

De onde vem o “novo”

Três objeções a Marcos Nobre

Luiz Philipe de Caux

UFRN

Só que essa necessidade mesma ou o nascimento do novo objeto que se oferece à consciência sem que ela saiba como isso lhe ocorre é o que para nós se passa como que às costas da consciência.

G.W.F. Hegel, *Fenomenologia do espírito*¹

Dinâmica é apenas um aspecto da dialética (...) o outro aspecto, menos querido, é o da estática. (...) A compulsão sob a qual ela conceitua o desenvolvimento infatigavelmente destruidor do sempre novo consiste em que a cada momento o sempre novo é ao mesmo tempo o velho visto de perto.

Theodor W. Adorno, “Reflexões sobre a teoria das classes”

Não é de hoje que o *novo*, ou, para usar uma fórmula adorniana, a *atualidade da filosofia* constitui a preocupação central da atuação filosófica de Marcos Nobre. Se o simplificássemos de propósito dizendo que sua obra filosófica gira ao redor de uma ideia fixa, diríamos, em particular à luz lançada retrospectivamente por seu último livro, *Como nasce o novo*, que essa ideia não seria outra senão a da relação cambiante e a cada vez atual e adequada entre a crítica teórica da sociedade e as respectivas condições histórico-sociais presentes que, ao mesmo tempo em que suportam e condicionam a crítica, são também seu objeto - e, como aspecto normativo dessa mesma ideia, a injunção, para toda teoria que queira se chamar

¹ Tradução de Marcos Nobre, em *Como nasce o novo* (NOBRE, 2018, p. 98), doravante citado pela abreviatura CNN.

crítica, de estar à altura de seu próprio tempo. A preocupação pode ser retraçada ao menos até sua dissertação de mestrado sobre Lukács, publicada dez anos após sua defesa, onde Nobre concluía, na última sentença, que a lição de Adorno e Horkheimer teria sido a de “que fazer filosofia hoje é encontrar o diagnóstico mais preciso possível para nosso tempo” (NOBRE, 2001, p. 127). Noções como as de “modelo crítico” e “diagnóstico de tempo” viriam desde então a constituir o centro de gravidade de seu trabalho, estruturando sua concepção sobre a teoria crítica da sociedade (ou a “Teoria Crítica”, com maiúsculas, como prefere o autor) e sua atuação, que irradia enorme influência no interior deste campo no Brasil. Ora, em *Como nasce o novo*, trata-se agora para Nobre de revisitar o momento histórico de emergência desse modo de fazer filosofia orientado ao presente com o intuito de atualizar aquela “diretriz mais geral da filosofia hegeliana de que o pensamento se imbrica necessariamente com um diagnóstico de época determinado” (CNN, p. 14).

No presente texto, revisarei a leitura que fiz do livro recente de Nobre em uma resenha crítica (DE CAUX, 2018), todavia usando-a, desta vez, como chave para uma tentativa de interpretação mais ampla, não de seu inteiro conjunto, mas ao menos de outros momentos da obra do autor. Trata-se agora de abrir o foco e ler *Como nasce o novo* não apenas como um programa teórico-crítico a ser realizado, mas também como cifra de um programa de atuação filosófica já em parte executado por Nobre. Quando daquela resenha, contei com a cordial recepção do autor, com quem pude entabular uma breve, mas (para mim) muito fecunda discussão privada. A inquietude dos tempos - estávamos às vésperas do primeiro turno das eleições gerais de 2018 - interrompeu prematuramente a conversa. O autor me cobrava então mais clareza em meu argumento a fim de poder me responder de modo mais informado. Tenho ora a sorte de poder retomar aquela conversa, e de modo público, de forma que meu esforço será o de, com limites textuais um pouco mais amplos, reavaliar e aprofundar a minha própria leitura para formular o meu ponto com a precisão necessária.

Como nasce o novo é um livro complexo, composto por distintos eixos, que, como os entendo, não correspondem estritamente às suas partições internas e tampouco se relacionam uns aos outros ao modo de um argumento unilinear. Trata-se antes de algo como a interação de três campos gravitacionais textuais que atraem cada um para si o sentido dos outros: a) a análise estrutural de um específico texto de Hegel, a saber, a Introdução da *Fenomenologia do espírito*; b) a reconstrução histórico-social das “condições de produção” daquele texto entendidas comparativamente com as condições da produção filosófica posterior de Hegel e c) uma plataforma de atuação crítico-filosófica do próprio Nobre para

o presente amparada numa revisão da história da “Teoria Crítica”. O foco “a” é determinado por “b” tanto na forma quanto no conteúdo: por um lado, o método estrutural de análise de texto de Hegel é determinado pela intenção de tratá-lo como um “*modelo filosófico* que subsiste por si mesmo, independentemente dos escritos anteriores e da obra posterior” (CNN, pp. 13-14) e do que quer que o homem Hegel tenha pensado sobre o desenvolvimento de sua própria obra (“a” \Rightarrow “b”);² por outro lado, no conteúdo, “a” e “b” atraem-se mutuamente, pois o sentido do texto de Hegel é levado a corresponder diretamente a seu contexto histórico, e a interpretação de seu contexto é ajustada à do texto (novamente “a” \Rightarrow “b” e, reciprocamente, “b” \Rightarrow “a”) - embora, como prescreve o método de leitura, sem a mediação da intencionalidade do filósofo.³ A mesma relação de atração hermenêutica mútua vige entre “a” e “c”: o texto de Hegel é lido como proto-“modelo” da teoria crítica (“a” \Rightarrow “c”), e mais, como “modelo” adequado a ser “atualizado” para as condições históricas presentes (“c” \Rightarrow “a”). Por fim, “b” e “c” interagem do mesmo modo, embora essa relação seja, no texto, a menos clara: em algum sentido, as condições históricas de 1807 e as do presente são pensadas como momentos históricos em que se encontra analogamente um processo aberto em direção ao “nascimento do novo” (“c” \Rightarrow “b”); além disso, o estabelecimento de dois gêneros maiores de “modelos filosóficos” recortados sob os moldes do Hegel de 1807 e do de 1817 serve para categorizar os “modelos críticos” encontrados na história da teoria crítica até o presente (“b” \Rightarrow “c”). Se entendo bem, no entanto, há uma certa assimetria entre os três centros de gravidade, dos quais o programático parece ser aquele em razão do qual os outros dois existem. É para fundamentar um programa de “atualização” da *Fenomenologia do espírito* que a sua Introdução é dissecada e relacionada com as suas condições de produção. É também esse “horizonte de trabalho” de Nobre que terei em vista, em última análise, e todo o demais do livro será pensado a partir dele.

Como já o fiz em outro lugar e como estou acompanhado neste dossiê de outros colegas que o farão em maior ou menor medida, vou me furtar de

² Não se trata de notação lógica. Entenda-se: “a” é atraído, tem sua interpretação condicionada por “b”.

³ Assim, o método estrutural de leitura de Nobre não corresponde exatamente àquele classicamente executado pela escola paulista, que preconiza “a suspensão do juízo acerca do valor de verdade dos *dogmata* em favor da reconstituição literal de uma estrutura sem território” (ARANTES, 1994, p. 133). A necessidade da leitura estrutural se dá antes pelo enraizamento estrito da estrutura textual em seu específico terreno, de modo que o juízo sobre seu valor de verdade não é exatamente suspenso, mas contextualizado.

reconstruir em geral o argumento do livro mais do que o necessário para apresentar minhas contribuições para o debate. Em vez disso, passo desde já ao delineamento de três conjuntos de objeções, como segue. No primeiro bloco, (I) aponto o que vejo como uma contradição interna básica de método do plano geral do livro: parece um contrassenso vincular fortemente um texto ao seu substrato de experiência histórica para a seguir querer projetá-lo como atual ou atualizável para o contexto presente, ao menos se não for estabelecida uma analogia inequívoca e robusta entre as duas situações históricas. No segundo bloco, (II) contesto em certos aspectos a leitura de Nobre sobre a passagem do “modelo” de Hegel de 1807 ao de 1817, em particular o seu esquema de dois padrões de modernização, e, através de uma resposta à pergunta sobre qual era o “novo” que nascia enquanto Hegel escrevia em Jena, dedico uma ou duas palavras sobre o aspecto espacial da modernização e de sua relação com o aspecto temporal - não mais que aludindo à situação daquele que busca atualidade filosófica numa periferia do capitalismo, seja naquela ou nesta. Por fim, (III) procuro pensar com Nobre o seu programa crítico tanto em sua viabilidade (se, por exemplo, é possível aderir à “virada intersubjetiva” no sentido habermasiano sem comprar junto o “reconstrutivismo”) quanto em sua proficuidade (se a ênfase nos processos de “subjetivação da dominação” cumpre de fato uma função crítica, ou se talvez não lhe caiba hoje justamente uma função ideológica). Concluirei questionando se a Introdução da *Fenomenologia* pode mesmo ser considerada um texto sobre o método de Hegel, e em que sentido; essa questão pode nos levar a reconhecer a atualidade daquele texto, mas em outro sentido do visado por Nobre.

