

NEGATIVIDADE E CRÍTICA DA REIFICAÇÃO: HEGEL NA GÊNESE DA TEORIA CRÍTICA

Alan Duarte Araújo¹

resumo

Este artigo busca esclarecer os momentos do pensamento hegeliano que embasam a Filosofia social da Teoria Crítica. Para tanto, deve-se, em primeiro lugar, justificar como um autor frequentemente associado ao conservadorismo e ao Idealismo Absoluto pôde exercer qualquer influência sobre uma tradição de pensamento crítico que valoriza, sobremaneira, a articulação prática, não raramente subversiva, de sua teoria. A esse respeito, conjectura-se que uma aproximação entre tais tradições filosóficas se revela viável pela demarcação daquilo que ambas negam. Investiga-se, nesse tocante, o que ambas negam e qual o sentido próprio de negação assumido pela orientação metodológica que elas detêm em comum: a dialética. Somente, então, o diálogo é justificável, cabendo ainda elucidar que aspectos da filosofia hegeliana são assumidos pela Teoria Crítica e quais são afastados. O que reorienta o debate para o autêntico significado de “idealismo especulativo” e como esse conceito é recepcionado pela Filosofia Social. Diálogo realizado sob a orientação teórico-metodológica dialética, exercitada, inclusive, nos autores da tradição crítica aqui destacados: Theodor Adorno, Max Horkheimer e Herbert Marcuse. Por fim, demonstra-se o valor analítico da interpretação crítica do pensamento de Hegel, designado

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), sob a orientação da > Prof^a. Dr^a. Maria Socorro Ramos Militão. Bolsista da CAPES. E-mail: alan.araujo@ufu.br; duartealanaraujo@hotmail.com

como o horizonte necessário para uma futura Filosofia social.

PALAVRAS-CHAVE: Especulação; Idealismo; Dialética.

abstract

This article seeks to clarify the moments of Hegelian thought that underlie the Social Philosophy of Critical Theory. Therefore, it is necessary, first, to justify how an author often associated with conservatism and Absolute Idealism could exert any influence on a tradition of critical thinking that highly values the practical articulation, often subversive, of his theory. In this regard, it is conjectured that an approximation between these philosophical traditions is revealed to be viable by demarcating what they both deny. In this regard, it investigates what both deny and what is the proper sense of negation assumed by the methodological orientation they have in common: the dialectic. Only then is dialogue justifiable, and it is still necessary to elucidate which aspects of Hegelian philosophy are assumed by Critical Theory and which are removed. What redirects the debate to the authentic meaning of “speculative idealism” and how this concept is received by Social Philosophy. Dialogue carried out under the dialectical theoretical-methodological orientation, exercised even in the authors of the critical tradition highlighted here: Theodor Adorno, Max Horkheimer and Herbert Marcuse. Finally, it demonstrates the analytical value of the critical interpretation of Hegel's thought, designated as the necessary horizon for a future social philosophy.

KEYWORDS: Speculation; Idealism; Dialectic.

1. introdução

Investigar a importância que o pensamento de G. W. F. Hegel (1770-1831) desempenhou para a fundação da Teoria Crítica, ou da assim chamada *Escola de Frankfurt*, remete a um impasse, cuja ausência de solução marcaria a impossibilidade da relação mesma. Vale dizer, uma vez considerado o caráter “crítico”, e, por que não, prático que se articula na teoria dessa tradição *frankfurtiana*, como relacioná-la a um filósofo cuja imagem é tão frequentemente associada ao conservadorismo político? Conservadorismo que poderia ser traduzido pela imagem difundida de Hegel como o “apologista do Estado prussiano” (WEIL, 2011, p. 13).

Como se o impasse já não fosse suficientemente aporético, a relação se tenciona caso pensemos no que foi apresentado como o fundamento da filosofia especulativa hegeliana. O ponto comum da dissolução pós-hegeliana é a caracterização de sua filosofia como um “panlogismo”, em

virtude do qual a substância viva do particular e da realidade seria dissolvida no automovimento do Absoluto (ZIZEK, 2014, p. 1). Algo sintetizado com inegável clareza por um dos maiores representantes dessa dissolução, a saber, Karl Marx, ao sustentar que Hegel se baseia na “coisa da lógica”, o que significa que todas as diferenças do real seriam reduzidas a momentos lógicos do pensamento idealista (MARX, 2005, p. 39). Não somente político, mas, sobretudo, filosófico, eis o impasse no qual se incorre ao tentar demonstrar os nexos da filosofia especulativa² com uma tradição de pensamento que valoriza, sobremaneira, sua articulação com a prática, não raramente revolucionária.

Deste ponto de vista, é necessário recorrer a uma hipótese que nos permite não somente contornar esse impasse, mas propriamente desfazê-lo. A bem dizer, devem-se reavaliar ambas as tradições filosóficas, aqui destacadas, por aquilo que elas negam, ou seja, julgá-las por suas “oposições essenciais”. Não seria um disparate alegar que ambas nascem em oposição a algo, e que, portanto, tal contradição se revela fundamental. Assim, Max Horkheimer (1983, p. 155) não hesita em declarar que a Teoria Crítica sustenta uma oposição, gnosiológica – mas não só! – com respeito à “teoria em sentido tradicional”. Ao passo que, também em Hegel, verifica-se algo semelhante, a tal ponto que sua filosofia é denominada, por Herbert Marcuse (1988, p. 9) como uma “filosofia negativa”. Resta saber o que ela se propõe a negar.

Para tanto, recorre-se à metodologia dialética, não estranha a nenhuma das tradições de pensamento aqui mencionadas. Horkheimer (1983, p. 155-157) se reporta, dialeticamente, a diferentes orientações filosóficas para extrair delas aspectos positivos que vão constituir o seu pensamento, abstraindo os momentos negativos. Daí mencionar as “heranças” da Teoria Crítica no Idealismo Alemão, na Economia Política e, até mesmo, na Filosofia Clássica Grega.

De modo análogo, Hegel insiste no núcleo universal e coeso daquilo que pareceria uma diversidade indiferente dos sistemas filosóficos existentes até então. Trata-se, não de considerar determinada filosofia como a verdadeira, em desatenção às demais, que seriam, nessa lógica, “falsas”. Mas, na realidade, de considerar o todo sistemático como o desenvolvimento da Ideia, cujo nexos essencial é o “movimento do espírito pensante” (HEGEL, 1980, p. 58-9). Nesse tocante, cada filosofia é necessária e não deixa de existir, sendo, antes, conservada como um momento do todo afirmativo. Nenhuma filosofia passada é, de fato, refutada. Conserva-se o seu princípio, refutando, tão somente, a sua pretensão de ser absoluto. A esse respeito, Hegel (1980, p. 82) recorda: “refutar é mais fácil do que justificar”.

2 Em atenção ao significado exposto de “panlogismo”, poder-se-ia, doravante, denominar a filosofia hegeliana como uma “neurose especulativa”. Com efeito, para a psicanálise freudiana, a neurose é uma categoria clínica segundo a qual o paciente apresentaria uma superestimação das capacidades do pensamento, de maneira tal que a “ideia das coisas” sobrepunha em importância as coisas mesmas. Em suma, o neurótico, assim como os “povos primitivos”, é aquele que acredita na “onipotência do seu pensamento”. Não seria essa a essência de certas acusações contra Hegel? Cf. FREUD, Sigmund. *Totem e tabu* (1912-1913). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2012, p. 135-137.

Encontrar-se-á, no presente artigo, essa característica do método desenvolvida e exposta, com a novidade de sua “aplicação” aos próprios membros da Teoria Crítica. Se se decidiu reportar-se aos três principais nomes dessa tradição, quais sejam, Horkheimer, Marcuse e Adorno, eles não serão reassumidos em sua completude. Valer-se-á de determinados aspectos dos seus pensamentos em detrimentos de outros, tudo em virtude do fio condutor desta reflexão, exposto no recorte temático aqui realizado, a saber: negatividade e crítica da reificação. O que promete revelar-se como uma ponte entre a Teoria Crítica e Hegel, uma vez removido os entulhos que pesam e deformam o pensamento especulativo.

