karl-Heinz Effen, e José Nogueira Machado. – 7º ed. – Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- HYPOLITE, Jean. *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Buenos Aires: Caldén, 1970.
- KERSHAW, Ian. *De volta ao inferno* (2016), Tradução Donaldson M. Garschagen, Renata Guerra – 1º ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2016, especialmente o subcapítulo *Os intelectuais e a crise na Europa*.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002.
- LAUREANO, Pedro Sobrino. Uma breve introdução ao pensamento de Slavoj Žižek. *Analytica*, São João del-Rei, v. 4, n. 7, p. 161-185, 2015.
- LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento el siglo XIX*. Buenos Aires, Katz, 2008.
- MALABOU, Catherine. “Negativos de la dialéctica. Entre Hegel y Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève”. In: *Revista Pensamiento Político*, n. 5, p. 158-174, julho 2014.

- MALABOU, Catherine. *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality, Dialectic*. New York: Routledge, 2005.
- MARCUSE, Hebert. *Razão e Revolução – Hegel e o advento da teoria social*. Editora Saga, 1969.
- MARQUARD, Odo. “En defensa de lo accidental”. *Fractal* n° 2, julio- septiembre, 1996, año 1, volumen I, pp. 11-26.
- MATA, Sérgio da. Resenha de MARQUARD, Odo. Las dificultades con la filosofía de la historia. Valencia: Pre-Textos, 2007. *História da Historiografia*, v. 1, p. 108-114, 2008.
- PINKARD, Terry. *Hegel. A Biography*. Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2000.
- PINKARD, Terry. Saber absoluto: por que a filosofia é seu próprio tempo apreendido no pensamento. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 7, no13, Dezembro – 2010: 07-23.
- POPPER, Karl Raimund. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.
- SCHOLTZ, Gunter. O problema do historicismo e as ciências do espírito no século XX. In: *Revista de História da Historiografia*, Ouro Preto, n°6, 03/2011, p. 42-63.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. Tradução Rogério Bettoni, Editora Boitempo, 2013.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. Tradução Maria Beatriz de Medina. - São Paulo: Boitempo, 2011. E para se aprofundar na discussões sobre a relação de Hegel com o Haiti ver BUCK-MORSS, Susan. Hegel e o Haiti. *Novos Estudos*, 90. Julho, 2011, p. 131-171.
- ŽIŽEK, Slavoj. The Fear of Four Words: A Modest Plea for the Hegelian Reading of Christianity. In: *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic*, Creston Davis (ed.), MIT Press, 2009.

Žižek e Malabou
uma chance de futuro para a filosofia da história hegeliana
 Artigo recebido em 25/02/2021 • Aceito em 01/06/2021.
 DOI | doi.org/10.5216/rth.v24i1.67895
 Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado.