

A Luta contra a “Subjugação da Vontade”: Segunda Natureza, Paradoxo da Libertação e Crítica Imanente nas *Grundlinien*

Patrícia Riffel

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

ABSTRACT: In this paper I try to show, first of all, that in Hegel's philosophy of spirit and second nature theory, freedom means the very dynamic of *liberation* of the will understood as a process constitutively marked by contradiction and struggle; liberation which, however, while it is understood in this way, leads to the paradox that the act of liberation only becomes possible if the subject's will is already free or has the feeling of freedom. This paradox can be mitigated when one considers Hegel's account of cultural maturation process [*Bildung*] and deepening of the intellectualist concept of critique of the Enlightenment, insofar as he relates it not to mere negation, but to the very "negative side" of the spirit present in the affections, language, memory, history, and praxis that as such are the indices for the spirit of the *domination* of the will, as e.g. in feelings of fear, disrespect, or invisibility, and as such already the *first step* on the path to its overcoming. In the second part of the paper I present and discuss some criticisms that have been directed at the Hegelian notion of immanent critique by the first generation of the Critical Theory tradition.

KEYWORDS: Second nature; *Bildung*; liberation; critique.

O projeto filosófico prático hegeliano pode ser considerado como um esforço para pensar a unidade de determinação e autodeterminação, e como sendo levado a termo através da ampliação e radicalização da concepção moderna rousseauiana-kantiana clássica de autonomia, em que o devir da vontade livre passa a ser visualizado também sob a ótica do seu desenvolvimento objetivo, intersubjetivo e institucional. Este projeto almeja solucionar os problemas acarretados por aquela concepção, tais como a dificuldade enfrentada por Kant para pensar a heteronomia como mistura de autodeterminação e determinação, ou ainda, o paradoxo da autonomia ou da normatividade quanto à origem ou a autoria da lei moral.¹

Segundo este último, a concepção da vontade autodeterminada como aquela que obedece à lei que legisla para si conduz ao paradoxo segundo o qual ou a vontade obedece a uma lei já estabelecida, ou legisla arbitrariamente, i. e., ou se transforma em heteronomia, ou em arbítrio. A solução hegeliana consiste na reformulação da forma do ser ou da existência da lei moral e na revisão do conceito moral de natureza, que passa a incluir uma segunda natureza presente

¹ Cf. KHURANA, T.; MENKE, C. (eds.). **Paradoxien der Autonomie**. Berlin: August Verlag, 2011.

no interior das próprias práticas sociais espirituais. A partir disso, o processo de apropriação da lei passa a ser explicado através da participação do sujeito em uma prática social, de modo que as normas e leis possuem um conteúdo determinado, o qual, no entanto, não lhe é dado externamente, já que a lei presente na prática social torna-se a lei própria do sujeito através de uma ação em que é reconhecida e articulada como fundamento. Entretanto esta solução hegeliana precisa enfrentar a nova forma em que o paradoxo da autonomia retorna, a saber, na de paradoxo da libertação, segundo o qual o ato de libertação somente se torna possível se a vontade *já for livre* ou já existir em um contexto de liberdade, é dizer: se a liberdade já tiver sido recebida passivamente (e se o espírito objetivo já tiver sido espírito absoluto).² No que segue, buscaremos mostrar que a solução deste paradoxo abrange tanto a teoria hegeliana da formação ou maturação cultural [*Bildung*] quanto a transformação e o aprofundamento negativo do conceito moderno iluminista de crítica.

1. “O primeiro filho de Deus é Lúcifer”: a reconstrução crítica do conceito de segunda natureza e o paradoxo da libertação

A segunda natureza designa, no arcabouço conceitual da filosofia do espírito hegeliana, o hábito ético ou o espírito “vivo e existente como um mundo” presente nas estruturas universais concretas de ação dos costumes, normas e práticas sociais.³ Ela é o mundo do espírito produzido a partir de si mesmo⁴ e o bem vivo enquanto “o conceito da liberdade que se tornou mundo presente e natureza da autoconsciência.”⁵ Sua determinação fundamental é a de ser uma “imediatez posta”⁶ e uma identidade tão íntima que já se tornou inconsciente e é pura e simplesmente “modo de ser e viver”,⁷ i.e. não uma unidade refletida, mas o fundamento

² Cf. MENKE, C. **Autonomie und Befreiung: Studien zu Hegel**. Frankfurt: Surhkamp Verlag, 2018, p. 17ss.

³ “Mas, na *identidade* simples com a efetividade dos indivíduos, o ético aparece como modo de ação universal deles – como *costume* –, - o *hábito* deles como uma *segunda natureza*, que é posta no lugar da primeira vontade meramente natural, e são a alma, a significação e a efetividade que penetram seu ser-aí, o *espírito* vivo e existente enquanto mundo, e é a alma que perpassa o ser-aí do costume, o significado e a efetividade do seu ser-aí, o *espírito* vivo e existente como um mundo, cuja substância só assim, e pela primeira vez, é enquanto espírito”. HEGEL, G. W. F. **Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse**. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu hrsg. von Moldenhauer, Eva und Michel, Karl Markus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969ff, Band 7, p. 301, doravante **Filosofia do Direito** ou **Grundlinien**; HEGEL, 2010a, p. 171-2, trad. modificada. As obras de Hegel serão citadas segundo esta ou outras edições segundo as abreviaturas disponíveis nas referências, seguidas da paginação da tradução para o português utilizada, quando existente.

⁴ TW 7, p. 46.

⁵ TW 7, p. 292.

⁶ TW 10, p. 183.

⁷ TW 7, p. 301.

imediatamente subjacente às estruturas de ação. Trata-se de uma imediatez posta porquanto não exprime, tal como a primeira, um processo causal determinado desde o exterior, mas desde o próprio espírito.⁸ A existência do hábito é garantida pela formação ou maturação cultural [*Bildung*]. Uma vez que este conceito não denota necessariamente um sentido positivo, a segunda natureza é marcada por uma ambivalência fundamental: a de ser sempre e necessariamente tanto meio da libertação quanto de dominação dos indivíduos e povos. A consciência humana existe sempre segundo um modo finito e limitado de apreensão de si e do mundo exterior, envolta em uma rede habitual e familiar de formas e representações que determinam a maneira como ela interpreta o mundo e se reconhece nele segundo esta sua “metafísica” particular idiossincrática. O espírito se confunde com as suas formas habituais enquanto é o “meio geral” do intuir e do representar particulares, a “envolvência habitual da situação vital” mediante a qual os conteúdos são acolhidos e adquirem significado para ele.⁹ As ações, percepções e juízos habituais representam o retorno da vontade subjetiva à naturalidade e ao modo de ação mecânico próprio dos eventos naturais, sem pensamento, deliberação, decisão ou resolução [*Entschluß*];¹⁰ desaparece nelas “a oposição da vontade natural e da vontade subjetiva”¹¹ e as práticas espirituais assumem a forma de um efeito mecânico ou da natureza,¹² definido pela forma em que a ação e seus propósitos aparecem para o eu, i.e. como uma repetição infinita de uma “regra” geral adquirida pelo sujeito, que para ele termina por se confundir com a sua própria identidade. Por meio do hábito, “a escolha, a aprovação [é] definida identicamente comigo”,¹³ “fundamentada na determinação da natureza”.¹⁴ O comportamento pelo hábito, neste caso, expressa uma relação tão imediata que não pressupõe nem mesmo a representação, “como é diferente crer na religião pagã e ser pagão”.¹⁵ O sujeito não se decide

⁸ “O solo do Direito é, em geral, o espiritual e o seu lugar mais preciso e o seu ponto de partida a vontade que é livre, assim que a liberdade constitui a sua substância e a sua destinação, e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir do próprio espírito como uma segunda natureza” (TW 7, p. 46; HEGEL, 2005, p. 47).

⁹ “Algo se torna assim compreensível porventura mediante o exemplo tirado da envolvência habitual da situação vital, a partir de um caso concreto que encerra em si a mesma relação que aquilo que importa tornar compreensível, de sorte que o caso subsidiário constitui do mesmo modo um símbolo ou um paralelo. Totalmente compreensível em geral diz-se, em suma, aquilo com que se está já familiarizado” (VG, p. 100; trad. nossa).

¹⁰ Cf. TW 7, p. 295-6.

¹¹ id., p. 301.

¹² TW 10, p. 183.

¹³ TW 7, p. 296.

¹⁴ id., p. 300.

¹⁵ id., p. 301.

pela obediência às normas habituais, mas simplesmente dá o seu *testemunho*,¹⁶ o que Hegel exemplifica com o caso dos lacedemônios, os quais, segundo Heródoto, convidados pelo rei Hydarnes a permanecer em seu reino e serem tão felizes quanto ele, teriam respondido: “Seu conselho é bom e de acordo com a sua *experiência*. Se houvesse experimentado a felicidade que desfrutamos, nos aconselharia a dar o bem e o sangue por ela.”¹⁷

O hábito enquanto tal é um mecanismo formativo importante desde o momento em que o ser humano se coloca sobre dois pés, que pode ser definido como a naturalização de certas ações ou determinações, em virtude da qual o sujeito já não se interessa ou se ocupa delas. Ele designa assim as determinidades tornadas “um natural-essente, algo mecânico, do sentimento, [e] também da inteligência, da vontade etc.”¹⁸ Esse é o caso, por exemplo, em relação ao endurecimento contra o frio intenso ou ao embotamento dos desejos e impulsos pela indiferença ou postergação para com eles. Alternativamente, ele também pode designar uma habilidade através da qual o corpo naturaliza uma série de movimentos, como tocar um instrumento. Em todos estes casos, o hábito é experimentado como uma espécie de libertação.¹⁹ Em contrapartida, o seu caráter “negativo” reside em que ele também permite que normas sejam adotadas pelo sujeito sem serem legitimadas através de atos conscientes de reflexão. Em oposição ao ideal iluminista de autodeterminação, o conceito hegeliano de segunda natureza assinala a dificuldade – e em certa medida até a impossibilidade – de desvencilhar-se do poder de determinação social, de “sair da própria pele.”²⁰ Além disso, o conceito de formação [*Bildung*] em si mesmo é *neutro*, significando a análise do concreto e do dado segundo alguma

¹⁶ id., p. 297.

¹⁷ Id., *ibid.*

¹⁸ TW 10, p. 183; HEGEL, 2011, p. 169.

¹⁹ “No hábito a alma, que não é mais prisioneira de uma representação particular apenas subjetiva e expulsa por ela do centro de sua efetividade concreta, acolheu tão completamente em sua idealidade o conteúdo imediato e singularizado que a ela chegou, e nela tão completamente *habitou*, que ali se move com *liberdade*” (TW 10, p. 188; HEGEL, 2011, p. 172).