2. ceticismo e a origem da filosofia

Ao estudar uma filosofia tão complexa e extensa como a hegeliana, é legítimo assinalar diferentes “vias de acesso”. Uma dessas vias, e talvez a mais acessível, é a indagação sobre a divergência de sua filosofia em relação às demais. Ou, mais propriamente: o que ela nega? Com efeito, não se trata de uma negação, nem absoluta nem mesmo arbitrária. Questionamento não sem interesse, tendo em vista a pergunta de Hegel (1980, p. 44): “Que coisa há que não se tenha chamado filosofia e filosofar?”. Pergunta que não deixa de ser um “alerta”. O que se esclarece ao definir aquilo que em Hegel se denominaria o seu particular *diagnóstico de época*³, magistralmente resumido no *Prefácio da Fenomenologia do Espírito* (1807):

Outrora tinham [os homens] um céu dotado de vastos tesouros de pensamentos e imagens. A significação de tudo que existe estava no fio de luz que o unia ao céu; então, em vez de permanecer *neste* [mundo] presente, o olhar deslizava além, rumo à essência divina: a uma presença no além – se assim se pode dizer. O olhar do espírito somente à força poderia ser dirigido ao terreno e ali mantido. Muito tempo se passou antes de se introduzir na obtusidade e perdição em que jazia o sentido deste mundo, a claridade que só o outro mundo possuía; para tornar o presente, como tal digno do interesse e da atenção que levam o nome de *experiência*. Agora parece haver necessidade do contrário: o sentido está tão enraizado no que é terreno, que se faz mister uma força igual para erguê-lo dali. O espírito se mostra tão pobre que parece aspirar, para seu reconforto, ao mísero sentimento do divino em geral – como um viajante no deserto anseia por uma gota d’água. Pela insignificância daquilo com que o espírito se satisfaz pode-se medir a grandeza do que perdeu. (HEGEL, 2013, p. 27).

O que Hegel nos recorda é que a imersão irrefletida do homem moderno no sensível, naquilo que de mais imediato e empírico possa se conceber, é, desde então, contrastada com uma “mísera” tentativa de erguer o olhar para o alto em busca de um “quê” de divino. Não é uma época, como se poderia pensar, de homens excessivamente racionais que se esquecem da

3 Sobre essa concepção, Marcos Nobre sustenta: “[...] é preciso lembrar que Hegel entendia que o exercício filosófico tinha por alvo a produção do diagnóstico de época mais abrangente possível, ou seja, a sistematização do conhecimento disponível em vista de uma conceptualização da época histórica da modernidade”. Cf. NOBRE, Marcos. *Como nasce o novo: Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Todavia, 2018, p. 16. Ainda nesse tocante, ver: HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: Doze lições*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 35.

própria finitude e que afirmam sua estranheza à “fé”. Mas uma época em que a dicotomia entre razão e fé é afirmada, tão somente para contemplar a própria razão tornar-se uma “criada da fé”. A aparente vitória da razão é comparada por Hegel à vitória de uma nação bárbara sobre uma nação culturalmente superior, em que a vitória factual se transforma, quando menos se espera, em uma submissão do “espírito aos vencidos” (HEGEL, 2009, p. 19).

Com isso, julga-se que a razão não mais é o instrumento apropriado para alçar o homem ao divino. Ela se encontra, a partir de então, submissa ao calor do sentimento, do entusiasmo abrasador, da intuição, do falar profético, em suma: da edificação. Todas essas noções que se verificam nos escritos hegelianos sintetizam a mesma ideia, qual seja, de um pensar intuitivo e poético que se julga bom demais para o conceito, valendo-se, ao contrário, da inspiração divina. Na contramão, Hegel (2013, p. 27-28) insiste que “a filosofia deve guardar-se de querer ser edificante”, caso contrário ela estará condenada a produzir tão somente “sonhos”, sem qualquer densidade teórica e prática.

O outro momento da dicotomia também se encontra em desvantagem, como, aliás, é característico de toda parcialidade. A filosofia de então, que aceitou o fardo de não ser religiosa, antes, transpôs seu limite para a própria razão. Trata-se do ceticismo, em sua “novíssima” elaboração, presente em Ernst Schulze. O racional, para esse ceticismo que despontava no solo alemão, é equiparado ao supremo e incondicionado, em suma, a tudo que, misteriosamente, se esconde sob a fachada da aparência das coisas, como a “rocha sob a neve”, ironiza Hegel (2019, p. 141). É para esse reino “oculto” que Schulze dirige sua crítica cética, a qual, revelando sua amputação originária, deixa intocado o “dado” mesmo. Doravante, para o “novíssimo” ceticismo, o porto seguro do filosofar deve ser aquilo que se verifica na experiência e pelas percepções sensíveis. Tudo o que emerge na experiência subjetiva é verdadeiro. Como os “fatos da consciência”, os quais, por já se encontrarem na consciência, seriam fonte de inegável certeza (HEGEL, 2019, p. 142).

Ao demarcar o terreno e fonte de todo saber nos assim chamados “fatos da consciência”, o ceticismo vira-se contra si mesmo, até o ponto de tornar-se inconfundível com o dogmatismo. O “ceticismo schulziano” finda, inegavelmente, por coincidir com o “dogmatismo krugiano”, conclui Hegel (2019, p. 157). Justamente o dogmatismo do Sr. Krug, incrédulo das capacidades especulativas da razão, que pede a Hegel para deduzir até mesmo a pena com que ele escreve, julgando desmoralizar aquele, por ele considerado, a encarnação da razão – como se tal façanha fosse possível.

O que está em jogo nesse pedido insólito é a crítica velada de que todo “sistematizar” especulativo só é possível pressupondo um Absoluto qualquer que o sustente, garantidor da identidade sobre as diferenças contingente do real (HEGEL, 1994, p. 51). O traço em comum desse dogmatismo com o ceticismo exposto está no ato de demarcar a fragilidade da razão e os limites da filosofia, que se arvoraria a pretensão de ignorar a suposta verdade dos “fatos da consciência”. Lógica

que resulta para Hegel (2019, p. 169) uma “barbaridade”, distante, inclusive, do ceticismo antigo e, até recentemente, da própria filosofia.

Portanto, no gesto mesmo de excluir o Absoluto da reflexão, relegando-o ao entusiasmo edificante, o finito é, por sua vez, “absolutizado”. Conforme Hegel (2009, p. 26), apreciar o finito como o Absoluto e a realidade única constitui, em última instância, o “princípio firme desse sistema de cultura”. Ainda se trata, pois, do seu diagnóstico de época, segundo o qual nem mesmo os filósofos idealistas como Immanuel Kant e Johann Gottlieb Fichte escaparam. “Permanece nessas filosofias”, insiste Hegel (2009, p. 27), “o ser absoluto do finito e da realidade empírica e a contraposição absoluta do infinito e do finito, e o que é ideal é compreendido apenas como conceito”.

Disso decorrem importantes implicações práticas, sobremaneira no domínio ético. Mas não no sentido que comumente se expõe. O que significa que se pensarmos no formalismo moral kantiano, aquele que enuncia $A=A^4$, o problema para Hegel não consistiria na sua manifesta abstração, como um mero “dever-ser” sem força para valer-se no real. Ao contrário, a crítica de Hegel reside no caráter não suficientemente *abstrato*⁵ dessa moral kantiana.

A despeito da identidade abstrata, uma lei deve ser enunciada e, como tal, deve conter algum conteúdo, doravante, sob a forma da universalidade. Dentre as possíveis determinações particulares da realidade, qual deve ser elevada, acolhida e fixada como uma “lei” subsistente por si? Segundo Hegel (2007, p. 64), somente o “interesse” particular daquele que legisla pode escolher previamente uma, dentre as várias determinações possíveis do real. Se a escolha é uma expressão prévia do interesse subjetivo do legislador, a legislação, como código racional e objetivo em-si, é “doravante supérflua”.

Não obstante supérflua, há uma legislação. E em seu existir, a natureza de uma determinação particular, contingente e condicionada é, a partir de então, transformada. *Sub-repticiamente*⁶,

4 Nos escritos kantianos, essa identidade é expressa em uma das formulações admissíveis para o “imperativo categórico”, qual seja: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”. A desatenção a tal imperativo implicaria em uma contradição da razão com seu caráter legislativo, ou, no mesmo sentido, uma contradição de uma máxima com sua universalidade. Ver, nesse tocante: KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, p. 59.

5 Efetua-se um importante *salto qualitativo* no estudo de Hegel quando se compreende a refinada dialética entre “abstrato” e “concreto” presente em sua obra. A terceira seção deste trabalho apresentará, em parte, tal dialética e os seus frutíferos resultados para uma “teoria crítica da sociedade”.