I. De diagnósticos e modelos

Salvo engano, remonta à obra de Nobre o uso hoje popularizado entre nós do conceito de “modelo de Teoria Crítica” ou de sua variante “modelo crítico”.⁴ A noção tem evidentemente seu antecedente, no campo, no conceito adorniano de “modelo crítico”, presente no subtítulo das coletâneas *Eingriffe* (1963) e *Stichworte* (1969), e no conceito forte e melhor desenvolvido de “modelo de pensamento”,

⁴ Sem poder obviamente garantir uma varredura exaustiva, o único *scholar* da teoria crítica frankfurtiana estrangeiro em que encontrei o termo com o mesmo sentido utilizado por Nobre foi John Abromeit, em todo caso em textos posteriores aos de Nobre (exemplarmente, em seu excelente livro *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School* (ABROMEIT, 2011). Abromeit e Nobre possuem uma colaboração científica estabelecida, mas eu não poderia afirmar com segurança quanto à influência.

que caracteriza o procedimento adotado na terceira parte da *Dialética negativa* (1966). O uso de Nobre, todavia, diverge bastante da noção adorniana. Enquanto Adorno se refere ao seu modo de exposição pela composição textual constelatória que imerge em objetos específicos (liberdade, história, metafísica após Auschwitz, progresso, tempo livre etc.),⁵ Nobre visa antes cada reformulação concreta, por parte de autores reconhecidos como pertencentes ao campo da “Teoria Crítica”, de seus supostos “princípios fundamentais”. Sem exatamente desdobrá-la, Nobre utiliza pela primeira vez a noção em seu livro de 2004 de introdução à “Teoria Crítica” para se referir ao “modelo da *Dialética do esclarecimento*” e ao “modelo comunicativo” (NOBRE, 2004, p. 47 ss.). É na introdução do *Curso livre de Teoria Crítica* por ele organizado que se encontra uma determinação mais detalhada do conceito: “Modelos de Teoria Crítica [são] reformulações sucessivas dos princípios fundamentais que demarcam esse campo intelectual” (*ibidem*, p. 19). A vantagem categorizante da noção de “modelo de Teoria Crítica” é que ela permitiria “tanto distinguir autores e períodos de suas obras uns dos outros como manter a referência a uma matriz teórica comum, com base na qual se torna possível dizer que são modelos de uma mesma tradição crítica” (*ibidem*). Nobre evita, todavia, dizer quais são esses “princípios fundamentais” ou essa “matriz teórica comum”, argumentando que eles não devem ser entendidos como “teses determinadas” ou “conteúdos fixos”:⁶

Nesse sentido, cada reformulação de cada pensadora ou pensador, em cada uma das fases de sua obra, constitui um modelo crítico autônomo, ainda que pertencente a um campo teórico comum. A ideia de ‘modelo crítico’ pretende ressaltar que não há teses determinadas, com conteúdos fixos, a que alguém tenha de aderir se quiser fazer parte do campo crítico (*ibidem*).

Esse denominador comum teórico-crítico que ganharia nova formulação em cada modelo seria composto, por um lado, pela “orientação para a emancipação” e, por outro, pelo “ancoramento real na sociedade (...) intimamente relacionado com a produção de diagnósticos de tempo” (NOBRE, 2008, p. 18). Todo “modelo

⁵ Para uma apresentação detalhada do conceito adorniano, cf. NEVES SILVA, 2009.

⁶ Em outro lugar, Nobre e Marin desdobram a ideia de que “é possível caracterizar um modelo crítico por pelo menos três marcas distintivas, segundo: a forma com que se relaciona com a Teoria Tradicional; a configuração disciplinar a partir da qual se organiza; a necessidade ou não de realizar investigações empíricas próprias” (NOBRE e MARIN, 2012, pp. 103-104). Trata-se, todavia, de critérios de classificação dos “modelos” entre si, e não de determinações do que seja um “modelo”; em outras palavras, da diferença entre os “modelos”, e não daquilo que eles teriam em comum.

crítico”, portanto, atualizaria aquela orientação emancipatória em face da especificidade de seu tempo. O fluxo do tempo e as sempre novas condições histórico-sociais parecem fazer caducar ao menos parcialmente o conteúdo assumido por cada “modelo”, *deixando atual, contudo, apenas o próprio imperativo de atualidade que cada um teria cumprido em seu respectivo tempo* (como já indicava a última sentença de sua dissertação sobre Lukács).

É uma característica marcante da Teoria Crítica a sua permanente renovação, a sua permanente capacidade de analisar o momento histórico presente. Nesse sentido, quem quer que continue a repetir como verdade inabalável o diagnóstico de Marx, por exemplo, deixa de ser crítico, pois o essencial é que seja capaz de produzir novos diagnósticos do tempo da perspectiva teórica e prática inaugural de Marx. (...) Dito de outra maneira, a Teoria Crítica só tem vida e interesse se for permanentemente reformulada e repensada em vista de novas condições históricas (NOBRE, 2008, p. 18).

O conceito correlato ao de “modelo” é, portanto, o de “diagnóstico”. Quer o explicito, quer não, todo “modelo de Teoria Crítica” responde e carrega consigo um “diagnóstico de tempo” (de novidades conjunturais) e um “diagnóstico de época” (de transformações estruturais).⁷ Marx, Lukács, Horkheimer, Adorno, Habermas e Honneth teriam formulado todos “modelos” a cada vez adequados a seus respectivos “diagnósticos”, cuja conteúdo, todavia, torna-se obsoleto no contraste com o mundo hodierno. A magreza do conceito de “modelo crítico”, sua renúncia a incorporar teses determinadas e conteúdos fixos e sua restrição à ideia vaga de “orientação para a emancipação” repensada a cada vez sob condições mutáveis faz com que o conceito possa, na verdade, apenas acolher uma narrativa existente sobre aquela “tradição”, relativizando cada teoria em sua época, autorizando provisoriamente cada “modelo” em relação ao que lhe precede, mas desbancando-o logo em seguida em favor do que lhe sucede. Dificilmente alguém discordaria da necessidade da atenção ao presente, se não para a filosofia em geral, certamente para a filosofia social e a teoria crítica. Todavia, em Nobre, essa injunção aparece não apenas para encorajar o

⁷ “Diagnóstico não é um conceito que se aplica apenas a mudanças estruturais, de grande magnitude, epocais. Do ponto de vista da teoria e da prática, o decisivo é ter sempre em vista a mais complexa compreensão possível do momento presente. E não poucas vezes há mudanças que são de grande relevância desse ponto de vista, embora não se comparem em magnitude a transformações de ordem epocal. Um diagnóstico de tempo presente tem sempre no horizonte, de alguma maneira, um diagnóstico de época. Correspondentemente, mudanças de relevância no diagnóstico do tempo presente podem indicar a necessidade de alterações importantes no diagnóstico de época que está em seu horizonte” (CNN, p. 280-1, n. 28).

diagnóstico, mas para denunciar a caducidade e a relatividade temporal de toda teoria “não atual”. Para que possam reivindicar alguma validade, filosofias de outrora precisam passar por uma devida “atualização”.⁸

Os propósitos de Nobre com este par conceitual não são apenas os de compreender aquilo que teria passado para a história da “Teoria Crítica”, mas também os de pensá-la no presente: “há também a tarefa de tentar entender como as contribuições atuais procuram produzir novos diagnósticos de tempo e novas formulações dos princípios fundamentais da Teoria Crítica” (NOBRE, 2008, p. 19). A novidade de *Como nasce o novo* é que agora Nobre se vale daquelas noções para projetar ele mesmo um “modelo crítico”. No entanto, ao contrário do que era de se esperar, Nobre não o faz a partir de um diagnóstico do presente, *mas através de uma “atualização” de uma obra que ele mesmo concebe como profundamente enraizada em seu próprio tempo*. Eis, a seguir, seu argumento.

Dadas suas singulares “condições de produção”, isto é, o fato de ter sido escrita às vésperas e como que à espera da invasão napoleônica no território prussiano, da chegada do célebre *Weltgeist zu Pferde* em Jena, que representava ao mesmo tempo a abertura violenta da possibilidade de instauração de uma nova configuração social, a *Fenomenologia* teria condensado textualmente um estado de inconclusividade processual, da tensão e da irresolução própria de uma janela histórica aberta e que não se sabe seguramente para onde dá. Os territórios germânicos dispunham de uma organização político-econômica predominantemente feudal, e com a tomada pelos exércitos franceses era todo o conteúdo modernizante resultante da revolução burguesa que se anunciava (reforma agrária, libertação dos servos, direitos e liberdades políticas e civis, cidadania nacional, laicidade do Estado etc.), para entusiasmo dos representantes locais do esclarecimento.