²⁰ Goethe *apud* Hegel, id., p. 296. Na medida em que o hábito permite que normas sejam inscritas no autoentendimento sem precisarem ser legitimadas através de atos conscientes de reflexão, mas assumindo a figura de um imediato e mecânico, esta discussão antecipa os conceitos de alienação e ideologia da tradição dialética posterior. Sob uma perspectiva crítica, passamos a nos perguntar quais hábitos são emancipadores e quais são deformadores. Já Adorno viu este potencial: “A teoria da segunda natureza, à qual Hegel já deu um tom crítico, não se perde para uma dialética negativa. Ela assume, *tel quel*, o imediatismo abrupto, as formações que a sociedade e sua evolução apresentam ao nosso pensamento; e o faz de modo que a análise possa revelar suas mediações na medida da diferença imanente entre os fenômenos e aquilo que eles afirmam ser em si mesmos”. ADORNO, T.W. Die Idee der Naturgeschichte. In: ADORNO, T. W. *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*. Band 1: Philosophische Frühschriften. Frankfurt, Main: Suhrkamp, 1997, p. 38.

universalidade formal em geral;²¹ ela pode ser formação edificante [*Überbildung*] ou deformação [*Verbildung*].²² O que gera a ameaça permanente de reversão da autonomia em heteronomia é o fato de que o hábito tornado segunda natureza exprime a *identidade* simples dos indivíduos com a efetividade, e de modo tal que esta identidade é a “minha identidade fora de mim”, uma “efetividade externa.”²³ Falta ao hábito a sabedoria prática enquanto a “referência perceptiva ao particular”, já que por hábito, age-se pura e simplesmente segundo uma regra universal, a qual, embora enquanto segunda natureza seja algo posto, aparece como algo fixo e imutável.²⁴ Com isso, o mundo espiritual é naturalizado. O hábito tornado segunda natureza consiste em uma manifestação do espírito que contradiz o seu próprio conceito, que é o da produção livre de si mesmo. Embora a formação recebida pelo indivíduo como segunda natureza seja o meio de sua libertação, na medida em que forma o espírito contra ideias arbitrárias e abre espaço para o pensamento racional, ela é também um meio de dominação, haja vista que o universal do hábito é apenas a universalidade abstrata produzida pela reflexão a partir da repetição.²⁵ Neste sentido, como observa Menke, aquilo que Hegel fala sobre a

²¹ “Mas a palavra formação não determina nada sobre o conteúdo substancial do espírito do povo; é formal e construída em geral mediante a forma da universalidade. O ser humano formado é aquele que sabe imprimir a todo seu fazer [*Tun*] o selo da universalidade, que renunciou à sua particularidade e age de acordo com princípios universais. A formação é a forma do pensamento; em pormenor reside em que o ser humano sabe inibir-se [*sich zu hemmen*] e não age meramente segundo suas inclinações e apetites, senão que se recolhe [*sich sammelt*]. Assim ele dá ao seu objeto [*dem Gegenstande, dem Objekt*] uma posição de independência e se habitua a se portar teoricamente. A isto se liga o hábito de apreender os distintos aspectos na sua singularidade e de analisar as circunstâncias, o isolar das partes, o abstrair, dando imediatamente a cada um destes lados a forma da universalidade. O homem formado conhece nos objetos os distintos aspectos; eles estão acessíveis [*vorhanden*] para ele, sua reflexão formada lhes deu a forma da universalidade. Ele pode, então, também, deixar valer cada lado singular em sua conduta. O não-formado, pelo contrário, ao apreender a coisa principal, pode, com a melhor intenção, danificar meia dúzia de outras. Na medida em que o homem formado fixa dois aspectos distintos, age concretamente; ele é habituado a agir segundo pontos de vista e fins universais. A formação assim expressa a determinação simples de imprimir a um conteúdo o caráter do universal” (VG, p. 66; HEGEL, 2013, p. 65).

²² Cf. VG, p. 64; HEGEL, 2013, p. 61: “Um povo faz progressos [*Fortschritte*] em si mesmo, experimenta avanço [*Fortgang*] e declínio. O mais próximo aqui é a categoria de *formação*, de formação edificante [*Überbildung*]* e deformação [*Verbildung*]; a última é para o povo produto ou fonte de sua ruína”.* Na tradução para o português de Mourão “formação superior” (61); na tradução para o inglês de Nibet “superrefinamento” [*over-refinement*] (HEGEL, 1975, p. 56); na tradução espanhola de Gaos “educação ascendente” [*educación ascendente*] (HEGEL, 2010b, p. 60).

²³ id.: 302.

²⁴ Cf. MENKE. *Autonomie*, p. 119ss.

²⁵ “(...) no hábito o homem não se refere a sua sensação, representação, desejo etc., *contingentes, singulares*, mas a *si mesmo*, a uma *maneira universal de agir* que constitui sua individualidade, posta por ele mesmo e que se lhe tornou *própria*: e justamente por isso aparece como *livre*. No entanto, o universal a que a alma no hábito se refere (...) é apenas a *universalidade abstrata* produzida pela *reflexão da repetição de muitas singularidades*. (...) Por isso, embora o homem por um lado se torne livre por força do hábito, por outro lado ele faz do homem seu *escravo*. O hábito é uma natureza: certamente não *imediate, primeira* (...) no entanto, é sempre uma *natureza* (...) por conseguinte algo não correspondente ao espírito livre (TW 10, p. 189; HEGEL, 2011, p. 173).

primeira natureza (citando Böhme) também vale para a segunda, a saber, que “o primeiro filho de Deus é Lúcifer.”²⁶ Ao libertar-se da dominação da primeira natureza mediante a formação de suas capacidades espirituais, o sujeito introjeta neste mesmo ato novas formas de dominação, submetendo-se assim a uma espécie de “servidão voluntária”, já que reproduz através da sua própria vontade o domínio que as formas e normas sociais exercem sobre si.

O hábito como segunda natureza é livre na medida em que é um pôr do espírito, mas é mecânico porque uma vez estabelecido é independente e inconscientemente operativo. Essa inversão do espírito na natureza não é, contudo, um erro evitável, mas caracteriza o espírito enquanto finito, o qual existe sempre e necessariamente neste “estado intermediário” em que coexistem determinações racionais e irracionais.²⁷ A libertação precisa estar relacionada à apropriação repetida de sua formação recebida enquanto segunda natureza. Por isso, a determinação da libertação em relação à lei deve ser pensada de forma diferente do que no conceito tradicional de autonomia; não como a produção causal de leis, mas como a dissolução imanente da identidade imediata em si mesma do eu e da lei e o surgimento de uma diferença *da lei em relação ao seu ser*.²⁸

Se o sujeito for visto apenas na sua relação com a primeira natureza (externa ou interna), então a dominação autoinfligida da vontade não pode ser compreendida, não se pode fugir ao paradoxo da autonomia (segundo o qual ou a vontade obedece a uma lei já estabelecida, ou legisla arbitrariamente, i. e., ou se transforma em heteronomia, ou em arbítrio) e não se pode resolver a antinomia em que Kant fica enredado na sua tentativa de esclarecer o que é a heteronomia ou a escravidão da vontade.²⁹ O conceito de Hegel de segunda natureza oferece

²⁶ TW 9: 30.

²⁷ HEGEL, G. W. F. Der Objektive Geist aus der Heidelberger Enzyklopädie 1817 mit Hegels Vorlesungsnotizen 1818-1819 / Naturrecht und Staatswissenschaft nach der Vorlesungsnachschrift von C. G. Homeyer 1818/19 / Zeitgenössische Rezensionen der „Rechtsphilosophie“ (VRPh I), in: **Vorlesungen über Rechtsphilosophie**, 1818-1831, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting (Erster Band), p. 231.

²⁸ “A libertação é a ruptura [*Bruch*] do ser (da lei e, portanto, da imediatez da identidade do sujeito com a lei). Não se trata de uma ruptura *com* o ser da lei - pois sem o ser da lei não há lei - mas em relação ao (e portanto *no*) ser da lei. Com a libertação, abre-se ao mesmo tempo uma diferença na lei: uma diferença da lei em relação ao seu ser”. MENKE. **Autonomie**, p. 46.

²⁹ Kant a princípio assume que a vontade é heterônoma quando é “segundo as leis da natureza”, ou seja, quando é apenas mais um elemento na ligação externa de necessidade e contingência que constitui a ordem da natureza. Mas desta forma, a vontade heterônoma já não é de todo uma vontade. Posteriormente, na *Religionsschrift*, ele abandona este ponto de vista afirmando que a liberdade da vontade jamais pode ser determinada diretamente por um instinto natural, e que somente uma máxima da vontade pode estar na base do mal. Mas se o uso da liberdade para fazer uma regra por si mesma define o conceito da vontade, então, de acordo com esta definição, não pode haver vontade livre alguma e a imaturidade autoinfligida é inconcebível. Com isso a vontade natural ou heterônoma tornar-se-ia incompreensível ou dissolver-se-ia em uma determinação causal.

uma saída para esta antinomia ao explicar a falta de liberdade da vontade não como sua determinação pelos impulsos naturais que a privaram de seu caráter de vontade, mas pelo *modo de ser* da regra pela qual ela está livre desses impulsos (como segunda natureza ou necessidade social).³⁰ A solução hegeliana consiste em explicar a apropriação da lei através da participação do sujeito em uma prática social, de modo que as normas e leis possuem um conteúdo determinado, o qual, no entanto, não lhe é dado externamente. Isto porque a lei já presente na prática social, a rede complexa de dados normativos em que as ações estão desde sempre envoltas como em uma “ontologia invisível”,³¹ torna-se a lei *própria* do sujeito através de um ato de apropriação em que é reconhecida e articulada como fundamento.

O que está em jogo nesta naturalização do social é a historicização radical da autonomia, pois a própria identidade do eu e da lei já é meio da libertação ou *já foi* o resultado de um ato de libertação, porque houve em primeiro lugar leis vinculantes que puderam ser transgredidas e transformadas. Mas se a história da liberdade só começa depois que a lei existe, se para que a vontade seja livre, é preciso que ela já experimente ou tenha a sensação da liberdade em uma sociedade livre,³² isto nos leva a um paradoxo, a saber: aquele segundo qual o ato de libertação já pressupõe a liberdade; que a liberdade precisa tanto ter sido dada quanto produzida pelo nosso próprio ato.³³ A resposta de Hegel a este paradoxo está ligado à sua teoria de formação [*Bildung*]. A formação ou cultura [*Bildung*] é para Hegel um processo geral de socialização e uma condição essencial da alienação, fragmentação e, através disto, da liberdade do ser

³⁰ Cf., id., *ibid.*: “A teoria da formação determina o ser da lei como o ser de formas (ou normas) sociais cuja elaboração quebra o poder determinante dos impulsos naturais. O ser da lei não é para ser entendido metafisicamente, mas socialmente: O ser da lei não é o ser que, segundo Parmênides, é próprio do bem e do verdadeiro, mas o devir, ou seja, por habituação, das regras, normas, atitudes e instituições que Aristóteles descreve em sua Doutrina da Virtude. A lei “é” (ou: o eu “tem” a lei “imediatamente”) precisamente porque os indivíduos se tornaram lei (ou: porque o eu foi feito o locus e instância da lei através da habituação). O ser da lei é ser social, e ser social é *Gewordensein* ou *Gemachtwordensein*. O ser da lei é de segunda natureza”.

³¹ Cf. SEARLE, J. *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press, 1995.

³² Cf. VG, p. 54-5; HEGEL, 2013, p. 52: “O espírito produz-se e realiza-se segundo o seu saber de si; age para que o que de si mesmo sabe também se realize. Portanto, tudo se reduz à consciência que de si tem o espírito; se o espírito sabe que é livre, então isto é inteiramente diferente de quando não o sabe. Com efeito, se não sabe, então é escravo e está contente com a sua escravidão e não sabe que esta lhe não é devida. A sensação de liberdade é a única coisa que faz o espírito livre, ainda que este seja sempre livre em si e para si”.

³³ “O paradoxo da libertação é: o ato de libertação, que é trazer a liberdade, já pressupõe liberdade; a liberdade deve, portanto, ter sido dada, ou seja, recebida passivamente. Ao mesmo tempo, porém, a liberdade não pode ter sido dada de fora; ela deve, portanto, ter sido produzida por nosso próprio ato. Por um lado, a liberdade deve ser algo recebido passivamente; por outro lado, deve ser algo trazido à tona de forma autoativa”. MENKE. *Autonomie*, p. 12-3.

humano.³⁴ Ela possui importância central na libertação da vontade do domínio da sua existência puramente natural pelo "*duro trabalho* contra a mera subjetividade do comportamento, contra a imediatez dos desejos, assim como contra a vaidade subjetiva do sentimento e o arbítrio do capricho".³⁵ Através da formação, o homem forma a si próprio ao trabalhar e transformar as coisas e o mundo, produzindo-se como algo distinto em face da existência natural. Uma vez que o sujeito precisa libertar-se da natureza ou da necessidade dos impulsos naturais mediante a disciplina do trabalho e da criação de formas sociais, mas que, no entanto, como vimos, esta libertação envolve a introjeção de uma nova forma de dominação, a libertação só é possível como uma *segunda* libertação. A primeira libertação (da determinação pelos impulsos naturais etc.) não é ainda uma libertação *a fortiori* porque a princípio somente reproduz uma necessidade social dada. Mas assim como, ao final da *Ciência da Lógica*, o resultado se torna o que estava lá desde o início, a formação terá no final também se tornado libertação.³⁶ Este estado de coisas tem por consequência que a formação libertadora só possa acontecer como um *desvio*, e que exista uma diferença entre a aparência e a verdade da formação, a qual só pode ser acessada e assumida enquanto tal *retrospectivamente*.³⁷

Na medida em que a luta contra a subjugação da vontade pelo mecanismo espiritual da segunda natureza pode ser entendida como a luta contra a identidade imediata do eu e da segunda natureza, ela se determina como a afirmação de uma diferença. Porém, na medida em que, como vimos, o espírito se liberta somente por meio da apropriação repetida de sua formação, esta diferença não é uma diferença completamente oposta àquela identidade, mas absolutamente imanente: a liberdade é a uma diferença da própria lei moral (existente enquanto processos práticos do espírito como segunda natureza) em relação a si.³⁸

³⁴ “Segundo a sua existência *imediate*, o homem é nele mesmo algo natural, externo ao seu conceito; só e primeiramente pelo *cultivo pleno* do seu próprio corpo e espírito, *essencialmente* pelo fato de que *a sua autoconsciência se apreende como livre*, é que ele toma posse de si mesmo e torna-se a propriedade de si mesmo e em face dos outros”. TW 7, p. 122; HEGEL, 2003a, p. 73.

