


OS USOS POLÍTICOS DA DIALÉTICA HEGELIANA

Diego Echevengúá Quadro¹

Universidade Federal de Pelotas (UFPEL)

 <https://orcid.org/0000-0001-5066-5893>

E-mail: diegoquadro26@gmail.com

RESUMO:

O presente artigo busca apresentar os distintos usos políticos da dialética hegeliana que podemos encontrar dentro da tradição crítica de esquerda, a chamada “esquerda hegeliana”. Hegel teve um profundo impacto no pensamento político desde que sua obra começou a circular dentro das esferas intelectuais da velha Europa. Marx foi o principal herdeiro da dialética hegeliana no século XIX. Mas contemporaneamente, autores como Slavoj Žižek e o brasileiro Vladimir Safatle dão continuidade à tradição hegeliana de esquerda. Sendo assim, o impacto da dialética hegeliana dentro do debate político contemporâneo não cessou de produzir reverberações. Contudo, existe a questão de se o uso que a tradição crítica de esquerda fez da dialética hegeliana é um uso que pode ser considerado legítimo se partirmos do pensamento do próprio Hegel. Em nosso trabalho, investigaremos se o uso do pensamento de Hegel por parte da tradição crítica de esquerda é um uso legítimo quando comparado com o próprio empreendimento filosófico hegeliano.

PALAVRAS-CHAVE: Dialética; Hegel; Crítica; Marx; Hegelianismo.

THE POLITICAL USES OF HEGELIAN DIALECTIC

ABSTRACT:

This article seeks to present the different political uses of the Hegelian dialectic that we can find within the left-wing critical tradition, the so-called “Hegelian left”. Hegel had a profound impact on political thought ever since his work began to circulate within the intellectual spheres of old Europe. Marx was the main heir of the Hegelian dialectic in the 19th century. But contemporarily, authors such as Slavoj Žižek and the Brazilian Vladimir Safatle continue the Hegelian tradition of the left. Thus, the impact of the Hegelian dialectic within the contemporary political debate has not ceased to produce reverberations. However, there is the question of whether the left-wing critical tradition's use of the Hegelian dialectic is a use that can be considered legitimate if we start from Hegel's own thought. In our work, we will investigate whether the use of Hegel's thought by the left-wing critical tradition is a legitimate use when compared with the Hegelian philosophical enterprise itself.

KEYWORDS: Dialectics; Hegel; Criticism; Marx; Hegelianism.

¹ Doutor(a) em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), Pelotas – RS, Brasil.

Introdução

A dialética hegeliana é um sistema completo. Ela possui uma ontologia, uma ética, uma filosofia da história e do direito, assim como uma filosofia política. Como um grande momento do pensamento ocidental, a filosofia hegeliana produziu muitos filhos dentro do debate da filosofia política. Seu filho “bastardo” mais famoso é o marxismo. Mas encontramos reverberações do pensamento político de Hegel dentro de correntes como o fascismo, e até mesmo dentro do liberalismo contemporâneo com Fukuyama.

Sendo assim, o pensamento político de Hegel dispensa uma apresentação demonstrando sua importância para a reflexão filosófica de nosso tempo. Hegel é um ponto de parada necessário para quem deseja debater o pensamento político no Ocidente nos últimos dois séculos. O que não parece ter sido muito debatido é a qualidade própria às interpretações do pensamento político de Hegel usadas dentro da filosofia a partir da morte de Hegel. O século XIX viu o surgimento do movimento operário e da constituição do marxismo como doutrina filosófica da revolução proletária que iria transformar o futuro da espécie humana. Marx partiu da dialética hegeliana e de sua concepção dinâmica da estrutura da realidade para fundamentar seu pensamento. Mas com esse movimento Marx fraturou o sistema hegeliano em dois: um núcleo idealista conservador e um núcleo revolucionário materialista. No presente trabalho, mostraremos como essa distinção é problemática e precária se tomarmos o pensamento de Hegel tal como exposto pelo filósofo alemão.

Não foi apenas o século XIX que viu um uso da filosofia de Hegel para fins políticos; os séculos XX e XXI também presenciaram um uso contínuo da dialética de Hegel. Atualmente, pensadores como Slavoj Žižek e Vladimir Safatle dão continuidade ao trabalho desenvolvido por Marx de aplicar o pensamento dialético de Hegel ao campo da política. Cientes de que o desenvolvimento do pensamento no século XX estreitou o horizonte filosófico de uma maneira que afirmações como as de Marx sobre a necessidade histórica da revolução proletária soem demasiado “metafísicas”, Žižek e Safatle buscam uma rearticulação da tradição crítica através de uma compreensão nova da categoria de contingência em Hegel. Dessa forma, tais autores buscam um novo caminho para a tradição revolucionária. Da mesma forma que fizemos com o pensamento de Marx, mostraremos como tais tentativas partem de uma incompreensão do verdadeiro sentido do pensamento político de Hegel. Dessa forma, tentaremos lançar alguma luz sobre o pensamento hegeliano aplicado à política, tentando desfazer caricaturas que por muito tempo assombraram o pensamento de Hegel.

1. Os usos políticos da dialética hegeliana no século XIX

É inegável que Hegel é um grande pensador político. Também são inegáveis as implicações imensas que o pensamento político de Hegel teve para os séculos XIX, XX, e o atual século XXI. Logo após a morte de Hegel, seus partidários formaram dois campos opostos: os hegelianos de direita e os de esquerda. Marx é o exemplo mais famoso de um hegeliano de esquerda, assim como Giovanni Gentile é o mais famoso expoente do hegelianismo de direita. Sendo assim, fica claro como o pensamento de Hegel teve impactos imensos para a política global. Nosso objetivo é investigar se determinados usos políticos do pensamento de Hegel são legítimos quando analisados tomando Hegel como critério para a avaliação.

O uso político da dialética hegeliana mais importante no século XIX foi o operado pelo marxismo. Marx e Engels foram profundamente influenciados pelo pensamento de Hegel. O movimento dialético, que toma o devir como um processo dinâmico calcado em uma racionalidade em que a lógica espelha a ontologia, e vice-versa, acabou sendo usado como uma ferramenta

teórica para uma crítica radical à ontologia social burguesa que se tomava como a expressão de um ser social verdadeiro. Mas para que isso ocorresse, o marxismo precisou seccionar a dialética de Hegel em uma parte conservadora e um núcleo revolucionário:

Diante dela, nada é definitivo, absoluto, sagrado; ela faz ressaltar o que há de transitório em tudo que existe; e só deixa de pé o processo ininterrupto do vir-a-ser e do perecer, uma ascensão infinita do inferior ao superior, cujo mero reflexo no cérebro pensante é esta própria filosofia. É verdade que ela tem também seu aspecto conservador quando reconhece a legitimidade de determinadas formas sociais e de conhecimento, para sua época e sob suas circunstâncias; mas não vai além disso. O conservadorismo desta concepção é relativo; seu caráter revolucionário é absoluto, e a única coisa absoluta que ela deixa de pé. (ENGELS, 2016, p. 21)

O problema com tal leitura é que ela introduz uma tensão no pensamento de Hegel que não era sequer um problema para Hegel. A dialética hegeliana busca oferecer uma justificativa racional para aquilo que existe. A legitimação de determinadas formas sociais como a família, a igreja, o estado, é o reconhecimento do que há de racional em tais momentos, e não a afirmação irrefletida de uma ordem social inquestionada. É por isso que o início da *Filosofia do Direito* de Hegel começa com uma discussão sobre a lógica. É a partir da aplicação das determinações categoriais de sua lógica à estrutura da sociedade que Hegel irá buscar definir o que há de racional nas estruturas sociais presentes em um povo determinado. Não é o caso de Hegel estar buscando uma legitimação conservadora para a ordem dominante, mas apresentar o momento racional de uma formação social específica. É o que encontramos em Hegel quando ele fala sobre a família:

No sentido mais especulativo, o modo do ser-aí de um conceito e sua determinidade são uma e a mesma coisa. Mas é de se notar que os momentos, cujo resultado é uma forma ulteriormente determinada, precedem a ele enquanto determinações conceituais no desenvolvimento científico da ideia, mas não o precedem enquanto configurações no desenvolvimento temporal. Assim a ideia, tal como determinada enquanto família, tem por pressuposto as determinações conceituais de que ela será a exposição no que segue como resultado. (HEGEL, 2010, p. 74)

Ou seja, as determinações de um conceito (a família) precedem a ele do ponto de vista do desenvolvimento racional de tais determinações, e não como exposição temporal na história de uma sociedade particular. Hegel está falando sobre a família em uma dimensão reflexiva ampla, onde a explicitação semântica do conceito de família aparece na apresentação de suas determinações conceituais específicas. Só é possível pensar que há um conservadorismo social em tal exposição a partir de uma leitura excessivamente revolucionária, como é o caso de Marx e Engels. Para que fosse possível transformar a dialética hegeliana em uma máquina revolucionária, os marxistas alegaram fidelidade ao núcleo racional do pensamento de Hegel enquanto se livravam da casca idealista. Mas como bem notou Karl Löwith, comparado como Marx o verdadeiro materialista é Hegel:

Uma vez que Hegel, no entanto, identifica a história do mundo com a do Espírito, sua compreensão da história retém muito menos de sua derivação religiosa do que o materialismo ateu de Marx. Este último, apesar de sua ênfase nas condições materiais, mantém a tensão original de uma fé transcendente acima do mundo que existe, enquanto Hegel, para quem a fé era apenas um modo da *Vernunft* ou *Vernehmen*, teve, em um ponto de virada de sua história intelectual, de se reconciliar com o mundo tal como é: existente, real e racional. Comparado com Marx, o grande realista é Hegel. (LÖWITH, 1991, p. 51)

Hegel viu a racionalidade imanente que se encontra presente em formas de vida, instituições políticas e estruturas sociais. O que ocorre em Marx é justamente o retorno do núcleo teológico a partir de uma prática revolucionária emancipatória. Tal prática não poderia estar fundada em uma teoria que busca oferecer uma legitimação racional para o que existe, mas sim em uma racionalidade que se coloca fora do processo histórico para perscrutar as leis necessárias da história que conduzem até o comunismo. Fica claro, como demonstrou Löwith, que Marx é o verdadeiro “idealista” comparado com Hegel. Acusar Marx de uma teologia secular pode parecer um ataque desqualificador, mas na verdade se trata de reconhecer que o núcleo racionalista do marxismo não incorporou o espírito hegeliano no que ele tinha de legitimamente “materialista” – não procurar uma legalidade histórica para além da história.

Encontramos em Marx uma espécie de retorno a um fundamento último para explicar a realidade social em sua totalidade. Tal tendência é um movimento necessário para que Marx possa garantir um fundamento sólido para a prática revolucionária. Se Marx tivesse percebido a história como radicalmente aberta para múltiplas possibilidades, não seria possível afirmar o advento do comunismo como resultado da prática política revolucionária da classe proletária. É por isso que Marx diz:

[...] na produção social da sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determinado o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência. Em certo estágio de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que é sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais se tinham movido até então. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações transformam-se no seu entrave. Surge então uma época de revolução social. A transformação da base econômica altera, mais ou menos rapidamente, toda a imensa superestrutura. (MARX, 2016, p. 5)

Vemos claramente que os fatores de produção da vida social são forças independentes que condicionam a vida simbólica e espiritual de um povo. É claro que Marx entende a ação humana como algo capaz de alterar uma determinada situação social, mas tal atuação humana ocorre dentro de um quadro determinado por forças econômicas impessoais que marcham triunfantemente na direção da sociedade comunista. É inegável a existência de um determinismo teleológico em Marx conduzindo a sociedade de formas sociais primitivas até o advento do comunismo. O interessante é que tal movimento jamais seria considerado legítimo por parte de Hegel. Para Hegel, a filosofia é apenas o discurso que explica a legalidade racional de uma determinada época, como uma formação social é dotada de uma legitimidade diante do desenvolvimento do espírito que a torna a expressão no tempo de uma específica configuração conceitual. É esse o significado da famosa imagem da coruja de Minerva que só alça voo a partir do crepúsculo:

Sobre o *ensinar* como o mundo deve ser, para falar ainda uma palavra, de toda maneira a filosofia chega sempre tarde demais. Enquanto *pensamento* do mundo, ela somente aparece no tempo depois que a efetividade completou seu processo de formação e se concluiu. Aquilo que ensina o conceito mostra necessariamente do mesmo modo a história, de que somente na maturidade da efetividade aparece o ideal frente ao real e edifica para si esse mesmo mundo, apreendido em sua substância na figura de um reino intelectual.

Quando a filosofia pinta cinza sobre cinza, então uma figura da vida se tornou velha e, com cinza sobre cinza, ela não se deixa rejuvenescer, porém apenas conhecer; a coruja de Minerva somente começa seu voo com a irrupção do crepúsculo. (HEGEL, 2010, p. 44)

É somente depois do crepúsculo de uma formação social determinada que a filosofia pode fazer seu trabalho – a crônica de uma vida espiritual em declínio. A vida espiritual de um povo só pode ser entendida completamente a partir do momento em que a forma social completou seu movimento de nascimento e amadurecimento. É por isso que Hegel jamais aceitaria como tarefa da filosofia legitimar um programa revolucionário calcado em uma noção de necessidade histórica; não por reacionarismo político, mas pela simples impossibilidade própria à filosofia de saltar por cima da história.