Essa experiência efetiva de inquietude e grandes expectativas em face do que aparece ao espírito como a indeterminação viva da história teria encontrado sua concreção filosófica na *Fenomenologia*, que Nobre interpreta de maneira heterodoxa. Segundo a interpretação mais corrente, que é autorizada pelo

⁸ A noção de “atualização” ou “reatualização” de uma filosofia ou um conceito filosófico “do passado” vem de Honneth, em cuja obra é recorrente e onde significa não a confrontação com as condições sociais do presente, mas sim com o estado da arte - no limite, com o vocabulário - filosófico hegemônico: significa redescrever uma filosofia de tal modo a pretensamente livrá-la das “premissas metafísicas que já não podem, sem mais, compatibilizar com as condições teóricas do pensamento atual” (HONNETH, 2003, p. 117). Também em Nobre, como se verá adiante (ponto III), ocorre o mesmo: a atualidade visada é a *atualidade conceitual hegemônica*, não a dos tempos (admitindo-se que ambas podem inclusive se encontrar em contradição).

próprio Hegel em sua obra posterior, o percurso da consciência por suas figuras até o saber absoluto já pressupõe o seu ponto de chegada, do contrário não poderia sequer começar. Não à toa Nobre caracteriza aquele percurso (embora nisso contrariando a diretiva de sua própria interpretação) como um caminho em que o espírito retira os seus “entraves *autoimpostos*” (grifo meu) e se mostra “sem pressupostos” porque nega os pressupostos de onde parte (CNN, pp. 22-23), isto é, nega que eram verdadeiros pressupostos, ou seja, *nega que eram externos a ele próprio*. Segundo a interpretação hegemônica, o espírito lidaria desde o início da *Fenomenologia* apenas consigo mesmo, mas só viria a saber disso no final. Na leitura de Nobre, não há absoluto na *Fenomenologia*, nem pressuposto em seu início, nem encontrado em seu final (e não há absoluto pressuposto na partida também *porque* não há absoluto encontrado na chegada). O capítulo final, sobre o saber absoluto, não se destacaria do movimento lógico das figuras da experiência, mas seria ele mesmo apenas um saber absoluto *experimentado* (portanto, nos termos do próprio Hegel, *relativo* à consciência que experimenta, logo: não absoluto, entrando em contradição com seu conteúdo e exigindo um novo passo dialético, o que mantém o livro em aberto). Já a Introdução não seria tampouco exterior (anterior/posterior) ao percurso dialético da consciência, que começaria somente na certeza sensível; em vez disso, ela já é o ponto de embarque da consciência, que parte na verdade da concepção filosófica de conhecimento mais avançada de seu tempo, correspondente em certa medida à kantiana, e, negando-a, apropria-se do que lhe aparecia como um bloqueio e põe-se em condições de reiniciar sua trajetória. Descerrada de seus limites iniciais e finais (na verdade um e o mesmo limite), a *Fenomenologia* é lida enquanto algo como um *sistema potencialmente fechado, mas ainda aberto*, que vislumbra sua conclusão no horizonte, mas ainda não a alcançou, e que, além disso, intervém filosoficamente em seu tempo, dança onde está a rosa, para usar a expressão do Hegel mais tardio.

O texto guardaria assim uma correspondência estrutural com a figura do processo histórico objetivo que baliza as suas “condições de produção”. A “consciência filosófica” que se expressa na *Fenomenologia*, em oposição à “consciência natural” ou “comum” de seu tempo, “não representa meramente a posição da melhor teoria, aquele ponto de vista privilegiado que se encontra unicamente na cabeça filosófica, mas é ela mesma”, para Nobre, “resultado do movimento prático da modernidade em expansão bélica” (CNN, p. 19). Em algum sentido, a *Fenomenologia* levaria a cabo filosoficamente a mesma deslimitação da experiência que a entrada da revolução burguesa em solo germânico, e estaria assim intimamente ligada a ela: “uma introdução é escrita

antes daquilo que ela deve introduzir, a substância histórica e social do tempo presente se expressa em um diagnóstico de época solidário dessa intenção sistemática do livro” (CNN, p. 16).

A *Fenomenologia* é tratada, então, como “modelo filosófico”, isto é, como uma totalidade autônoma e independente em relação ao restante da obra de Hegel e que deve ser metodologicamente desvinculada da interpretação que o Hegel mais velho, sob outras condições históricas, viria a lhe dar, exatamente por se encontrar profundamente radicada em seu específico instante histórico. E, todavia, tendo-a caracterizado assim, Nobre postula ato contínuo que se trata do “modelo” que se oferece privilegiadamente a uma “atualização” para o presente, e de que hoje trata-se de “projetar Hegel para além de 1807” (CNN, p. 10). O “modelo” da *Fenomenologia* é ao mesmo tempo assentado firmemente em seu tempo e transplantado dele para um outro tempo, o nosso. Essa contradição se agudiza pelo fato de que o conteúdo mesmo daquele “modelo”, na interpretação de Nobre, diz respeito sobretudo à atenção filosófica ao presente, ou, se se quiser, ao imperativo do diagnóstico de tempo; e do fato de que “atualizá-la”, no sentido de Nobre, é justamente tirar os olhos da atualidade para buscar num outro contexto um modelo (sem aspas: um caso exemplar, um molde, um paradigma a ser reproduzido) que possa nos orientar. Se a *Fenomenologia* é o texto exemplar e mesmo originário de uma filosofia do presente, atualizá-la seria, em vez disso, manter-se de olho no presente e à forma filosófica exigida por ele, e não na própria *Fenomenologia num sentido imediato*. Mas o programa de Nobre é atualizar o livro de 1807 num sentido muito mais literal: “procurar reconstituir as figuras sucessivas dos movimentos emancipatórios em sua multiplicidade e multidimensionalidade, de maneira a iluminar suas configurações presentes”; “pensar as lutas sociais em termos de estágios internamente conectados” (CNN, p. 77). Ora, mas isso não é projetar de fora a ideia de que a história dessas lutas ou movimentos se estrutura diacronicamente na forma de figuras lógicas ou estágios internamente conectados, encaixando aqueles processos num modelo pré-estabelecido? Não é, portanto, o contrário da “observação pura” do objeto, aquela receptividade ativa, que deixa o objeto se mostrar, como ensina a Introdução de 1807?

II. Dois padrões de modernização, duas modernidades?

Compõe o argumento de Nobre a ideia de que Hegel, como que sempre pronto a atribuir racionalidade à história efetiva, forçou a compreensão de uma evolução lógica e normativa entre certos desenvolvimentos históricos reais, a saber, entre

a invasão napoleônica e a consolidação da ordem institucional restaurada na Prússia; e isso de uma maneira que, lido em retrospectiva e de um modo que suspende o saber sobre seu desenrolar e considera de modo isolado o momento da entrada da ordem burguesa em solo germânico, soterrou filosoficamente certas possibilidades radicais inscritas em sua obra de juventude. Haveria na *Fenomenologia* um “projeto inacabado da modernidade” que não coincide com a sua implementação como Hegel quis tê-la vista pronta em 1817. O sentido destas considerações é sobretudo negativo: importa a Nobre menos acusar o “reformismo conformista” do Hegel tardio (CNN, p. 55) do que apartar dele a *Fenomenologia* e caracterizá-la como algo distinto disso, mais radical. A questão, no entanto, é o quão distintas são de fato essas duas versões da modernidade. Pela caracterização de Nobre - mas não apenas por ela - parece tratar-se antes do grau de celeridade e violência da efetivação de um mesmo conteúdo do que de uma diferença neste conteúdo ele mesmo.

A questão pode ser reposta questionando-se a Nobre: de que “novo” afinal se tratava em 1807, que não veio de fato a nascer? Que “forma de institucionalizar a modernidade” estaria sendo gestada quando da expansão bélica napoleônica que não conseguiu no fim se efetivar? Há ao menos dois jeitos de se compreender a afirmação de que haveria em tese duas dinâmicas modernizantes distintas, das quais uma teria se imposto, e justamente a que veio a ser privilegiada pelo Hegel tardio. Um desses modos seria entender que há duas modernidades de conteúdos distintos, uma delas mais “progressista” que a outra. Se considerarmos assim, teríamos de nos perguntar: em que o “projeto moderno” do Hegel da *Fenomenologia* difere, em conteúdo, da concepção de modernidade do Hegel da *Enciclopédia*? Já na sua juventude Hegel havia compreendido que a propriedade privada, o trabalho assalariado livre, a livre troca mercantil e as liberdades individuais negativas associadas à emergente forma econômica capitalista fazem parte do conteúdo normativo da modernidade, são autoposições do espírito livre e consciente de sua liberdade. Certamente não será o caso de fazer do jovem Hegel alguém que tivesse em mente um ultrapassamento do horizonte capitalista. Mesmo que se considere o jovem Hegel um revolucionário, será um revolucionário burguês, que pretende mudar o mundo até um certo limite e sequer está em condições de vislumbrar algo para além dele. Será então talvez o fato de que o Hegel maduro reconhece e justifica uma forma de monarquia constitucional? Mas uma monarquia constitucional não é um retorno ao absolutismo, mas uma forma específica de Estado de direito. E o Napoleão por quem o autor da *Fenomenologia* ansiava não era justamente o Imperador da França, que deu cabo à Primeira República, ainda que para