6 A estrutura dessa argumentação é muito próxima daquela que o jovem Marx direciona contra o próprio Hegel, ao expor a ilusão da suposta conversão necessária e especulativa do *negativo* em *positivo*. Tratar-se-ia, para Marx, de uma dissolução e negação tão somente aparente, ou seja, realizada apenas na “cabeça” do filósofo idealista. Entretanto resultaria, em realidade, na “restauração da empiria existente”, com uma diferença fundamental: agora essa “empiria” estaria justificada, metafisicamente, como um momento *necessário e positivo* do Todo sistemático. Nisto consistiria, conforme Marx, o *positivismo acrítico* ou *idealismo acrítico* da obra hegeliana. Cf. MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 122. O problema é que encontrar uma argumentação parecida no Hegel gera um fator de complicação na relação de ambos os filósofos, que ainda resta por se averiguar em toda sua dimensão. O primeiro passo é, como sempre, desmistificar o próprio véu que ainda teima em cobrir a filosofia do

como num “passe de mágica”, converte-se numa “determinação absoluta”. Uma vez mais, o finito é “absolutizado”. E todo o problema reside em qual aspecto do finito é tornado absoluto. “[...] mas que não houvesse nenhum depósito, que contradição haveria nisto?”, indaga Hegel (2007, p. 63-64). Além do mero “depósito”, Hegel se reporta a um exemplo ainda mais “inconveniente”: o da “propriedade privada”. Agora, o interesse em questão, que torna a determinação da propriedade absoluta e inconteste, é um interesse de “classe”. E com isso, impossibilita-se toda e qualquer “vida ética”, como sustenta Hegel resumido todo esse itinerário do seu pensar:

Pela simples admissão de uma determinidade na forma da unidade, a natureza do ser desta determinidade deve mudar; [...] deve, por esta ligação com a forma da unidade pura, ser erigida em determinidade absoluta, em lei e dever; mas aí, onde uma determinidade e singularidade é elevada à categoria de um em-si, aí é posto um atentado à razão, e, relativamente ao elemento ético, uma negação da vida ética. – Esta transformação do condicionado, do irreal, em algo incondicionado e de absoluto pode, facilmente, ser conhecida em seu caráter ilegítimo e descoberta em sua via tortuosa. (HEGEL, 2007, p. 64-65).

Como que consciente das graves implicações que a fundamentação metafísica da propriedade pode acarretar na sociedade de sua época, Hegel, em sua *Filosofia do Direito* (1821), retoma sua crítica. Busca, então, defender uma limitação do contrato e, em última instância, limitação do âmbito mesmo da propriedade privada com respeito ao Estado. Após esclarecer que a natureza do Estado difere das relações contratuais, Hegel (2003, p. 72) se justifica: “A inserção destas relações contratuais ou da propriedade privada nas relações políticas teve por resultado as mais graves confusões no direito público e na realidade”. Com isso, o filósofo alemão busca evitar que o Estado caia no domínio de um setor particular da sociedade, como se fosse um “patrimônio privado” de certos indivíduos ou agrupamentos (LOSURDO, 1998, p. 124).

Em face disto, torna-se patente a razão pela qual Hegel se insurge contra tais tendências que marcavam a sua época. Seu móbil não é somente teórico, mas, sobretudo, prático. Uma refinada articulação dialética entre teoria e práxis que, sem dúvida, não é obliterada por seus leitores da Teoria Crítica. Toca-os, de maneira muito particular, sobretudo porque as tendências combatidas por Hegel, em sua época, não pereceram. Se possível, ganharam mais força. Reaparecem, ainda, como o moderno empirismo, positivismo e nominalismo. Ganham terreno nas ciências empírico-analíticas, como também na filosofia. Continuam a justificar o dado, ou então, certos domínios da empiria, o que, não sem surpresa, conduz ao conformismo social (MARCUSE, 1978, p. 31). Como se ainda vivessem no refluxo conservador da Revolução Francesa⁷, escandalizados pelo “terror” que projetos de transformação social pudessem resultar,

idealista especulativo em questão.

7 a reação que se seguiu a esse “reflexo” foi o reacender do debate medieval sobre a existência dos universais. O que se verificou, sobretudo em autores da tradição conservadora, foi a retomada de um “nominalismo antropológico”. De tal sorte que, nessa tradição nominalista, constatou-se uma desconfiança relativa às “abstrações perigosas” e

a palavra de ordem, doravante, é: não ao radicalismo! Se o mundo já não é o melhor dos mundos, basta “reforma-lo”, mas sempre respeitando os limites daquelas determinações empíricas, subrepticamente tornadas absolutas⁸.

O que parecia ser um saudável exercício mental de ceticismo transforma-se, novamente, no seu oposto. Segundo Marcuse (1978, p. 125), a “moderna ideologia autoritária” nasce com a negação da realidade dos universais e de sua função diretriz na vida dos homens, relegada, por sua vez, ao “interesse” de poucos. Com isso, toda reivindicação universal de transformação radical da sociedade estaria, de antemão, impossibilitada. Como resume Marcuse (1978, p. 125): “Se o indivíduo nada mais fosse que o indivíduo, não haveria, a partir das forças cegas e sociais e materiais que lhe dominam a vida, nenhuma justificativa para uma ordem social mais elevada e racional”.

Não sem razão, Hegel revela-se como um porto seguro para a tradição crítica que busca opor-se a tais posturas céticas e nominalistas. Posturas estas que o idealista alemão, já em sua época, declarara como a “morte do filosofar”, bem como a falência de toda vida ética. Não obstante, o passo seguinte é reconhecer o momento de verdade desse ceticismo, realizando em todo seu esplendor a “força do negativo” ali presente, que não mais cessaria ante os “fatos da consciência” e o dado imediato, mas que atuaria, em primeiro lugar, sobre eles. Afinal de conta, o ceticismo depurado de seu dogmatismo é, assinala Hegel (2019, p. 160): “o primeiro degrau para a filosofia”. Mas, ainda nesse tocante, qual a natureza própria dessa *negação*?

3. negatividade e reificação

Um dos elementos que decididamente distingue o pensamento de Hegel dos seus contemporâneos está no fato de ele atribuir à categoria de “negação” um papel crucial no conceito mesmo de Filosofia. Como visto, o pré-conceito geral de sua época residia na distinção entre fé e razão. Por vezes, tal distinção sucumbia em tímidas tentativas de conciliação, sem, jamais, romper o âmago que a determina. Algo que se observa nas “provas do ser-aí de Deus”, em que se tenta alcançar a ideia do divino a partir de um “salto” do ser imediato. Em virtude deste “salto”, o ponto de partida, qual seja, o mundo empírico, continua a ser compreendido como um fundamento firme e subsistente por si. Dessa forma, evidencia-se uma relação afirmativa e positiva entre dois *essentes*. Com sua firmeza, o mundo mesmo se converte em uma condição para o que deveria ser o “incondicionado”. A partir de então, Deus infinito é reduzido a um condicionado, portanto,

universais, como as que motivaram os revolucionários franceses. Nesse tocante, De Maistre sustenta: “No mundo não existe o *homem*. Na minha vida vi muitos franceses, italianos, russos, etc.; sei também, graças a Montesquieu, que *se pode ser persa*: mas, quanto ao homem, declaro não o ter jamais encontrado em minha vida”. Cf. MAISTRE, Joseph de. *Consideraciones sobre Francia*. Tradução Carmela Gutiérrez. Madrid: Ediciones Rialp, 1955, p. 162.

fundado e dependente de sua condição terrena.

Para Hegel (2012, p. 125), o raciocínio presente em tais provas ilustra, uma vez mais, algo próprio de sua época: o “desconhecer do momento *negativo*”. Na filosofia especulativa, ao contrário, a *negatividade* é afirmada em toda a sua força, não como uma mera atividade subjetiva e exterior às coisas, como se fosse um simples procedimento formal. Na verdade, essa negatividade é essencial a todas as formas de ser, determinando, pois, seu conteúdo e movimento (MARCUSE, 1978, p. 37). O que, segundo Hegel (2013, p. 44), significa que o negativo não consistiria apenas na separação entre um Eu e uma substância em geral, tal qual o vazio que funcionaria como motor aproximando ambos e correlacionando-os. O negativo expressa, sobretudo, uma “desigualdade da substância consigo mesma”. Vale dizer, desigualdade imanente (HEGEL, 2013, p. 44).

Como a negatividade não é algo externo, mas imanente ao mundo, este não pode mais ser concebido como um *essente para-si* mesmo subsistente e positivo. O mundo não permanece na sua primeira figura empírica. Sua permanência se desfaz e revela seu núcleo mais íntimo, ou seja, revela sua *contingência*. O mundo converte-se em mero fenômeno, sua caducidade está, agora, exposta. Ele comporta, nele próprio, a mediação e, com essa concepção se desfaz “o mais desastroso desentendimento desde Kierkegaard” a respeito da dialética, nos recorda Adorno (2013, p. 79). A mediação dialética não é, como se pensou por tanto tempo, um meio-termo que concilia os opostos, como no mais opaco “*moderantismo*” [*Moderantismus*]. Não, declara Adorno: “a mediação ocorre através dos extremos e neles mesmos”.