Tudo isso não impediu Hegel de ver na modernidade um avanço da consciência humana ao ampliar a concepção do que até então se entendia por liberdade. O ponto de Hegel é que tal inteligibilidade do processo histórico só é possível depois que um movimento fechou seu círculo, depois que uma formação histórica concluiu seu caminho e deu forma última ao seu universo cultural. O movimento de Marx é o exato oposto: procurar no passado as marcas de uma lei invisível capaz de guiar a ação humana para um futuro que sempre esteve inscrito na lógica da história humana. Dessa forma, é preciso ler a virada filosófica pós-hegeliana (Feuerbach, Schopenhauer, Marx, Nietzsche) como uma espécie de retorno a um fundamento último, como uma tentativa pós-metafísica de lidar com a abertura histórica radical presente em Hegel. Slavoj Žižek elucidou muito bem este ponto:

Verdade, há uma ruptura, mas nesta ruptura Hegel é o “mediador que desaparece” entre o seu “antes” e o seu “depois”, entre a metafísica tradicional e o século XIX pós-metafísico e o pensamento do século XX. Isto quer dizer: algo acontece em Hegel, a descoberta de uma dimensão única de pensamento, que é obliterada, tornada invisível em sua verdadeira dimensão pelo pensamento pós-metafísico. Esta obliteração deixa um espaço vazio que deve ser preenchido para que a continuidade do desenvolvimento da filosofia possa ser reestabelecido – preenchido com o quê? O índice dessa obliteração é a imagem ridícula de Hegel como o absurdo “Idealista Absoluto” que “fingia saber tudo”, possuir o Saber Absoluto para ler a mente de Deus, para deduzir toda realidade a partir do automovimento de sua mente... Nesse sentido, a virada pós-hegeliana para a “realidade concreta, irreduzível à mediação conceitual”, deve ser lida como uma desesperada vingança pós-metafísica, como uma tentativa de reinstalar a metafísica, embora na forma invertida da primazia da realidade concreta. (ŽIZEK, 2013, p. 26-27)

Ou seja, a imagem de um Hegel metafisicamente totalitário, que não abre nenhum espaço para a contingência, é uma tentativa de lidar com o fato de Hegel ter atado as mãos da filosofia em sua pretensão de descortinar um futuro que seja a expressão da construção filosófica de um idealismo descomprometido com a estrutura da efetividade. Portanto, o marxismo aparece como a restituição de um horizonte metafísico mascarado de materialismo militante. O marxismo jamais poderia utilizar a dialética hegeliana em sua dimensão mais própria: a aposta de que a inteligibilidade de um processo só pode ser dada depois que tal processo (social, cultural, filosófico, artístico etc.) completou seu ciclo. Como Marx poderia ter acessado o fim da história humana se ele não testemunhou o seu fim? Não parece ser outro o sentido da afirmação de Hegel quando este diz:

Cada época se encontra em circunstâncias tão peculiares, representa uma situação tão individual, que nela e dela mesma deve e pode pender a decisão. No tumulto dos acontecimentos mundiais não ajuda um princípio geral, que serve apenas de recordação de situações análogas, porque uma pálida recordação não tem força perante a vitalidade e a liberdade do presente. (HEGEL, 1995, p. 15)

É contra a vitalidade e a liberdade do presente que Marx ergue sua filosofia materialista, afirmando a primazia do futuro glorioso da revolução comunista vitoriosa. Fica claro que o marxismo usou politicamente a dialética hegeliana de forma instrumental, apelando apenas para o dinamismo ontológico presente no pensamento de Hegel – uma realidade em permanente fluxo e conflito dos contrários; mas Marx construiu de forma indevida uma tentativa de imprimir no processo histórica uma inteligibilidade necessitarista e teleológica. Fica claro que quando confrontado com Hegel, Marx aparece como um pensador com um traço teológico acentuado. Dessa forma, vemos que o uso político da dialética hegeliana feito pelo marxismo foi um gesto de apropriação intelectual profundamente marcado por um coeficiente de adulteração do pensamento de Hegel. Contudo, não foi apenas o século XIX que alterou a filosofia hegeliana para fins políticos. O nosso tempo também apresenta exemplos de tais alterações da dialética de Hegel com objetivos políticos radicais. Slavoj Žižek e o brasileiro Vladimir Safatle são dois exemplos de pensadores de peso que em nossa época dão continuidade à tradição da esquerda hegeliana. A partir de agora, abordaremos o pensamento de ambos para analisarmos o uso que tais filósofos fazem da dialética hegeliana.

2. Os usos políticos da dialética hegeliana no debate filosófico contemporâneo

A influência política do pensamento de Hegel continuou a reverberar para além do século XIX. Seu pensamento continua sendo usado para legitimar políticas de transformação radical da sociedade por parte da esquerda. O “hegelianismo de esquerda” continua forte e vigoroso. Podemos ver tal influência na obra de dois continuadores da tradição hegeliana: Slavoj Žižek e Vladimir Safatle. Ambos buscam reabilitar o potencial crítico da dialética hegeliana através de uma reelaboração de problemas ontológicos do pensamento de Hegel e seu impacto para a teoria crítica atual.

