

Giovanni Zanotti*

**Ser objetivo como não-identidade:
sobre as críticas de Marx e Adorno a Hegel****

Tradução: Francisco López Toledo Corrêa***

Resumo: Um tema clássico na interpretação de Hegel é o da relação entre “método” e “sistema”, elementos formais e estruturais, por um lado, e conteúdos particulares, por outro. Esse problema adquire uma relevância especial nas tentativas de crítica filosófica: se em Hegel há algo falso, o erro é de método, de conteúdo, ou ambos? Neste artigo são examinadas duas críticas exemplares à dialética hegeliana, a do jovem Marx na *Crítica* de 1843 e nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, e a de Adorno nos *Três estudos sobre Hegel* e na *Dialética negativa*. As duas convergem na premissa – a reivindicação do momento objetivo na subjetividade – e na conclusão – a denúncia do caráter apologético da filosofia hegeliana. Contudo, enquanto a tese marxiana de uma redução, em Hegel, da objetividade à “consciência-de-si” não consegue, em última análise, dar conta da estrutura geral do idealismo objetivo hegeliano, mas apenas de algumas contradições específicas no sistema, a estratégia adorniana de uma dialética da identidade mostra-se mais adequada à exigência de uma crítica do método hegeliano como crítica *imane*nte.

Palavras-chave: idealismo objetivo; crítica dialética; *Manuscritos econômico-filosóficos*; dialética negativa; materialismo

Abstract: A classical issue in the Hegelian scholarship is the relationship between “method” and “system”, formal-structural and particular, content-related elements. This problem is especially relevant for any attempt of philosophical criticism. If there is something wrong in Hegel, is this related to method, content, or both? Two paradigmatic critics of Hegel’s dialectic are examined here, the young Marx in the 1843 *Critique* and in the *Economic and Philosophic Manuscripts*, and Adorno in *Hegel: Three Studies* and *Negative Dialectics*. Both share a common premise – the vindication of the objective moment in subjectivity – and conclusion – the exposure of the apologetic outcome of Hegel’s philosophy. However, while Marx’s claim that Hegel reduces objectivity to “self-consciousness” cannot ultimately account for the general structure of Hegel’s *objective* idealism, but only for some specific contradictions within the system, Adorno’s strategy of a dialectic of identity would seem more likely to fulfill the requirement of an *immanent* critique of Hegel’s method.

Keywords: objective idealism; dialectical critique; *Economic and Philosophic Manuscripts*; negative dialectics; materialism

* Doutor em Filosofia pela Universidade de Pisa. Pós-doutorando no Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (bolsa PNP/CAPES). Responsável pela nova edição italiana de T.W. Adorno, *Três estudos sobre Hegel* (Bolonha: Il Mulino, 2014). Email: giovanni.zanotti86@gmail.com .

** Artigo publicado pela primeira vez em inglês em: *Hegel-Jahrbuch*, 2015, pp. 232-240, com o título: “Objective Being as Non-Identity. On Marx’s and Adorno’s Critiques of Hegel”.

*** Integrante do grupo *Scripta – Laboratório de Leitura, Tradução e Escrita* (coordenado por Silvio Rosa Filho, Departamento de Filosofia, EFLCH-UNIFESP).

1

Criticar Hegel é tudo menos fácil. Isso é uma trivialidade; menos trivial, talvez, seja o fato de que algumas dificuldades específicas enquanto tais, ou seja, precisamente enquanto dificuldades, já dizem muito sobre a natureza peculiar de seu objeto. Em seus *Três Estudos sobre Hegel*, Adorno escolheu começar sua análise com um dos mais importantes desses problemas. A formulação é impactante: “Se a crítica permanecesse nos detalhes, permaneceria parcial e erraria o todo [...]. Mas, reciprocamente, criticar o todo enquanto tal seria abstrato, “sem ser mediado [*unvermittelt*]”¹

Em outras palavras, qualquer crítica a Hegel deve refletir a relação única de seu objeto entre, por assim dizer, “método” e “sistema”: elementos que são formais e gerais, bem como aqueles que são particulares, relacionados ao conteúdo. Qualquer tentativa de *reductio ad absurdum* partindo de conteúdos (por exemplo, a alegada apologia ao Estado prussiano na Filosofia do Direito) tem de determinar *o que* exatamente deve ser reduzido. Inversamente, uma *destructio* dos princípios de Hegel deve mostrar-se nos detalhes para que seja concreta. Um insucesso em assim fazer nos é de tanto interesse teórico como teria o sucesso em tal.

2

O jovem Marx é um exemplo paradigmático. Em sua primeira discussão sobre Hegel, na chamada *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, de 1843, sua ironia é dirigida principalmente a aspectos específicos da filosofia política de Hegel, tais como burocracia, estamentos, propriedade privada, monarquia, o morgadio, e assim por diante; entretanto, uma linha geral de acusação filosófica está simultaneamente presente. Todos esses erros empíricos, são mostrados como procedentes de uma grande peça de absurdidade teórica, a saber, a famosa “inversão do sujeito-predicado”. Essa fórmula, que Marx claramente utiliza no espírito de Feuerbach, expressa o processo de abstração pelo qual Hegel, segundo essa leitura, transforma o objeto real da história, seres humanos concretos individuais, em meros epifenômenos do pensamento, enquanto o próprio pensamento, na verdade, nada mais é do que o atributo ou “predicado” deles. Tal como notado por Roberto Fineschi, a insistência de Marx na *inversão* ainda não diz respeito principalmente, no

¹ T.W. Adorno, *Três estudos sobre Hegel*. Trad. F. López Toledo Corrêa. Dissertação de Mestrado não publicada. UNIFESP (SP), 2015; p. 54.

manuscrito de 1843, à relação epistemológica entre pensamento e sensibilidade, mas, sim, entre método e dados empíricos². Se o pensamento, ou tal como Marx chama, a “Ideia”, torna-se o sujeito da história, então a realidade histórica não é investigada por si própria e conta como mera confirmação de uma lógica ideal previamente desenvolvida:

O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica [*nicht die Logik der Sache, sondern die Sache der Logik*]. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica³.

Pelo contrário,

a crítica verdadeiramente filosófica [...] não consiste, como pensa Hegel, em reconhecer por toda parte as determinações do Conceito lógico, mas em apreender a lógica específica do objeto específico⁴.

Essa “lógica específica”, de acordo com Marx, é precisamente o que Hegel falha em compreender devido a sua concepção subvertida da própria lógica. Isso o leva a explicar dados empíricos subsumindo-os sob o mecanismo abstrato de auto-repetição, o qual na verdade não explica nada. Obviamente, essa crítica a Hegel é profundamente hegeliana: aquilo de que Hegel é acusado, paradoxalmente, é de nada mais, nada menos, do que falta de mediação, ou seja, de positivismo. A realidade é aceita como se apresenta de imediato, sem explicação dialética, pois a lógica à qual é submetida não pertence de fato a ela⁵.

Essa linha de crítica é levada adiante e desenvolvida um ano depois, no terceiro dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, com pequenas porém cruciais variações. O objetivo da seção sobre Hegel é “dar algumas indicações [...] no que diz respeito ao entendimento e à correção da dialética hegeliana em geral”, o

² R. Fineschi, *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura*. Roma: Carocci, 2006, pp. 23–27.

³ K. Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. R. Enderle e L. de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005; p. 39.

⁴ *Ibid.*, p. 108.

⁵ *Ibid.*, pp. 130-1: “Já esclarecemos que Hegel desenvolve apenas um *formalismo de Estado*. O verdadeiro princípio *material* é, para ele, a *Ideia*, a abstrata *forma* pensada do Estado como um Sujeito, a *Ideia* absoluta, que não guarda em si nenhum momento passivo, *material*. Diante da abstração dessa *Ideia*, aparecem como *conteúdo* as determinações do real formalismo empírico do Estado e, por isso, o conteúdo *real* aparece como matéria inorgânica, desprovida de forma (aqui: o homem real, a sociedade real etc.)”.

objeto polêmico mais imediato sendo, aqui, a falta de autorreflexão filosófica que Marx atribui ao “novo movimento crítico” da esquerda hegeliana (com a exceção parcial de Feuerbach)⁶. É isso que, para Marx, torna necessário um novo exame crítico da dialética como um todo: no entanto, o livro que ele trata aqui não é a *Ciência da Lógica* ou a *Enciclopédia*, mas principalmente a *Fenomenologia do espírito*. Nela, Marx vê “o verdadeiro lugar de nascimento e o segredo da filosofia de Hegel”⁷, e a razão disso se encontra na interpretação peculiar que Marx faz da própria filosofia hegeliana, cujo momento central parece ser a consciência-de-si. Em uma nota escrita em novembro de 1844, logo depois dos *Manuscritos*, Marx resume de modo lapidar sua crítica a Hegel em quatro pontos, o primeiro dos quais é: “1) Consciência-de-si em vez de homem. Sujeito – objeto”⁸. Com efeito, o ponto de partida de toda a análise de Marx é o que ele vê aqui como o ponto de chegada da *Fenomenologia* de Hegel; isto é, espírito como identificado com o sujeito ou, nas palavras do próprio Marx: “o [espírito] consciente-de-si, [espírito] filosófico ou absoluto apreendendo-se a si próprio, isto é, o espírito abstrato sobre-humano”⁹. Por um lado, Marx explicitamente atribui grande valor à “dialética da negatividade” de Hegel, pois esse último toma “a autoprodução do homem como um processo, a objetificação [*Vergegenständlichung*] como oposição [*Entgegenständlichung*], como alienação e superação [*Aufhebung*] dessa alienação; [...] compreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado do seu *próprio trabalho*”¹⁰. Assim Hegel, de acordo com Marx, teria descoberto, por assim dizer, a *forma* da história humana, consistindo em um movimento duplo de “alienação” e “superação dessa alienação”¹¹. É o mesmo tipo de reconhecimento que Marx mais tarde fará da descoberta de Hegel das “leis da dialética”¹². Mas, tal como o Marx maduro criticará ao mesmo tempo o invólucro místico a partir do qual o núcleo racional da dialética deve ser extraído, também o jovem Marx define a *Fenomenologia* de

⁶ K. Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. J. Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004; p. 115.

