

A essência da crítica: sobre o limiar da crítica imanente em Hegel

The Essence of Critique:
On The Threshold of Immanent Critique
in Hegel

Luiz Repa

Professor Associado do Departamento de Filosofia
Universidade de São Paulo [USP]

RESUMO

O artigo estabelece uma relação entre o ensaio “Sobre a essência da crítica filosófica” e a *Fenomenologia do espírito* no que concerne à elaboração hegeliana do conceito de crítica imanente. Primeiramente, busca-se rebater algumas objeções a respeito da pertinência de atribuir a Hegel esse conceito, para mostrar em seguida que este emerge na Introdução da *Fenomenologia do espírito* como uma tentativa de resolver problemas já presentes na concepção de crítica filosófica que havia sido defendida, juntamente com Schelling, no *Jornal crítico de filosofia*. De acordo com a hipótese central, o ensaio introdutório do jornal contém elementos fundamentais da crítica imanente, porém sob um dilema que somente será resolvido posteriormente.

PALAVRAS-CHAVE

Crítica imanente;
Crítica do conhecimento;
Modernidade;
Reconhecimento.

ABSTRACT

The article establishes a connection between the essay “On the essence of philosophical critique” and the *Phenomenology of Spirit* regarding the Hegelian elaboration of a concept of immanent critique. Firstly, it aims to contest some objections about the appropriateness of attributing this concept to Hegel. It shows then that immanent critique emerges in the Introduction to the *Phenomenology of Spirit* as an attempt to answer problems already present within the conception of philosophical critique, which Hegel had previously defended along with Schelling in the *Critical Journal of Philosophy*. According to the central hypothesis, the essay on philosophical critique contains fundamental elements of immanent critique but in the form of a dilemma that will only be resolved later.

KEY WORDS

Immanent Critique;
Critique of Knowledge;
Modernity;
Recognition.

Não é exagero afirmar que existe hoje uma conjuntura favorável à ideia de *crítica imanente* no âmbito da chamada Teoria Crítica da sociedade (cf. Romero, 2014). Há cerca de dez anos, diversos autores começaram a recuperá-la e reinterpretá-la como forma de relação com o objeto social mais adequada às pretensões daquela tradição intelectual. Robin Celikates (2009), Titus Stahl (2013), Emmanuel Renault (2013), e, principalmente, Rahel Jaeggi (2014; 2008), são os nomes mais chamativos dessa disposição. Embora de um modo um tanto intrincado, Axel Honneth poderia também ser incluído aí (2002; 2007). De modo geral, essa orientação sobrevém após um período de questionamentos e, por assim dizer, ostracismo metodológico, na esteira das exigências por formas mais claras de fundamentar normativamente a Teoria Crítica, no que a abordagem de Seyla Benhabib continua a ser exemplarmente representativa (1986; cf. Silveira, 2019).¹

Certamente, o que vem a ser a “crítica imanente” é objeto de disputa. Um ponto comum histórico-filosófico em todas essas variantes consiste em ver na dialética hegeliana as suas fontes primeiras. Sem dúvida, tal convergência apoia-se em outro “clássico” dessa vertente: Theodor W. Adorno. Pois não poucas vezes este se refere ao método hegeliano nestes termos. “O procedimento da dialética”, diz ele em sua dissertação sobre Husserl, “é crítica imanente” (2015, p. 36); nos estudos sobre Hegel, por seu turno, a fidelidade a este se traduziria no “desejo de uma crítica imanente, que é parte central de seu método” (2013, p. 136), configurando-se como “a confrontação permanente do objeto com seu próprio conceito” (2013, p. 80).²

Mais recentemente, no entanto, esse consenso histórico-filosófico começou a ser questionado a partir de alguns fatos bastante crus. O primeiro deles, como lembra, Gordon Finlayson (2014), se resume à circunstância de que Hegel não se valeu literalmente da expressão em nenhum momento de sua obra. Além disso, acrescenta ele, mesmo o termo “crítica” seria reservado quase invariavelmente por Hegel, em avaliações geralmente negativas, para caracterizar a filosofia kantiana, em contraposição à ideia, esta sim hegeliana, de ciência como sistema. Por fim, ainda segundo Finlayson, somente seria admitido falar de “crítica imanente” em Hegel em um sentido muito vago, um lugar comum, como aquele de refutar uma ideia, uma posição, um adversário, a partir dos seus próprios termos, algo que remontaria a Sócrates. Acresce que uma tal compreensão de crítica imanente não se adequaria às categorias fundamentais da dialética hegeliana como *Aufhebung* e negação determinada. Em última instância, ela não se ajustaria à metafísica hegeliana como um todo.

