

Reações

Marcos Nobre¹

UNICAMP

É uma oportunidade sem par a que me oferece a revista *Analytica*. Poder simultaneamente apresentar meu livro e debatê-lo em público e por escrito com duas intervenções críticas não apenas não é comum no país: é raríssimo. Entre nós, críticas são invariavelmente rebaixadas a desavenças pessoais ou a disputas nanopolíticas travestidas de grande política. Nossa mirrada esfera pública acadêmica ganha demais com iniciativas como essa, tão própria de um projeto como o da revista *Analytica*. É um espírito de conversa que deve muito a seu editor, Edgar da Rocha Marques, cuja genuína curiosidade e firme convicção na troca leal e honesta de divergências faz valer a pena a opção profissional que fizemos. A Edgar da Rocha Marques, à revista *Analytica*, a Márcia Gonçalves e a Luiz Philipe de Caux o meu agradecimento.

*
* *

A meu ver, são dois os problemas estruturais apontados por Márcia Gonçalves em suas objeções a minha interpretação de Hegel. Em primeiro lugar, seu texto põe em questão a legitimidade da leitura de Hegel da filosofia moderna. Nas palavras de Márcia Gonçalves: “com que direito Hegel se habilita a afirmar que o *absoluto* é o objeto buscado pela ‘representação natural’, ou seja, pela filosofia moderna, como o único objeto verdadeiro?”.

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Campinas (Unicamp), presidente do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap), Co-diretor do Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America (Mecila) e pesquisador 1A do CNPq.

Entrelaçado com esse primeiro questionamento está um segundo, que diz respeito ao problema de saber se seria de fato plausível uma interpretação não-metafísica de Hegel. Acredito que a objeção de Márcia Gonçalves sob esse aspecto tem pelo menos três dimensões, que tentarei explicitar tal como as entendi. Mas, em uma formulação inicial, pelo menos, trata-se de uma objeção dirigida diretamente a Hegel e não à leitura que propus de seu pensamento. Ainda assim, a objeção atinge a interpretação que proponho na medida em que a interpretação não-metafísica de Hegel que defendo tem de ser capaz de mostrar que o “absoluto” da *Fenomenologia* não se confunde com o que, na obra de Hegel a partir da *Enciclopédia*, consiste na doutrina do espírito absoluto.

Tentar responder a esses questionamentos exige inicialmente lembrar que nem Márcia Gonçalves nem eu estamos aqui fazendo uma discussão sobre a *palavra* “absoluto”. Concordamos nisso com o próprio texto da Introdução à *Fenomenologia*, que, ao final do § 3, conclui que “o absoluto, o conhecer etc. são palavras que pressupõem uma significação que se trata primeiramente de alcançar”. Dito de maneira sumária, o que está em causa aqui é a pretensão de produzir um conhecimento verdadeiro porque sem pressupostos. Posta nesses termos, a objeção de Márcia Gonçalves é também uma objeção à caracterização da filosofia moderna por Hegel.

Passo por alto aqui a engenhosa solução hegeliana de produzir uma filosofia sem pressupostos mediante a negação das posições filosóficas que toma a cada vez como pressuposto, o que levaria muito longe. Digo apenas que, a meu ver, a ideia mesma de que “absoluto” permaneça uma “palavra” até que a significação que pressupõe seja alcançada é adequada para designar, de maneira ampla e genérica, o projeto de produzir uma filosofia sem pressupostos que caracteriza, segundo Hegel, a filosofia moderna em sua estrutura mais profunda. Quero dizer com isso também que não vejo por que seria problemática a utilização da *palavra* “absoluto” para designar esse projeto, desde que se entenda essa utilização nos termos em que Hegel a empregou. Também porque Hegel não cita explicitamente nenhuma filosofia em particular no texto da Introdução à *Fenomenologia*, exceção feita a uma referência bastante genérica ao “ceticismo”, que é também uma das figuras do próprio percurso fenomenológico.

Dito isso, defendo na interpretação do texto que a filosofia de Kant é tomada por Hegel como sùmula da filosofia moderna, como sua forma mais acabada. E aqui a objeção de Márcia Gonçalves poderia ser perfeitamente reformulada, nos seguintes termos: com que direito Hegel dá essa posição de destaque a Kant? Nesse momento, de fato, o que se tem é uma visão determinada e restrita da

filosofia moderna. Uma visão que a interpretação que proponho assume juntamente com aquela de Hegel.