O mundo, como um dos extremos, comporta em si a mediação, a qual, por não ser sinônimo de firmeza última, se desfaz em si mesma. De tal sorte que a “nulidade do mundo” revela-se como o “laço de elevação” para além de toda finitude. Não mais um “salto” milagroso, pois a mediação é suprasumida em si mesma. E essa é, para Hegel (2012, p. 125), a verdadeira natureza do pensar essencial, a saber: “suprasumir na mediação a mediação mesma”. O movimento da razão dialética não é um saltar para o Absoluto, pois o solo sob os seus pés não é firme nem estável. Trata-se, antes, de um “aprofundar-se” na instabilidade contingente da vida, em que *identidade e diferença* se reportam mutuamente entre si e se suprasumem uma a outra. Com isso, especulativamente se concebe a *Infinitude*, como esclarece Hegel:

Esta infinitude simples – ou o conceito absoluto – deve-se chamar a essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal, que onipresente não é perturbado nem interrompido por nenhuma diferença, mas que antes é todas as diferenças como também seu Ser-suprasumido; assim, pulsa em si sem mover-se, treme em si sem inquietar-se. É *igual-para-si-mesma*, pois as diferenças são tautológicas; são diferenças que não são diferenças nenhuma. Portanto, essa essência igual-a-si-mesma só a si se refere. A *si mesma*; eis aí o Outro ao qual a relação se dirige, e o *relacionar-se consigo mesma* é, antes, o *fracionar-se*, ou, justamente, aquela igualdade-consigo-mesma é a diferença interior. (HEGEL, 2013, p. 127).

Justamente essa diferença interior que, especulativamente, faz com que cada particular seja mais do que si mesmo, ao relacionar-se necessariamente com o seu Oposto. Em suma, ao aprofundarmos no particular, encontramos nada mais que o Universal (MARCUSE, 1978, p. 124). Assim, sempre que queremos dizer o particular mais imediato que “visamos” na nossa certeza sensível, como o enunciar “esta casa” ou “aquela árvore”, dizemos efetivamente⁹ um universal, como nos recorda Hegel (2013, p. 86): “[...] o mais verdadeiro é a linguagem: nela refutamos imediatamente nosso visar, e porque o universal é o verdadeiro da certeza sensível, e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está, pois, totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que visamos”.

O que está implícito nessa argumentação referente ao método dialético-especulativo é que ele não consiste em anunciar um “ser pré-reflexivo”, como base a priori de tudo, esclarece Adorno (2013, p. 109). Nem mesmo consiste em sustentar que as coisas divergem daquilo que elas *podem ser*, como se se tratasse, tão somente, de uma aristotélica atualização das potências¹⁰. Em relação a isso, o segredo da dialética hegeliana está na compreensão de que o movimento consiste em fazer com que as coisas se tornem o que eles já são¹¹, desde-sempre, a saber, negativas, cindidas, em suma, fraturadas. A pergunta que se deveria seguir daí é: tornar-se o que são para quem?

Na *Fenomenologia do Espírito* há um duplo movimento que não pode ser confundido. Em primeiro lugar, as coisas são *para-si* mesmas, firmes e subsistentes, tal como foi apresentado a partir das “provas do ser-aí de Deus”. E isto para uma consciência que ainda não rompeu o véu da realidade, a aparência mais imediata. Em outras palavras, para uma “consciência reificada” (ADORNO, 2013, p. 157). Ao passo que somente *em-si*, ou *para-nós*¹², as coisas se relevam como

9 Zizek assinala que a contradição entre o *querer-dizer* e o *dizer efetivamente* é um dos motores centrais da dialética hegeliana. A esse respeito, ver: ZIZEK, Slavoj. *The Most Sublime Hysterical: Hegel with Lacan*. Tradução de Thomas Scott-Railton. Cambridge: Polity Press, 2014, p. 13.

10 Com respeito à interpretação aristotélica da dialética hegeliana, concernente a uma suposta transição da potência (*em-si*) para o ato (*para-si*), Zizek argumenta: “O que se perde aqui é a dialética da retroatividade constitutiva de sentido, da contínua (re)totalização retroativa de nossa experiência”. Mais a diante, na exposição, demonstrar-se-á a importância da retroatividade da experiência na Fenomenologia de Hegel. Ver, nesse tocante: ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 65.

11 Novamente, o recurso à obra de Zizek é valioso, na medida em que ele se empenha em confrontar as interpretações precárias da dialética hegeliana. No tocante à reversão retroativa do “ainda-não” para o “já-é”, Zizek assinala: “Para Hegel, a ilusão não é a da ‘falsa reconciliação’ forçada, que ignora as divisões persistentes; a verdadeira ilusão está em não ver que, naquilo que nos aparece como o caos do devir, o objetivo infinito *já está realizado*. [...] Em suma, o engano máximo reside na incapacidade de ver que já temos aquilo que estamos procurando. [...] a reversão final do processo dialético, como vimos, longe de envolver a intervenção mágica de um deus ex machina, é uma reviravolta puramente formal, uma mudança de perspectiva: a única coisa que muda na reconciliação final é o ponto de vista do sujeito – o sujeito que endossa a perda, reinscreve-a como seu triunfo”. Ver, aqui: ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*, p. 44.

12 Não se pode obliterar que na terminologia hegeliana o *em-si* é equivalente ao *para-nós*. Mas afinal, alguém poderia perguntar: quem é esse “nós” de que se fala? O “nós”, em questão, são os filósofos especulativos, aqueles que já realizaram todo o itinerário da consciência, saindo do seu estágio inculto, ou reificado, até alcançar o saber efetivo, a ciência livre. São, portanto, aqueles que já sabem que na aparente firmeza do mundo na certeza sensível, se esconde o Universal. Daí o porquê de Hegel solicitar que se “indique” aquilo que o homem comum julgava possuir como certo em seu “visar”. Mas ao indica-lo, o que resta é somente sua negação. Não mais o “isto”, e sim o “não-isto”. Não mais o “dia” ou a “noite”, mas o “agora”, que permanece negando suas determinações particulares.

realmente são, perpassadas por uma negatividade essencial.

A título de exemplificação, Hegel não considera como filosofia aquela angústia e nostalgia da unidade perdida, do Absoluto primordial. Porque Hegel sabe que, *em-si*, aquela "pura essência" é, na verdade e desde-sempre, *já-fracionada*. O fracionamento já-ocorreu, aquela pretensa unidade primeira *já-é* somente um momento do fracionar, uma abstração da simplicidade. Vale dizer, aquela unidade *é-já-perdida*. O desafio é fazer com que aquela consciência não-especulativa conceba a coisa tal como ela é *em-si*, ou *para-nós*: filósofos especulativos. Quando isso ocorre, ou seja, quando aquela consciência atravessa a *experiência* da razão, traumática e desesperadora sem dúvida, a unidade abstrata *vem-a-ser-igual-a-si-mesma*, torna-se o que ela *sempre-foi* (menos para a consciência reificada), a saber: uma *fração*¹³. Como dito anteriormente, a mediação ocorre nos dois extremos, quer no particular, quer no universal (HEGEL, 2013, p. 128).

Ainda nesse tocante, o que a Coisa é? Ou, mais precisamente, qual a verdade da Coisa mesma? Sua verdade, responde Hegel (2013, p. 32), está em ser não só como Substância, mas também como Sujeito. Quando se concebe a substância como firme e subsistente por si, esquece-se que há um sujeito ali. Sujeito compreendido como *negatividade pura e simples*, como a mediação mesma na coisa, em suma, como sua cisão. Ao se observar a coisa, o que se vê, uma vez superado a reificação da consciência, é o reflexo do sujeito, no ser-outro como substância. Em suma, é o sujeito que, por ser pura negatividade que se reflete no ser-outro, finda por converter "o negativo em ser" e, dessa maneira, suprassumir a sua imediatez primeira (HEGEL, 2013, p. 42).