³⁵ TW 7: 345; HEGEL, 2003b, p. 20.

³⁶ “A primeira libertação acontece com o sujeito; a libertação da natureza é um evento pré-histórico (cai na “história antes [da] liberdade”). Só assim, porém, a primeira libertação da natureza não leva à liberdade: por não ser um ato por direito próprio, mas um acontecimento, ela reproduz o poder da necessidade em outra forma (social, não mais natural). A libertação é a repetição da libertação: a libertação só existe no modo de repetição e, portanto, no tempo de uma posterioridade inatingível: a formação, a disciplina através do trabalho, terá se tornado libertação”. MENKE. *Autonomie*, p. 73.

³⁷ Cf. Idem, p. 68ss.

³⁸ “A libertação é a ruptura do ser (da lei e, portanto, da imediatez da identidade do sujeito com a lei). Não se trata de uma ruptura *com* o ser da lei - pois sem o ser da lei não há lei - mas em relação ao (e portanto *no*) ser da lei.

A liberdade não é senão a libertação da identidade imediata do direito e do eu. Contudo, esta identidade segue sendo essencial à lei, e é somente nela que a lei tem o seu ser. Só podemos entender como pode haver libertação da identidade do eu com a lei se entendermos que esta identidade, e portanto o ser da própria lei, já é a expressão e o meio de libertação. O conceito de segunda natureza comporta, assim, simultaneamente uma dimensão crítica e uma dimensão afirmativa: enquanto a regularidade do hábito surge da liberdade do espírito, esta liberdade se perde em sua efetividade, tornando-se o mecanismo espiritual da repetição, da naturalização secundária de uma identidade abstrata nela imaginada. Por um lado, pode-se entender que sob o conceito de segunda natureza Hegel reúne a gênese ou a pré-história natural do espírito a partir de determinações não espirituais; por outro, que sua intenção é a de indicar como a efetivação da liberdade do espírito está sempre relacionada a um movimento de adequação da efetividade ao conceito do espírito, haja vista que “o espírito não é um morto adormecido [*ein ruhendes Totes*], mas é continuamente criado e posto na efetividade”. Longe de ser um processo linear e fluido, o processo de realização da liberdade é para Hegel um processo agonístico, um esforço tenso de efetivação da vontade livre, tanto em nível individual quanto coletivo, como tentaremos mostrar a seguir.

2. “Justificar a realidade menosprezada”: negatividade, potencialidade e o modelo da crítica hegeliano

A atividade do espírito consiste em sua libertação – eis a determinação fundamental de toda a filosofia do espírito de Hegel. Sendo o espírito em sua imediatez livre somente “segundo o conceito ou a possibilidade”, o seu “desenvolvimento total”, isto é, através das três partes da filosofia do espírito – subjetivo, objetivo, absoluto – apresenta a sua libertação “de todas as formas do ser-aí que não correspondem a seu conceito” e que são “transformadas em uma efetividade perfeitamente apropriada ao conceito de espírito”. Entretanto, esse processo é descrito por Hegel como marcado pelo “outro”, pelo “negativo”, pela “contradição” e pela “cisão”.³⁹

Com a libertação, abre-se ao mesmo tempo uma diferença na lei: uma diferença da lei em relação ao seu ser”. MENKE. *Autonomie*, p. 46.

³⁹ Cf. TW 10, p. 26-7; HEGEL, 2011, p. 23-4: “O Outro, o negativo, a contradição e a cisão pertencem assim à natureza do espírito. Nessa cisão reside a possibilidade da *dor*. (...) Mesmo nessa sua cisão extrema, nesse arrancar-se pela raiz, de sua natureza ética essente em si, nessa mais completa contradição consigo mesmo, o espírito

No que segue, gostaríamos de tentar elucidar duas características da natureza do processo de efetivação da vontade livre: I. a de que o desenvolvimento do espírito é sempre uma forma de autorrelação e de conhecimento de si e que o sujeito prático é sempre também um sujeito teórico, i.e. a tese da unidade de pensamento e práxis; II. a de que a segunda natureza é definida pelo entrelaçamento de espírito finito e infinito ou absoluto, o que buscamos articular com o sentido da transformação e do aprofundamento do conceito de crítica e de negação na filosofia de Hegel.

Em primeiro lugar, cabe lembrar que a liberdade da vontade nas *Grundlinien* de 1820 não reside tanto na suspensão do sensível quanto como na suspensão *do espiritual*, e essa suspensão implica o *pensamento*. No processo prático, os conteúdos “externos” aparecem já como autodiferenciações do próprio espírito.⁴⁰ A vontade é portanto sempre entendida enquanto *vontade pensante* ou inteligência, em decorrência de que Hegel se afasta de uma concepção da liberdade como um poder puramente causal, já que a decisão livre não exige apenas que o sujeito produza causalmente a ação, mas também que a compreenda e a interprete. Esta própria capacidade de compreensão e interpretação é socialmente formada por meio de contextos favoráveis ao florescimento das capacidades individuais. A pessoa “formada” [*bildet*] têm de ser em cada relação particular a outrem tanto “ela própria” como não o ser, ou estar além dela mesma.

Em segundo lugar, no que diz respeito ao conceito ou ao modelo de crítica na filosofia de Hegel, a teoria da segunda natureza se mostra como uma *unidade de crítica e afirmação* no espírito. Quanto à primeira, ela fundamenta uma espécie de crítica que não se limita a separar

permanece portanto idêntico a si mesmo, e, por conseguinte, livre. (...) o espírito tem a força de conservar-se na contradição. (...) A contradição porém é suportada pelo espírito porque este em si não tem determinação alguma que não saiba como uma determinação posta por ele; e, em consequência, como uma determinação que também pode suprassumir de novo. Essa potência sobre todo o conteúdo nele presente forma a base da liberdade do espírito. Mas, em sua imediatez, o espírito só é livre em si segundo o conceito ou a possibilidade, não ainda segundo a efetividade: a liberdade efetiva, assim, não é algo essente de modo imediato no espírito, mas algo a ser produzido por sua atividade. Desse modo, (é) como o como o produtor de sua liberdade (que) temos de considerar na ciência o espírito. O desenvolvimento total do espírito apresenta somente o “fazer-se livre”, do espírito, de todas as formas de seu ser-aí que não correspondem a seu conceito: uma libertação que ocorre porque essas formas são transformadas em uma efetividade perfeitamente apropriada ao conceito do espírito”.

⁴⁰ “As determinações do espírito constituem as suas leis. Estas, porém, não são determinações externas ou naturais do mesmo; a sua única determinação, na qual se contém todas, é a sua liberdade, que tanto é forma como conteúdo da sua lei, a qual pode ser jurídica, moral ou política” (TW 4: 58). “O espírito, enquanto *consciência*, age sobre as determinações como seus *objetos*, e o seu determinar torna-se para ele uma relação com um objeto; mas, *enquanto espírito*, age apenas sobre as suas *determinações* e as mudanças determinam-se nele como suas atividades e assim se consideram” (TW 4: 406).

e contrastar externamente um lado certo, com outro, errado, sem dar-se conta de que ambos surgem da mesma estrutura e unidade, ou uma crítica verdadeiramente filosófica em oposição a uma crítica “dogmática”, no sentido marxiano.⁴¹ Esse modelo de crítica denuncia a leviandade dos debates entre posições meramente ideológicas: “A verdadeira refutação precisa entrar na força do adversário e colocar-se no âmbito de seu vigor; ataca-lo fora dele e obter razão onde ele não está não promove a causa [*die Sache*]”.⁴² Igualmente Marx trabalhou, seguindo Hegel, na elaboração do modelo de uma crítica filosófica em oposição à mera luta entre ideologias, na qual as partes não se dispõem a questionar ou revisar os critérios que sustentam sua própria opinião.⁴³ De outro lado, assim como o momento de crítica na teoria da segunda natureza não é simplesmente negativo, o momento da afirmação também não é apenas positivo, mas a afirmação ao mesmo tempo destrói e nega o mecanismo espiritual, conservando a liberdade em seu *primeiro suspiro*, e por isso a salvando, ou redimindo.⁴⁴ Os momentos da crítica e da afirmação da segunda natureza não são, portanto, pensados em sua exclusão mútua, mas a segunda natureza é a unidade dialética da plenitude ou realização [*Vollendung*] do espírito, e da sua falha ou fracasso.⁴⁵

⁴¹ Cf. MENKE. *Autonomie*, p. 124ss.

⁴² TW 6, p. 250, trad. in FLICKINGER, H.-G. “Crítica e metafísica: o legado filosófico de Karl Marx”. *Kalagatos*, V. 14, N. 1, Fortaleza, set.-dez. 2017, p. 115.

⁴³ “Tomando a filosofia de Hegel como exposição correta do estágio de desenvolvimento da sociedade liberal-burguesa, Marx viu na crítica dessa filosofia o meio adequado para criticar, de mãos dadas, essa realidade. Por conseguinte, seu projeto crítico usou a conceituação filosófica para detectar a lógica inscrita a essa realidade. Tratou-se da elaboração do modelo de uma crítica filosófica em oposição à luta entre ideologias, na qual os ideólogos não se dispõem a questionar e, menos ainda, a revisar os critérios que sustentam sua própria opinião. (...) Entregar-se, primeiro, à perspectiva do adversário para poder combatê-lo – só deste modo chegamos ao cerne fraco da teoria investigada e, junto, ao cerne fraco da ordem dada. Importa aí ver que o aviso de Hegel instrumentaliza a própria ideologia para criticá-la. Marx não apenas aceitou o conselho de Hegel. Mais do que isso. Ao longo da elaboração da crítica da economia política, a exposição do logos da economia capitalista, n’O Capital, servir-lhe-á de meio para mostrar que o capital não consegue cumprir o pretensão papel de ideia organizadora da sociedade capitalista como um todo”. FLICKINGER. *Crítica e metafísica: o legado filosófico de Karl Marx*, p. 115-6.

⁴⁴ “A afirmação não é positiva, mas destrutiva: ela nega o mecanismo espiritual. A afirmação se aplica ao instante [*Augenblick*] em que o ser espiritual acaba de se tornar independente do pôr espiritual e ainda não entrou na lógica da repetição mecânica. Por ser negativa e não positiva, a afirmação é a salvação [*Rettung*] da segunda natureza”. MENKE. *Autonomie*, p. 134.