Neste momento, entretanto, tenho a impressão de que me é dado o direito de apelar para uma inversão do ônus da prova: por que deveríamos partir de outra premissa quando se trata de caracterizar a filosofia moderna? Dito de outra maneira: o que, na filosofia moderna, não corresponderia à busca do absoluto caracterizado como uma filosofia sem pressupostos e que teria, ao mesmo tempo, fecundidade e interesse semelhantes? É claro que, ao apelar para a inversão do ônus da prova, quero aqui apenas propor a continuação da conversa que começamos. E, de nenhuma maneira, desmerecer outras reconstituições da filosofia moderna em seu conjunto que não a caracterizem segundo o objetivo de produzir uma filosofia sem pressupostos.

Mas a objeção de Márcia Gonçalves não se limita ao que pude reconstruir até aqui. Toca em outro ponto fundamental. Valendo-se de uma interessante passagem de Christian Asmuth, Márcia Gonçalves escreve que é “correta a interpretação de Nobre de que a filosofia moderna – em especial a filosofia de Kant e de Fichte – recusa o dogmatismo, na medida em que também refuta qualquer *pressuposto* e inicia o seu filosofar pelo autoexame do próprio conhecimento. Contudo, é necessário também lembrar que essa recusa do dogmatismo implica, tanto em Kant quanto em Fichte, a negação da possibilidade de conhecer, respectivamente, a coisa-em-si e o *absoluto*. E é isto que parece afirmar Hegel, ao denunciar o contrassenso de uma ‘representação natural’, cuja ‘preocupação’ se transforma – como bem esclarece Nobre – na ‘convicção’ de que ‘não é possível conhecer o absoluto’”.

A caracterização de Asmuth do absoluto fichtiano e da coisa em si kantiana como conceitos-limites não poderia soar mais familiar a alguém que, como eu, tanto frequentou e continua a frequentar os textos de um pensador como Adorno. Ainda mais porque procurei não apenas aprender com Adorno, mas tentei também, sob alguns aspectos, colocar esse aprendizado a serviço de minha interpretação de Hegel. Uma de minhas expectativas, por exemplo, é ter conseguido mostrar que a leitura que proponho da *Fenomenologia* é condizente em alguns aspectos com o que o próprio Adorno estava buscando nos textos de sua última década de vida. Mesmo que, no que diz respeito à concepção de subjetividade, Adorno tenha visto em Hegel antes um adversário do que um aliado. O que é perfeitamente compreensível se a leitura de Hegel for – como a de Adorno o foi – realizada a partir da obra posterior à *Enciclopédia*, se a leitura

que se faz de Hegel não entender a *Fenomenologia* como *modelo filosófico* autônomo, como tentei fazer em meu livro.

O que permite lembrar uma vez mais que não estamos aqui discutindo palavras. No meu entendimento, desde o momento em que Márcia Gonçalves aceita que os projetos de Kant e de Fichte pretendem realizar uma filosofia sem pressupostos, ela aceita também, a meu ver, a caracterização que dá Hegel dessas filosofias. Tal como a interpretei, ao menos, como uma caracterização genérica o suficiente para permitir abarcar grande parte das filosofias modernas. Ainda que o foco continue sendo a filosofia de Kant.

No caso de Kant, é justamente a busca do incondicionado que determina a impossibilidade do conhecimento da coisa em si – “para nós, seres humanos, ao menos”. A filosofia transcendental não nasce da limitação do conhecimento ao fenômeno, mas, ao contrário, é a limitação do conhecimento ao fenômeno que se segue da distinção transcendental fundamental, que vem expressa em diferentes pares conceituais, aquele de fenômeno e coisa em si sendo talvez o mais saliente. Nesse contexto, vale lembrar que, na arquitetura kantiana, a filosofia teórica jamais poderia pretender a primazia que cabe unicamente à filosofia prática.

Para Hegel, esse é o *projeto* da filosofia moderna, aliás. Um projeto partilhado por ele, que vai justamente procurar mostrar que a efetivação desse projeto em filosofias como as de Fichte ou de Kant depara com pressupostos não explicitados, sem os quais essas posições elas mesmas não conseguem se manter. Daí também o esforço que fiz para ressaltar e dar peso estrutural em minha proposta interpretativa a certas trivialidades factuais da *Fenomenologia* que, no entanto, não recebem por parte da literatura o peso que mereceriam ter.