O que resulta desse contato é não mais a substância pura e simplesmente, mas a "substância espiritual", ou viva. Sinal de que o sujeito está, desde-sempre, em diálogo fértil com a substância é o fato de que o "universal", que nela se apresenta, é, então, a "imediatez do saber". Vale dizer, imediato para um sujeito que sabe, portanto, ter superado a primeira imediatez abstrata e empírica, de tal modo que uma segunda imediatez lhe veio-a-ser. Sujeito, pois, como negatividade, é responsável pelo "fracionamento simples" da substância mesma, doravante substância para um sujeito pensante. Na medida em que o sujeito se reconhece a si mesmo nesse seu ser-outro e suprassume sua diferença, ou estranheza com respeito a si, pode-se afirmar que o saber, de agora em diante, é efetivo, ou que o Espírito se sabe desenvolvido. Nasce, assim, a *Ciência Especulativa* (HEGEL, 2013, p. 32; p. 36). Todo este movimento da consciência é sintetizado por Hegel do seguinte modo:

Porém, esse *ser-em-si-e-para-si* é, primeiro, para nós ou *em-si*: é a *substância* espiritual. E deve ser isso também para si-mesmo, deve ser o saber do espiritual e o saber de

13 Outra maneira de enunciar o mesmo argumento, ainda que não de uma forma necessariamente mais simples, é aquela com que Lacan busca definir a práxis analítica. Com respeito à reivindicação do indivíduo que procura um analista, Lacan comenta: "*não me procurarias se já não me tivesses achado*. O *já achado* está sempre por trás, mas atingido por algo da ordem do esquecimento". Ver, a esse respeito: LACAN, Jacques. *Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. 2. ed. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 15.

si como espírito. Quer dizer: deve ser para si como *objeto*, mas ao mesmo tempo, imediatamente, como objeto supressumido e refletido em si. Somente para nós ele *é-para-si*, enquanto conteúdo espiritual é produzido por ele mesmo. Porém, enquanto é para si também para si mesmo, então é esse autoproduzir-se, o puro conceito; é também para ele o elemento objetivo, no qual tem seu ser-aí e desse modo é, para si mesmo, objeto refletido em si no seu ser-aí. O espírito que se sabe desenvolvido assim como espírito, é a *ciência*. A ciência é a efetividade do espírito, o reino que ele para si mesmo constrói em seu próprio elemento (HEGEL, 2013, p. 36-37).

Em síntese, o que Hegel sustenta como o nascimento da *ciência* – não a empírico-analítica, mas a especulativa – nada mais é do que o resultado da reflexividade entre sujeito e objeto. O que permite, segundo Adorno (2013, p. 75), não uma abstração do objeto, mas a sua apreensão mais autêntica. Pois, o que está em questão na filosofia hegeliana é um conceito de Verdade, cujo sentido é o da correspondência entre o objeto e o seu próprio conceito. Não uma correspondência entre o objeto e a consciência do sujeito, o que, com toda razão, poderia redundar em uma série de mistificações. Em contrapartida, o conceito, em questão, é imanente ao objeto mesmo, o que exige um tenso esforço da parte do filósofo, como assinala Adorno (2013, p. 78): “Hegel se curva em toda parte à essência própria do objeto, [...], mas mesmo essa subordinação à disciplina da coisa exige o mais extremo esforço do conceito. A disciplina da coisa triunfa no momento em que as intenções do sujeito se desfazem no objeto”.

Daí a insistência adorniana para que não se separe, em Hegel, o que é da ordem de sua filosofia especulativa daquilo que se poderia conceber como um “realismo” ou um “rigoroso olhar histórico”. Tal separação se expõe aos mais grosseiros disparates, como recorda, uma vez mais, Adorno:

Se se quiser salvar o conteúdo material da filosofia de Hegel, contra a visão de que ela é uma especulação supostamente ultrapassada e arbitraria, erradicando seu idealismo, obter-se-á por um lado um positivismo e, por outro, uma história superficial do Espírito. [...] Assim, a tão admirada riqueza material de Hegel é ela própria função do pensamento especulativo. Foi seu pensamento especulativo que o ajudou a falar algo de essencial, não apenas sobre os instrumentos do conhecer, mas sobre seus objetos essenciais, sem suspender, no entanto, a reflexão crítica da consciência sobre si mesma. Na medida em que se pode falar de um realismo em Hegel, ele repousa na marcha de seu idealismo, e não é tão heterogêneo a ele. Em Hegel, o idealismo tende a ultrapassar a si mesmo (ADORNO, 2013, p. 74-76).

Em suma, não há em Hegel uma matéria pré-reflexiva que orienta e “assujeita” todas as concepções do sujeito cognoscente. Nem, no sentido inverso, um sujeito que determina esse conteúdo material. Novamente, a verdade de sua filosofia está na reflexividade dialética de ambos os momentos, o objetivo e o subjetivo. Pois, o objeto é, desde-já, um objeto para a consciência. Mas a consciência natural, do senso comum e que, portanto, ainda não realizou todo o itinerário de sua experiência fenomenológica, ainda considera o objeto como um essente firme para-si. O conceito que ela possui não corresponde, ainda, à verdade desse objeto. Se outro objeto surge para ela e que, porventura, parece ser mais “verdadeiro” do que o primeiro objeto, então tal

consciência simplesmente desloca o valor de verdade, rejeitando aquela primeira impressão. Isso por que: “Para ela, o que surge só é como objeto”, como um novo conteúdo, sem que ela saiba como isso ocorreu. Tudo se passa como se se “transcorre por trás das costas” (HEGEL, 2013, p. 78-79). A reificação ainda é determinante, mesmo operando uma aparente correção.

Somente *para-nós* que o movimento do objeto e o seu vir-a-ser resulta num processo necessário. Processo o qual é acompanhado pelo próprio movimentar-se da consciência, que participa das transformações do objeto, ambos enriquecendo-se a cada etapa. Só assim ela pode reconhecer o que existia de verdadeiro no saber prévio, mas tão somente *em-si*, não certamente para a consciência natural. Se, num primeiro momento, a verdade da coisa parece ser o “isto” como “casa”, num segundo momento revela-se como o universal “não-isto”, retomando um exemplo já apresentado. Não como se efetivamente saltasse de um objeto firme para outro. Trata-se de um aprofundar-se¹⁴ na verdade do objeto, em direção ao seu conceito, o que só pode ser efetuado com o enriquecimento da própria consciência, a qual, nesse tocante, deixa de ser aquela da certeza sensível para converter-se na da “percepção”. O mesmo se verifica na passagem da “percepção” para o “entendimento”. Como que sintetizando a “ciência da experiência da consciência”, Hegel enuncia:

Nessa apresentação do curso da experiência há um momento em que ela não parece corresponder ao que se costuma entender por experiência: justamente a transição do primeiro objeto e do seu saber ao outro objeto no qual se diz que a experiência foi feita. Apresentou-se como se o saber do primeiro objeto – ou o para-a-consciência do primeiro *Em-si* – devesse tornar-se, ele mesmo, o segundo objeto. Mas, ao contrário, parece que nós fazemos a experiência da inverdade de nosso primeiro conceito, *em um outro objeto*, que encontramos de modo um tanto casual e extrínseco; e dessa forma só nos toca o puro *apreender* do que é em si e para si. Ora, do ponto de vista exposto, mostra-se o novo objeto como vindo-a-ser mediante uma *reversão da consciência* mesma. [...] É assim que o processo aqui se desenvolve: quando o que se apresentava primeiro à consciência como objeto, para ela se rebaixa a saber do objeto – e o *Em-si* se torna *ser-para-a-consciência* do *Em-si* – esse é o novo objeto, e com ele surge também uma nova figura da consciência, para a qual a essência é algo outro do que era para a figura precedente. É essa situação que conduz a série completa das figuras da consciência em sua necessidade. Só essa necessidade mesma – ou a gênese do novo objeto – se apresenta à consciência sem que ela saiba como lhe acontece. Para nós, é como se isso lhe transcorresse por trás das costas. Portanto, no movimento da consciência ocorre um momento do *ser-em-si* ou do *ser-para-nós*, que não se apresenta à consciência, pois ela mesma está comprometida na experiência. Mas o *conteúdo* do que para-nós vem surgindo é para a consciência: nós compreendemos apenas seu

14 Para assimilar corretamente o sentido desse “aprofundar”, é preciso, em primeiro lugar, compreender a lógica da tríade hegeliana. Sobre essa lógica, Zizek comenta: “[...] o que ela descreve, na verdade, é o processo oposto [da ‘exteriorização’], o da ‘interiorização’, um processo em que a superfície contingente do ser é posto como tal, como exterior-contingente, como ‘mera aparência’, com o intuito de gerar, em um movimento autorreflexivo, (a *aparência* da) sua própria ‘profundidade’ essencial. Em outras palavras, o processo em que a Essência se exterioriza é a um só tempo o processo que gera essa mesma essência: a ‘exteriorização’ é estritamente a mesma coisa que a formação da Essência que se exterioriza. A Essência constitui-se retroativamente por meio de seu processo de exteriorização, de sua perda – é desse modo que deveríamos entender a tão citada declaração de Hegel de a Essência é tão profunda quanto ampla”. Ver, nesse tocante: ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*, p. 77.