⁷ *Ibid.*, p. 119.

⁸ K. Marx, “Hegel’s Construction of the Phenomenology”, in: *Marx/Engels Collected Works*, vol. 4. Trad. C. Dutt. London: Lawrence and Wishart, 1975; p. 665.

⁹ Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., pp. 119-20.

¹⁰ *Ibid.*, p. 123. Tradução modificada.

¹¹ Deve-se notar que, aqui, com o termo “alienação” traduzimos *Entäusserung*, que Marx toma em seu significado literal de “sair fora de si” e, portanto, como um sinônimo de “objetivação” (*Vergegenständlichung*), ou seja, como o simples contato com objetos, ao passo que utiliza o termo “estranhamento” (*Entfremdung*) para alienação em seu sentido negativo de *perder-se* no objeto. Sobre a relevância dessa distinção para a teoria marxiana, cf. o prefácio de 1967 a: G. Lukács, *História e consciência de classe. Estudos sobre a dialética marxista*. Trad. R. Nascimento, rev. K. Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2003; pp. 1-50, particularmente pp. 22-27, 46.

¹² K. Marx, carta a Joseph Dietzgen de 9.5.1868, in: *Marx/Engels Collected Works*, vol. 43. Trad. J. Peet, M. Slattery, S. Syrovatkin. London: Lawrence and Wishart, 1988; p. 31.

Hegel como “a crítica oculta, em si mesma ainda obscura e mistificadora”¹³, e acusa a consciência-de-si, o suposto sujeito do duplo movimento de alienação, dele próprio ser alienado, produto da abstração de sujeitos reais, os quais são reduzidos a “meros predicados”:

Sujeito e predicado têm assim um para com o outro a relação de uma absoluta inversão, *sujeito-objeto místico* ou *subjetividade que sobrepuja o objeto*, o *sujeito absoluto* como um *processo*¹⁴.

A inversão de sujeito e predicado toma aqui uma forma muito mais explicitamente *subjetivista*: a “Ideia” torna-se a atividade absoluta de um sujeito transcendental no sentido de Fichte – ou melhor, no de Gentile. O “sujeito real” que Marx opõe a esse “predicado” agora é, epistemologicamente, o objeto imediato da experiência sensorial no espírito de Feuerbach; e, ontologicamente, o que Marx designa com o conceito cardeal de “ser objetivo” (*gegenständliches Wesen*). A capacidade de alienação, diz Marx, seria misteriosa apenas para uma consciência-de-si não-material, “espiritual”; do contrário, ela prova ser perfeitamente óbvia se se referir a um ser objetivo, ou seja, *natural*, que é ativo e passivo ao mesmo tempo, não no sentido de um sujeito-objeto idealista, mas como uma parte da natureza que pode ser sujeito somente *enquanto* parte da natureza, a saber, enquanto é ao mesmo tempo um objeto potencial ou atual de *outros*:

Quando o *homem* efetivo, corpóreo, com os pés bem firmes sobre a terra, aspirando e expirando suas forças naturais, assenta suas *forças essenciais* objetivas e efetivas como objetos estranhos mediante sua alienação [*Entäusserung*], este [ato de] *assentar* não é o sujeito; é a subjetividade de forças essenciais *objetivas*, cuja ação, por isso, tem também de ser *objetiva*. O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo [*das Gegenständliche*] não estivesse posto em sua determinação essencial. Ele cria, assenta apenas objetos, porque ele é assentado mediante esses objetos, porque é, desde a origem, *natureza* [*weil es von Haus aus Natur ist*]¹⁵.

¹³ Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 122.

¹⁴ *Ibid.*, p. 133.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 126-7. Tradução modificada.

Apenas enquanto objetivo, isto é, corpóreo, o homem pode ser um sujeito, pois ter um corpo significa entrar em um relacionamento e, portanto, tornar-se *simultaneamente* sujeito e objeto:

Tão logo eu tenha um objeto, este objeto tem a mim como objeto. Mas um ser *não objetivo* é um ser não efetivo, não sensível, apenas pensado, isto é, apenas imaginado, um ser da abstração. Ser *sensível*, isto é, ser efetivo, é ser objeto do sentido, ser objeto *sensível*, e, portanto, ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade¹⁶.

O erro de Hegel, de acordo com Marx, é a espiritualização do ser objetivo em consciência-de-si: e, tal como ele já havia observado na *Questão Judaica*, essa abstração imaginária é ela mesma baseada em abstrações reais (estado, trabalho estranhado)¹⁷. Desta perspectiva, o movimento real de alienação e apropriação de objetos através de trabalho se tornaria um ato abstrato, solipsista, de pôr objetos abstratos, cuja única função seria revelá-los a eles próprios como irreais, como não-autônomos da consciência, confirmando, assim, o caráter absoluto desta última. É desse modo que Marx lê o processo dialético de negação na *Fenomenologia do espírito*. A primeira consequência dessa abstração seria o desaparecimento das determinações reais, que se tornariam meros objetos como tais, a fim de permitir que a consciência negasse a própria objetividade delas. Daí, na nota de novembro de 44, o segundo ponto do erro de Hegel:

2) As *diferenças* das coisas são irrelevantes, porque a substância é concebida como auto-distinção, ou seja, porque a auto-distinção, o ato de distinguir, a atividade mental é considerada como o essencial¹⁸.