Dessa lista de trivialidades habitualmente desconsideradas pela bibliografia, destaco aqui apenas uma: a *Fenomenologia* não foi escrita para uma consciência natural que se encontra no nível teórico da “certeza sensível”, primeiro capítulo do livro e primeira figura do percurso, mas para uma consciência natural imersa na “representação natural”, na filosofia moderna tal como a caracteriza Hegel. Essa trivialidade se segue do fato de que o livro se inicia por sua Introdução e não pelo seu primeiro capítulo. Vem daí também meu esforço em mostrar que a “consciência natural” não se confunde com a “representação natural”, o que implica, correspondentemente, que a “consciência filosófica” (assim denominada pela literatura hegeliana, não pelo próprio Hegel) não se confunde com a tese de abertura do § 3 do texto da Introdução retomada por Márcia Gonçalves, a de que “somente o absoluto é verdadeiro, ou somente o verdadeiro é absoluto”.

E é nesse ponto que a objeção de Márcia Gonçalves se revela propriamente uma objeção a Hegel. Nas suas palavras: “o *limite* posto pelos *conceitos-limite* de ‘absoluto’ e de ‘coisa em si’, forjados pelo idealismo transcendental, parece ser inicialmente desrespeitado por Hegel na Introdução de sua *Fenomenologia do Espírito*, na medida em que, aparentemente, ele mesmo os apresenta como se fossem um *pressuposto*. A afirmação de que ‘somente o absoluto é verdadeiro, ou, somente o verdadeiro é absoluto’ corre o risco sim de ser interpretada como uma grande pressuposição, ou seja, dogmaticamente. E esse risco possibilita, de fato, a crítica contra Hegel de um retorno a uma tradição pré-crítica e dogmática”.

Pode ser que essa passagem do texto de Hegel “corra o risco” de ser interpretada assim. Não foi por outra razão que me esforcei tanto para mostrar que esse não é o seu sentido, tanto naquele momento específico da argumentação como no quadro mais amplo do projeto da *Fenomenologia*. Foi esse “risco”, aliás, aquele apontado por Heidegger em sua análise e comentário da Introdução à *Fenomenologia*, uma interpretação que está nos antípodas da que propus.

Não que Márcia Gonçalves se valha de Heidegger para isso. Vale-se de Asmuth, de Arndt, de Wandschneider. Mas a referência a Heidegger me parece fundamental aqui. Entre outras razões, porque, em Heidegger, não se trata nem mesmo de um “risco” interpretativo, mas já de uma certeza. A certeza de que Hegel teria cometido na Introdução ato dogmático de mesma magnitude daquele que imputou à filosofia moderna para criticá-la. E é por isso que proponho passar àquela que entendo ser a segunda ordem de objeções de fundo de Márcia Gonçalves tendo a interpretação de Heidegger como referência.

E acho que esse uso é legítimo na medida em que acredito que a leitura de Márcia Gonçalves não fez justiça a meu livro sob esse aspecto específico, a saber, em suas palavras, a ideia de que eu não teria tematizado “exatamente a possibilidade do próprio Hegel tomar o *absoluto* como um *pressuposto*, muito embora, tenha apresentado esta possibilidade na apresentação de seu livro, ao mencionar a crítica de Habermas contra o conceito hegeliano de *absoluto* como um *pressuposto*”. Acredito ter tematizado essa possibilidade exatamente ao examinar a interpretação que deu Heidegger do texto da Introdução à *Fenomenologia*.

Heidegger aplicou a Hegel o mesmo procedimento que Hegel aplicou à “representação natural”, entendida como espinha e medula da filosofia moderna. Pretendeu ter mostrado que a “apresentação”, a *Darstellung* hegeliana, resultado do emaranhado de contradições da filosofia da “representação”, da *Vorstellung*, é também ela o grande pressuposto não tematizado da posição de Hegel. Mas

Heidegger o fez medindo a *Fenomenologia* – como a esmagadora maioria da literatura o faz, aliás – segundo o padrão da obra posterior, em especial a obra a partir da *Enciclopédia*.

Foi esse padrão interpretativo que procurei questionar, construindo uma interpretação alternativa segundo a qual a *Fenomenologia* pode e deve ser lida por si mesma, como um modelo filosófico autônomo. Mas não foi apenas essa a objeção que fiz à leitura de Heidegger. Também procurei mostrar que sua leitura pode e deve ser afastada como fazendo violência à lógica argumentativa e à intenção sistemática do conjunto nos momentos cruciais para sua interpretação do texto da Introdução.