preservar as conquistas da Revolução? Se há um elemento, não exatamente apenas refratante ou mitigante da modernização, mas sim, talvez seja antes o caso de dizer, compatibilizante ou conformante com as relações econômicas locais presente na filosofia política hegeliana tardia, ele é de fato a ideia de um “elemento estamental” na composição do poder legislativo, que assegura um balanço na formação da vontade pública entre burguesia industrial (o novo) e aristocracia agrária (o velho) (§§ 301ss. da *Filosofia do Direito*, Hegel, 1986b, pp. 468ss.). Não é o caso obviamente de negar que a Restauração que se inicia em toda a Europa com a queda de Napoleão foi um movimento reativo e que pretendeu desfazer certas medidas da revolução burguesa, mas o que ela obtém é menos o restabelecimento do *status quo ante* do que uma solução de compromisso entre a nova ordem burguesa, agora economicamente inevitável, as casas reais hereditárias depostas, que agora já não podem mais em todo caso reinar absolutas, e, o que é possivelmente o mais importante no caso da Prússia, a aristocracia agrária, os *Junkers*, o que confere algo como um caráter “dualista” ao modo de produção naquele país e que dá o passo de sua modernização. Certamente a nova ordem político-econômica pós-napoleônica no território prussiano não é tão avançada quanto poderia ter sido (isto é, como foi do outro lado do Reno), mas ela é já uma ordem burguesa que convive e se integra de modo proveitoso a “resquícios” de um modo de produção passado. A revolução burguesa, a seu modo, está feita. O Hegel maduro é menos o filósofo da Restauração do que o de uma ordem burguesa que já não precisa de guilhotinas para se instaurar. Mesmo Napoleão, o herói do jovem Hegel, já não é Babeuf: a expansão bélica do Império Francês não carrega potenciais mais radicais do que os da criação de condições para o desenvolvimento capitalista nos territórios dominados. Com monarcas hereditários e a velha aristocracia rural ou não, os “potenciais de transformação da modernidade liberados pela Revolução Francesa” (CNN, p. 61) terão de algum modo se efetivado: eles não são substancialmente mais largos do que a nova ordem político-econômica europeia que dali adveio.

Mas tampouco Nobre parece ter em vista uma diferença de conteúdo da modernidade. Ele não chega a explicitar qual é o “rebaixamento do horizonte possível de transformação e, portanto, das próprias potencialidades de institucionalização do projeto moderno” (CNN, p. 59). Tratar-se-ia antes talvez de uma redução do ritmo, de um freio no passo de implementação, mas ainda assim justamente porque o novo princípio de organização social já tinha se imposto. Contradições serão inerentes à nova ordem tanto de um lado quanto do outro do Reno. O “novo” já havia nascido, e ele não era outro senão aquela

“autocertificação normativa”, o fato de a modernidade capitalista “comportar e suportar o negativo dentro de si” e ser “capaz de ir além de si mesma sem sair de si mesma” (CNN, p. 61). É curioso que Nobre atribua essa concepção de modernidade à *Fenomenologia*, quando ela corresponde ou ao menos está bem melhor formulada no universo do sistema maduro hegeliano, onde a vontade livre sabe a si própria como fundamento das ordens sociais e assim arremata a si mesma num circuito fechado de subjetividade autoposta e sem exterior. Por isto mesmo a “modernidade normalizada (...) continua em expansão, no sentido de que continua aberta à possibilidade de melhoramentos mediante reformas institucionais segundo a ordem jurídica em vigor” (CNN, p. 59): porque ela, a cada reforma, apenas atualiza o seu próprio princípio, sem nunca romper com ele. O autor da *Fenomenologia* não é um teórico da revolução permanente, como atesta o capítulo sobre a liberdade absoluta e o terror. Ele almeja já então uma síntese entre os momentos dinâmico e estático da liberdade, na forma de uma ordem social autorreflexiva capaz de se transformar sem se autodestruir. Mesmo que se pense o livro de 1807 como um sistema potencialmente fechado, mas ainda aberto, ele prevê seu fechamento e quer (num sentido conceitual) fechar-se, reencontrar a si próprio e saber-se como produto apenas de si mesmo.

Não é, portanto, exato dizer que, para o Hegel maduro, “com a derrota de Napoleão, é a ‘cabeça alemã’ a provar que foi, *desde sempre*, superior ao ‘coração francês’” (CNN, p. 57, grifo meu). A “cabeça alemã” teria antes aprendido, assimilado o “coração francês”, e disso emerge justamente um *novo* (o que não significa necessariamente, claro, um *melhor*).⁹ Isso nos leva de volta ao problema

⁹ De resto, Joachim Ritter (cujo importante livro sobre a relação de Hegel com a Revolução Francesa é ignorado por Nobre) mostrou muito bem como Hegel de modo algum pode ser considerado um filósofo da Restauração, mas foi antes sempre um adversário seu, inclusive em seus escritos tardios, e em defesa dos princípios da Revolução de 1789. “Por princípio e em conexão imediata com sua convicção de que na Revolução a persistente substância histórico-mundial traz-se à efetivação política presente, Hegel se defronta com todas as tentativas da Restauração, que ele vê como uma ‘resistência impotente’. Elas estão fundamentalmente erradas, sem razão, porque e na medida que operam a reinstauração de instituições e direitos positivos que conflitam com o princípio da liberdade de todos como direito, princípio posto pela Revolução. (...) A Restauração política é então para Hegel a pura antítese à Revolução; sem relação com o princípio histórico, a Restauração representa, no jogo contra a Revolução, o passado, e com isso faz dele uma forma vazia, que já não tem historicamente nenhuma espécie de conteúdo real. (...) Não é a Restauração, mas sim a Revolução que representa o princípio da história européia. Por isso a Restauração política padece de uma contradição interna; sua perversão consiste em se contrapor antiteticamente ao princípio atual e assim negar a própria substância histórica que ela todavia quer conservar e reinstaurar” (RITTER, 1977, p. 203-206, passim). Nesse sentido, também Lukács enfatiza que “a posição específica de Hegel reside no fato de que ele, embora tenha rejeitado desde o início a extrema esquerda da Revolução Francesa, apegou-se durante toda a vida à ideia da *necessidade histórica* dessa revolução, vislumbrando nela até o fim de sua vida a

da correlação modelo-diagnóstico: se “modelos filosóficos” correspondem a certos diagnósticos de tempo, se o “modelo fenomenológico” corresponde ao diagnóstico da expansão bélica burguesa e o “modelo enciclopédico” ao do início da Restauração na Prússia, não estão então ambos igualmente bem inseridos em seus contextos? Não é o contexto posterior que agora guarda menos potenciais modernizantes, mas justamente porque também já efetivou alguns dos que estavam inscritos no contexto anterior? Ou bem se considera que “o novo” nascido ali, na Alemanha, é justamente a ordem restaurada, que incorpora e é incorporada a seu modo e como que numa solução de compromisso pela ordem burguesa, ou será preciso entender que o “nascimento do novo” pelo qual esperava o jovem Hegel é, na verdade, não mais do que a *importação da novidade estrangeira*. Nesse caso não havia “novo” nenhum a nascer, ele já havia nascido alhures. O “novo” esperado pelo autor da *Fenomenologia* e que não chegou intacto à Alemanha não deixou, todavia, de nascer. Só não foi ali.

Essas considerações apontam para duas conclusões. A primeira é a de que ainda que efetivamente se possa falar de dois “padrões de modernização” - um deles mais puramente burguês (o francês) e outro que combina o princípio da ordem burguesa com elementos pré-capitalistas, funcionalizando-os todavia àquele princípio (o alemão) -, é sempre a cada vez a mesma forma social que preside o processo modernizante, qualquer que seja o seu passo e a forma assumida por suas contradições. A ideia de um “novo” está indissociavelmente ligada, em Nobre, à modernização capitalista, e não representa um “novo” radical que significasse mais do que uma transformação da ordem dentro de si mesma e segundo seu próprio princípio (i.e., mais do que uma transformação que visa à autoconservação da ordem). Nesse sentido, mesmo o “novo” esperado pelo jovem Hegel, e que efetivamente implementou-se a oeste do Reno, não tardou igualmente lá a reduzir o ritmo de seu processo e, após os desdobramentos da primavera de 1848, que marca igualmente o fim da Restauração, a enredar-se por seu próprio princípio em contradições que não deviam nada às do sistema capitalista-pré-capitalista a leste (pense-se no golpe de 1851 na França, tão bem analisado por Marx). Daí a segunda conclusão: o “novo” não possui apenas um aspecto temporal, mas também espacial. Longe de

base da sociedade burguesa (bürgerlichen Gesellschaft) moderna” (LUKÁCS, 2018, p. 78). Em sentido contrário à afirmação de Nobre de que no período pós-revolucionário “passamos a uma situação em que se está obrigado a tomar partido em uma guerra entre dois mundos, entre duas formas de se institucionalizar a modernidade” (CNN, p. 60), para Ritter “não são dois princípios, dois mundos históricos independentes que novamente emergem após a Revolução um contra o outro, mas a própria Restauração - essencialmente pós-revolucionária - é resultado da Revolução” (RITTER, 1977, p. 209).

seu contexto de origem (“fora do lugar”), o novo moderno aparece como novidade, que cabe incorporar a fim de não perder o bonde da história. Mas trata-se de um bonde no qual sempre alguém será levado a reboque.