Mais uma vez, o que é perdido no sistema de Hegel, de acordo com Marx, é “a lógica específica do objeto específico”. Mas o achatamento da objetividade tem uma consequência ainda mais grave, que segue diretamente a partir do terceiro ponto: “3) A abolição do *estranhamento* é identificada com a abolição da objetividade”¹⁹. Se, de fato, o objeto é apenas consciência

¹⁶ Ibid., p. 128.

¹⁷ Cf. K. Marx, *Sobre a questão judaica*. Trad. N. Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010; *passim*.

¹⁸ Marx, “Hegel’s Construction of the Phenomenology”, cit., p. 665.

¹⁹ Ibid.

objetificada, se a consciência é o absoluto, então a superação (*Aufhebung*) da alienação significa a superação da objetividade enquanto tal:

A apropriação do que é objetivo e estranhado ou a superação da objetividade sob a determinação do *estranhamento* – que tem de ir da estranheza [*Fremdheit*] indiferente até o efetivo estranhamento hostil – tem para Hegel, ao mesmo tempo e até principalmente, a significação de superar a *objetividade*, pois não é o caráter *determinado* do objeto, mas sim seu caráter *objetivo* que constitui, para a consciência-de-si, o escandaloso e o estranhamento²⁰.

A perda de determinação força Hegel a negar qualquer objetividade; mas, inversamente, e mais crucialmente, isso o impede de isolar conceitualmente aquela objetividade *realmente estranhada* que deveria ser negada, justamente por que:

Não que o ser humano se *objetive* [*selbst sich vergegenständlicht*] de maneira *inumana*, em oposição a si mesmo, mas sim que ele se *objetive* na *diferença* do, e em *oposição* ao, pensar abstrato, é o que vale como a essência posta e como a essência a ser superada do estranhamento²¹.

Em outras palavras:

A consciência, enquanto consciência apenas [ou seja, enquanto não é um ser objetivo, G.Z.], tem o seu escândalo não na objetividade estranhada, mas na *objetividade enquanto tal*²².

O resultado apologético do procedimento de Hegel torna-se claro agora. Se qualquer objeto é negado enquanto diferente do pensamento, então os objetos (“da estranheza indiferente até o efetivo estranhamento hostil”) são negados apenas *no pensamento*, ou seja, enquanto autônomos e reais, e, por isso mesmo, *confirmados* naquela realidade da qual foram tirados como

²⁰ Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., pp. 128-9. Tradução modificada.

²¹ *Ibid.*, p. 121. Tradução modificada.

²² *Ibid.*, p. 129. Tradução modificada.

meros dados empíricos, independentemente de seu caráter determinado. Eis porque, de acordo com Marx, o “idealismo acrítico” de Hegel torna-se um “positivismo acrítico”²³ que, ademais, é “crítico apenas *aparente*”²⁴. É o quarto e último ponto da censura de Marx a Hegel:

4) Tua *abolição* do objeto imaginado, do objeto enquanto objeto da consciência, é identificada com a abolição objetiva real, com a ação sensível, a prática e a atividade real enquanto distinta da consciência²⁵.

A neutralização da “abolição objetiva real”, da “atividade enquanto distinta do pensamento” é, para Marx, o resultado final de Hegel. A espiritualização do ser objetivo impede que a práxis seja algo para além do espírito; ademais, tal como argumenta Marx, não apenas o espírito não supera realmente o estranhamento, mas *necessita* ativamente de sua existência como autoconfirmação, uma vez que ele acredita tê-lo transformado em seu próprio momento.

Marx conclui tomando uma posição clara no que chamamos inicialmente de debate “método-sistema”: “Assim, não se pode mais falar de uma acomodação de Hegel em face do Estado, da religião etc., pois esta mentira é a mentira de seu princípio”²⁶.

3

Um olhar crítico, no entanto, revela que o inteiro edifício da refutação de Marx pode ser demolido facilmente a partir de sua própria premissa. Tal como foi notado, a interpretação subjetivista de Marx sobre o pensamento de Hegel dependeu mais de uma influência da esquerda hegeliana (Bauer e Feuerbach) do que de uma leitura precisa dos textos de Hegel²⁷. Não apenas é a consciência-de-si, sobre a qual Marx funda sua argumentação toda, apenas uma dentre várias figuras da *Fenomenologia*, nem, quiçá, a mais importante; o que distingue o idealismo *objetivo* de Hegel, porém, é precisamente o fato de que o espírito (e não a consciência-de-si) é uma unidade processual na qual sujeito, pensamento, etc., são *um* momento: a não-separação deles do objeto e da matéria é exatamente o conteúdo do “espírito” e de sua própria consciência-de-si. O espírito, portanto, poderia não estar muito longe daquela

²³ Ibid., p. 122.

²⁴ Ibid., p. 130.