Podemos definir como central para o projeto político-filosófico desses autores a negação de uma ontologia política do corpo social. A ideia de uma ontologia política é vista, por Safatle e Žižek, como algo suspeito de reificar posições sociais naturais, e assim legitimar formas de exclusão social e opressão política. Dessa forma, o projeto mesmo de uma filosofia política, nos moldes da teoria política clássica, fica praticamente inviável; resta apenas a teoria crítica como horizonte último do pensamento político.

[...] algo surgiu na Grécia Antiga com o nome de *demos* exigindo seus direitos, e, desde o princípio (isto é, desde a *República* de Platão) até o recente ressurgimento da “filosofia política” liberal, a “filosofia política” foi uma tentativa de suspender o potencial destabilizador do político, de renega-lo e/ou regulá-lo de um modo ou de outro: levando ao retorno a um corpo social pré-político, estabelecendo as regras da competição política etc... (ŽIŽEK, 2016, p. 211)

Fica claro que Žižek vê a tradição da filosofia política ocidental como a tentativa de bloquear a emergência de um corpo político radicalmente emancipado, onde todas as determinações do corpo político são abolidas em nome da instituição de uma sociedade que crê no papel criador e libertador da instabilidade própria à política. Ou seja, a própria ideia de uma ontologia do corpo político é vista como a restituição do paradigma social que foi abolido com a emergência do ficou conhecido como *demos*. Sendo assim, a própria tradição da teoria política ocidental, e sua tentativa de apresentar as bases racionais de uma ordem política que seja normativa, acaba por ser vista como uma reação contra o potencial emancipatório contido no

surgimento da democracia. Tal perspectiva pode ser encontrada também em Vladimir Safatle, quando este reflete sobre a categoria política de “povo”.

[...] o povo não deve aparecer como substância social, mas como potência de emergência. Uma potência de emergência que ampliará sua força se for capaz de encarnar em um corpo social des-idêntico e inquieto, em vez do corpo unitário do imaginário social. Pois a política é a emergência do que não se estabiliza nos regimes atuais de existência. Ela é uma aposta no que só existe como traço. (SAFATLE, 2016, p. 94)

Vemos que a polêmica contra a ideia de uma ontologia política estável também está presente em Safatle. O pensador brasileiro também aposta na força destituente da política. Assim como Zizek, Safatle pensa que a política deve ser o espaço da emergência daquilo que ainda não tem um nome dentro das coordenadas da vida social estabelecida, que a política é uma forma de reivindicação de tudo aquilo que é excluído por uma configuração social dominante. Mas o interessante é o uso que Safatle, seguindo Zizek, faz do pensamento de Hegel. Safatle mobiliza a dialética das modalidades – etapa fundamental da lógica hegeliana – como forma de inviabilizar qualquer possibilidade de uma ontologia política; e a categoria da lógica modal de Hegel que Safatle usa é a categoria de contingência. Safatle usa a noção de contingência para falar do “caráter imprevisível da contingência como motor contínuo da transformação política” (SAFATLE, 2016, p. 103). Mas para que tal uso político da contingência seja válido, Safatle explica o caráter da contingência dentro da lógica de Hegel.

Em Hegel, a contingência não é vista como fruto de um “defeito de nosso conhecimento”, mas é integrada como momento de um processo de constituição da necessidade a partir de uma historicidade retroativa. Hegel procura compreender como o necessário se engendra a partir da efetividade (*Wirklichkeit*), como a efetividade produz a necessidade, produz um “não poder ser de outra forma”. (SAFATLE, 2016, p. 116)

Dessa forma, Safatle é capaz de articular lógica modal hegeliana e sua crítica à possibilidade de qualquer ontologia política estável. Contudo, tal uso político da contingência em Hegel só pode funcionar se fraturarmos o sistema hegeliano e separarmos a lógica da filosofia do direito. É verdade que a contingência em Hegel é necessária, mas Hegel não para por aí. Para o filósofo alemão, a contingência se desdobra em necessidade, pois uma vez que a contingência tenha se transformado em uma possibilidade realizada ela se transforma em necessidade. Mas tal movimento também ocorre na filosofia do direito de Hegel. Não é à toa que Hegel inicia sua obra *Filosofia do Direito* explicando o movimento das determinações lógicas. Mas Safatle desconsidera tal continuidade, o que o leva a fragmentar o sistema hegeliano, assumindo apenas aquilo que lhe interessa para legitimar sua crítica radical à ideia de uma ontologia política. Sendo assim, o filósofo brasileiro cai em um problema que Hegel detectou muito bem quando disse:

A respeito da natureza, concede-se que a filosofia tem a conhecer o que ela é, que a pedra do saber [filosofal] se encontra oculta em algum lugar, mas na natureza mesma, que ela seja racional dentro de si e o saber tem a investigar e a conceituar essa razão efetiva, que está presente nela, a investigar e a conceituar não mais as configurações e contingências que se mostram na superfície, porém sua eterna harmonia, mas enquanto ela é sua lei e sua essência imanentes. Ao contrário, o mundo ético, o Estado, ela, a razão, tal como ela se efetiva no elemento da autoconsciência, não deve fruir da felicidade de que a razão se afirme e permaneça nele, que, de fato, conquistou força e poder nesse elemento. O universo espiritual deve ser antes entregue ao acaso e ao arbítrio, deve ser abandonado por Deus, de modo que, segundo esse ateísmo do mundo ético, o verdadeiro se encontraria fora dele e, ao mesmo tempo, porque, no entanto, deve haver também razão nele, o verdadeiro ali seria apenas um problema. Mas é nisso que residem a legitimação e mesmo a obrigação

para todo pensamento de também tomar seu elã, e contudo não é em busca da pedra do saber [filosofal], pois a busca é poupada pelo filosofar de nosso tempo, e cada um, com a mesma verdade que se põe em pé e marcha, está certo de ter essa pedra em seu poder. Então o que se produz, bem entendido, é que os que vivem nessa efetividade do Estado e aí encontram satisfeitos seu saber e seu querer, - e esses são muitos, inclusive mais do que os que opinam e sabem, pois, no fundo, são todos, - que aqueles, pelo menos com consciência, encontram sua satisfação no Estado se riem desses elãs e dessas seguranças e as tomam por um jogo vazio de sentido, ora mais engraçado, ora mais sério, divertido ou perigoso. Esse impulso inquieto da reflexão e da vaidade, assim como a acolhida e o reencontro que eles experimentam, poderiam então ser uma Coisa para si, que se desenvolve, à sua maneira, dentro de si; mas é a filosofia em geral que é exposta por essa agitação a todo tipo de desprezo e de descrédito. (HEGEL, 2010, p. 35)

Ou seja, Hegel entende que tomar o universo ético – direito, estado, instituições – como perpassados por uma contingência que os impossibilitaria de adquirir um fundamento racional aos olhos da razão, é justamente a expressão de uma consciência que ainda não foi capaz de encontrar sua satisfação dentro da substância ética de seu povo. Afinal, se a contingência – de um ponto de vista ontológico – é capaz de se desdobrar na figura mesma da necessidade, então também o mundo social é capaz de realizar tal movimento. Dessa forma, as contingências históricas que formaram a vida espiritual de um povo também aparecem marcadas pela figura da necessidade. Costumes, hábitos, tradições, instituições políticas, todas as expressões da vida espiritual de um povo não são apenas a marca de atavismos sociais que atrapalham a marcha do progresso e da emancipação humana, mas a manifestação histórica da verdade racional presente na substância ética de uma sociedade. Sendo assim, a concepção radical do político proposta por Vladimir Safatle acaba por ser a negação mesma de toda possibilidade de um pluralismo efetivo dentro da sociedade, uma vez que aqueles que não estão engajados dentro do processo de transformação radical da sociedade acabam por ser vistos como “reacionários”, “conservadores”, e que dessa forma podem ser deixados para trás em nome de uma pulsão revolucionária a tomar conta de todo corpo social.

O que encontramos em Hegel é o exato oposto do pensamento político de Safatle. Hegel é um pluralista social, pois o filósofo alemão aceita que a sociedade está distribuída espacialmente a partir de inúmeras associações (igreja, famílias, corporações, interesses econômicos), e que tais associações não são a representação de uma forma social congelada por privilégios, mas justamente instâncias sociais que diluem o poder estatal pela sua capacidade de exercer pressão e resistência ao poder do estado. É por isso que Robert Nisbet acertou ao dizer que Hegel é um pluralista social.

Em sua obra, podemos ver que Hegel visualizava uma sociedade pluralista, dominada não por um, mas por diversos centros naturais de autoridade. Ele se refere, em toda a extensão e com detalhes, à família, à classe social, às associações profissionais e às profissões, à comunidade local, à cidade e à Igreja. Sobre tudo isso eleva-se o governo do Estado político: Hegel não nos deixa a menor dúvida. (NISBET, 1982, p. 410)

Isso nos leva a considerar que há claramente uma ontologia do corpo social presente no pensamento político de Hegel. O que faz com que o uso político que Safatle faz de Hegel seja uma apropriação indevida do pensamento do filósofo alemão; algo nos mesmos moldes do marxismo tradicional, onde a filosofia de Hegel é fraturada de um ponto de vista hermenêutico para servir a uma causa política específica. Safatle faz uso da lógica de Hegel, mas a aplicação dessa lógica à filosofia do direito faria com que Safatle tivesse que reconhecer que há uma ontologia política própria às sociedades e organizações humanas. Mas tal movimento faria Safatle se afastar de sua noção de política como negação radical de qualquer ontologia política.