Ao final, Márcia Gonçalves procura esboçar o que seria uma interpretação alternativa para os problemas que apontou na leitura que propus de Hegel: “O conceito hegeliano de absoluto é, muito mais, o resultado de uma contradição dialética da própria filosofia crítica moderna. Ele é o resultado de sua autocontradição. O conceito de absoluto se autodesdobra a partir da própria história da filosofia acompanhada e efetivada por Hegel, na medida em que este concebe a necessidade de superar as dicotomias da própria filosofia moderna. E a principal delas é exatamente a separação entre um possível objeto infinito e absolutamente verdadeiro e um conhecimento subjetivo real e finito. Ao superar essa dicotomia, Hegel apresenta uma *nova* filosofia que ainda faz parte da nova filosofia moderna. Uma filosofia que mostra a infinitude do saber humano, sua capacidade infinita de saber e sua absoluta vontade de conhecer”.

Se entendi bem, em sua interpretação alternativa, Márcia Gonçalves se propõe a reforçar justamente aquele elemento que acredito ser necessário afastar para que seja possível surgir, sem violência ao texto, um Hegel não metafísico. Sua interpretação reforça o caráter incontornavelmente metafísico da posição hegeliana sob a égide de um absoluto que “se autodesdobra a partir da própria história da filosofia acompanhada e efetivada por Hegel, na medida em que este concebe a necessidade de superar as dicotomias da própria filosofia moderna”.

Com esse gesto, tenho a impressão de que Márcia Gonçalves fixou Hegel irremediavelmente a um passado do qual não pode ser recuperado – “salvo”, diria Walter Benjamin, um feroz antihegeliano. E no entanto, na sequência de seu texto, Márcia Gonçalves também quer, ao mesmo tempo, que Hegel possa falar aos “tempos atuais”. É fato, não consegui convencer Márcia Gonçalves da plausibilidade de uma interpretação não metafísica de Hegel a partir da *Fenomenologia*. Mas aí a conversa poderia continuar com a seguinte pergunta: se o compromisso dogmático de Hegel com a metafísica moderna em sua versão

talvez mais extremada for de fato incontornável, como fazer com que ele possa ao mesmo tempo ainda falar para o nosso presente, objetivo visado tanto por Márcia Gonçalves como por mim?

*
* *

No caso das objeções que me dirigiu Luiz Philipe de Caux entendi ser necessário realizar certo agrupamento de acordo com o que entendo serem os pressupostos comuns aos conjuntos de críticas. Esse agrupamento me pareceu necessário, primeiramente, porque, ao contrário do que afirma o título de seu texto, as objeções são em número muito maior do que “três”. De fato, impressiona a profusão, a proliferação e a multiplicação de objeções ao longo do texto. Acresce que são objeções de níveis, graus e matizes muito diferentes.

A dificuldade de reagir a essa multidão de objeções vem agravada pelo fato de que não concordamos sobre o básico, não concordamos sobre o que escrevi em meu livro. Talvez fosse menos grave se as objeções tivessem sido apresentadas como objeções externas. Afinal, não há nenhuma regra que diga que objeções externas resultem em debates menos produtivos do que aqueles provocados por objeções internas. Mas não foi esse o caso. Luiz Philipe de Caux apresentou suas objeções como objeções internas, sob a forma de múltiplas contradições em que eu teria incorrido ao defender minhas posições.

Por isso, no que se segue, procuro apenas mostrar que de Caux parte de pressupostos inteiramente estranhos a meus textos. Isso implicou não poucas vezes simplesmente repetir o que escrevi em meu livro e em um artigo de minha autoria citado por ele em suas objeções. O que, evidentemente, pode ter um efeito decepcionante para quem busca um autêntico debate. Mas estabelecer a letra e o espírito do que está em discussão é condição indispensável de qualquer debate que mereça esse nome. Não há como produzir um debate produtivo em cima de mal-entendidos. Ainda mais quando os mal-entendidos se sobrepõem, em um efeito cumulativo que chega a ser desalentador. Cabe a quem nos lê julgar se o esforço valeu a pena em algum sentido.

Examinarei em sequência esses problemáticos pressupostos das objeções de Luiz Philipe de Caux. Em primeiro lugar, examino seu pressuposto de imaginar como já realizado aquilo que em meu livro é explicitamente apresentado tem termos de uma série de indicações programáticas: de Caux toma como objeto de crítica sua própria projeção imaginária do que seria a realização do programa que

não realizei – simplesmente porque não era esse o objetivo de meu livro. Em seguida, mostro como de Caux pressupõe certa interpretação de Hegel à qual me oponho em meu livro para me imputar contradição por não seguir a vertente interpretativa da qual discordo. Em um terceiro momento, ligado internamente ao primeiro já mencionado, examino seu pressuposto de que, sendo o horizonte de Hegel um horizonte burguês, seria contraditório pretender atualizar o modelo filosófico da *Fenomenologia do espírito* em sentido teórico-crítico. Por fim, toda essa sequência de mal-entendidos, pressupostos não explicitados de todas as objeções, é mobilizada em termos de um prolongamento das críticas sob a forma de uma discussão sobre a filosofia no Brasil e de uma possível “função ideológica” que meus textos desempenhariam nesse contexto.