⁴⁵ “A crítica e a afirmação da segunda natureza referem-se, portanto, à mesma coisa: a autoprodução do espírito como uma natureza independente. Isto é ao mesmo tempo, em uma leitura o seu (auto)fracasso - a “apostasia” - do espírito, e, em outra, sua plenitude [*Vollendung*]. (...) A unidade do fracasso e do sucesso é uma unidade dialética. Eles não se opõem uns aos outros externamente, nem são a mesma coisa. Ou seja, em formulação inversa: sua relação deve ser determinada de tal forma que estejam ao mesmo tempo inseparavelmente ligadas entre si e estritamente opostas uma à outra. O fracasso e a plenitude no conceito de segunda natureza estão, por um lado, inseparavelmente ligados, porque a efetivação do espírito produz seu fracasso precisamente em sua plenitude: O autofracasso do espírito pressupõe a sua autoefetivação. Pois a plenitude de sua autoefetivação consiste

A crítica enquanto tal é a atividade da individualidade que se realiza na mera exterioridade e transforma, segundo o conceito da liberdade, aquilo que “falsamente se chama a realidade.”⁴⁶ Essa crítica é imanente no sentido de que a falsa realidade não é identificada e substituída por uma razão ou realidade transcendente, mas muito precisamente do “bem concreto” do interior do espírito do povo que dele mesmo o suscita.⁴⁷ O bem se efetiva atualizando os potenciais emancipatórios já existentes (“Deus fala”);⁴⁸ a questão é então que em seu processo de realização aquilo que “falsamente se chama a realidade” precisa dar lugar à “realidade menosprezada.”⁴⁹ Aos sujeitos que conseguem apreender e efetivar um “conceito superior do espírito” e o conceito do futuro enquanto ele ainda está a surgir e ainda é um espírito “subterrâneo” e “oculto”, à “reflexão *aguda*” [*geisteiche*] que sabe “colher e enunciar a contradição”,⁵⁰ e com isso guiar o rumo dos acontecimentos, Hegel denomina os *heróis* ou os *grandes* de um povo.⁵¹ Nos adendos reunidos por Gans da *Filosofia do Direito*, lemos: “Quando um direito verdadeiramente elevado foi adquirido, estas circunstâncias não lhe são adequadas, demasiado inadequadas - um herói - cada um faz-se tal herói.”⁵² Estes indivíduos não inventam

precisamente em pôr algo que está imediatamente ali - ou seja, independente dele: como uma (segunda ou outra) natureza”. MENKE. *Autonomie*, p. 147-8.

⁴⁶ “Eis o processo vivo graças ao qual é viva a Ideia. A Ideia é primeiramente algo de interno e inativo, algo de não efetivamente real, algo de pensado e representado, é o interno no povo; e aquilo pelo qual o universal se torna ativo, se exterioriza, a fim de ser efetivamente real, é a atividade da individualidade, que põe o interno na realidade efetiva e torna o que falsamente se chama a realidade, a mera exterioridade, conforme à Ideia” (VG, p. 89; HEGEL, 2013, p. 84). Comparar com a pergunta de Marcuse e da Teoria Crítica, mais tarde: “É isso que você chama de razão?”. MARCUSE, H. *Negations*. Translated by Jeremy Shapiro. Boston: Beacon Press, 1963, p. 225.

⁴⁷ “O espírito livre se refere necessariamente a si mesmo, já que é espírito livre; de outro modo, seria dependente e não livre. Se, pois, se determina a meta de modo que o espírito chegue à consciência de si mesmo ou faça o mundo em conformidade consigo – ambas as coisas são, com efeito, idênticas –, pode dizer-se que o espírito se apropria da objetividade ou, inversamente, que o espírito suscita de si próprio o seu conceito, o objetiva e, deste modo, se torna o seu próprio ser; na objetividade, torna-se consciente de si mesmo, para ser bem-aventurado: onde a objetividade corresponde à exigência interior, aí existe a liberdade – portanto, ao determinar-se a meta, a progressão obtém a sua determinação mais exata, a saber, segundo o aspecto de que não se considera como um simples aumento” (VG, p. 73; HEGEL, 2013, p. 69).

⁴⁸ VG, p. 76; HEGEL, 2013, p. 73.

⁴⁹ “Porém, no tocante ao verdadeiro ideal, à ideia da própria razão, o discernimento a que a filosofia deve levar é que o mundo efetivamente real é como deve ser, e que a vontade racional, o bem concreto, é de fato o mais poderoso, o poder absoluto que se realiza. O verdadeiro bem, a razão divina universal, é também o poder de a si mesmo se realizar (...). A filosofia quer conhecer o conteúdo, a realidade efetiva da ideia divina e justificar a realidade menosprezada” (VG, p. 76-7; HEGEL, 2013, p. 73).

⁵⁰ TW 6, p. 78, trad. nossa.

⁵¹ “Não vão buscar o seu fim e a sua missão ao sistema tranquilo e ordenado, ao decurso consagrado das coisas. A sua justificação não reside na situação existente, mas vão buscá-la a uma outra fonte. Esta é o espírito oculto, que bate à porta do presente, o espírito ainda subterrâneo, que ainda não chegou a um ser determinado atual e quer surgir, o espírito para o qual o mundo presente é apenas uma casca que contém em si um outro cerne, diferente do cerne a que pertence” (VG, p. 96; HEGEL, 2013, p. 90).

⁵² TW 7, § 154 Z.

ou tiram de si próprios este conceito superior do espírito, o espírito oculto, mas antes “são os clarividentes: sabem o que é a verdade do seu mundo, da sua época, o que é o conceito, o universal imanente”, e os demais reconhecem que os seus discursos e suas ações são o melhor que se pode dizer e fazer.⁵³ Os heróis são os que conseguem *ver* e efetivar o potencial emancipatório do povo, e realizam simultaneamente o seu fim e o do espírito universal (por interesse próprio certamente, mas não somente por “afã de glória e de conquista”);⁵⁴ movidos por um misto de racionalidade e paixão.⁵⁵ São, por um lado, dotados de um impulso visceral e

⁵³ “Mas sabem e querem a sua obra, porque está no tempo. É o que já existe no interior. O seu afazer foi saber este universal, a fase necessária e suprema do seu mundo, convertê-la em fim seu e pôr nela a sua energia. Tiraram de si mesmos o universal que realizaram; este, porém, não foi por eles inventado, mas existe eternamente, realiza-se por meio deles e é com eles honrado. Porque o vão buscar ao íntimo, a uma fonte que antes ainda não existia, parecem tirá-lo simplesmente de si mesmos; e as novas circunstâncias do mundo, os feitos que levam a cabo, aparecem como produtos seus, como interesse e obra sua. Mas têm o direito do seu lado, porque são os clarividentes: sabem o que é a verdade do seu mundo, da sua época, o que é o conceito, o universal iminente; e os outros reúnem-se, como se disse, em torno da sua bandeira, porque eles expressam o que está no tempo. São no seu mundo os mais clarividentes e os que melhor sabem o que importa fazer; e o que fazem é o justo. Os outros devem obedecer-lhes, porque sentem isso. Os seus discursos e as suas ações são o melhor que se podia dizer e fazer. Por isso, os grandes indivíduos históricos só se podem compreender no seu lugar; e a única coisa que neles é digna de admiração é que se tenham convertido em órgãos deste Espírito substancial”. VG, p. 97; HEGEL, 2013, p. 91.

⁵⁴ Cf. VG, p. 101-2; HEGEL, 2013, p. 94-5: “Realizaram simultaneamente o seu fim e o do Espírito universal; eis algo de inseparável: a coisa e o herói por si, ambos se satisfazem. É possível separar este lado da própria satisfação do lado da coisa alcançada; pode demonstrar-se que os grandes homens buscaram o seu fim próprio e continuar a asserir que eles apenas buscaram o seu fim próprio. (...) A trivialidade psicológica é que se ocupa desta separação; ao dar à paixão o nome de ambição e ao tornar assim suspeita a moral daqueles homens, apresenta as consequências do que fizeram como fins seus e reduz os próprios feitos a meios: agiram somente por afã de glória e de conquista. Assim, por exemplo, a aspiração de Alexandre, enquanto afã da conquista, converte-se em algo de subjetivo e, portanto, não é o bem. Esta consideração, dita psicológica, sabe elucidar todas as ações até ao seu íntimo e trazê-las à figura subjetiva de que os seus autores tudo fizeram por alguma paixão, pequena ou grande, por uma ambição, e, portanto, não teriam sido homens morais. Alexandre de Macedónia conquistou parte da Grécia e, em seguida, a Ásia, portanto, teve a ambição de conquista. Agiu por afã de glória, por afã de conquista, e a prova de que estas paixões o arrastaram é que realizou coisas que proporcionam glória. Que mestre de escola não demonstrou já que Alexandre Magno e Júlio César foram impelidos por tais paixões e, por conseguinte, foram homens imorais? Donde se segue logo que ele, o mestre de escola, é um homem mais excelente do que aqueles, pois não possui semelhantes paixões, e proporciona a prova de que não conquistou a Ásia, nem venceu Dario ou Poro, mas vive tranquilo e deixa viver os demais”.

⁵⁵ “Dizemos, portanto, que nada se produziu sem o interesse daqueles cuja atividade cooperou; e se chamarmos paixão a um interesse, na medida em que a individualidade inteira se entrega, com postergação de todos os demais interesses e fins múltiplos que se tenham e possam ter, se fixa num objeto com todos os veios inerentes do querer e concentra neste fim todas as suas necessidades e forças, devemos então dizer em geral que nada de grande se realizou no mundo sem paixão. A paixão é o lado subjetivo, e portanto formal, da energia do querer e da atividade – cujo conteúdo ou fim é ainda indeterminado – tanto na própria convicção, como no próprio discernimento e consciência. Interessa então que conteúdo tem a minha convicção, e igualmente que fim possui a paixão, se um ou outro é de natureza verdadeira. Mas, inversamente, se ele é tal, então, para que ingresse na existência e seja efetivo, faz-lhe falta o momento da vontade subjetiva, no qual se compreende tudo isto: a necessidade, o impulso, a paixão, e ainda o discernimento próprio, a opinião e a convicção”. VG, p. 84-5; HEGEL, 2013, p. 79.

até de certa animalidade, mas por outro de pensamento analítico, perspicácia e frieza racional dos seres humanos de ação.⁵⁶

Aquilo para que gostaríamos de chamar a atenção neste momento é para o modelo de crítica *imane*nte e ao mesmo tempo *transcendente* que Hegel desenvolve nesta teoria da libertação do espírito. A ideia de crítica imane

nte entendida como uma forma de crítica que não recorre nem a uma forma de condenação moral, nem decorre naturalmente do exame das práticas sociais, mas a um critério normativo que não é preconcebido e justificado de maneira independente do exame das mesmas, pode ser considerada como o eixo definidor da Teoria Crítica da sociedade. A crítica imane

nte como método de análise deve ter uma base material ou concreta, mas ao mesmo tempo não pode lançar mão de um padrão de medida simplesmente aduzido empiricamente, à maneira positivista. Nesta tradição a crítica imane

nte de Hegel foi vista em geral como sancionando a realidade, ou antes, como não sendo crítica, na medida em que ela não iria além da realidade existente. Esse é o cerne da crítica de Marcuse à noção de crítica imane

nte hegeliana, que para ele também é a de Marx. A filosofia de Hegel foi lida como uma filosofia que termina no presente, em que não há lugar para o futuro, onde “o que foi suplanta o que está por vir.”⁵⁷ De modo geral, a tradição dialética foi contaminada pelo falso pressuposto de uma distinção entre “método radical” e “sistema conservador” na filosofia de Hegel.⁵⁸ Assim, Marx e a tradição do marxismo ocidental se inspiram na filosofia de Hegel

⁵⁶ Cf. VG, p. 100; HEGEL, 2013, p. 93: “É, por assim dizer, algo de animal, o modo como aqui o espírito, na sua particularidade subjetiva, se identifica com a Ideia. O homem que realiza algo de excelente põe nisso toda a sua energia; não tem a mesquinhez de querer isto ou aquilo; não se dispersa nuns tantos e quantos fins, mas está totalmente entregue ao seu verdadeiro grande fim. (...) Há uma espécie de impulso, quase animal, no fato de o homem pôr assim a sua energia numa coisa”. E logo a seguir: “O homem político não é entusiasta; deve possuir a perspicácia clara que, habitualmente, não se atribui aos entusiastas. A paixão é condição para que algo de grande nasça do homem; portanto, nada é de imoral. Quando é de natureza verdadeira, este arroubo é ao mesmo tempo frio; a teoria tem a visão sinóptica daquilo por cujo intermédio se realizam estes fins verdadeiros”.