Encontramos a mesma recusa a uma ontologia política no pensamento de Slavoj Žižek. Žižek articula a impossibilidade de uma ontologia política a partir da figura da subjetividade moderna. Para Žižek, o sujeito moderno é a manifestação de uma lacuna ontológica, de algo radicalmente incompleto de um ponto de vista antropológico, como a expressão de uma contingência radical que marca toda política com a figura dessa contingência.

O sujeito é estritamente correlato à lacuna ontológica entre o universal e o particular – à indecidibilidade ontológica, ao fato de não ser possível derivar a Hegemonia ou a Verdade diretamente do conjunto ontológico positivo dado: o “sujeito” é o ato, a decisão pela qual passamos da positividade de uma dada multiplicidade para o Acontecimento-Verdade e/ou Hegemonia. Esse status precário do sujeito apoia-se na percepção anticosmológica kantiana de que a realidade é “não-Toda”, não plenamente constituída do ponto de vista ontológico, portanto necessita da suplementação do gesto contingente do sujeito para que adquira um semblante de consistência ontológica. “Sujeito” não é um nome para a lacuna da liberdade e contingência que infringe a ordem ontológica positiva, ativa em seus interstícios; “sujeito” é, antes, a contingência que fundamenta a própria ordem ontológica positiva, é o “mediador evanescente” cujo movimento transforma a caótica multiplicidade pré-ontológica no semblante de uma ordem “objetiva” positiva da realidade. Nesse sentido preciso, toda ontologia é “política”: baseia-se num ato de decisão “subjetivo” contingente renegado. De modo que Kant estava certo: a própria ideia do universo, do “Todo” da realidade, como uma totalidade que existe em si, deve ser rechaçada, vista como um paralogsimo – ou seja, o que parece ser uma limitação epistemológica de nossa capacidade de apreender a realidade (o fato de que sempre percebemos a realidade a partir de nosso ponto de vista temporal finito) é a condição ontológica positiva da própria realidade. (ŽIŽEK, 2016, p 177-178)

Quando Žižek alega que toda ontologia é “política” ele quer dizer o exato oposto: não há uma ontologia do corpo político. O que há é a radicalidade de um sujeito que é a expressão mesma de uma “ontologia” social em estado de ruptura revolucionária constante. Žižek claramente busca articular a impossibilidade de um “Todo” relativo à estrutura cosmológica com a impossibilidade de uma totalidade social. Se o sujeito moderno é a figura de uma subjetividade incompleta, não plenamente constituída, então a comunidade que deve ser a realização de tal subjetividade deve também ser marcada por uma incompletude ontológica radical. Mas Žižek, como hegeliano convicto que é, deveria ter entendido que a marca mesma da subjetividade é sua capacidade de dar um corpo própria a uma forma de vida específica. É isso o que Hegel quer dizer quando fala que o direito absoluto de uma ideia é o “*direito dos heróis* para a fundação de Estados” (HEGEL, 2010, p. 309). Ou seja, é só um sujeito concreto que é capaz de dar forma a um povo e assim constituir um estado. Mas mais uma vez o impulso revolucionário aplicado ao pensamento faz com que pensadores de esquerda atrelados à tradição hegeliana não vejam a conclusão lógica necessária do pensamento de Hegel.

A relação entre o conservadorismo político moderado de Hegel e a sua filosofia do direito é algo que podemos perceber quando estudamos a integridade do seu pensamento. Hegel, desde seus primeiros trabalhos filosóficos, buscou oferecer uma reconciliação entre sujeito e objeto, absoluto e relativo, e como não poderia ser diferente, entre indivíduo e sociedade. Tal movimento só poderia levar Hegel a perceber uma positividade intrínseca em costumes, hábitos, instituições, algo anátema para a tradição revolucionária. Paul Gottfried afirmou com precisão que o conservadorismo político de Hegel já estava presente em suas obras iniciais.