Nisso, caberia talvez um pequeno excursão, não tão distante desse problema, sobre a leitura de Nobre do que significou e significa hoje fazer filosofia em outro contexto de modernidade periférica, a saber, o nosso. O livro de Nobre trata do problema do que significa fazer filosofia numa situação onde vige um descompasso com o que há, alhures, de mais avançado em seu tempo. A questão é saber se o próprio livro de Nobre entende-se enquanto uma tal filosofia, ou seja, se ele se aplica a si próprio. Desde “Idéia e Ideologia”, de Paulo Arantes (1996 [1975], p. 363 ss.), por sua vez influenciado diretamente pela leitura de “As ideias fora do lugar”, de Roberto Schwarz (2000 [1972], p. 9 ss.), habituamo-nos a pensar o lugar de enunciação filosófica brasileiro como análogo ao do Leste do Reno no fim do século XVIII e início do XIX, em um sentido específico: justamente a diferença dos padrões de modernização central e periférico do capitalismo faz com que as ideias desenvolvidas nos países centrais e recebidas por importação sejam percebidas na periferia como pouco efetivas e, mais que isso, sentidas de modo imediato em sua falsidade. Se vige o descompasso, i.e., se o país periférico não se encontra plenamente “formado” enquanto nação capitalista moderna depurada de seus “resquícios pré-modernos”, justamente o fato de as ideias mais avançadas vindas do centro não se mostrarem completamente adequadas para pensar e para estruturar as relações sociais na periferia confere a esta última uma espécie de “privilégio epistêmico” para a crítica da ideologia, que revela que aquelas ideias não são verdadeiras tampouco lá onde foram formuladas. Daí, por exemplo, o nascimento da dialética na Alemanha “atrasada”. Nobre se refere a essa interpretação brasileira sobre o descompasso entre ideia e realidade e, ligando-se remotamente a Arantes e de modo mais próximo a Ricardo Terra, nela inscreve seu livro (CNN, p. 15 e p. 276, n. 12). Mas seu programa de “modelo crítico” (que será tratado no próximo ponto), pensado como o mais novo, mais adequado a seu tempo e filosoficamente mais atual, constitui não mais do que uma recuperação e uma tentativa de correção de um programa filosófico pensado na Alemanha há cerca de trinta anos, inatual tanto lá quanto cá, mas cuja falsidade foi e é muito mais saliente do lado de cá da fronteira.

Por um tempo, uma certa filosofia brasileira (o que aqui significa não mais do que: uma filosofia que, de modo autorreflexivo, i.e., crítico, tematizou o seu lugar brasileiro de enunciação e constituiu-se enquanto tal nessa reflexão) pôs-se em condições de deixar de lidar com a filosofia mais “avançada” dos centros irradiadores de influência ao modo de quem vai a reboque ou de quem, na falta

de seu próprio desenvolvimento, precisa “importar” o que não sabe produzir. Não só na vida econômica, mas, em paralelo, também na filosofia, o Brasil ensaiou alguma vez uma “substituição das importações”. Também a filosofia brasileira passou por um processo de “formação” que, como parece concordar Nobre (2012), alcançou seu ponto de culminância em seu momento autorreflexivo, quando, pensando a estrutura de seu próprio processo formativo, ela descobre sua estrutura contraditória, seu desenvolvimento negativo, sua estática clandestina por detrás de seus falsos avanços, o fato, em suma, de que sua formação é estruturada de tal forma a nunca completar-se, mas antes a dirigir-se a lugar nenhum (penso, em suma, na obra de Roberto Schwarz, Paulo Arantes e Francisco de Oliveira). Em seu momento autorreflexivo, o pensamento da formação do Brasil acusou desde dentro o fim da formação, não porque ela tenha se concluído, mas antes porque se desfez objetivamente até mesmo a ilusão de que ela caminhasse para aquela feliz conclusão (i.e., o desenlace bem-sucedido da modernização burguesa plena e imune a contradições). Para Nobre, no entanto, a formação é um “paradigma” de pensamento da questão nacional que, talvez como em Kuhn, cedeu lugar como que por ruptura a um paradigma novo. Apesar de ainda viver, o “paradigma da formação” seria hoje “caduco” (NOBRE, 2012, p. 32), e teria caducado porque, com uma nova ordem econômica mundial que se impõe no fim dos anos 1980, nos termos de Nobre, “a subordinação já não se organiza mais primordialmente em termos de nações, países ou Estados” (*ibidem*, p. 30). Assim, “em um momento em que as condições para a produção de um sucedâneo [para a falta de um projeto de país, L.Ph.C.] estão inteiramente ausentes, a continuidade da defesa (implícita ou explícita) do paradigma da ‘formação’ cumpre uma função primordialmente ideológica – e retrógrada. Também no caso da filosofia.” (*ibidem*, p. 31).

A formação nacional brasileira teria terminado, não tão bem como o “paradigma da formação” gostaria, mas, sim, teria se completado. Para a filosofia, a fim de não colaborar com um nacional-desenvolvimentismo obsoleto e sem lastro, isso significaria aderir agora a uma nova forma de organização institucional da pesquisa. Conclusa a formação da instituição filosófica universitária brasileira, a filosofia feita no Brasil poderia agora se colocar como um *player* em redes mundiais de pesquisa filosófica, fazendo uma filosofia não mais “fora de lugar”, mas que aspira estar acima do lugar, sem lugar.¹⁰ A “lógica

¹⁰ “A rede se compõe de pontos que podem estar em qualquer parte do planeta ou do mundo virtual. Pontos que podem ser movimentos sociais, empresas, Estados, indivíduos, pesquisadoras e pesquisadores e que são tanto mais ricos quanto mais numerosas forem suas conexões. São pontos que não estão em uma cultura específica, em uma universidade, em um país, em uma nação; estão em algum lugar de uma rede que eles têm de construir por si mesmos para alcançar

das redes” na pesquisa filosófica quebraria a alternativa improdutiva entre as aspirações localistas e saudosistas de uma filosofia nacional e um tipo de “abertura teórica” da universidade brasileira a teorias falsamente universalistas e cosmopolitas lastreadas, de fato, pelas reformas econômicas neoliberais. Mesmo que as condições que sustentavam a concepção das redes de Nobre tenham se transformado radicalmente seis anos depois,¹¹ ela parece informar e inspirar, em todo caso, o projeto de *Como nasce o novo*. O livro busca um vínculo direto com o que entende como projetos atuais de “renovação da Teoria Crítica” na Europa e nos Estados Unidos (cf. CNN, p. 81-2), e a compreensão subjetivista da teoria crítica postulada por Nobre (cf. ponto III, adiante) está por inteiro afinada com as tendências lá em vigor. Apesar de julgar que é do que resta de estabelecido dos desenvolvimentos dos estudos da formação que a filosofia feita no Brasil pode se integrar às redes (NOBRE, 2012, p. 34), o próprio livro não se conecta a eles senão de modo remoto, com a referência de passagem à interpretação de Arantes mencionada acima. Antes, o novo livro de Nobre se deixa conectar diretamente a pautas de pesquisa que aqui soam, outra vez, *deslocadas*; ou ao menos o livro não desenvolve como é que a situação brasileira de 2018 seria a tal ponto análoga à situação da Prússia invadida em 1807 de modo a legitimar, aqui, uma “atualização” de um “modelo filosófico” próprio deste último contexto. Nesse sentido, o livro de Nobre não se aplica a si mesmo. Sua leitura sobre o fazer filosófico na periferia do capitalismo não reconhece a si própria reflexivamente como um possível objeto seu. E isso é justamente o que ela precisaria fazer para mostrar até que ponto aquilo que a *Introdução da Fenomenologia* representa, isto é, algo como uma suma da dialética, possui atualidade *agora e aqui*. Esse desconhecimento é constitutivo de sua proposta em dois sentidos: no conteúdo, porque faz com que Nobre não dê atenção a seu próprio lugar e tempo quando pretende formular seu programa de “modelo crítico”; na forma, porque leva Nobre a querer se colocar em “redes”, a

consagração. Não constroem um país à medida que produzem bens, cultura, ações, conhecimento; estão construindo uma rede” (NOBRE, 2012, p. 33).

¹¹ Como pressupostos do bom funcionamento da “lógica das redes”, Nobre fala ali de uma “correlação de forças nova, na qual o vínculo tradicional entre ‘centro’ e ‘periferia’ mudou de caráter”, e que “esse é o momento de reconhecer que o Brasil é hoje uma combinação de subordinação (a um capitalismo mundial bastante instável e desorganizado) e de inédita autonomia decisória (em que ao menos a margem de manobra é a mais ampla de que se já se dispôs)”. Haveria mesmo um “padrão de modernização (...) sendo efetivamente gestado e implementado à brasileira” (NOBRE, 2012, pp. 34-35). Tudo isso parece fazer pouco sentido num momento em que a vocação à modernidade subordinada e periférica do país se vê como talvez nunca antes confirmada, o que também se manifesta de maneira aguda nas universidades públicas e nas agências de financiamento estatais.

desenraizar-se, sem perceber que exatamente essa intenção constitui a permanência da posição subordinada e periférica, dependente-associada do seu lugar de enunciação, que lhe caberia antes tematizar.¹² Mas para que essa objeção ganhe em concreção, passo, por fim, à análise do seu programa em sua factibilidade (se ele é coerente e executável) e sua adequação (se ele é mesmo um programa crítico ou se não cumpriria talvez uma função ideológica).