²⁵ Marx, “Hegel’s Construction of the Phenomenology”, cit., p. 665.

²⁶ Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 130.

²⁷ Cf. Fineschi, *Marx e Hegel*, cit., pp. 48-78.

unidade entre história e natureza da qual Marx fala celebaramente. Em certo sentido, a consciência-de-si também, tal como o ser objetivo, está a procura de um tipo de alienação que pode superar o estranhamento, ou seja, de uma compreensão dos objetos que os faz distintos mas não opostos – em termos hegelianos, “identidade da identidade e da não-identidade”²⁸.

Isso significa que temos de descartar todo elemento da crítica de Marx? Talvez não. Há uma maneira, parece-me, de dar sentido às considerações específicas de Marx, que frequentemente são de inegável profundidade; isso, porém, ao custo de perder o significado mais amplo de sua crítica sistemática. Tentemos, com uma espécie de experimento mental, reverter a ordem do argumento de Marx. Iniciando a partir do conteúdo em vez do método, é possível acompanhar a reflexão dele da seguinte forma²⁹. O Hegel “burguês”, em sua tentativa de vir a termos com os conflitos sociais contemporâneos, choca-se com a propriedade privada, a burocracia, a religião, etc., que, sendo contraditórias em si mesmas, deveriam ser momentos transicionais pelo seu próprio conteúdo imanente; mas, em vez disso, ele as fixa em sua ideia de Estado. Em outras palavras, Hegel comete erros empíricos por razões ideológicas e, como consequência, ocorre, em *determinados* pontos de seu sistema, aquilo que Adorno chama de uma “interrupção da dialética” (*Abbruch der Dialektik*)³⁰. Isso força Hegel a sofismas, que *então* o impedem de distinguir estranhamentos específicos em meio à objetificação como tal, tornando, assim, efetivamente imaginária a superação desses momentos, *como se* o objetivo de Hegel fosse a destruição da objetividade no pensamento subjetivo em vez da superação das oposições em uma totalidade reconciliada – como se, *portanto*, “sujeito” e “predicado” estivessem “invertidos” para ele.

Essa é, aproximadamente, a ideia que Adorno parece sugerir ao escrever que Hegel foi forçado a “subtrair” o Estado à dialética, porque a dialética o forçaria para além da sociedade burguesa³¹; porque ele viu a tendência imanente conduzindo a esta ultrapassagem mas, “enquanto idealista burguês”, não foi capaz de realizar tal passo, “como se a dialética se assustasse diante de si própria”: “Ele não pôde dominar a contradição entre sua

²⁸ G.W.F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*. Trad. A.V. Miller. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1989; p. 74.

²⁹ Isso obviamente implica aceitar as críticas *empíricas* de Marx – cuja validade não discuto aqui – como premissas dadas.

³⁰ T.W. Adorno, *Dialética negativa*. Trad. M.A. Casanova, rev. E. Soares Neves da Silva. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009; pp. 277-80 (“Interrupção da dialética” é o título desse parágrafo na edição alemã).

³¹ *Ibid.*, p. 280.

dialética e sua experiência: somente por isso o crítico manteve-se afirmativo³². Somente por isso: isto é, sem contribuição do método dialético de Hegel enquanto tal. Fosse assim, o argumento então seria plausível, mas o problema sobre o que fazer com a dialética permaneceria em aberto³³.

4

A posição de Adorno, porém, é muito mais matizada³⁴. O objetivo de seus *Três Estudos*, tal como ele escreve no prefácio, é preparar um “conceito modificado de dialética”³⁵, o que pressupõe uma negação – embora determinada – do método de Hegel no seu próprio fundamento. A nova dialética, tal como Adorno afirma de maneira explícita na *Dialética negativa*, necessita ser “materialista”; e o agente de um tal desenvolvimento será o famoso “primado do objeto” [*Vorrang des Objekts*], o ponto de virada teórico da filosofia tardia de Adorno³⁶. Entre as suas muitas implicações, ao menos uma tem de ser enfatizada aqui. O primado do objeto, escreve Adorno, é o primado da mediação objetiva do sujeito sobre o momento oposto; e isso porque: “Aquele para o qual algo é dado pertence a priori à mesma esfera daquilo que lhe é dado”³⁷. A priori: ou seja, um sujeito só pode ser concebido enquanto for, ele mesmo, um objeto. Nos termos de Marx: a dialética é materialista porque seu sujeito é um ser objetivo. Como consequência, o momento corpóreo da passividade é irreduzível ao pensamento³⁸. Ora, o objeto da censura de Adorno a Hegel é precisamente o desprezo desse momento da natureza, contingência, passividade, individualidade ou, nas palavras de Adorno, “não-identidade”. Ele afirma:

³² Adorno, *Três estudos sobre Hegel*, cit., p. 110.

³³ A situação não muda muito neste ponto no Marx tardio, que redescobre alguns aspectos da dialética de Hegel na exposição do *Capital* (descida do abstrato ao concreto, etc.), mas não ultrapassa seus próprios equívocos anteriores sobre a “inversão mística” no método de Hegel. Cf. Fineschi, *Marx e Hegel*, cit., pp. 34-41.