O pressuposto do primeiro conjunto de objeções que me dirigiu Luiz Philipe de Caux pode ser encontrado, por exemplo, na passagem em que afirma que, em meu livro, o “‘modelo’ da *Fenomenologia* é ao mesmo tempo assentado firmemente em seu tempo e transplantado dele para um outro tempo, o nosso. Essa contradição etc”. O conteúdo mais visível do pressuposto dessa objeção de que eu teria incorrido em contradição é uma pretensa oposição entre “atualização” e o procedimento de “assentar firmemente em seu tempo” aquilo que é objeto de atualização. Ou seja, de Caux pressupõe como contraditória aquela que é a condição de qualquer procedimento de atualização teórico-crítica. Essa incongruência de base se materializa em seguida na ideia de eu pretenderia fazer um “transplante” da *Fenomenologia* para o presente.

Ocorre que procurar dissolver a incongruência mediante um esclarecimento sobre os rudimentos de qualquer procedimento de “atualização” seria desviar do essencial aqui, seria desviar do núcleo do que pressupõe Luiz Philipe de Caux ao longo todo o seu texto: dar por realizado – e da maneira mais canhestra possível de se imaginar tal realização, além de tudo – algo que apresentei em termos explicitamente programáticos e meramente indicativos. Seu texto julga o livro de 340 páginas que publiquei com base unicamente nas cerca de 27 páginas programáticas do final da Apresentação do volume. E pressupõe como realizado o programa que as 27 páginas explicitamente apenas esboçam. Para concluir, evidentemente, com uma sentença da qual não se vê sequer como poderia caber recurso: “O programa de Nobre parece ser não apenas inadequado a seu tempo como também infactível num sentido teórico”.

Um segundo pressuposto comum a todas as objeções de Luiz Philipe de Caux aparece quando de sua consideração da interpretação que ofereço das diferenças entre o Hegel de 1807 e aquele da obra posterior a 1817. Como na seguinte

passagem de seu texto: “Segundo a interpretação mais corrente, que é autorizada pelo 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*”.

Neste ponto, convido muito simplesmente à leitura das duas páginas mencionadas. Quem o fizer não encontrará aí o “espírito” acrescentado por Luiz Philipe de Caux que altera por completo o sentido do que escrevi. Esse é apenas um exemplo do fato de que de Caux se vale de uma interpretação de Hegel calcada nos textos posteriores a 1817. Como digo no livro, não questiono tratar-se de uma posição interpretativa defensável e legítima. Pelo contrário, é mesmo a interpretação hegemônica nos estudos hegelianos e, como lembra, de Caux, autorizada pelo próprio Hegel. Apenas não corresponde à proposta interpretativa que fiz.

Dito de outra maneira ainda: segundo Luiz Philipe de Caux, a tese interpretativa que ofereço não pode estar certa porque está errada. Depois de ter criticado um programa de trabalho que já deu imaginariamente por realizado, de Caux condena agora a interpretação que ofereço da obra de Hegel por não se coadunar com as interpretações a que me opus. Tudo isso sob a forma de imputação de contradições internas à minha própria posição.

Outro núcleo de objeções pressupõe envolver contradição no projeto de atualizar Hegel de uma perspectiva teórico-crítica. Como se pode ler, por exemplo, no seguinte trecho: “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)”. Luiz Philipe de Caux diz que Hegel se limita a um horizonte burguês, o que, na sua leitura, entra em contradição com a perspectiva da Teoria Crítica, que é uma vertente intelectual que nasce com a possibilidade real de uma sociedade sem dominação. Donde não só incompatibilidade, mas contradição em pretender atualizar Hegel de uma perspectiva teórico-crítica.