III. A *quadratura do círculo*

Quer a analogia do Brasil do presente com a Prússia sob a invasão napoleônica proceda, quer não, faz sentido ainda assim analisar o programa crítico esboçado por Nobre na seção IV da apresentação de seu livro - e isso não porque a analogia tenha ou não de proceder, mas sim porque já desde antes não parece adequado combinar a ideia de “atualização” de um “modelo” com a da correlação estrita de “modelos” e “diagnósticos”, e é primeiramente essa combinação que demanda a analogia. Pressuposto da formulação daquele programa crítico é a classificação, por Nobre, de duas determinações opostas que como que formam dois grandes gêneros de “modelos críticos”, cujos arquétipos são os “modelos filosóficos” hegelianos da *Fenomenologia do espírito* (1807) e da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817): “todo modelo crítico e todo diagnóstico de tempo presente podem ser descritos em termos de diferentes constelações desses dois momentos, chamados aqui de fenomenológico e enciclopédico” (CNN, p. 67). Modelos predominantemente fenomenológicos seriam os *Manuscritos econômico-filosóficos*, *História e consciência de classe* e *Luta por reconhecimento*; os mesmos autores daqueles livros teriam *envelhecido* e escrito modelos predominantemente enciclopédicos ou sistemáticos: *O capital*, *Ontologia do ser social* e *O direito da liberdade*. Enquanto os primeiros salientariam o momento do processo de experiência em primeira pessoa, nos últimos a ênfase recairia na estruturação da subjetividade por uma totalidade social pré-formada e cerrada.

A separação dos dois “momentos” é diretamente informada pela leitura de Habermas sobre o amadurecimento do sistema hegeliano. Para Habermas (2000, p. 60 ss.), o Hegel do sistema perde seu impulso crítico justamente porque cumpriu a tarefa de elevar a filosofia à altura seu tempo - e, no mesmo gesto, fez

¹² Em 1990, Roberto Schwarz já comentava: “Digamos então que é certo que a inserção múltipla e muito espalhada do intelectual reflete no seu plano uma certa superação prática das arenas locais e nacionais. Nem por isso ele passa a habitar simplesmente o planeta, ilusão de bolsistas potenciais como nós, ilusão cujo preço cultural é a irrelevância” (SCHWARZ, 1999, p. 25 s.).

do próprio tempo o critério e horizonte inultrapassável da filosofia. Não haveria mais descompasso entre ideia e realidade, como na época da invasão napoleônica. Na oposição entre razão subjetiva e objetiva, o sujeito já não teria o que ensinar a seu tempo. O encontro da razão consigo mesma já ocorreu e ela encontra-se objetivada no mundo. Não se há mais de questionar as positivities como falsas; o sujeito que as disputa simplesmente não está à altura delas. Daí Nobre conclui que o filosofar fenomenológico (que seria típico de um fuso histórico no qual o sujeito pode estar mais avançado do que o seu tempo (e lugar)) é essencialmente mais crítico do que o sistemático (por sua vez, tomado como típico de um momento em que a filosofia reconhece ao mundo um nível tal de racionalidade que não permite mais, num sentido lógico, que a razão subjetiva o ultrapasse).

Convém, no entanto, entender mais precisamente o que Nobre chama de “momento fenomenológico” e “momento enciclopédico”, pois, na verdade, ele os interpreta de maneira bastante própria. Fenomenologia, em Hegel, é algo como a experiência estruturada como um processo lógico que a consciência (que não se confunde com a consciência empírica de um indivíduo finito entre outros) faz de si mesma à medida que experimenta o que de início considera ser exterior a si. O que Nobre quer dizer com “momento fenomenológico” em “modelos críticos”, no entanto, é o aspecto de uma teoria que trata do “processo de subjetivação da dominação em um sentido multidimensional” (CNN, p. 62), da “formação da subjetividade e na subjetivação da dominação” (CNN, p. 62), que assume a “visada da subjetivação da dominação em toda a sua complexidade” (CNN, p. 65). “O momento fenomenológico concede um lugar de destaque aos processos de subjetivação da dominação em toda a sua complexidade e sem a unilateralidade da primazia de uma determinação da subjetividade pelas estruturas de dominação, procurando estabelecer tais processos como parte essencial da própria apresentação do modo de produção capitalista” (CNN, p. 63). Trata-se, “mesmo quando o momento da determinação estrutural parece se impor”, de sempre examiná-la “do ponto de vista dos indivíduos e de suas práticas” (CNN, p. 66). Caracteriza um modelo crítico de predominância do momento fenomenológico a tarefa de “investigar processos de resistência e de construção de uma cultura política alternativa à adaptação ideológica” (CNN, p. 66). O que parece estar implícito na caracterização de Nobre à luz da leitura de Habermas sobre o envelhecimento filosófico de Hegel é que a cada vez que indivíduos ou grupos contestam ou resistem a se subjetivar de modo a pura e simplesmente introjetar a dominação, uma ou muitas consciências individuais, em todo caso minoritárias, se põem à frente e ultrapassam em racionalidade as

instituições atualmente existentes. Nesse sentido, caberia acompanhar fenomenologicamente aquelas consciências, de onde parece estar para nascer o novo, ou, se se quiser, onde o novo já se encontraria como um “adiantamento contrafático”.

Modelos de orientação “enciclopédica” seriam aqueles que, ao contrário, assumiriam um ponto de vista da totalidade social e considerariam que a experiência da consciência individual ou mesmo da consciência coletiva de grupos parciais é apenas uma perspectiva limitada, constituída pela totalidade. Assim como o sistema de Hegel possui uma verdade fechada, já revelada historicamente, e superior em geral às consciências empíricas, analogamente, aos “modelos enciclopédicos” importaria “somente a via da determinação dos indivíduos pela estrutura” (CNN, p. 66). Esses “modelos” “rebaix[am o] problema da formação da subjetividade como elemento central de qualquer diagnóstico de tempo de intenção crítica” (CNN, p. 64), por exemplo, quando aderem a um “funcionalismo segundo o qual os sujeitos estavam à mercê de estruturas fora de seu controle e que os determinariam inteiramente, sem terem eles mesmos qualquer capacidade de agência, seja em que sentido fosse” (CNN, p. 68).

A descrição de Nobre dos dois “momentos” já revela sua predileção. O autor deseja formular um modelo de matriz “fenomenológica” para o presente, para o que propõe “atualizar” a Introdução da *Fenomenologia do espírito*. Deixando, todavia, de acatar seu princípio da correspondência modelo-diagnóstico, Nobre não se pergunta se vivemos de fato em tempos “fenomenológicos” ou “sistemáticos”, e favorece o “momento fenomenológico” como modo de se fazer teoria crítica *em geral*, independentemente do diagnóstico. Ora, nesse caso quem parece estar mais atento à atualidade filosófica e ao índice temporal da crítica é ainda Adorno. Sua compreensão daquela relação entre subjetividade e sistema na história e na história da filosofia dos séculos XIX e XX é um tanto distinta daquela implícita na leitura de Habermas sobre o envelhecimento de Hegel. De fato, para Adorno, os tempos heroicos da subjetividade na filosofia ao mesmo tempo apreendem e expressam e, nesse sentido, correspondem historicamente aos processos de transformação do mundo pela burguesia em ascensão, compreendidos por ela própria como efeitos de sua intervenção voluntária. Daí em diante é o *mundo* que se torna efetivamente cada vez mais “sistemático”. O substrato do sistema filosófico hegeliano é a “sociedade radicalmente socializada”, algo que Hegel menos experimenta em vida do que adianta conceitualmente em tendência: “Conta como o mais grandioso daquilo que foi feito por Hegel ter discernido a partir do conceito aquele caráter sistemático da

sociedade muito antes dele ter sido capaz de se impor no círculo da experiência própria de Hegel, na Alemanha deixada de longe para trás no desenvolvimento burguês” (ADORNO, 2003, p. 273). Levando mais a sério do que Nobre a ideia (da qual, de resto, depende todo o projeto de *Como nasce o novo*) de que “a consciência não sabe e não conceitua nada que não esteja em sua experiência” (HEGEL, 1986a, p. 38), e de que, portanto, mesmo o saber e a conceituação do sistema não são externos à experiência, Adorno lembra que “mesmo lá onde ele [Hegel] esbofeteia a experiência no rosto, inclusive a experiência que motiva a sua própria filosofia, é a experiência que fala a partir dele. Aquele sujeito-objeto para o qual a sua filosofia se desenvolve não é um sistema do espírito absoluto reconciliado, mas é o espírito que experimenta, todavia, o mundo como sistema” (ADORNO, 2003, p. 324). O sistema é experimentado subjetivamente na história, e não pode ser ignorado com o gesto abstrato que qualifica apressadamente a abordagem sistemática como menos crítica em geral. Daí a verdade da passagem ao sistema, que nega e afirma a experiência subjetiva. Falando de Heidegger, em particular do tardio, por exemplo, Adorno destacou:

Naturalmente, essa estranha redução ou estreitamento do conceito de subjetividade, que aliás se efetivou de forma muito progressiva e gradual na filosofia heideggeriana, não é acaso ou mero capricho que poderia ser explicado simplesmente com referência à desmesurada pretensão de objetividade da ontologia, por exemplo. Ao contrário, (...) isso remonta ao fato de que o sujeito, a pessoa de fato perdeu historicamente muitíssimo daquela espontaneidade e liberdade que dava o tom à época em que a burguesia tomou o poder e que foi a época da Revolução Francesa, à qual o iluminista Kant ainda pertence e se filiou explicitamente. A época em que a filosofia heideggeriana é pensada é antes uma época da impotência do sujeito do que de sua potência. (ADORNO, p. 2002, 143)

Fazer justiça filosoficamente à experiência da coerção e da determinação da subjetividade pelo sistema (determinação que, não custa ressaltar, justamente não é tal que impeça em absoluto que o sujeito a experimente) significa não julgar sem mais que o portador da verdade e do progresso de um tempo é o sujeito que introjeta ou resiste a introjetar a dominação. Pode ser historicamente o caso de que a “subjetivação da dominação” não seja capaz de se evadir do sistema nem no caso da subjetividade mais plenamente integrada, nem no daquela que se apresenta como antagônica ou recalcitrante. Justamente porque não corresponde ao absoluto que pretende ser, “o sistema filosófico foi desde o início antinômico” (ADORNO, 2009, p. 27). A partir do momento em que ele se impõe, seu campo de forças condiciona também aquilo que, dentro dele, aparece como exterior,

como não integrado. As “práticas de resistência e contestação à dominação em suas múltiplas dimensões” (CNN, p. 71), que se apresentam como ancoradas fora do sistema, passam a ser elas próprias sistêmicas, e ou bem adiantam um desenvolvimento seu que apenas repete seu princípio interno (mostrando que eram, desde o início, postas pelo sistema), ou bem são-lhe simplesmente funcionais enquanto tais, mesmo que antagônicas. Por isso, não é possível recuperar a qualquer tempo a atitude “fenomenológica”, como que abstraindo do fato de que não estamos mais naquela era de ouro da subjetividade (burguesa). Mas isso não implica em recair na posição caricaturada por Nobre sobre os “modelos” sistemáticos, como se adotar um ponto de vista sistemático significasse dar razão ao efetivo e bloquear pela teoria que indivíduos ou grupos pudessem contestar falsas positivities. Analisar a dominação do ponto de vista da subjetividade que a introjeta, “do ponto de vista dos indivíduos e suas práticas”, é não levar às últimas consequências a ideia de uma “ilusão socialmente necessária” que acomete as consciências individuais - ideia que parece cara a Nobre e sobre cujo abandono ele se queixa nos desenvolvimentos filosóficos de seu professor Giannotti (NOBRE, 2011). Isso nos leva, finalmente, até a análise da viabilidade e da coerência do programa desenhado por Nobre.

Como adiantado acima, o programa de Nobre de “atualizar” a Introdução da *Fenomenologia* se sintetiza na intenção de “procurar reconstituir as figuras sucessivas dos movimentos emancipatórios em sua multiplicidade e multidimensionalidade, de maneira a iluminar suas configurações presentes” e, assim, de “pensar as lutas sociais em termos de estágios internamente conectados” (CNN, p. 77). Nobre acredita que isso significaria uma correção do projeto da teoria do reconhecimento honnethiana, ou antes, uma continuação sua que evitasse um certo extravio ocorrido em seu início. Para Nobre, realizar uma “investigação empírica das experiências de resistência e de sua configuração em termos de uma integração que *resulta* de lutas concretas contra pretensões de homogeneização e de manipulação próprias de processos integrativos pode dar a profundidade histórica prometida em *Luta por reconhecimento e não realizada*” (CNN, p. 80). Isso seria entendido como uma “atualização” da *Fenomenologia* porque apresentaria como “estágios internamente conectados” uma sucessão histórica empírica de figuras da subjetivação da dominação (ou de formas como os sujeitos negociam ativamente em que termos serão dominados, se entendo bem o que aquilo quer dizer). Significaria livrar Honneth de seu “déficit genético” (CNN, p. 78), desde que a *Fenomenologia* fosse “atualizada” sem a mesma rigidez e esquematismo como Honneth o fez com a *Filosofia do direito*. “Atualizar” significa aqui também adequar ao estado da arte filosófico

contemporâneo, o que para Nobre significa reler a *Fenomenologia* sem a “filosofia da consciência”, a partir da previedade da intersubjetividade à constituição subjetiva, que implicaria numa “dissolução comunicativa da noção de consciência” (CNN, p. 77). Mais do que redescrever a obra-suma da “filosofia da consciência” sem a própria (algo como um café descafeinado), Nobre quer ainda que a adoção dos pressupostos da previedade da intersubjetividade não implique na “reconstrução” (i.e., no método de Habermas e Honneth, que, até que se mostre o contrário, parece apenas decorrer do dito “paradigma da intersubjetividade”).

Esses esboços, todavia, permanecem apenas nominais, apenas expressão de um propósito pouco determinado. Não só Nobre não dá pistas de como essas compatibilizações seriam possíveis, como, na verdade, não resta claro à luz de sua própria obra anterior onde, com isso, ele próprio quer se localizar. Por exemplo, em seu excelente livro sobre Adorno, Nobre conclui não apenas dando razão à tentativa de dissolução, por Habermas, daquilo que em Adorno aparece como aporia (NOBRE, 1998, p. 183), como também repreendendo o próprio Habermas por ainda fazer excessivas “concessões” à “Teoria Crítica mais antiga” ao manter o conceito de “sistema” (idem, p. 185) - objeção semelhante à que Honneth também levantara a Habermas. Numa revisão da obra de José Arthur Giannotti, no entanto, Nobre concentra sua crítica aos desenvolvimentos da obra do filósofo no fato de que ele teria abandonado a “lógica da *Setzung*”, isto é, da “posição” (o que designa basicamente o mesmo que Habermas chama de “filosofia da consciência”). Isso significaria, para Giannotti, ter perdido a capacidade de pensar o problema da “ilusão socialmente necessária”, “síntese e suma da sua versão [de Marx] da teoria da subjetividade moderna moldada a partir do centro filosófico do idealismo alemão, a *Setzung*” (NOBRE, 2011, p. 44), e, com isso, significaria também não ter conseguido “mais reencontrar um solo para a crítica” (idem, p. 43). A objeção me parece acertada, mas ela pode ser dirigida igualmente ao próprio Nobre. No mesmo artigo sobre Giannotti, Nobre sustenta que a “lógica da *Setzung*” efetivamente caducou, mas sem excluir a possibilidade de uma “reformulação frutífera” sua (NOBRE, 2011, p. 46). Parece ser algo desse tipo o que o Nobre almeja em seu novo programa crítico. Mas reformular a “lógica da *Setzung*” a partir da “virada intersubjetiva” (CNN, p. 76), isso é mesmo algo com sentido? Não é antes uma contradição em termos? E como seria possível evitar o “reconstrutivismo”, se a perspectiva intersubjetivista precisa considerar a constituição da subjetividade individual pelas relações entre os sujeitos, prévias e relativamente independentes deles - e, nesse sentido, deixa necessariamente de ser “fenomenológica”? Não se deve a um extravio o fato de

que o projeto de juventude de Honneth, que Nobre quer recuperar, tenha dado em um livro como *O direito da liberdade*, mas é antes resultado dos seus esforços de coerência teórica.¹³ Certamente é possível narrar a história empírica recente das formas de subjetivação da dominação. O que levanta dúvidas é se é possível fazê-lo como sequência de “estágios internamente conectados”, do mesmo modo como a *Fenomenologia* conecta suas figuras logicamente uma à outra. E, sobretudo, se é possível fazê-lo tanto sem a “filosofia da consciência” quanto sem um conceito de sociedade como sistema - isto é, dito sem reservas, sem um conceito de capital - que explica e dá sentido teórico crítico ao substrato real daquele conceito de espírito hegeliano. O programa de Nobre parece ser não apenas inadequado a seu tempo como também ineficaz num sentido teórico.