³⁴ Para uma exposição mais ampla da apropriação e da crítica de Hegel em Adorno, cf. B. O’ Connor, “Adorno’s Re-conception of the Dialectic”, in: *A Companion to Hegel*. Ed. S. Houlgate e M. Baur. Oxford, England, e Melden, Massachusetts: Blackwell, 2011; pp. 537-555.

³⁵ Adorno, *Três estudos sobre Hegel*, cit., p. 53.

³⁶ Adorno, *Dialética negativa*, cit., p. 165.

³⁷ *Ibid.*, p. 168.

³⁸ Cf. *ibid.*, p. 166. De acordo com Susan Buck-Morss (*The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York: The Free Press, 1977; pp. 31-2, 215 n. 51), é provável que os *Manuscritos econômico-filosóficos* tenham tido uma influência persistente em Adorno, que poderia tê-los lido até mesmo antes de sua publicação em 1932, graças às conexões entre o primeiro *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt e David Ryazanov, então editor da primeira *Marx-Engels-Gesamtausgabe*.

A análise do sujeito absoluto deve reconhecer a insolubilidade de um momento empírico não-idêntico, que a doutrina do sujeito absoluto, o sistema de identidade idealista não permite reconhecer como insolúvel. Desse modo, a filosofia de Hegel, segundo o veredito de seu próprio conceito, é falsa³⁹.

E logo depois, com uma repentina reversão dialética, Adorno pergunta: “Como então, apesar de tudo, ela é verdadeira?”⁴⁰.

Como primeira resposta, Adorno mostra estar bem consciente daquilo que acabamos de observar, ou seja, o fato de que Hegel *não* opõe o espírito à matéria:

[O espírito] não é posto em um contraste absoluto com um não-espíritual, material; ele não é originariamente nenhuma esfera de objetos particulares [...]. Pelo contrário, ele é o irrestrito e absoluto: por isso ele é denominado explicitamente livre em Hegel⁴¹.

Como então pode ser que a teoria hegeliana do espírito não permita o reconhecimento dos momentos “empíricos”, objetivos? E em que sentido isso demonstraria sua falsidade “segundo o veredito de seu próprio conceito”?

No curso *Introdução à dialética* de 1958, a resposta a esta questão está particularmente clara. Adorno, ali, inicia com o problema da natureza da dialética: e ele primeiramente a define, em uma maneira classicamente hegeliana, como “movimento dos conceitos” (*Bewegung der Begriffe*), em oposição a uma imagem estática, não apenas do conhecimento, mas da própria verdade⁴². No entanto, ele prossegue afirmando que esse movimento está fundado, do lado objetivo, no caráter histórico da verdade, e do lado subjetivo, na não-identidade entre o conceito e seu objeto, entre pensamento e ser. O pensamento é forçado a mover-se na medida em que ele é a priori inadequado à coisa de onde ele abstrai, pois essa abstração inevitavelmente deixa de lado a especificidade, a singularidade do objeto. Portanto, a não-identidade é o impulso fundamental do processo dialético. Ao mesmo tempo, pensamento enquanto tal significa identificação, e para

³⁹ Adorno, *Três estudos sobre Hegel*, cit., p. 65.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 66.

⁴² T.W. Adorno, *Einführung in die Dialektik*. Ed. C. Ziermann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2010; pp. 13 ss.

que a dialética possa ter tanto um lado subjetivo como um lado objetivo, a identidade entre sujeito e objeto tem de ser postulada: o que faz que as determinações dialéticas não sejam simplesmente diferenças, mas *contradições*. De acordo com Adorno, Hegel resolve o problema postulando a não-identidade nos momentos dialéticos individuais, ao passo que a identidade seria alcançada através da equação do “verdadeiro” com “o todo”, isto é:

o conjunto [*Inbegriff*] de todas as mediações, ou seja, o conjunto de todos aqueles movimentos que devem ser realizados para que os conceitos essenciais sejam concebidos, [...] ou ainda, o que emerge no final [*am Ende*] a partir desses conceitos⁴³.

Esse seria o todo, ou a verdade, ou o absoluto. Poder-se-ia pensar que as palavras “no final” referem-se a algum momento conclusivo específico do sistema de Hegel, tal qual seria expresso, por exemplo, na *Fenomenologia* ou na *Lógica* ou alhures como resultado. No entanto, Adorno também diz que o movimento fatal que transforma a dialética em “tautologia” (ou seja, o jogo do pensamento apenas com ele próprio) é feito por Hegel desde o início, ao ontologizar o “particular” como “particularidade”: em certo sentido, a dialética de Hegel é sempre já “interrompida”⁴⁴. O que Adorno tem em mente é, pois, mais a pressuposição a priori de algo que “a *Lógica* teria primeiro de demonstrar”⁴⁵: o idealismo absoluto, isto é, a identidade sujeito-objeto. Essa última resulta, para Hegel, de *toda* superação dialética – que ele considera como não verdadeira apenas enquanto ainda não é idêntica com o todo – e *manifesta-se* no final como a verdade plenamente explícita, como o *an-sich-und-für-sich*. Em outras palavras, a solução de Hegel para a natureza contraditória da dialética seria a identificação da identidade com a *positividade*, isto é, com a verdade. Mas, ao proceder assim, Hegel negligenciaria a violência fundamental que o pensamento inflige ao objeto por meio da abstração: o fato de que conceito e objeto não poderiam ser identificados sem contradição, que identificação não é reconciliação, mas sim o negativo que há de ser reconciliado. A dialética, de acordo com Adorno, é precisamente o uso da identidade – ou seja, do pensamento – contra ela própria: ao transformar a identidade em algo positivo, Hegel teria traído o próprio espírito

⁴³ Ibid., p. 35.