[aspecto] formal ou seu surgir puro. Para ela, o que surge só é como objeto; *para-nós*, é igualmente como movimento e vir-a-ser. (HEGEL, 2013, p. 78-79).

A apresentação dos dois movimentos das duas distintas consciências, da natural e da especulativa, não poderia estar mais clara. Tudo se passa como se o primeiro movimento, aquele natural, ocorresse linearmente, tal como se encontra exposto, sistematizado, no sumário da *Fenomenologia*. Mas somente a reconstrução filosófica permite indicar sua necessidade e concatenação formal, bem como afirmar que a certeza sensível já estava lidando com um “universal”, sem que ela mesma soubesse. E o movimento dessa reconstrução é *reverso* ou, dito de outra forma, *retroativo*¹⁵. Só quem já percorreu o caminho e sabe o que, de fato, espera na linha de chegada, pode demonstrar a necessidade desse percurso e se capacita, com efeito, a elaborar uma “ciência da experiência da consciência”. Em atenção a todo esse desenvolvimento, Adorno (2013, p. 146) sustenta que o progresso da experiência da consciência “corrige retroativamente” o seu ponto inicial, qual seja, o da consciência reificada.

4. do idealismo hegeliano à teoria crítica

A extensa apresentação anterior da “ciência da experiência da consciência” se justifica em razão de sua centralidade para o idealismo especulativo. Com efeito, demonstrou-se que a verdade do finito não reside em si mesmo, mas em sua *idealidade*, cuja imanência é, doravante, evidente. A esse respeito, Hegel (2012, p. 193) assinala: “Essa idealidade do finito é a proposição-capital da filosofia, e toda a verdadeira filosofia é por isso um *idealismo*”. Dito em síntese, o idealismo, que Hegel atribui a toda verdadeira filosofia, defende a racionalidade do real, bem como a realidade do racional (HEGEL, 2003, p. XXXVI). Algo que, como visto, não é descurado pela interpretação adorniana. Mas seria esse o sinal de uma predileção particular de Adorno, sem qualquer relação com o núcleo da Teoria Crítica? Ou tratar-se-ia, para essa teoria, de depurar a filosofia hegeliana de seu idealismo?

O discurso de Horkheimer que inaugura a criação do Instituto de Pesquisa Social fornece um claro indício de que a recepção crítica da obra de Hegel não é baseada no simples depurar

15 Curiosamente, quem fornece uma excelente descrição do significado desta reconstrução retroativa é S. Freud. Não, todavia, concernente à obra hegeliana, mas à teoria e à prática psicanalítica. Segundo Freud: “Quando perseguimos o desenvolvimento partindo de seu resultado final e voltando para trás, produz-se uma conexão sem lacunas e consideramos o nosso entendimento perfeitamente satisfatório e talvez até exaustivo. Mas se tomamos o caminho inverso, se partimos das premissas descobertas pela análise e procuramos persegui-las até o resultado, desaparece totalmente a impressão de um encadeamento necessário e que não poderia ser determinado de nenhuma outra maneira. Percebemos imediatamente que poderia ter havido outro resultado e que também teríamos entendido e podido explicá-lo igualmente bem. A síntese não é, portanto, tão satisfatória quanto a análise; em outras palavras, não teríamos sido capazes de prever, a partir do conhecimento das premissas, a natureza do resultado”. Essa citação nos oferece o ensejo para repensar, até mesmo, o que na Filosofia Política de Hegel se deve entender com a célebre imagem do “voo de Minerva”, apenas possível no anoitecer. Ver, a esse respeito: FREUD, Sigmund. Sobre a psicogênese de um caso de homossexualidade feminina (1920). In: IANINNI, Gilson; TAVARES, Pedro Heliodoro (Org.). *Neurose, Psicose, Perversão*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 183-184.

daquilo que parece excessivamente idealista. A atenção de Horkheimer se dirige justamente para o “transmudar” hegeliano do real em racional, o que permite compreender que o particular não se justifica por si só, mas que se articula em um todo racional. Em outras palavras, a verdade do indivíduo não está em si, nem naquilo que ele conta sobre si mesmo, mas que sua essência se articula na vida do todo, na coletividade social e, por fim, no Estado. A determinação do particular cumpre-se no destino do universal. “Com Hegel”, sustenta Horkheimer (1999, p. 122), “o idealismo transformou-se, assim, nas suas partes essenciais, numa *filosofia social*: a compreensão filosófica do todo coletivo no qual vivemos, [...], se identifica agora com o conhecimento do sentido do nosso próprio ser em seu verdadeiro valor”. O idealismo hegeliano, como já afirmara Adorno, tende a ultrapassar a si mesmo.

Exemplo do valor crítico desse idealismo reside, decerto, no seu conceito de “homem”. Não como se simplesmente negasse a tradição nominalista de sua época, a qual recusava qualquer conceptualização do “homem”, em notório desacordo com os teóricos revolucionários franceses. Ao contrário, na dialética hegeliana observa-se “um nominalismo consequente que chegou à consciência-de-si mesmo” (ADORNO, 2013, p. 117), consciência de que a verdade do particular reside na sua idealidade.

Nesse tocante, Hegel (2003, p. 185) declara: “[...] homem vale porque é homem, não porque seja judeu, católico, protestante, alemão ou italiano”. E como homem, ser cujo valor é infinito, ele é possuidor de direitos inalienáveis e imprescritíveis, a bem dizer, “determinações substanciais” inerentes à essência universal de cada um. Direitos à “personalidade em geral, à liberdade universal do meu querer, a minha moralidade objetiva, a minha religião” (HEGEL, 2003, p. 63). Deve, para tanto, o Estado atuar positivamente nas relações sociais, visando assegurar e garantir tais direitos, mesmo que isso implique desautorizar certas determinações contratuais ou, ainda, limitar o âmbito da propriedade privada¹⁶.

A pretensão de uma retomada do idealismo hegeliano pela Teoria Crítica não se justifica somente pelas exigências que tal filosofia especulativa impõe ao real empírico-imediato, assim como às relações de poder e de classe. Trata-se de uma retomada do aspecto mais basilar e essencial desse idealismo, a saber, de seu “transmudar” do real em racional. Dito de outra maneira, de seu reconhecimento da Razão na História, sem o qual nada mais restaria aos homens que conceber o mundo como o “formigar do arbítrio”, prestando, pois, o tributo ao existente e à sua caducidade (HORKEHIMER, 1999, p. 125).

O olhar condenado ao finito e ao que há de mais terreno pode se sustentar por muito tempo. Não era outra concepção que marcava a época de Hegel. Olhar que se encanta com o progresso

16 Para uma análise detalhada dessas temáticas na Filosofia social e política de Hegel, ver: LOSURDO, Domenico. *Hegel e a liberdade dos modernos*. Tradução de Ana Maria Chiarini e Diego Silveira. São Paulo: Boitempo, 2019.

das ciências e, assim, aferra-se às concepções positivistas. Como que enfeitiçado pelo avanço da indústria e da técnica, o homem moderno seguiu sua vida confiante na crença de um futuro glorioso. Mas, como quase sempre se verifica, a esperança iniciou a ruir. Lição que reconhecemos na filosofia hegeliana, a de que, no fim, o *negativo* brada mais alto. A história não é o terreno da felicidade. Quando uma visão de mundo que há muito abandonara qualquer reconhecimento de “astúcia da razão”, como aquela otimista e positivista, despedaça-se, nada mais resta a não ser o desespero e o pessimismo. Quando a história, cuja infelicidade insiste em fazer-se valer, não faz mais sentido, o risco existente é o dos indivíduos sucumbirem na desilusão e na loucura (HELLER, 1985, p. 20). Em atenção ao desespero de uma época, Horkheimer insiste no retorno aos fundamentos da filosofia especulativa, como se segue:

A convicção de que cada um participa da vida eterna do espírito em virtude da sua pertinência a uma daquelas unidades históricas autônomas que constituem, na sua dialética, a história universal, esta representação dedicada a resgatar o singular do infame encadeamento do devir e do perecer tinha desaparecido com o idealismo objetivo. O sofrimento e a morte dos indivíduos ameaçavam aparecer na sua nudez sem sentido – como derradeiros fatos de uma época que acreditava somente nos fatos. Entretanto, quando se aprofundou a contradição entre o princípio da forma individualista de vida, ou seja, entre o progresso ininterrupto da felicidade dos indivíduos no interior do espaço social dado, de um lado, e as perspectivas das situações reais desses indivíduos, de outro, a filosofia, e especialmente a filosofia social, passou a ser invocada cada vez mais frequentemente a fim de que desenvolvesse aquele papel sublime que lhe destinou Hegel. Houve um apelo ao qual respondeu a filosofia social. (HORKHEIMER, 1999, p. 125).