Conclusão

É possível que nunca como hoje se tenha tanto recorrido à sentença de Gramsci sobre o caráter variegadamente mórbido do momento de crise social, típico da agonia estendida de um modo de organização da sociedade já decrépito e que, todavia, impede algo novo de nascer (GRAMSCI, 1977, p. 311). Gramsci talvez não esperasse que no fim da segunda década do século XXI sua frase desesperada teria soado esperançosa, pois hoje já não são poucos os que duvidam até mesmo de que após o perecimento deste velho mundo haja ainda um outro a nascer. Parece que caminhamos lentamente apenas rumo à morte pura e simples enquanto civilização, e não é casual que os primeiros anos deste século viram surgir filosofias que se esforçam por pensar a existência do ente sem o homem, sem um sujeito que apreenda a matéria. Mesmo as visões de Adorno e Benjamin sobre a aparência de emergência do novo na história, que até então não teria passado da repetição mítica do mesmo sob o disfarce da novidade, soam hoje otimistas, pois a cada repetição sua parece sempre menos certo que o velho que sempre esteve aí ainda se reproduzirá mais uma vez, em vez de dar lugar apenas a escombros. Nessas condições, a questão da atualidade da filosofia se impõe mais uma vez, e isso porque, como coruja no crepúsculo, ela lida de fato com um “novo” que a antecede e à qual ela precisa responder: *como*, e mais ainda, *por que* fazer filosofia num contexto em que a própria relação com o tempo, a história e a atualidade se transforma outra vez? O que há de novo (e isso não é novo, remete talvez ao menos até os diagnósticos de Anders (1956)) parece ser a própria relação com o novo. Como uma generalização reconhecidamente apressada, poderíamos

¹³ Tento mostrar isso em DE CAUX, 2017.

dizer que a filosofia estabelecera até hoje duas relações com o tempo: até a modernidade, filosofou-se em vista da eternidade; da modernidade em diante, em vista do presente e, particularmente, sob a perspectiva do futuro. Hoje nossa condição temporal é outra. Vivemos num presente estendido que não parece se dirigir a nada. Retrair-se para o atemporal já não nos é uma opção. Como pensar nessas condições? E, sobretudo, como pensar preservando as condições do próprio pensamento?

Sem pretender que isso constitua uma resposta, creio que vale a pena ao menos atentar para aquele que me parece ser de fato o sentido ou o “espírito” da Introdução da *Fenomenologia*, ainda que de modo breve e correndo o risco de soar dogmático. Adorno interpretou aquele texto como inaugurador do que chamou de “passagem ao conteúdo” (“*Übergang zum Inhalt*”): uma reflexão sobre o filosofar formal, sobre o pensamento das condições de possibilidade, que traz de volta a possibilidade de falar das coisas de maneira não ingênua. “Assim, um filosofar de conteúdos, que se esforça por trazer as experiências à sua necessidade e ao seu rigor, é engendrado pela autorreflexão justamente do filosofar formal, que havia rejeitado e vedado o filosofar de conteúdos como meramente dogmático”. Com o passo filosófico apresentado na Introdução da *Fenomenologia*, “a filosofia obtém o direito e aceita a obrigação de recorrer ao momento material, que nasce do processo vital real dos homens socializados, como um momento essencial, e não como um meramente acidental” (ADORNO, 2003, p. 306). A atualidade irrevogada daquele texto de Hegel é a de que a filosofia continua não apenas estando autorizada, mas segue também a pesar-lhe o ônus de antes de mais nada acompanhar os processos reais da sociedade. É na Introdução que o filósofo introduz a ideia de uma “observação pura” (“*reines Zusehen*”), que, explica o próprio Adorno, implica em um “comportamento receptivo, vale dizer, a ideia de tomar o objeto tal como se apresenta, sem impor previamente condições para sua ‘objetividade’” (CNN, p. 41). Isso é bem distinto de dirigir-se à realidade com um plano de recorte abstrato, por melhores que sejam suas intenções, como o é, por exemplo, o que prescreve que o único modo crítico de abordar a realidade social, qualquer que seja o contexto, é o da “visada da subjetivação de dominação”.

Seria certamente dogmático, de um mau hegelianismo que ontologiza a dialética, acreditar que a entrega conceitualmente ativa ao objeto, o esforço especulativo de deixar o objeto se mostrar, poderia por si só levá-lo a se mover por suas próprias contradições. Nesse sentido, mesmo a dialética, preconizada na Introdução, tem suas condições históricas; ela é modo de comportamento de certo(s) objeto(s), e não das coisas em geral. Pode bem ser o caso hoje de que o

objeto dialético por excelência, o capital, estando perto de terminar de dar cabo a seus próprios pressupostos, o trabalho e a natureza, esteja também antes se dissolvendo em anomia pura e simples, em cuja desestruturação nem mesmo de contradições poderíamos mais falar, ainda menos de contradições produtivas. Não seria correto afirmar que a *Fenomenologia* é atual nesse sentido forte. Mas ela certamente o é naquele anterior, o de que deixar o objeto falar e mostrar ele mesmo de onde ele pode ser melhor conhecido ainda é a tarefa da filosofia. Ela não poderá entender como nasce o novo, e nem mesmo *se* nasce o novo, sem antes saber como morre o velho.

Referências

- ABROMEIT, J. 2011. *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*. New York: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511977039>
- ADORNO, Th.W. 2002. *Ontologie und Dialektik* (1960/61). In: *Nachgelassene Schriften*, IV.7. Ed. R. Tiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- ADORNO, Th.W. 2003. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*. Drei Studien zu Hegel In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- ANDERS, G. 1956. *Die Antiquiertheit des Menschen: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. Munique: C.H.Beck.
- ARANTES, P. 1994. *Um departamento francês de ultramar: Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- ARANTES, P. 1996. *Ressentimento da dialética: Dialética e experiência intelectual em Hegel* (Antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã). Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- DE CAUX, L.Ph. 2017. Intersubjetividade e ontologia social nas revisões da teoria do reconhecimento de Axel Honneth. *Ethic@*, vol. 16, número 1, pp. 35-62. DOI: <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2017v16n1p35>
- DE CAUX, L.Ph. 2018. Sobre jovens e velhos: Marcos Nobre entre Fenomenologia e Sistema. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 23 (2), 121-129. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v23i2p121-129>
- GRAMSCI, A. 1977. *Quaderni del carcere*. Volume primo. In: *Quaderni 1-5*. Edizione critica dell' Instituto Gramsci. Ed.: V. Gerratana. Turim: Einaudi.
- HABERMAS, J. 2000. *O discurso filosófico da modernidade: Doze lições*. Trad. L. Repa e R. Nascimento. São Paulo: Martins Fontes.

- HEGEL, G.W.F. 1986a. *Phänomenologie des Geistes*. In: Werke, 3. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HEGEL, G.W.F. 1986b. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: Werke, 7. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HONNETH, A. 2003. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. L. Repa. São Paulo: Editora 34.
- NEVES SILVA, E.S. 2009. Coerência em suspensão: Adorno e os modelos de pensamento. *Artefilosofia*, 7, 55-72.
- NOBRE, M. 1998. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: A ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras.
- NOBRE, M. 2001. *Lukács e os limites da reificação: Um estudo sobre História e consciência de classe*. São Paulo: Editora 34.
- NOBRE, M. 2004. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Zahar.
- NOBRE, M. 2008. Introdução: Modelos de Teoria Crítica. In: NOBRE, M. (Org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus.
- NOBRE, M. 2011. O filósofo municipal, a *Setzung* e uma nova coalisão lógico-ontológica. *Novos Estudos*, 90, 35-55. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002011000200004>
- NOBRE, M. 2012. Da “formação” às “redes”: Filosofia e cultura depois da modernização. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 19, 13-36. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v0i19p13-36>
- NOBRE, M. 2018. *Como nasce o novo: Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Todavia.
- NOBRE, M.; MARIN, I.L. 2012. Uma nova antropologia: Unidade crítica e arranjo interdisciplinar na Dialética do Esclarecimento. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 20, 101-122. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v0i20p101-122>
- RITTER, J. 1977. Hegel und die französische Revolution. In: *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- SCHWARZ, R. 1999. *Sequências brasileiras: Ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SCHWARZ, R. 2000. *Ao vencedor as batatas: Forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Editora 34

Resumo

O artigo busca inserir a obra *Como nasce o novo* no contexto mais largo da produção teórica de Marcos Nobre, formulando a partir daí três objeções. A primeira delas tenta

deixar à mostra uma contradição entre a ideia de uma “atualização” da Fenomenologia do espírito e o par de conceitos de “diagnóstico” e “modelo” de Nobre. A segunda contesta a ideia de uma diferença radical entre o “projeto moderno” do Hegel autor da *Fenomenologia* e do autor da *Enciclopédia*, considerando, junto do aspecto temporal da ideia de modernidade, também seu aspecto espacial. Por fim, a terceira questiona o caráter crítico da redução da ideia de fenomenologia em Nobre à ideia de uma “visada da subjetivação da dominação” e a tentativa de desvincular “reconstrução” e “intersubjetividade”.

Palavras-chave: Teoria crítica; dialética; modernidade; desenvolvimento desigual e combinado; formação; Hegel

Abstract

The essay aims at inserting the book Como nasce o novo in the broader context of Marcos Nobre’s theoretical production, and then at formulating three objections. The first one tries to expose a contradiction between the idea of an “actualization” of the Phenomenology of Spirit and Nobre’s pair of concepts “diagnosis” and “model”. The second one contests the idea of a radical difference between the “project of modernity” of Hegel, the author of the Phenomenology, and Hegel, the author of the Encyclopedia, considering along the temporal aspect of the idea of modernity also its spatial aspect. Finally, the third one puts in question the critical character of the reduction of the idea of phenomenology to the idea of a “point of view of subjectivation of domination” and the attempt to detach “reconstruction” and “intersubjectivity” from each other.

Keywords: *Critical theory; dialectics; modernity; uneven and combined development; formation; Hegel.*