⁵⁷ Cf. por ex. Bloch: “(...) A esperança age sem mediação nos postulados kantianos da consciência moral e em mediação com o mundo na dialética histórica de Hegel. Contudo, apesar de todas essas patrulhas de exploração e até expedições para dentro da *terram utopicam*, em todos há algo de interrompido, interrompido justamente pela contemplação. Quase com mais intensidade em Hegel, que é quem mais avançou: o que foi suplanta o que está por vir, a aglomeração das coisas havidas obstrui totalmente as categorias de futuro, *front, novum*”. BLOCH, E. **O Princípio Esperança** – volume 1. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto: 2005, p. 18.

⁵⁸ Como assinala Rose, a sociologia marxista não apenas mistificou a filosofia de Hegel ao fazer uma distinção entre um ‘método radical’ e um ‘sistema conservador’, como tirou a atenção da centralidade dos conceitos de reconhecimento e apropriação na ideia hegeliana de sistema: “Como resultado desta distinção artificial, a centralidade das ideias que Hegel desenvolveu para unificar a filosofia teórica e prática de Kant e Fichte tem sido obscurecida. Essas ideias, reconhecimento e apropriação (*Anerkennen e Aneignen*), são fundamentais para a noção de sistema de Hegel, e sua importância não pode ser apreciada além da crítica de Hegel ao metodologismo e ao moralismo de Kant e Fichte. Hegel demonstrou a conexão entre as limitações da ideia de método em Kant e Fichte e as limitações do tipo de teoria social e política que eles produziram. Daí, os críticos de Hegel que dividem seu

tanto quanto ao método como quanto à filosofia (ou ontologia) social,⁵⁹ mas não se trata nunca com isso de endossá-la integralmente, mas de resgatar nela um ou outro elemento em meio ao que, em sua maior parte, deve ser descartado – por exemplo, a noção de absoluto.⁶⁰ A crítica de Marx ao “misticismo hegeliano”, com o seu *quid pro quo* da substituição de um *hypokeimenon* real por um sujeito imaginário, a ideia, se baseia em uma incompreensão do estatuto da *Ciência da Lógica* e especialmente da ideia absoluta.⁶¹ Por isso também não há em Marx uma inovação metodológica para além do que já está contido na dialética de Hegel e do uso que ele próprio dela faz, quando o estatuto da lógica frente à filosofia real é corretamente compreendido.⁶²

O mais importante e produtivo, do ponto de vista da recepção de Hegel na primeira geração da Teoria Crítica, são os conceitos de *negação*, *negatividade* e *potencialidade*, especialmente nas análises de Marcuse e Adorno. O primeiro, assim como Hegel, considera crucial a distinção entre a mera negatividade abstrata e a negação determinada, assim como de modo geral a batalha entre negatividade e positividade como a mais decisiva batalha do mundo contemporâneo, para muito além de uma mera discussão intelectual de academia.⁶³ Enquanto a

pensamento em um método e um sistema lhe impõem um esquema que ele rejeitou fundamentalmente. Esse esquema mistifica ao invés de esclarecer a conexão entre as ambições sistemáticas de Hegel e sua crítica ao método crítico kantiano”. ROSE, G. *Hegel Contra Sociology*. London: Athlone, 1981, p. 42.

⁵⁹ Cf. FLICKINGER, H.-G. *Marx e Hegel – o porão de uma filosofia social*. Porto Alegre: L&PM, 1986.

⁶⁰ “Em suas formas muito diferentes, tanto as críticas não-marxistas quanto as marxistas de Hegel tentam abandonar a noção de ‘absoluto’, mas, ao mesmo tempo, reter a importância social do pensamento de Hegel. No caso da sociologia não marxista, a tentativa depende da extração de um objeto social da filosofia de Hegel, «espírito objetivo». No caso do marxismo, a tentativa depende da extração de um ‘método’ cujo uso revelará contradições sociais. Mas o ‘absoluto’ não é um extra opcional, por assim dizer. [...] A filosofia de Hegel não tem importância social se o absoluto for banido ou suprimido, se o absoluto não puder ser pensado”. ROSE. *Hegel*, p. 42.

⁶¹ Cf. ARDNT, A. “Para além do idealismo e do materialismo: o conceito hegeliano de dialética e a crítica de Marx às ‘mistificações’ hegelianas”. *Revista Dialectus*. Dossiê Conexão Hegel-Marx: Novas Leituras. Número 18 (2020), p. 33ss.

⁶² Em análise crítica da crítica de Marx à concepção hegeliana de dialética, tendo por pano de fundo a discussão do estatuto da lógica frente à filosofia real, Arndt conclui que, muito embora uma ampla tradição tenha defendido esta possibilidade, não é possível extrair uma “dialética materialista” d’*O Capital*: “Uma ampla tradição dos estudos marxistas defendeu a possibilidade de extrair d’*O Capital* uma dialética materialista. O problema de fundo é a discussão do status da lógica frente à filosofia real. O artigo rejeita essa possibilidade na medida em que discute criticamente o status da lógica frente à filosofia real, chegando com isso ao resultado que a aplicação de figuras da dialética hegeliana está situada no contexto da filosofia real e não serve para a fundamentação de uma dialética materialista alternativa que corresponda ao status da lógica hegeliana. O uso de figuras da dialética hegeliana por Marx não vai além do próprio uso que Hegel faz dessas figuras no desenvolvimento de sua própria filosofia real”. *Idem*, p. 25.

⁶³ “Para Marcuse, a batalha entre negatividade e positividade é a mais prenhe de consequências e decisiva batalha no mundo contemporâneo. Ela não é só uma batalha que ocorre entre orientações filosóficas ou intelectuais concorrentes. Somos ameaçados com o triunfo da positividade que contagia cada aspecto da cultura e da realidade social, uma positividade que reflete uma impotência básica em face do que é dado, o que aparece como fato social histórico existente. Tudo que Marcuse *disse* e *fez* foi motivado pelo desejo básico de expor e combater as consequências deletérias da positividade”. BERNSTEIN, R. “Negativity: Theme and Variations”. In: PIPPIN, R.;

negatividade abstrata é aquela que esteve historicamente presente nos duelos da razão com a positividade e foi a insígnia do pensamento filosófico moderno, Marcuse vê que a negatividade hegeliana não se reduz a este comportamento questionador do pensamento crítico, mas é a própria realidade social que contém negatividade.

Enquanto a negação abstrata gera apenas vacuidade, a negação determinada revela a verdade do que é negado. Embora a experiência apareça para a consciência natural como o mero desaparecimento do objeto anterior e o surgimento de algo inteiramente novo, no entanto, aquilo que veio antes está em si presente, embora não para a consciência. Ela não sabe que o novo objeto surge através tanto do objeto antigo quanto da sua própria intervenção.⁶⁴ De fato, segundo Hegel “todas as coisas são contraditórias em si mesmas”⁶⁵ e, como vimos, a segunda natureza é a unidade de afirmação e oposição. Entretanto Marcuse julga que no sistema de Hegel “todas as categorias terminam na ordem existente, enquanto no de Marx elas se referem a uma negação desta ordem”.⁶⁶ A dialética de Hegel teria por consequência que “as potencialidades inerentes dos homens e das coisas não podem se desenvolver em uma sociedade exceto através da morte da ordem social em que elas surgiram”.⁶⁷

Para Marcuse, na forma comum de existência do espírito, a filosofia de Hegel inclui sempre e tão-somente o espírito presente. Como vimos, o ponto de vista de Hegel a este propósito provalmente seria o de afirmar que o espírito “é forte” para conter em si mesmo mais do que apenas um dos lados da contradição e da oposição da Ideia do bem. De fato, Marcuse tem razão; a potencialidade que se eleva não pode ultrapassar a totalidade do espírito do povo.⁶⁸ O espírito do povo deve estar sempre “à escuta” de si próprio, tendo em vista a sua estrutura

FEENBERG, A.; WEBEL, C.; **Critical theory and the promise of utopia**. London: MacMillan Education, 1988, p. 14.

⁶⁴ “Como ela desconhece a mediação, não sabe que o segundo objeto é resultado da tematização do seu saber do primeiro objeto e da tematização do ser-para-ela do primeiro em si. Ela exerce a reflexão e a negação, mas não se sabe reflexiva e negadora”. MÜLLER, M. “A experiência, caminho para a verdade?”. **Revista Brasileira de Filosofia**, vol. XVII, abril – maio – junho 1967, p. 168.

⁶⁵ TW 6, p. 74.

⁶⁶ MARCUSE, H. **Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory**. New York: Oxford University Press, 1941, p. 258.

⁶⁷ Id., p. 148.

⁶⁸ “A consciência do espírito deve tomar forma no mundo; o material desta realização, seu fundamento não é outro que a consciência universal, a consciência de um povo. (...) Nenhum indivíduo pode ultrapassar esta substância; ele pode se distinguir de outros indivíduos singulares, mas não do espírito do povo. Ele pode ser mais espiritual do que muitos outros, mas não pode superar o espírito do povo. Os espirituosos [*Geistreichen*] são somente aqueles que conhecem o espírito do povo e sabem dirigir-se por ele. Estes são os grandes de um povo, eles guiam o povo conforme o espírito universal” (VG, p. 60; HEGEL, 2013, p. 56).

silogística enquanto espírito e conceito sendo singularidade, universalidade e particularidade.⁶⁹ O pensamento é concebido segundo a universalidade do gênero.⁷⁰ Na vontade dos “grandes” da história, os fins particulares contêm “o substancial, a vontade do espírito universal” no seu “instinto universal inconsciente”.⁷¹ Hegel não relativiza a totalidade do espírito do povo a fim de localizar o lugar do futuro; mas presente, passado e futuro não são entendidos como existências discretas e independentes. A sociedade que se tem em vista não é uma “sociedade monolítica” (como pode ser vista e.g. a noção marcuseana de sociedade totalmente administrada), mas uma sociedade que contém as mais radicais diferenças e que continua a criar a sua própria oposição e ruptura.⁷²

Hegel não está sempre voltando à mesma sociedade, mas está sempre vendo o surgimento de novas. A imanência da crítica diz respeito, por um lado, a que a vontade realiza o que já existe em seu interior, e o faz contra o sentimento de identificação que brota dela mesma, em sua “vertente negativa”; por outro, os grandes de um povo são os que afirmam o positivo, isto é, “dão-se conta da impotência do atual”, justamente porque já estão com os pés “no que ainda não existe afirmativamente.”⁷³ A ideia de uma sociedade inteiramente padronizada e fechada,

⁶⁹ “O espírito não é mais do que esta escuta a si próprio. Existe um só Espírito, o espírito divino universal, que não só significa que está em toda a parte; como comunidade, como totalidade externa, não só pode ser compreendido em muitos ou em todos os indivíduos, concebidos essencialmente como tal, mas também deve ser compreendido como aquilo que penetra em tudo, como a unidade de si mesmo e a aparência do seu outro, como o subjetivo, o particular. É, na medida em que universal, o seu próprio objeto, e, na medida em que particular, este indivíduo; mas, ao mesmo tempo, na medida em que algo universal, transcende o outro, de tal forma que este outro, por si só, forma uma unidade. A verdadeira universalidade aparece, para o dizer em termos populares, como duas: a que é comum ao próprio universal e o que é particular” (id.; *ibid.*).

⁷⁰ “(...) o pensamento é o universal, o gênero que não morre, que permanece igual a si mesmo” (VG, p. 69); “o povo é um universal, um gênero” (VG, p. 68).

⁷¹ VG, p. 89.

⁷² “Não estamos simplesmente vivendo em uma sociedade tecnocrática monolítica intertravada [*interlocking*], mas em uma sociedade que continua a criar a sua própria oposição, na qual há uma ruptura: a geração espontânea de movimentos de protesto onde, de repente, os indivíduos decidem tomar o seu destino nas suas próprias mãos face ao que parecem ser forças esmagadoras que se lhes opõem. Em todo o mundo, a impotência do ‘poder’ está a tornar-se mais acentuada e aguda juntamente com a criação dessas tendências, movimentos incipientes, e espaços públicos dentro dos quais os indivíduos podem agir coletiva e comunicativamente em conjunto para alcançar objetivos mutuamente partilhados”. BERNSTEIN. *Negativity*, p. 27.