Com isso, não se deve pensar que a filosofia social assumiu por inteiro o pensamento de Hegel. Na introdução deste trabalho foi exposta a relação dialética que a Teoria Crítica estabeleceu com diferentes orientações filosóficas. Certos aspectos são assimilados e desenvolvidos em detrimento de outros. Cabe, então, indagar quais os momentos da filosofia hegeliana que a Teoria Crítica julgou falsos e, por essa razão, abandonou-os durante a formação de sua filosofia social.

Podem-se resumir os limites do idealismo especulativo em um assim chamado “déficit de negatividade”. Não obstante Hegel ter atribuído um valor essencial ao conceito do *negativo* em sua filosofia, a hipótese da filosofia social é que, por vezes, o filósofo alemão descuidou desse próprio aspecto do seu pensar, “como se a dialética se assustasse diante de si mesma”, conjectura Adorno (2013, p. 165). Veremos que não se trata, para a filosofia social, de um mero “deslize”, mas de uma falha capital, que, não raramente, findou por obscurecer os avanços tão significativos realizados pelo o pensamento hegeliano. Longe de concordar com uma banal leitura de que Hegel tenha sido o “ideólogo do Estado Prussiano”,¹⁷ Hegel é acusado pela Teoria Crítica de algo

17 Para uma desmistificação da imagem de Hegel como o “ideólogo do Estado Prussiano”, ver: D'HONT, Jacques. *Hegel en son temps (Berlin 1818-1831)*. Paris: Editions sociales, 1968. Ainda do mesmo autor: D'HONT, Jacques. *Hegel secret: Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

mais grave, como declara Marcuse (1978, p. 202): “Ele é culpado não tanto de servilismo quanto de traição às suas ideias filosóficas mais altas”.

Para uma apreciação mais pormenorizada dessa “traição”, é imperioso recordar que o cerne do pensamento dialético é sustentar o caráter imanente da *contradição*, segundo o qual o particular dissolve-se no “seu Outro”, e não em um Outro qualquer. Movimento, este, que permitiu as análises precedentes, segundo o qual a verdade do indivíduo não reside na sua imediatez contingente, mas em seu conceito universal.

Hegel formulou tal teoria não somente em atenção à tradição que o precedia, desde Platão até Kant, mas, sobretudo, por fundamentar sua filosofia em um “conceito de experiência” concernente à sociedade moderna. Hegel pensa seu tempo e a sociedade que o circunda, não como se apresenta inicialmente, à consciência reificada, como uma sociedade harmoniosa e orgânica, porém que, volta e meia, é atribulada por distúrbios. Ao contrário, na filosofia especulativa a sociedade torna-se aquilo que ela é, ou seja, cindida em si mesma. Suas lacunas são insuperáveis, não somente “em-si”, mas, após a exposição teórica, também “para-si”, para consciência em geral – em tese. A esse respeito, Hegel (2003, p. 209) comenta: “[...] apesar de seu excesso de riqueza, não é a sociedade civil suficientemente rica, isto é: na sua riqueza, não possui a sociedade civil bens suficientes para pagar o tributo ao excesso de miséria e à sua conseqüente plebe”.

Em razão das contradições internas à sociedade moderna se suporia, naturalmente e em acordo com a lógica dialética, que o seu destino é ultrapassar a si mesma e desaparecer, cedo ou tarde. Entretanto não é isso que ocorre no pensamento de Hegel, como se ele recuasse diante da força de sua teoria. Esse recuo é representado pela figura do Estado, hipostasiado como “realidade ética”, cujo papel é conter tais contradições. Adiar o fim do mundo tal como Hegel o conhecia. Como resume Adorno (2013, p. 105-106): “A filosofia hegeliana do Estado é um ato de violência necessário [...] porque, do contrário, o princípio dialético teria se estendido para além do que existe”. O seu idealismo enrijece-se no momento positivo e sua força crítica é contida pelo caráter “idealista burguês” que, por vezes, contamina sua obra (ADORNO, 2013, p. 165).

O resultado desse enrijecimento, ou sobredeterminação positiva, é a elaboração de uma *Filosofia da Identidade*. Manifestada em um sistema lógico-dedutivo do Espírito, coroado com o primor do Absoluto. Por um lado, tal postura idealista permite acentuar a “determinidade do objeto”, em sua verdade imanente que, como vimos, não é captável pela consciência reificada. Determinidade *em-si* que vem-a-ser *para-si*. Por outro lado, o momento positivo ou idêntico salta sobre seus aspectos “saudavelmente” idealistas e domina todo o processo especulativo (ADORNO, 2013, p. 83-84).

O domínio da Identidade se expressa, segundo Adorno (2013, p. 94) nas exigências de rigor e coerência absoluta da dedução lógica do sistema especulativo. Como se o encadeamento da

realidade obedecesse a uma perfeita arquitetura conceitual. Para tanto, foi necessário operar uma “coerção lógica do particular”, como que tencionando o real para que ele se enquadrasse em uma “aparência de reconciliação” do real ao racional. Isto não invalida, de todo, o que de autêntico se expõe no idealismo hegeliano, tendo em vista que há ali um “momento de verdade”, ainda que sob o invólucro da falsidade. Momento, este, reconhecido como o modelo prático ao qual se mimetiza o movimento do Espírito, a saber: o “trabalho social”. Fato que Marx (2010, p. 123) não deixa de reconhecer como a grandeza da *Fenomenologia*, a qual: “compreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu *próprio trabalho*”.

Adorno, seguindo o parecer marxiano, esclarece como os conceitos principais hegelianos seguem o modelo do trabalho real e objetivo. Momento de verdade que, todavia, logo em seguida vem submerso sob o domínio da Identidade, de tal sorte que o “não-idêntico” é silenciado. Não-idêntico que, na autêntica relação laboral, é designado como o âmbito da natureza. Ou como o que denota as particularidades históricas e variáveis dos distintos modos de produção e distribuição das diferentes época históricas. Ambos seriam, em Hegel, “deformados”. A natureza, assinala Adorno, apresenta-se na filosofia especulativa como um simples “meio” à espera de ser dominado. Ao passo que a relação burguesa de trabalho é não mais relativizada historicamente, mas é, com efeito, absolutizada. Hegel elaboraria, pois, uma “metafísica do trabalho”, cujo necessário correlato é a justificação da “apropriação do trabalho alheio”. Em resumo, Adorno (2013, p. 98-99) assinala: “Apartado daquilo que não é idêntico a ele próprio, o trabalho se torna ideologia”.

Outra maneira de expor o argumento adorniano seria indicar que, a despeito do avanço operado por Hegel em sua crítica contra as formas de consciência reificada presentes em sua época, ele próprio é vítima dessa reificação. Vítima em um ponto que lhe escapa. Cegueira de algo que se esconde em sua hipostasia, *fetichizada*, do Espírito. Abstrai-se, não somente do elemento chave que se valia como base autêntica da construção do Espírito, a saber, do trabalho social em toda sua complexidade histórica. Abstrai-se, em última instância, do “caráter condicionado do eu” – Hegel, homem alemão –, basilar em toda elaboração filosófica. O momento não-idêntico do eu-empírico singular é obliterado¹⁸.

Na “dialética hegeliana”, esclarece Adorno (2013, p. 85), “que elimina todo subjetivismo simples, esconde-se algo da vontade do sujeito de saltar por sobre sua própria sombra. O sujeito-objeto hegeliano é sujeito”. Sujeito que se esconde. Não-idêntico que persiste, a despeito de toda afirmação da Identidade. O que se revela como um “escândalo permanente”, uma impossibilidade

18 Tal crítica apresenta uma notável semelhança com a crítica já articulada por Feuerbach. Filósofo que, talvez, possa ser considerado o núcleo comum, mas escondido, da dissolução pós-hegeliana. Ver, a esse respeito: ARAÚJO, Alan Duarte. Feuerbach e a reivindicação da sensibilidade: uma crítica à filosofia hegeliana. *Revista Páginas de Filosofia*, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 3-14, jan/jun. 2020.

sem solução no interior do sistema especulativo. “É o preço que Hegel tem de pagar pela coerência absoluta, que se choca com os limites do pensamento coerente, mas sem poder tirá-lo do caminho”, conclui Adorno (2013, p. 85).