⁴⁴ Cf., por exemplo, Adorno, *Dialética negativa*, cit., pp. 31, 149-50, 252-4.

⁴⁵ Ibid., p. 108.

de seu método. Esse é o significado da famosa afirmação de Adorno de que, a despeito de todo objetivismo, “o sujeito-objeto hegeliano é sujeito”⁴⁶. O particular é transfigurado em uma categoria, e *portanto*, em um sujeito: “A expressão linguística “existência”, necessariamente conceitual, é confundida com aquilo que ela designa como não conceitual, que não pode ser fundido à identidade”⁴⁷. “Idealismo objetivo” é um oxímoro: este é o ponto de Adorno. Hegel teria negado o objeto, não postulando-o como *irreal*, mas como *idêntico*. Ele teria tornado o incomensurável ao pensamento em pensamento, transformando assim o pensamento naquela mesma tautologia contra a qual a dialética nasceu, e cujo *pendant* dialético é o positivismo⁴⁸: uma racionalidade postulada a partir de cima deifica a realidade e perde precisamente o conhecimento mediado, crítico, do individual, ou, nos termos de Marx, “a lógica específica do objeto específico”. É por isso que a filosofia de Hegel é falsa “segundo o veredito de seu próprio conceito”.

E, no entanto, ela ainda permanece verdadeira. Voltemos à passagem sobre o espírito. A falsidade do *Geist* hegeliano, de acordo com Adorno, consiste *justamente* em ser ele uma unidade de sujeito e objeto, porém uma unidade que é fechada, uma unidade produzindo a si mesma como puro processo, pura atividade. O espírito hegeliano, portanto, não é nada mais do que sublimação do trabalho social, da atividade burguesa de dominação da natureza⁴⁹. Mas o trabalho tem um “momento natural [...] mediado e no entanto insolúvel”⁵⁰, tal como Marx reconheceu na *Crítica do Programa de Gotha*: não é apenas o trabalho, mas também a natureza, a fonte da riqueza humana⁵¹. Com este “mínimo a mais”, a dialética “estaria pronta para ser chamada por seu próprio nome”⁵²; sem ele, ela recai na apologia da dominação:

Fosse permitido especular sobre a especulação hegeliana, seria possível supor, na expansão do espírito à totalidade, a consciência, virada de cabeça para baixo, de que o espírito justamente não é um princípio isolado, uma substância autossuficiente, mas um momento do trabalho social, separado do trabalho físico. No entanto, o trabalho físico é necessariamente referente a algo que ele próprio não é, à

⁴⁶ Adorno, *Três estudos sobre Hegel*, cit., p. 63.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁸ Cf. Adorno, *Dialética negativa*, cit., p. 252.

⁴⁹ Cf. Adorno, *Três estudos sobre Hegel*, cit., pp. 66 ss.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 71.

⁵¹ K. Marx, *Crítica do programa de Gotha*. Trad. R. Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012; p. 23. Trata-se de uma passagem frequentemente citada por Adorno.

⁵² Adorno, *Três estudos sobre Hegel*, cit., p. 71.

natureza [*ist notwendig auf das verwiesen, was sie nicht selbst ist, auf Natur*]⁵³.

Aqui está, segundo Adorno, a raiz social, histórica, do erro teórico de Hegel. Mas também está aqui a verdade de sua filosofia: enquanto representação fiel da totalidade *real*, daquele “universal ruim” que é a sociedade burguesa *realmente* antagônica, na qual a racionalidade se manifesta simultaneamente como processo irracional de dominação (sobre o trabalho estranhado) através da abstração (o princípio de troca). É somente por sua sublimação apologética em positividade que essa verdade suprema sobre o mundo se torna supremo erro.

Isso não é tudo. Mesmo enquanto positiva, enquanto identificadora, a dialética tem pelo menos um momento de verdade. A identidade expressa a abstração, claro, mas pela mesma razão (ou seja, pelo fato de que a dialética do esclarecimento é uma *dialética*), ela também expressa a necessidade legítima do sujeito de “estar por toda parte em casa”⁵⁴, de modo que, na má identidade, também há sempre a possibilidade de uma sua *mudança qualitativa* em “identidade racional”⁵⁵, na qual “vivem [...] elementos da afinidade do objeto com o seu pensamento”⁵⁶. Portanto, a imagem hegeliana distorcida de um mundo falsamente reconciliado contém também a promessa de uma verdadeira reconciliação:

Em nenhum outro lugar a filosofia hegeliana aproximou-se tanto da verdade sobre o seu próprio substrato – a sociedade – do que onde se torna um desvario face a ela. Ela é de fato essencialmente negativa: crítica. [...] Mesmo a falsa pretensão de que o mundo seria bom apesar de tudo contém em si a pretensão legítima de que o mundo factual torne-se bom e reconciliado, e não simplesmente na conflitante ideia, mas em carne e osso⁵⁷.