Quando se pensa em algo tão básico a esse respeito como a leitura de Hegel feita por Marx e pelo marxismo, do qual a Teoria Crítica é uma vertente, é difícil

ver onde estaria a incompatibilidade e a contradição. Como afirmo no livro, qualquer atualização teórico-crítica do modelo da *Fenomenologia* jamais poderia ser uma atualização direta, mas uma atualização necessariamente mediada pela *Umstülpung* (inversão?) de Hegel realizada por Marx. Ou, como escrevi na nota de número 139, p. 300, de *Como nasce o novo*, no que é relevante para o tema:

Neste ponto, é decisivo ressaltar que, do ponto de vista da Teoria Crítica, não há como partir diretamente de Hegel (seja qual for o modelo filosófico que se tome desse autor) para produzir uma atualização crítica (...). Sobre a necessidade de que atualizações críticas sejam realizadas ‘em dois níveis’, ver Marcos Nobre, ‘Reconstrução em dois níveis. Um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth’, in: Rúrion Melo (org.), *A Teoria Crítica de Axel Honneth. Reconhecimento, liberdade e justiça*, São Paulo: Saraiva, 2013.

Por fim, a sucessão de mal-entendidos se prolonga em uma discussão sobre a filosofia no Brasil e sobre uma suposta “função ideológica” que talvez desempenharia nesse contexto o que escrevi. Uma vez mais tive de esfregar os olhos e reler o texto para ter certeza de que era de meu trabalho que Luiz Philipe de Caux estava falando. Referindo-se a um artigo meu de 2012, “Da ‘formação’ às ‘redes’: Filosofia e cultura depois da modernização”, de Caux coloca-me no papel de apologeta da nova lógica de redes que, sob o neoliberalismo, passou a reger a produção de conhecimento e de tecnologia.

Como não seria cabível reconstruir aqui toda a longa argumentação desse meu artigo, proponho aqui pelo menos um confronto direto e literal entre a caracterização que dele dá Luiz Philipe de Caux e um trecho do próprio texto que escrevi. Acredito que é um procedimento capaz também de ilustrar o método de desfiguração de minhas posições por de Caux, igualmente presente nos pressupostos das objeções consideradas anteriormente. Neste ponto, peço desde já desculpas pela necessidade de reproduzir trechos longos demais (o que inclui notas de pé de página igualmente longas que pertencem aos referidos trechos).

Começando pela caracterização realizada por de Caux, que pode ser exemplarmente encontrada no seguinte trecho de seu texto:

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.² A 'lógica 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,³ 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.

Considero necessária a marcação para que uma citação tão longa não perturbe a leitura além do necessário. Peço licença agora para reproduzir um trecho ainda mais longo do artigo de minha autoria que foi criticado acima, para fins de comparação: "A sobrevida do paradigma da 'formação' é solidária, por outro lado, de sua necessária contrapartida ideológica 'neomoderna', consubstanciada nos novos paradigmas que se infiltraram pela 'abertura teórica' que correspondeu à abertura econômica de meados dos anos 90. Também aqui, mais uma vez a conjunção de linhas de força históricas não foi favorável, já que o momento de estabilização e de abertura da economia brasileira coincide com um dos mais poderosos massacres ideológicos de que se tem notícia, um vagalhão que se costuma chamar de 'neoliberal' e que varreu o planeta de cabo a rabo.

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

3 "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".

O momento de ‘abertura teórica’ brasileiro na segunda metade dos anos 90 coincide com a esmagadora hegemonia de um *aggiornamento* das teorias tradicionais da modernização segundo o metro neoliberal. Em um período em que instituições como o Fundo Monetário Internacional ou o Banco Mundial tiveram enorme protagonismo, variados cardápios de ‘reformas estruturais’ foram propostos e impostos sob forma de ‘teorias da globalização’, incluindo receitas de desregulação de mercados, desenvolvimento de ‘vocações regionais’, *currency board* e mesmo caricaturas sintomáticas, como foi o caso do então chamado ‘Consenso de Washington’. A face mais ‘elevada’ desse movimento se materializou na hegemonia de um determinado ‘cosmopolitismo’ que, não por acaso, encontrou naquele momento a sua expressão mais saliente no projeto de uma ‘ampla reforma da ONU’ e na ideia da ‘terceira via’.

Nesse momento, como não podia deixar de ser, também a universidade perdeu seu lastro nacional-desenvolvimentista e mudou radicalmente de orientação⁴. Ambos os lados da medalha ideológica respondem também a uma nova ‘lógica de redes’ que se impôs a partir daí como princípio organizador da produção cultural em geral e do conhecimento acadêmico universitário em particular. Sem prejuízo da sua perfeita compatibilidade ideológica com a imposição de uma agenda externa aceita de maneira quase sempre acrítica, essa reorganização não é passageira. Ou seja, mesmo que a agenda teórica conservadora dos anos 90 tenha perdido força após a crise econômica mundial iniciada em 2007-2008, a lógica de redes veio para ficar”.