[...] o conservadorismo político de sua época madura, tão abundantemente evidente em um trabalho como a *Filosofia do Direito* (1820 – 1821), estava integralmente relacionado com a construção da dialética em seus trabalhos iniciais como *A diferença entre os sistemas*

de filosofia de Schelling e Fichte (1801) e mais particularmente *A Ciência da Lógica* (1812). (GOTTFRIED, 1980, p. 424)

Não deixa de ser um fato curioso como um pensamento claramente identificado com o conservadorismo político pode ter sido considerado como o ponto de partida da tradição revolucionária marxista. Mas o marxismo só pôde partir de Hegel quando cindiu seu pensamento em dois: um núcleo idealista conservador e uma compreensão dialética da realidade como processos de transformações globais. De outra maneira, não poderia o marxismo fazer uso do pensamento de Hegel. No entanto, Hegel é um pensador dinâmico. Em sua obra não há espaço para definições fixas e últimas. Hegel não nega o advento da modernidade e do sujeito moderno, muito menos o aparecimento de formas sociais e políticas que buscam oferecer um espaço para o exercício da liberdade dos sujeitos na modernidade. O que Hegel busca com sua filosofia dialética é uma reconciliação entre indivíduo e sociedade, onde nem o atomismo social liberal ou o holismo totalitário seja capaz de dominar solitariamente o conjunto da vida social. Hegel entendeu que a modernidade precisava de estruturas sociais como a família, corporações de ofício, instituições religiosas, que pudessem fazer a mediação entre o poder do estado e a sociedade civil atomizada da forma burguesa de organização econômica. Mesmo a justificação da monarquia por parte de Hegel é fundada no reconhecimento da razão soberana do sujeito moderno, ou seja, no topo do poder deve estar a figura da subjetividade em sua capacidade máxima de decisão. Sendo assim, o conservadorismo de Hegel não deve ser tomado como a expressão de um romantismo alemão extremado, mas como o reconhecimento de que determinadas instituições legadas pela sabedoria da ação humana através da história devem ser mantidas como garantia da liberdade; liberdade esta que foi iluminada pela reflexão da filosofia política moderna, onde o pensamento de Hegel, com sua obra *Filosofia do Direito*, ocupa um lugar central.

Considerações finais

O que buscamos apresentar com nosso trabalho foi uma leitura do pensamento político de Hegel comprometida com aqueles que são os verdadeiros compromissos políticos que Hegel assume: pluralismo social, a racionalidade própria a instituições, tradições, hábitos e costumes, a necessidade de mediações políticas dentro da sociedade civil etc. A tradição revolucionária de esquerda, a chamada esquerda hegeliana, sempre cindiu o pensamento de Hegel em dois: um núcleo idealista e um sistema protomaterialista e revolucionária. Não podemos negar que esta tensão está presente no pensamento de Hegel; mas para afirma-la unilateralmente, como por exemplo no marxismo, é preciso abdicar da compreensão holista própria ao sistema hegeliano.

Hegel viveu em um período chave para a história do pensamento ocidental. Tendo apoiado a Revolução Francesa quando jovem, o velho Hegel se tornou um crítico ferrenho do projeto revolucionário. Mas isso não significa que Hegel tenha abraçado alguma forma de reacionarismo político. O que encontramos no pensamento de Hegel é a tensão dialética entre opostos que buscam uma reconciliação não aglutinadora, ou seja, ambos os termos de uma oposição estão unidos pela necessidade ontológica do confronto entre opostos. Isso significa que encontramos no pensamento político de Hegel uma defesa da subjetividade moderna, e da noção de liberdade que a define, assim como a defesa de uma ordem social orgânica, onde o indivíduo não seja a expressão de uma mônada atomizada incapaz de se elevar acima dos seus interesses meramente materiais.

Dessa forma, o pensamento político de Hegel é uma mescla de racionalismo e tradição, modernidade e eternidade, historicismo e romantismo. Transformar Hegel em um mero apóstolo da revolução, ou em um partidário da reação monárquica extremada, é adulterar a figura de Hegel. O filósofo alemão aparece na história do pensamento político ocidental como um caminho

ainda não trilhado, onde a busca por uma ordem social livre se encontra articulada pela necessidade de se conservar valores, instituições e tradições estáveis. Portanto, nos parece um momento oportuno resgatar o pensamento de Hegel em uma época em que os polos extremos do debate político parecem incapazes de entender a gramática política do adversário. Sendo assim, Hegel é um antídoto necessário contra o extremismo que busca sempre calar a inteligência humana.

Referências

- ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. São Paulo: Editora Iskra, 2016.
- HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Brasília: Editora UNB, 1995.
- HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.
- LÖWITZ, Karl. *O Sentido da História*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- MARX, Karl. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2016.
- NISBET, Robert. *Os Filósofos Sociais*. Brasília: Editora UNB, 1982.
- GOTTFRIED, Paul. On the Social Implications and Contexto f the Hegelian Dialectic. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 41, N° 3, p. 421 – 432, 1980.
- SAFATLE, Vladimir. *O Circuito dos Afetos – Corpos Políticos, Desamparo e o Fim do Indivíduo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- ZIZEK, Slavoj. *Menos que Nada – Hegel e a Sombra do Materialismo Dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- ZIZEK, Slavoj. *O Sujeito Incômodo*. São Paulo: Boitempo, 2016.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Diego Echevengúá Quadro. diegoquadro26@gmail.com