⁵³ Ibid., p. 70. Tradução modificada.

⁵⁴ Adorno, *Dialética negativa*, cit., p. 149.

⁵⁵ Ibid., p. 128.

⁵⁶ Ibid., p. 130. O conceito de “mudança qualitativa”, embora não desenvolvido, é de grande importância na construção teórica tardia de Adorno, conforme notado por Angelica Nuzzo, “Dialectica negativa e dialettica speculativa. Adorno ed Hegel”, in: *Theodor W. Adorno. Il maestro ritrovato*. Ed. L. Pastore e T. Gebur. Roma: manifesto libri, 2008; pp. 154–180, particularmente p. 168.

⁵⁷ Adorno, *Três estudos sobre Hegel*, cit., p. 75.

5

Carne e osso não são a ideia, nem podem ser reduzidos a ela: isso, em última instância, é a base comum para as críticas de Marx e Adorno a Hegel. Adorno, no entanto, vê uma espécie de ambiguidade na construção dialética hegeliana do sujeito-objeto. Por um lado, Adorno inicia do próprio fato negligenciado por Marx (o caráter objetivo do *Geist*, e portanto, a tentativa hegeliana de *identificação*) a fim de demonstrar precisamente a tese de Marx: ou seja, o fato de o sujeito-objeto resultar na mera subjetividade, em analogia com a pretensão burguesa de produzir a natureza através do trabalho. A identidade – não a consciência-de-si – é o agente da subjetividade. Por outro lado, uma verdade está oculta no *Geist* de Hegel, que exige então uma crítica *imane*nte:

Se ao final, na totalidade, tal como em Hegel, tudo recai no sujeito como espírito absoluto, então com isso o idealismo se suprassume, já que nenhuma determinação de diferença sobrevive, a qual faria com que o sujeito, enquanto algo diferente, fosse concebível como sujeito. Uma vez que o objeto torna-se sujeito no absoluto, ele não é mais inferior face ao sujeito. Em seu extremo, a identidade torna-se agente do não-idêntico⁵⁸.

Hegel teria atribuído essa capacidade de reconciliação ao pensamento sozinho, ao passo que o pensamento, embora objetivo, é precisamente o que deveria ser reconciliado com seu oposto irreduzível: eis aqui a fonte de seus erros, teóricos bem como empíricos. Por isso, para Adorno como para Marx, “a antecipação filosófica da reconciliação ultraja a real”⁵⁹. O sistema fechado de Hegel é uma substituição falsa, imaginária, para a supressão prática do estranhamento, para aquele “estado certo das coisas” que não pode ser antecipado no pensamento, pois ele seria até mesmo livre da dialética: nem sistema, nem contradição⁶⁰. Esse é mais um corolário do materialismo, daquela crítica que converge “com a práxis socialmente transformadora”⁶¹. Tal como Adorno coloca: “O negado é negativo até desaparecer. Isso se separa,

⁵⁸ Ibid., p. 103. Cf. também Adorno, *Dialética negativa*, cit., p. 290: “A construção do sujeito-objeto possui uma duplicidade insondável. Ela não se contenta em falsificar ideologicamente o objeto e em transformá-lo no ato livre do sujeito absoluto, mas também reconhece no sujeito o elemento objetivo que se apresenta e com isso restringe anti-ideologicamente o sujeito”.

⁵⁹ Adorno, *Três estudos sobre Hegel*, cit., p. 73.

⁶⁰ Adorno, *Dialética negativa*, cit., p. 18.

⁶¹ Ibid., p. 173.

decisivamente, de Hegel”⁶². Essa afirmação tem um significado inequívoco, não muito distante da última das teses de Marx sobre Feuerbach⁶³.

Portanto, também para Adorno, a filosofia de Hegel exige uma “inversão”: não de um espírito supostamente puro a uma matéria supostamente pura, mas do *positivo* ao *negativo*, das determinações de Hegel enquanto *afirmação* às mesmas determinações enquanto *crítica*. “De uma maneira irreconciliável, a ideia de reconciliação impede a sua afirmação no conceito”⁶⁴: por isso a dialética necessita permanecer negativa. Mas onde Hegel cai na pior absurdidade é onde ele mais se aproxima do verdadeiro: por isso a filosofia precisa permanecer dialética. A dialética nova, materialista, haveria de ser nada mais, e nada menos, do que a negação determinada de Hegel.

© 2017 Giovanni Zanotti. Esse documento é distribuído nos termos da licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional (http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt_BR).

⁶² Ibid., p. 139. Tradução modificada.

⁶³ K. Marx, *Teses contra Feuerbach*. In: Id., *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. Ed. J.A. Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1978; p. 53.

⁶⁴ Adorno, *Dialética negativa*, cit., p. 139.