⁷³ “(...) Dão-se conta da impotência do que ainda é atual, do que ainda brilha, mas a realidade efetiva só aparentemente é. O espírito, que se transformou no íntimo, que surgiu para o mundo, está a ponto de ir mais além, já não acha satisfatória a sua consciência de si, ainda não encontrou, mediante tal insatisfação, o que quer – tal ainda não existe afirmativamente; – o espírito encontra-se, portanto, na vertente negativa. Os indivíduos histórico-universais são os que disseram aos homens o que estes querem. É difícil saber o que se quer; pode, de fato, querer-se algo e, no entanto, permanece-se no ponto de vista negativo, não há satisfação; pode muito bem faltar a consciência do afirmativo. Aqueles indivíduos, porém, sabiam-no de tal sorte que o afirmativo era o que eles próprios queriam. Antes de mais, tais indivíduos satisfazem-se a si mesmos, não agem para satisfazer os outros. Se tal quisessem, teriam então muito que fazer, pois os outros não sabem o que o tempo quer, nem o que eles próprios pretendem. Mas resistir aos indivíduos histórico-universais é um empreendimento impossível. São

dominada pelo idêntico, sem brechas ou fissuras, traz dificuldades que não passaram despercebidas a Marcuse. Pois ao mesmo tempo em que a crítica pretende já ser capaz de apontar as forças que devem promover a transformação concreta da realidade, quando, porém, a atuação dessas forças de transformação encontra-se completamente bloqueada, e o próprio sujeito está contente com a sua falta de liberdade (como no diagnóstico de Marcuse da sociedade moderna pós-industrial avançada), é como se ela perdesse a sua razão de ser. Sua preocupação fundamental passa a ser a de procurar pelo poder da negatividade escondido na realidade social existente.

Mas há temas e problemas que não são tratados diretamente ou não recebem uma análise cuidadosa e sistemática na filosofia marcuseana, como e.g. o da natureza da intersubjetividade e da racionalidade prática. Não há em Marcuse uma concepção dialógica de racionalidade, ou faltam-lhe os conceitos e a orientação teórica clara para isso (o que resulta em dificuldades posteriores na fundamentação de conceitos como o de potencialidade humana).⁷⁴ Apesar da fidedignidade ou não deste balanço da filosofia de Marcuse, esta comparação torna visível, para os nossos propósitos, por outro lado, o aspecto positivo do modelo hegeliano de crítica fundado nos princípios da experiência da autoconsciência subjetiva e das relações de reconhecimento (inclusive das relações de ameaça e oposição, e não apenas das relações com dimensão positiva e unificadora).⁷⁵

A este propósito, também a filosofia de Adorno a partir da década de 60 não defende mais com a mesma ênfase o pressuposto do poder de totalização da indústria cultural e não lhe concede mais o mesmo poder de explicação no interior da análise que ele teve na *Dialética do Esclarecimento* (1947). A ideia passa a ser antes a de que a integração não foi totalmente alcançada, mas que os indivíduos resistem, ou talvez pela primeira vez? existem, porque antes quase sequer existiam, enquanto reduziam-se a “meras encruzilhadas das tendências do

irremediavelmente impelidos a realizar a sua obra. O justo é então isto, e os outros, embora não afirmem que tal é o que eles queriam, aderem e concordam; sentem sobre si próprios um poder” (VG, p. 98; HEGEL, 2013, p. 91).

⁷⁴ Como defende Bernstein, “o que constitui um problema de suma importância, tendo em vista já que também o totalitarismo e o fascismo podem ser vistos como realizações das potencialidades humanas”. BERNSTEIN. *Negativity*, p. 24. Bernstein escreve: “Se há qualquer esperança para a Teoria Crítica, ela não pode permanecer contente com a “Grande Recusa” e a “dialética negativa” (id., p. 26).

⁷⁵ “A realização da liberdade não faz sentido quando é pensada como um projeto individual que não é ligado à liberdade dos ‘outros’ – ‘outros’ que não mais me ameaçam e se opõem a mim, mas somente conquistam e refletem a liberdade que mutuamente compartilhamos” (id., p. 25).

universal” que os integrava sem falhas [*bruchlos*] na universalidade.⁷⁶ Com Habermas, Honneth e Jaeggi, a ideia de crítica imanente assume o caráter de reconstrução de normas que são imanentes a práticas sociais no interior de teorias da ontologia social e na discussão sobre o seguimento de regras.

Há ainda outro aspecto específico do modelo hegeliano de crítica imanente e do conceito de negatividade interessante do ponto de vista da construção dos consensos normativos e da experiência da negatividade individual da injustiça. Trata-se do seu afastamento do conceito moderno intelectualista de crítica, na medida em que a relaciona não à mera negação, mas à própria “vertente negativa” do espírito e aos seus sentimentos, memórias e representações, que como tais, são os primeiros índices no sujeito da dominação da vontade, como e.g. nos sentimentos de *medo*, *desrespeito* ou *invisibilidade* (e enquanto tais já o primeiro passo no caminho para sua superação). Assim como a luta pelo reconhecimento no período de Jena começa com o desrespeito, mas este já contém em si os elementos que possibilitarão o reconhecimento pleno, a “luta contra a dominação da vontade” nas *Grundlinien* começa com a sensação de ameaça que já é a sensação da liberdade. Esta crítica está muito além de uma discussão meramente intelectual ou filosófica mas se refere às unilateralidades e contradições do *próprio mundo* moderno em geral.

De fato, Hegel escreve na Introdução da *Fenomenologia do Espírito* de 1807 que “um assegurar seco [*trockenes Versichern*], no entanto, vale tanto quanto outro.”⁷⁷ A crítica não é pensada como uma questão de resolução ou dúvida do “pensamento crítico” que se equipa com um “zelo fervoroso” na disposição de questionar e enfraquece ora uma, ora outra “suposta verdade”, mas ao invés disso, o caminho da dúvida, e mais bem do *desespero*, em que o eu *se perde* completamente, e que é o seu caminho de maturação cultural [*Bildung*].⁷⁸ A crítica não é

⁷⁶ Cf. NOBRE, M. “Limites da imanência. Um exercício de dialética negativa”. **Dissonância: Revista de Teoria Crítica**, v. 3 n. 2, Dossiê Theodor W. Adorno, trad. de Adriano Januário, 2º semestre de 2019, p. 20ss.

⁷⁷ TW 3, p. 71.

⁷⁸ “A consciência natural provará ser meramente o conceito do saber [*Wissens*], ou seja, provará não ser um saber real. Entretanto, como ela em maior grau se toma imediatamente como saber real, este caminho tem um significado negativo para ela, e aos seus olhos a realização do conceito contará em um grau ainda maior como a perda de si mesmo, pois é neste caminho que ela perde sua verdade. Este caminho pode, portanto, ser considerado como o caminho da *dúvida* ou, mais propriamente, como o caminho do desespero, pois o que acontece neste caminho não é o que geralmente é entendido como dúvida, ou seja, como um enfraquecimento desta ou daquela suposta verdade que é então seguida pelo desaparecimento da dúvida e que, por sua vez, volta à verdade anterior de tal forma que o que está em jogo é tomado como sendo exatamente o que era em primeiro lugar. Ao contrário, o caminho é a percepção consciente da inverdade do conhecimento fenomenal, para a qual o mais real é na verdade apenas o conceito não realizado. Por esta razão, este ceticismo autoconsumidor [*sich vollbringende Skeptizismus*] também

aqui entendida como aquilo que hoje entendemos por “reflexão crítica” enquanto “a tentativa de examinar pressupostos não examinados, de não tomar nada por garantido, de pensar por si próprio e de não seguir cegamente a liderança dos outros”, ou seja, para ver se se pode defender alguma norma ou princípio de maneira reflexiva.⁷⁹ Pois como argumenta Hegel, “o caminho é a percepção consciente da inverdade do conhecimento fenomenal”, isto é, toda e qualquer tentativa de reflexão sempre permanece incorporada em algum dado não refletido. Do mesmo modo, a *Fenomenologia* não é a história de uma “expansão socrática” do que é cada vez mais examinado numa vida ou dentro de uma cultura, mas enquanto caminho da perda, do dilaceramento e do desespero, se afasta consideravelmente do lema prático do Iluminismo, *sapere aude*.⁸⁰

Até aqui, vão os efeitos da tese da unidade de pensamento e práxis e da transformação da relação entre cognição e afeto que a acompanha:⁸¹ o modelo de crítica de Hegel também tem em vista os sentimentos, memórias e representações como capazes de serem os primeiros índices para o espírito da dominação e da subjugação da vontade e o primeiro passo no caminho para sua superação. A capacidade de crítica no modelo hegeliano excede a dimensão meramente intelectualista, mas também é *estética e política*, ligada à capacidade de *resistência* e ativação de respostas às ameaças da liberdade por meio de juízos no âmbito dos afetos, sentimentos e impulsos que antecipam e motivam a sua forma final e adequada da crítica enquanto racionalmente articulada. O estado de não-liberdade [*Unfreiheit*] – que, como tal, está sempre presente concretamente na efetividade, tanto quanto o estado da liberdade – é aquele em que encontramos “medo”, “violência opressora da vontade singular” e submissão forçada à lei. Por

não é o tipo de ceticismo com o qual um fervoroso zelo pela verdade e a ciência imagina que se equipou para que possa dar cabo do assunto. Isto é, não é a *resolução* [*Vorsatz*] na ciência de não se submeter à autoridade do pensamento alheio, mas de examinar tudo por si mesmo, de seguir apenas a própria convicção, ou, melhor ainda, de fazer tudo por si mesmo e tomar apenas o fato próprio como sendo a verdade. Ao contrário, a série de suas formas que a consciência percorre neste caminho é a história detalhada da *maturação cultural* [*Bildung*] da consciência até o ponto de vista da ciência” (TW 3, p. 72).

⁷⁹ Cf. PIPPIN, R. **Hegel’s practical philosophy – rational agency as ethical life**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 224ss.