Fim de citação. Também aqui faço a marcação para que quem nos lê não se perca. O confronto textual deixa evidente a desfiguração de meu argumento por Luiz Philipe de Caux sob inúmeros aspectos. Mas para explicitar ao menos o pressuposto mais geral da posição de Caux com respeito a esse texto em particular – um pressuposto também ele fundado em um mal-entendido elementar – é possível dizer que o autor transforma em sinônimos *diagnosticar*

4 “Em filosofia, esse movimento mais amplo se consubstanciou na hegemonia de um determinado ‘kantismo’, visível em vertentes prático-teóricas influentes, não apenas no já mencionado ‘cosmopolitismo’, mas também em muitas ‘teorias da justiça’. Do outro lado da medalha, as tentativas de contrarrestar esse novo alinhamento ideológico não ficaram atrás em crueza e superficialidade. Variaram do voluntarismo pop-bolchevique de um Zizek ao esquerdismo filológico de um Agamben. Encontraram seu ápice ao longo (e por causa) do sinistro governo de George W. Bush e com ele declinaram – da mesma forma, aliás, como o próprio ‘cosmopolitismo’, que perdeu o lustro dos anos 1990. Ainda assim, prolongamentos dessas posições encontram até hoje ressonância e público. E, como não são poucos os paradoxos nacionais, são posições que costumam ser reivindicadas pelo caduco, mas ainda vivo paradigma da ‘formação’”.

mudanças nas condições objetivas de produção de conhecimento e tecnologia, de um lado, e *aderir de maneira acrítica* a essa nova realidade, de outro. E, no entanto, toda perspectiva teórico-crítica se distingue de perspectivas utópicas tout court exatamente por produzir diagnósticos de tempo em que se mostram tanto os bloqueios como as possibilidades emancipatórias nele contidas *nas condições históricas presentes*. Ao mesmo tempo em que é procedimento teórico-crítico básico criticar e se apropriar de concepções tradicionais em que essas possibilidades emancipatórias não aparecem, em que as condições objetivas são tomadas como unidimensionais, como não oferecendo outra possibilidade que não uma adaptação acrítica, que é justamente o que imputo a concepções que chamei em meu texto de “neomodernas”.

Nesse momento, o conjunto de mal-entendidos sobrepostos construído por Luiz Philipe de Caux lhe serve para estender a objeção para minha leitura “sobre o fazer filosófico na periferia do capitalismo”. Segundo ele, tratar-se-ia de uma leitura que “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 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. 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)”.

A esta altura, já não surpreende que o derradeiro prolongamento dessa sucessão de mal-entendidos se faça justamente sob a acusação de que meu trabalho “cumpriria talvez uma função ideológica”. Essa minha função de ideólogo burguês travestido de teórico crítico pode ser medida, por exemplo, na seguinte passagem do texto de Luiz Philipe de Caux:

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 heróicos 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’.

Luiz Philipe de Caux tem todo o direito de achar que Adorno está mais atento do que eu à atualidade filosófica. As dificuldades começam, entretanto, quando se trata de explicitar de que interpretação de Adorno se trata – a menos, claro, que de Caux se pretenda intérprete autêntico, autorizado e único de Adorno. Ou considere que os textos de Adorno falam por si mesmos, sem necessidade de interpretação e de justificação da interpretação oferecida. De minha parte, em tudo o que escrevi sobre Adorno nos últimos vinte e dois anos – em *Como nasce o novo*, inclusive – procurei sempre enfatizar minha tese relativa à mudança de diagnóstico de tempo – e de modelo crítico, portanto, na minha visão – que caracterizam seus escritos da última década de vida. O que me permitiu, por sua vez, aproximar a produção de Adorno desse período, a década de 1960, do que chamo de “modelo fenomenológico”, justamente.

E, claro, Luiz Philipe de Caux tem todo o direito de achar que “Daí em diante é o *mundo* que se torna efetivamente cada vez mais ‘sistemático’”. Como tem todo o direito de defender que 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)”. Só que esse conjunto de teses, no caso de seu texto, não passam de petição de princípio. Sua posição não é fundamentada em nada além de um punhado de citações de Adorno, sem qualquer ancoramento em qualquer elemento do momento presente que poderia, não digo atualizar de fato o modelo de que parte, mas pelo menos permitir uma avaliação mínima sobre a plausibilidade de um diagnóstico de tempo que sequer chegou a ser apresentado em seu texto.