Por sustentar a ilusão da criação de um todo absoluto e sem fissuras, ignorando tudo o que possa remeter ao não-idêntico, Hegel fornece o ensejo para a tese, já famosa, de Adorno (2013, p. 174): “O todo é o não-verdadeiro”. Em uma evidente inversão da clássica concepção hegeliana de verdade como o todo, Adorno demonstra o limite do idealismo especulativo. Não sem indicar, com isso, que mesmo quando predomina a falsidade em Hegel, algo da “lógica da coisa” ainda tende a despontar. O “direito de experiência” que está no fundamento de sua filosofia, concernente aos antagonismos da sociedade moderna, termina por fazer valer sua força e sobressair, ainda que discretamente, pelas mistificações operadas, ao cabo, por Hegel (ADORNO, 2013, p. 173-174).

A esse respeito, Adorno (2013, p. 108) insiste: “A verdade de Hegel não tem, portanto, seu lugar fora do sistema, mas sim adere a ele como a não verdade. Pois esta não verdade é exatamente a não verdade do sistema da sociedade, que constitui o substrato e sua filosofia”. Não-verdade da sociedade que acompanhou o progresso do modo de produção *capitalista* e se sistematizou em um todo, uma vez que as modernas relações de produção e troca tendem a dominar cada aspecto particular da sociedade. E com isso, sua não verdade vem à tona: o homem que, finalmente, adquirira reconhecimento jurídico de seu valor como cidadão, se pertencente à classe proletária, às colônias, ou se simplesmente não fosse branco, viria reduzido, sistematicamente, a nada, ou seja, seria desumanizado. O momento do eu empírico é anulado, não mais logicamente, mas fisicamente.

Com isso, a filosofia de Hegel demonstra ser mais dialética do que ela própria imaginava, posto que finda por voltar-se contra si, contra a própria filosofia especulativa que julgou “refrear” a negação. Não sem revelar as contradições insanáveis da sociedade capitalista. Não sem elaborar um método dialético passível de compor e organizar as lutas das classes que se encontravam em desvantagem na sociedade. A astúcia da dialética, ilustra Adorno (2013, p. 121-122), assemelha-se à artimanha camponesa ao se esconder sob os poderosos, fingindo obediência, mas pacientemente esperando o momento para tomar-lhes o poder.

A despeito dos limites da elaboração especulativa hegeliana, nela se esconde algo dessa artimanha camponesa. O que impossibilita declarar, resolutamente, que seu destino foi a resignação. O valor da argumentação adorniana se evidencia porque ela não se presta a simplificações. Até quando Hegel erra, há algo de verdade no seu equívoco. Nada poderia ilustrar melhor a complexidade desta interpretação do que a conclusão final de Adorno (2013, p. 126): “A apologética hegeliana e sua resignação são a máscara burguesa que a utopia vestiu para evitar ser imediatamente reconhecida e apanhada; para evitar permanecer na impotência”. O desafio que isto impõe para os leitores contemporâneos de Hegel é o de não se deixarem

enganar por essa máscara.

considerações finais

Todo começo é difícil. Os leitores que buscam se aventurar na árdua empreitada que é o estudo da dialética cedo ou tarde vão se deparar com essa frase. Como um rito de passagem que os preparam psicologicamente para o que está por vir. Mas a dificuldade também se explica por razões filosóficas. Como esperar que o primeiro contato com uma extensa teoria apresente, desde já, resultados frutíferos? Não à toa, Hegel é cuidadoso ao distinguir em sua *Fenomenologia* o percurso da consciência natural do percurso, às avessas, da consciência que já se encontra na ciência autêntica e que intenta reconstruir os seus passos.

A dificuldade que a relação entre Hegel e a Teoria Crítica apresenta se justifica, dentre outras razões, por também se referir a um começo. O alvorecer da Teoria Crítica. Todavia não no sentido banal de começo, como uma simples origem, a qual poderia convir aos dotados para as reconstruções da História das Ideias. Não é esse o caso aqui. Preferiu-se utilizar o termo "gênese". Fugindo da hermenêutica bíblica, que esse termo nos remete, é possível pensarmos em genética, uma vez que os filhos carregam o material genético dos pais. Algo visível, mas de difícil determinação precisa. Determinação que atua nos dois lados. O que dos filhos se reporta aos pais. O que dos pais transmitiu-se aos filhos. E aquilo que porventura se perdeu. Algo que, evidentemente, só é possível pensarmos quando os dois elementos da relação estão presentes. Com efeito, trata-se de uma "determinação essencial", em que cada elemento da equação traz, em si, o elemento oposto. Foi o que se buscou definir neste trabalho.

Caso a desproporção do tratamento das escolas filosóficas aqui em questão tenha incomodado certos leitores, há algo que deve ser recordado. A Teoria Crítica possui obras publicadas nas quais presta contas com a tradição que a sustenta. Ao passo que Hegel não escreveu sobre a Teoria Crítica. Mas, contendo seu "Outro essencial", porta uma filosofia social em seu bojo. Daí a preferência por se dedicar, mais detidamente, ao seu pensamento. O que exigiu um confronto com as "falsas mistificações" que circulam sobre ele. Buscou-se acentuar o valor de verdade, para somente então assinalar suas "autênticas mistificações", ao menos segundo a Teoria Crítica e, mais precisamente, segundo Adorno. Autêntica, pois, não se trata de um erro interpretativo ou mesmo desconhecimento de sua teoria, mas de um estudo sério de sua obra em seu tempo histórico. Autêntica, também, pois tais mistificações que pesam sobre seu idealismo é um sinal correto do que é falso na sociedade e que ainda nos assola. Portanto, quer em face dos acertos, quer em face dos erros, dedicar-se à filosofia de Hegel é de fundamental importância para a reconstrução de uma filosofia social. Esse parece ter sido uma das lições valiosas da Teoria Crítica, diante da qual devemos prestar respeito.

referências

ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

ARAÚJO, Alan Duarte. Feuerbach e a reivindicação da sensibilidade: uma crítica à filosofia hegeliana. *Revista Páginas de Filosofia*, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 3-14, jan/jun. 2020.

D'HONT, Jacques. *Hegel en son temps (Berlin 1818-1831)*. Paris: Editions Sociales, 1968.

_____. *Hegel secret: Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

FREUD, Sigmund. Sobre a psicogênese de um caso de homossexualidade feminina (1920). In: IANINNI, Gilson; TAVARES, Pedro Heliodoro (Org.). *Neurose, Psicose, Perversão*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 157-192.

_____. *Totem e tabu* (1912-1913). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: Doze lições*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Como o senso comum compreende a filosofia*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Paz e Terra, 1994, p. 43-67.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas: A Ciência da Lógica* [1830]. 3. ed. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. *Fé e saber*. Tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2009.

_____. *Fenomenologia do Espírito* [1807]. 8. ed. Tradução de Paulo Menezes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. *Introdução à História da Filosofia*. 4. ed. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. Coimbra: Arménio Amado, 1980.

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

_____. *Relação do ceticismo com a filosofia* [1802]. Tradução de Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

_____. *Sobre as maneiras científicas de tratar o Direito Natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito*. Tradução de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HELLER, Agnes. *Uma teoria da História*. Tradução de Dilson Bento de Faria Ferreira Lima. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1993.

HORKHEIMER, Max. A Presente Situação da Filosofia Social e as Tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais. *Revista Praga*, n. 7, São Paulo, Hucitec, p. 121-132, 1999.

_____. Filosofia e teoria crítica. In: BENJAMIN, W.; HABERMAS, J.; HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Textos escolhidos*. 3. ed. Tradução de Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 155-161.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70.

LACAN, Jacques. *Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. 2. ed. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LOSURDO, Domenico. *Hegel e a liberdade dos modernos*. Tradução de Ana Maria Chiarini e Diego Silveira. São Paulo: Boitempo, 2019.

_____. *Hegel, Marx e a tradição liberal*. Tradução de Carlos Alberto Dastoli. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

MAISTRE, Joseph de. *Consideraciones sobre Francia*. Tradução de Carmela Gutiérrez. Madrid: Ediciones Rialp, 1955.

MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da Teoria Social*. 4. ed. Tradução de Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

MARCUSE, Herbert; POPPER, Karl. *Rivoluzione o Riforme? Un confronto*. Tradução de Paolo Massimi. Roma: Editore Armando Armando, 1977.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. 4. ed. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

NOBRE, Marcos. *Como nasce o novo: Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Todavia, 2018.

WEIL, Eric. *Hegel e o Estado: Cinco conferências seguidas de Marx e a Filosofia do Direito*. Tradução de Carlos Nougé. São Paulo: Realizações Editora, 2011.

ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *The Most Sublime Hysteric: Hegel with Lacan*. Tradução de Thomas Scott-Railton. Cambridge: Polity Press, 2014.