⁸⁰ *id.*, *ibid.*

⁸¹ Hegel normalmente é visto como um hiper-racionalista ou panlogicista para quem todo sentimento tem de ser substituído por uma forma conceitual. E ao longo do seu percurso, ele realmente, a cada vez mais, se distancia de Schelling e rejeita o recurso à imediatidade do sentimento em contraste com a determinidade mediada do pensamento conceitual e da reflexão. No entanto, isso não envolve uma rejeição do papel do sentimento, da subjetividade e da imediatéz no pensamento. Mas aqui, mais uma vez, Hegel segue trabalhando em uma perspectiva aberta por Fichte. Cf. REDDING, P. **The Logic of Affect**. Cornell University Press, 1999, p. 130ss.

isso, “todo povo deve passar pela luta que visa equilibrar o conceito de liberdade com a efetividade, e isso num processo gradual necessário que se fundamenta na natureza da razão”.⁸²

Portanto, o sujeito não é visto apenas sob o ponto de vista de sua relação puramente *de reflexão* às normas e estruturas políticas, i.e. de um modelo intelectualista de crítica que 1. simplesmente pressupõe a capacidade de discutir publicamente as normas dominantes e de ter aceitas e toleradas as suas opiniões, sem levar em conta as relações estruturais desiguais de poder, 2. não é capaz de apreender a dimensão da crítica como capacidade de distanciar-se intuitiva e pragmaticamente das normas dominantes ou de não refletir-se nelas. Uma atitude crítica em relação aos sistemas de normas só é possível se o sujeito tiver a capacidade de autorreflexividade prática ou de se distanciar das normas e não se identificar completamente com elas. Vimos que esta capacidade não é *inata* nem pode ser gerada apenas por meio de diálogos intersubjetivos etc., não é um mero fenômeno intelectual individual, mas depende da existência de uma situação de relações de reconhecimento recíproco. Do lado negativo, ela pode ser encontrada na contradição material entre as normas válidas do sistema e os sujeitos que dela participam, isto é, nas *situações concretas* de exclusão ou falta de liberdade. O que determina a capacidade de crítica assim não é apenas o desenvolvimento de uma compreensão crítica das normas por meio da formação e da reflexão, mas o fato de que a vontade sofre a experiência da exclusão ou é posta em desvantagem na relação objetiva, e resiste ao que identifica como formas ameaçadoras, lutando por sua própria libertação. Não se trata da capacidade genérica de ser crítico do sistema de normas estabelecido e de as questionar, mas sim da resistência *pragmática* a outros sujeitos, instituições e grupos em situações específicas de opressão, discriminação e

⁸² “O estado da natureza, o estado da infância, é o da não-liberdade [*Unfreiheit*], do querer contingente da vontade de arbítrio. A vontade, ainda imersa na natureza, pode, portanto, depender da vontade de outros. Portanto, nesta situação encontramos o medo, a violência opressora da vontade individual, que não é dirigida ao universal, mas ao individual. O homem se submete à vontade de outros por fê ou obediência [*Gehorsam*]. - Mas da subjugação da vontade vem a ânsia do homem pela liberdade, o esforço do estado da natureza para um estado mais elevado. Este estado intermediário é uma mistura de determinações de vontade e do direito e daquelas baseadas na força ou na confiança. O direito positivo também cai neste estado intermediário, que, além do que é racional, também contém disposições como as originadas em um estado anterior, inferior. A história do desenvolvimento de um povo mostra como o povo efetiva seu conceito de liberdade. Todo povo deve passar pela luta que visa equilibrar o conceito de liberdade com a efetividade, e isso num processo gradual necessário que se fundamenta na natureza da razão. Na medida em que as relações jurídicas pertencem a esse processo gradual da efetividade, elas têm, por um lado, uma necessidade racional e, por outro lado, uma necessidade histórica. O absoluto é o infinito do conceito, que não permaneceu em nenhum de seus limites; o externo é aquele que ainda está em algum estágio pertencente ao estado intermediário, onde o conceito de liberdade começou a se desenvolver, mas ainda está em contraste com o querer natural. - O verdadeiro conhecimento do infinito não pode permanecer com a visão histórica das relações jurídicas, pois apenas o existente, o formalmente válido, mesmo que de forma infinita a mais alta injustiça, é considerado como certo” (VRPh I, p. 231).

exploração.⁸³ Ao contrário do medo que é o “o sentimento da negação” ou de que algo não poderá fazer frente ao que se lhe opõe, como nos estados despóticos, a liberdade consiste em “não basear-se no finito, senão no ser para si, que não pode ser atacado”,⁸⁴ e deve se assemelhar antes ao sentimento reconfortante do lar, da intimidade e da pertença, à capacidade do ser humano de saber fazer morada [*Heimat*] e sentir-se em casa na determinação, ou fazer do mundo a sua casa, como fizeram os gregos.⁸⁵

A filosofia de Hegel nos permite ver também o momento em que as relações de reconhecimento se tornam excludentes e o indivíduo tem de lutar, antes, para entrar na dialética

⁸³ Cf. a este propósito ANGELI, C. “Freiheit und Individualität in der Phänomenologie des Geistes”. Painel apresentado no XXXIII. **Internationaler Hegel-Kongress**, Varsóvia: Polônia, 21-25/junho de 2021. Como escreve Fanon: “Não levamos a ingenuidade até o ponto de acreditar que os apelos à razão ou ao respeito pelo homem possam mudar a realidade. Para o preto que trabalha nas plantações de cana em Robert só há uma solução, a luta. E essa luta, ele a empreenderá e a conduzirá não após uma análise marxista ou idealista, mas porque, simplesmente, ele só poderá conceber sua existência através de um combate contra a exploração, a miséria e a fome”. FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. de Renato da Silveira, prefácio de Lewis R. Gordon. Salvador: EdUFBA, 2008, p. 185-6.

⁸⁴ “[...] Por isso só existe, nestes povos, o estado do senhor e do servo, e dentro desta órbita do despotismo, é o medo a categoria governante em geral. Com efeito, como aqui a vontade não se libertou todavia do finito, somente é possível concebê-la negativamente: e este sentimento de negação, de que algo não poderá fazer frente ao que se opõe, é precisamente o medo; ao contrário, a liberdade consiste em não basear-se no finito, senão no ser-para-si, que não pode ser atacado. O homem que vive sob o medo e o que domina pelo medo a outros homens ocupam, ambos, a mesma fase [...]. A vontade, aqui, não é uma vontade substancial; é a vontade da arbitrariedade entregue às contingências de dentro e de fora, já que só a substância é o afirmativo. Portanto, ainda sem excluir a possibilidade da nobreza, a grandeza e até a sublimidade do caráter, estas só se darão aqui como determinações naturais ou caprichosas, nunca respondendo aos critérios objetivos da moralidade da lei, que todos devem respeitar, que regem para todos e nas quais, precisamente por isso, todos se podem conhecer” (TW 18, p. 93).

⁸⁵ Cf. TW 18, p. 173-5: “Mas o que nos faz nos sentir em casa (*heimatlich macht*) com os gregos é que nós identificamos neles que eles fizeram do seu mundo a sua casa (*Heimat*); o espírito comum de pertença (*Heimatlichkeit*) nos une. Assim como na vida comum ocorre que nos sintamos bem entre as gentes e as famílias que vivem contentes e satisfeitas em sua casa, sem querer sair dela e buscar novos horizontes, assim é o caso com os gregos. (...) Não só souberam ser eles mesmos, usar e desfrutar o que fizeram por si mesmos a partir do recebido de outros, senão que fizeram desta intimidade (*Heimatlichkeit*) de toda a sua existência o princípio e a origem do que chegaram a ser, e o fizeram assim de um modo consciente, com gratidão e alegria e não somente *para* chegar a ser isso e para usar e desfrutar deste modo de ser”. Cf. ainda: “Pois seu espírito, como nascido de um renascimento espiritual, consiste precisamente em ser o que são, o seu, e em viver dentro dele como dentro de si: a) ser ele, e b) também saber que ele surgiu, e que com eles mesmos. Representam sua existência como algo à parte, como um objeto que se engendra para si e para si os beneficia (*und für sich ihnen zugute wird*). Eles sabem o fundamento (*Grunde*) e a origem como fundamento e origem, mas com eles. Eles fizeram assim para si uma história de tudo o que possuíram e foram. Os gregos não se representaram a seu modo somente o nascimento do mundo, é dizer, dos deuses e dos homens, da terra, do céu, dos ventos, das montanhas e dos rios, senão de todos os aspectos da sua existência – como adquiriram o fogo e os sacrifícios que isso lhes custou, a semeadura, a agricultura, a oliveira, o cavalo, o matrimônio, a propriedade, as leis, as artes, o culto religioso, as ciências, as cidades, as linhagens dos príncipes etc.; de tudo isso se representam a origem em graciosas histórias, de como isso veio a ser com eles (*wie bei ihnen es geworden*). Eles veem como tudo isso se converteu historicamente em sua obra e mérito, segundo este aspecto externo”.

do reconhecimento e ser *visto* em primeiro lugar, como mostra Frantz Fanon.⁸⁶ O reconhecimento pode ainda, alternativamente, vir sem a luta, mas neste caso o indivíduo não é reconhecido mais do que como *pessoa* (e vimos acima que isto não é nada positivo), como escreve Hegel no quarto capítulo da *Fenomenologia* de 1807, o indivíduo que não arriscou a vida pode muito bem ser reconhecido como *pessoa*, mas ele não atingiu a verdade desse reconhecimento através de uma consciência de si independente. As relações de reconhecimento dizem respeito a uma dimensão mais profunda da liberdade, assim como da falta de liberdade e das relações de poder como relações de dominação. O processo de libertação do espírito denota, em oposição ao formalismo do reconhecimento jurídico da pessoa, um processo que nasce e permanece um processo prático sensível de *seres vivos*, em primeiro lugar. A liberdade é algo a ser criado e desenvolvido pelo espírito vivo a partir da sua própria autocompreensão das suas *necessidades*. No sujeito, essa autocompreensão precisa atravessar os estágios da intuição, do sentimento, da reflexão e do pensamento. No sentimento, se começa da experiência *interna* do ânimo acerca do justo e do bem. Ao mesmo tempo, no entanto, o que o sentimento aprova ou desaprova contém apenas uma asseveração imediata e por isso não livre, que ainda “não fala segundo razões.”⁸⁷ Além do sentimento, o sujeito tem representações finitas, “metáforas do pensamento e do conceito”,⁸⁸ sob o qual Hegel entende tudo aquilo que não é conceito.⁸⁹ No entanto, “o que o homem é realmente, tem que sê-lo idealmente.” O homem é

⁸⁶ “Peço que me considerem a partir do meu Desejo. Eu não sou apenas aqui-agora, enclausurado na minha coisidade. Sou para além e para outra coisa. Exijo que levem em consideração minha atividade negadora, na medida em que persigo algo além da vida imediata; na medida em que luto pelo nascimento de um mundo humano, isto é, um mundo de reconhecimentos recíprocos”. FANON, **Pele negra**, p. 181. Cf. GORDON, L. in: id., *ibid.*: “A liberdade requer visibilidade, mas, para que isto aconteça, faz-se necessário um mundo de outros. Esquivar-se do mundo é uma ladeira escorregadia que, no final das contas, leva à perda de si. Até mesmo o autorreconhecimento requer uma colocação sob o ponto de vista de um outro. Esta é uma verdade difícil de aceitar, e não é por acaso que Fanon enfrenta essa discussão após oferecer lágrimas no final do quinto capítulo. Ele está nos dizendo que nós devemos nos livrar de nossas barreiras, rumo a um corajoso engajamento com a realidade. A liberdade requer um mundo de outros. Mas o que acontece quando os outros não nos oferecem reconhecimento? Um dos desafios instigantes de Fanon para o mundo moderno aparece aqui. Na maioria das discussões sobre racismo e colonialismo, há uma crítica da alteridade, da possibilidade de tornar-se o Outro. Fanon, entretanto, argumenta que o racismo força um grupo de pessoas a sair da relação dialética entre o Eu e o Outro, uma relação que é a base da vida ética. A consequência é que quase tudo é permitido contra tais pessoas, e, como a violenta história do racismo e da escravidão revela, tal licença é frequentemente aceita com um zelo sádico. A luta contra o racismo anti-negro não é, portanto, contra ser o Outro. É uma luta para *entrar* na dialética do Eu e do Outro”.

⁸⁷ “O que o sentimento diz como uma aprovação ou desaprovação do mesmo modo de agir contém apenas a imediata afirmação ou a asseveração de que algo é assim ou não é assim. O sentimento não fornece nenhuma razão e não fala segundo razões” (TW 4, p. 210; HEGEL, 1989, p. 265-6).

⁸⁸ TW 8, § 44.