Luiz Philipe de Caux aponta falhas em um diagnóstico de tempo que não apresentei. Simplesmente porque não é esse o objeto – e tampouco o objetivo – de meu livro, não porque não se trate da tarefa a mais eminente da Teoria Crítica, como não me canso de insistir em meu livro e em tantos outros escritos. E, em resposta a um diagnóstico de tempo que só ele viu apresentado e desenvolvido, ele mesmo não fornece qualquer indício de plausibilidade de um diagnóstico que, de resto, não apresenta. A única coisa que de Caux oferece a quem o lê é a oportunidade de aderir à sua interpretação do pensamento de Adorno. Para agravar a situação, sua versão das teses de Adorno sequer vem apresentada como uma interpretação fundamentada. Em suma, Luiz Philipe de Caux procede como se a adesão a uma interpretação apenas esboçada de um filósofo morto em 1969, sem qualquer atualização, pudesse passar por prova suficiente da plausibilidade de um diagnóstico de tempo que sequer enunciou.

A desfiguração do que escrevi se completa, por fim, quando de Caux me atribui um “princípio da correspondência modelo-diagnóstico” que jamais enunciei e que ele não saberia encontrar em nada do que escrevi. Um princípio que – derradeira “objeção interna” a minha posição – eu próprio não teria observado. Em suma, imputa contradição a minha posição por não seguir um princípio que não enunciei. Mais que isso, um princípio inteiramente absurdo do ponto de vista que defendo, já que não teria cabimento postular qualquer relação entre “modelo crítico” e “diagnóstico de tempo” independentemente das condições históricas concretas em que esses dois momentos da atitude crítica são produzidos.

Nunca antes tinha me engajado em uma discussão em que o interlocutor tivesse desfigurado minhas posições em todas as objeções que formulou, sem exceção. Tal situação desanimadora faz duvidar de que seria possível encontrar um solo comum partilhado que pudesse permitir um debate nesse caso. Diante dessa situação, o que me restou foi o esforço de esclarecer mal-entendidos elementares de leitura. Ainda assim, resta também esperar que quem nos acompanhou até aqui tenha encontrado algum valor e interesse em um confronto que, nesse caso, significou apenas a inviabilidade do debate.

Referências

- ABROMEIT, J. 2011. *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*. New York: Cambridge University Press.
- ADORNO, T.W. 2002. *Ontologie und Dialektik (1960/61) (= Nachgelassene Schriften, IV.7)*. Hrsg. von R. Tiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- ADORNO, T.W. 2003. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel (= 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.P. 2017. Intersubjetividade e ontologia social nas revisões da teoria do reconhecimento de Axel Honneth. *Ethic@*, 16 (1), 2017, pp. 35-62. DOI: <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2017v16n1p35>
- DE CAUX, L.P. 2018. Sobre jovens e velhos: Marcos Nobre entre Fenomenologia e Sistema. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 23, n. 2, 2018, pp. 121-129. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v23i2p121-129>
- GRAMSCI, A. 1977. *Quaderni del carcere*. Volume primo. Quaderni 1-5. Edizione critica dell' Instituto Gramsci. A cura de V. Gerratana. Turim: Einaudi, 1977.
- HABERMAS, J. 2000. *O discurso filosófico da modernidade: Doze lições*. Trad. L. Repa e R. Nascimento. São Paulo: Martins Fontes.
- HEGEL, G.W.F. 1986. *Phänomenologie des Geistes (= Werke, 3)*. 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*, n. 7, pp. 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, pp. 9-20.

NOBRE, M. 2011. O filósofo municipal, a *Setzung* e uma nova coalisão lógico-ontológica. *Novos Estudos*, 90, julho, pp. 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*, n. 19, pp. 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, pp. 101-122. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v0i20p101-122>

RITTER, J. 1977. Hegel und die französische Revolution. In: Ritter, Joachim. *Metaphysik und Politik*: Studien zu Aristoteles und Hegel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 183-233.

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: Duas Cidades; Editora 34.

Resumo

O texto reage a críticas, objeções, comentários e interpretações de duas intervenções diferentes, uma de autoria de Márcia Gonçalves, outra formulada por Luiz Philipe de Caux, a teses defendidas no livro *Como nasce o novo. Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel*, de 2018.

Palavras-chave: Hegel, *Fenomenologia do espírito*, metafísica, sistema, diagnóstico de tempo, Teoria Crítica

Abstract

The text reacts to criticisms, objections, comments and interpretations of two different interventions, one written by Márcia Gonçalves, the other formulated by Luiz Philipe de Caux, to theses presented in the 2018 book *Como nasce o novo. Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel*.

Keyword: Hegel, Phenomenology of Spirit, metaphysics, system, time diagnosis, Critical Theory