⁸⁹ Cf. SCHNÄDELBACH, H. **Hegels ‘Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften’ (1830): Ein Kommentar zum Systemgrundriß**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000: 28ss.

um ser pensante, e pensar é saber do universal, é dizer, é ter uma experiência social e normativamente determinada.⁹⁰ Essa experiência precisa ser levada à sua máxima realização e o conteúdo do sentimento, à forma pública e clara do pensamento através da formação.⁹¹ Mas continua valendo que o objetivo para o qual tudo concorre é a sensação de liberdade, o único que faz o espírito livre.⁹²

A forma em que a verdade existe é o conceito enquanto universalidade do pensar ou do ser pensante, da razão criadora da história universal. Ainda assim, o sentimento e as representações permanecem um índice pelo qual as pessoas sabem que não são reconhecidas, uma dimensão irracional mas que já contém os sinais físicos, espirituais da falta de liberdade. A liberdade não significa pura e simplesmente a liberdade de pensamento, mas significa ocupar um lugar intersubjetivamente reconhecido, o que inclui ter voz ativa ou ter também reconhecimento enquanto igualdade epistêmica. Só se é livre sendo reconhecido como livre, só se é reconhecido como livre quando se mostra que já se é livre: vimos que pensar nestes termos conduz a um paradoxo. Conduz também a uma visão abstrata do reconhecimento como se dando no ar, como em um tiro de pistola. Hegel não tem em mente somente o domínio do

⁹⁰ “O objeto a que o impulso se dirige é então o objeto que me satisfaz, que reestabelece minha unidade. Todo vivente tem impulsos. Assim somos seres naturais; e o impulso é algo sensível. (...) As intuições são algo singular, sensível; e o mesmo é o impulso, qualquer que seja seu conteúdo. Segundo essa determinação o homem seria idêntico ao animal; pois no impulso não há autoconsciência. Porém o homem sabe de si mesmo; e isto o diferencia do animal. É um ser *pensante*; porém pensar é saber do universal. O pensamento põe o conteúdo no simples, e deste modo o homem é simplificado, i.e. convertido em algo interno, ideal. Ou, melhor dito: eu sou o interno, simples; e somente porquanto ponho o conteúdo no simples, se faz universal e ideal. O que o homem é realmente, tem que sê-lo idealmente” (VG, p. 65; HEGEL, 2013, p. 61).

⁹¹ “Todo o espiritual, todo o conteúdo da consciência, o produto e objeto do pensamento e, sobretudo, a religião e a moralidade, devem sem dúvida estar no homem também na forma do sentimento, e assim começam estando nele. Porém o sentimento não é a fonte de que este conteúdo emana para o homem, senão somente o modo e a maneira de encontrar-se nele; e é a forma pior, uma forma que o homem tem em comum com o animal. O substancial deve existir na forma do sentimento; porém existe também em outra forma superior e mais digna. (...) O que diz: “eu sinto assim”, se fechou em si mesmo. Qualquer outro tem o mesmo direito a dizer: “eu não sinto assim”, e já não há um terreno comum” (VG, p. 43; HEGEL, 2013, p. 41).

⁹² Cf. VG, p. 54-5; HEGEL, 2013, p. 52: “O espírito produz-se e realiza-se segundo o seu saber de si; age para que o que de si mesmo sabe também se realize. Portanto, tudo se reduz à consciência que de si tem o espírito; se o espírito sabe que é livre, então isto é inteiramente diferente de quando não o sabe. Com efeito, se não sabe, então é escravo e está contente com a sua escravidão e não sabe que esta lhe não é devida. A sensação de liberdade é a única coisa que faz o espírito livre, ainda que este seja sempre livre em si e para si”. Comparar com MARX, K. **Marx-Engels-Gesamtausgabe** (MEGA²). Berlin: Dietz Verlag, 1975, III.1, p. 48-9: “O autossentimento dos seres humanos, a liberdade, teria primeiro que ser despertado outra vez em seu peito. (...) Aqueles que, pelo contrário, não se sentem como tais, crescem para seus amos como uma raça de escravos ou cavalos. Os senhores ancestrais [*Die angestammten Herren*] são o fim de toda esta sociedade; este mundo os pertence. Eles o tomam como ele é e se sente; tomam a si mesmos como se encontram e se colocam onde seus pés cresceram, na nuca desses animais políticos, que não conhecem outra destinação senão a de lhes serem submissos, atenciosos e obedientes [*unterthan, hold und gewärtig*]”.

pensamento. O processo de libertação e a dinâmica da dominação não apenas envolvem um terreno pré-racional dos afetos, sentimentos, códigos de conduta bem determinados etc., mas passa necessariamente pela formação da autoconsciência como também uma escuta do seu próprio corpo, dos seus sentimentos, da utilização dos sentidos da linguagem naturalizados, de uma compreensão de si como parte da natureza e da sua forma de se relacionar à natureza.

Isso aparece no contexto do debate contemporâneo entre as interpretações realistas e construtivistas da teoria do reconhecimento de Hegel. As primeiras costumam enfatizar que, se a teoria do reconhecimento manifesta a importância da linguagem como um dos significados que estruturam o espírito e o espaço normativo das razões, por outro lado, a linguagem precisa ser vista no contexto da interação *natural* e social mediada pelo reconhecimento no qual ela é, por sua vez, compreensível, e sem a qual a origem e a função da mediação lingüística não podem sequer ser compreendidas.⁹³ Assim como existe em Hegel um plano de reconhecimento que precede a instituição da intersubjetividade normativa linguisticamente mediada e articulada, existe um plano *negativo* onde o espírito *oculto* resiste à identificação e reflexão no falso universal e de onde a capacidade de crítica surge estruturalmente. O fim da formação em Hegel por isso não é a erudição. O reconhecimento, e sobretudo a sua contraface negativa, a dominação, precisam ser vistos como englobando muito mais do que *palavras*, como se realizando não somente no pensamento, mas de maneira pragmática nos corpos, no trabalho, na ação, nos sentimentos, memórias e representações.

⁹³ Isto é, a teoria do reconhecimento não poderia ser entendida apenas como uma pragmática de reconhecimento no sentido e.g. de Robert Brandom. Esse autor desenvolveu uma análise da sociabilidade humana em termos de uma pragmática do reconhecimento, mostrando que o mecanismo fundamental subjacente à constituição dos significados do pensamento é um jogo de atribuições recíprocas de compromissos e títulos normativos. “No entanto, deve-se notar que os indivíduos em questão, para poderem atribuir compromissos e títulos, devem, juntos, reconhecer-se como sujeitos de reconhecimento, responder uns aos outros como seres capazes de reconhecimento. Reconhecer uns aos outros como sendo capazes de reconhecimento não é simplesmente um ato de atribuição, com o qual cada um dos dois confere, por outro, tal propriedade, como algo que não existia antes da atribuição: se não o processo de reconhecimento se tornaria tal que nela se criaria algo *ex nihilo* a partir de uma simples atitude normativa recíproca - com uma forma de *autovvio*, de *bootstrapping* semântico e normativo”. TESTA, I. **La natura del riconoscimento - Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel (1801-1806)**. Milano, Udine: Mimesis Edizioni, 2010, p. 84-5.

Patrícia Riffel
Universidade Estadual do Oeste do Paraná
Rua da Faculdade, 645 – Jardim Santa Maria
Toledo - PR, 85903-000

patriciariffel@gmail.com

BIBLIOGRAFIA:

ADORNO, Theodor W. Die Idee der Naturgeschichte. In: ADORNO, Theodor W. **Gesammelte Schriften in 20 Bänden**. Band 1: Philosophische Frühschriften. Frankfurt, Main: Suhrkamp, 1997.

ARDNT, Andreas. “Para além do idealismo e do materialismo: o conceito hegeliano de dialética e a crítica de Marx às ‘mistificações’ hegelianas”. **Revista Dialectus**. Dossiê Conexão Hegel-Marx: Novas Leituras. Número 18 (2020), p. 25-38.

ANGELI, Camilla. „Freiheit und Individualität in der *Phänomenologie des Geistes*“. Painel apresentado no **XXXIII. Internationaler Hegel-Kongress**, Varsóvia: Polônia, 21-25/junho de 2021.

BERNSTEIN, Richard. “Negativity: Theme and Variations”. In: PIPPIN, R.; FEENBERG, A.; WEBEL, C.; **Critical theory and the promise of utopia**. London: MacMillan Education, 1988, p. 13-28.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança** – volume 1. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto: 2005.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. de Renato da Silveira, prefácio de Lewis R. Gordon. Salvador: EdUFBA, 2008.

FLICKINGER, Hans-Georg. “Crítica e metafísica: o legado filosófico de Karl Marx”. **Kalagatos**, v. 14, n. 1, Fortaleza, set.-dez. 2017, p. 113-123.

Revista Eletrônica Estudos Hegelianos ano. 18, Nº 31 (2021)

_____. **Marx e Hegel – o porão de uma filosofia social.** Porto Alegre, RS: L&PM, 1986.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A razão na história.** Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2013.

_____. Der Objektive Geist aus der Heidelberger Enzyklopädie 1817 mit Hegels Vorlesungsnotizen 1818-1819 / Naturrecht und Staatswissenschaft nach der Vorlesungsnachschrift von C. G. Homeyer 1818/19 / Zeitgenössische Rezensionen der „Rechtsphilosophie“ (VRPh I), in: **Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818-1831**, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting (Erster Band).

_____. Die „Rechtsphilosophie“ mit Hegels Vorlesungsnotizen 1821-1825 (VRPh II), in: **Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818-1831**, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting (Zweiter Band).

_____. **Die Vernunft in der Geschichte (VG)**, hrsg. von J. Hoffmeister (Fünfte, abermals verbesserte Auflage), Der Philosophischen Bibliothek Band 171a, Hamburg: Meiner, 1966.

_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio (1830).** Volume III – A filosofia do espírito. Texto completo, com os Adendos Oraís, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____. **Filosofía de la historia universal.** 1ª ed. Traducción y notas: José Gaos. Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A., 2010b.

_____. **Gesammelte Werke (GW)**, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968ff.

_____. **Lectures on the Philosophy of World History – Introduction.** Transl. by H. B. Nisbet with an introduction by Duncan Forbes. New York: Cambridge University Press, 1975.

_____. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio – Introdução.** Tradução, notas e apresentação de Marcos Lutz Müller. (Coleção Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, nº 10). Campinas, SP: IFCH/Unicamp, 2005.

_____. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio – O Direito Abstrato.** Tradução, introdução e notas de Marcos Lutz Müller. (Coleção Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, nº 05). Campinas, SP: IFCH/Unicamp, 2003a.

_____. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio – A Sociedade Civil.** Tradução, introdução e notas de Marcos Lutz Müller. (Coleção Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, nº 06). Campinas, SP: IFCH/Unicamp, 2003b.

_____. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio.** Trad. de Paulo Meneses et al. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010a.

_____. **Werke in 20 Bänden (TW).** Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu hrsg. von Moldenhauer, Eva und Michel, Karl Markus, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969ff.

_____. Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von H. G. Hotho 1822/23 (VRPh III), in: **Vorlesungen über Rechtsphilosophie**, 1818-1831, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting (Dritter Band).

_____. Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift v. K. G. Griesheim 1824/25 (VRPh IV), in: **Vorlesungen über Rechtsphilosophie**, 1818-1831, Edition und

Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting (Vierter Band).

KHURANA, Thomas; MENKE, Christoph. (Eds.). **Paradoxien der Autonomie**. Berlin: August Verlag, 2011.

MARCUSE, Herbert. **Negations**. Translated by Jeremy Shapiro. Boston: Beacon Press, 1963.

_____. **Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory**. New York: Oxford University Press, 1941.

MARX, Karl. **Marx-Engels-Gesamtausgabe** (MEGA²). Berlin: Dietzt Verlag, 1975.

MENKE, Christoph. **Autonomie und Befreiung: Studien zu Hegel**. Frankfurt: Surhkamp Verlag, 2018.

MÜLLER, Marcos Lutz. “A democracia em Marx: contexto de surgimento e ambivalência do conceito”. **Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos**, v. 26, 2018.

_____. “A experiência, caminho para a verdade?”. **Revista Brasileira de Filosofia**, vol. XVII, abril – maio – junho 1967, pp. 146-177.

NOBRE, Marcos. “Limites da imanência. Um exercício de dialética negativa”. **Dissonância: Revista de Teoria Crítica**, v.3 n.2, Dossiê Theodor W. Adorno, trad. de Adriano Januário, 2º semestre de 2019, pp. 16-44.

PIPPIN, Robert. **Hegel’s practical philosophy – rational agency as ethical life**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

REDDING, Paul. **The Logic of Affect**. Cornell University Press, 1999.

ROSE, Gillian. **Hegel Contra Sociology**. London: Athlone, 1981.

SCHNÄDELBACH, Herbert (Org.). **Hegels ‘Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften’ (1830): Ein Kommentar zum Systemgrundriß.** Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000.

SEARLE, John. **The Construction of Social Reality.** New York: Free Press, 1995.

TESTA, Italo. **La natura del riconoscimento - Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel (1801-1806).** Milano, Udine: Mimesis Edizioni, 2010.