As reservas de Finlayson têm, no mínimo, o mérito de pôr a exigência de uma análise e uma interpretação filosófica que possa justificar aquela associação que até

¹ Embora Jürgen Habermas também reivindique fortemente uma fundamentação normativa mais clara da teoria crítica, seu método da reconstrução pode também ser lido como uma maneira de atualizar a crítica imanente. A respeito disso, cf. Stahl (2013b), Repa (2016).

² Disso não se pode inferir imediatamente que a crítica imanente no próprio Adorno seria uma mera continuidade da concepção hegeliana. Sobre as diferenças entre esses modelos, cf. Nobre (1998), Repa (2011).

então parecia algo bem conhecido. Para enfrentar tais objeções não basta simplesmente apontar ali ou lá as passagens em que Hegel, se não formula terminologicamente a crítica como imanente, está muito próximo de fazê-lo, ou em que adota positivamente o termo “crítica” — embora isso seja perfeitamente possível, como se verá em breve. O que é crucial, o que escapa à atenção de Finlayson, é o contexto de problemas e linhas de pensamento em que emerge em Hegel o *conceito* de crítica imanente. Ou seja, em sua análise, a Introdução da *Fenomenologia do espírito* (1807), texto geralmente identificado como certidão de nascimento desse conceito, recebe apenas considerações terminológicas factuais. Soma-se a isso a circunstância de que o lugar em que Hegel propõe amplamente uma noção de crítica filosófica é simplesmente retratado como algo do passado, ou seja, o ensaio “Sobre a essência da crítica filosófica” (1802).

Ao desligar os dois textos, um sobre a essência da crítica, outro que fundamenta o método da fenomenologia, Finlayson perde de vista as razões que permitem encontrar em Hegel a emergência de um novo conceito de crítica. Esse conjunto de razões é satisfatoriamente compreensível apenas se religamos o texto de 1807 àquele de 1802. É necessário remontar a essa noção explicitamente assumida de crítica filosófica, para verificar como a ideia de crítica imanente resolve problemas postos claramente por essa tarefa.

Assim, gostaria de mostrar primeiramente como Hegel delinea sua ideia de crítica conceitual em termos muito próximos àquele consagrado pela escola hegeliana, conferindo ao mesmo tempo o seu sentido fundamental (I). Categoricalmente, tal concepção tem de ser remetida à apreciação sobre as posições “kantiana” e “schellinguiana” a respeito do exame do conhecimento como condição de todo discurso filosófico, ou seja, à análise da Introdução da *Fenomenologia do espírito* (II). Os problemas da posição “schellinguiana” se revelam, porém, muito próximos daqueles que emergem explicitamente no ensaio “Sobre a essência da crítica filosófica”, em que as relações da crítica com o objeto criticado vão do rechaço absoluto à explicação dos limites. Nesse ponto, o ensaio se envolve em um dilema, pois o padrão de medida do exame é pressuposto de antemão e não pode ser reconhecido pelo objeto da crítica (III). Contudo, coloca-se a questão de saber se o ensaio já contém uma concepção de crítica imanente ou se deve ser considerado apenas como seu limiar, o que é examinado a partir de três leituras diferentes (IV). Por fim, considero que na Introdução da *Fenomenologia*, Hegel reúne de maneira nova os elementos da abordagem anterior, escapando ao seu dilema (V).

I

É verdade que a expressão “crítica imanente” não se encontra em Hegel. Como lembra Finlayson, ela começou a ganhar cidadania filosófica somente graças à escola hegeliana e a seus adversários. Em Karl Rosenkranz e Friedrich Adolf Trendelenburg

já aparecem respectivamente caracterizações como “crítica imanente do progresso da Ideia”, ou “crítica imanente do conceito” (cf. Finlayson, 2014, p. 1147). No entanto, essas designações não distam tanto do discurso do mestre (ou do antípoda) como pensa o filósofo britânico. Assim, na edição de Leopold von Henning da *Enciclopedia* (que recolhe, na forma de adendos, as anotações de alunos nos diversos cursos que Hegel ofereceu sobre lógica), encontra-se a seguinte passagem:

A filosofia crítica se constituiu como a tarefa de investigar em que medida as formas do pensamento em geral seriam capazes de propiciar o conhecimento da verdade. Mais precisamente, a faculdade de conhecimento deveria então ser investigada antes do conhecimento. Há certamente algo de correto em que as próprias formas do pensamento tenham de ser convertidas em objeto do conhecimento; só que logo se insinua o mal-entendido de querer conhecer já antes do conhecimento, ou de não querer entrar na água antes de ter aprendido a nadar. Certamente, as formas do pensamento não devem ser utilizadas sem exame, mas essa própria investigação já é um conhecimento. Portanto, é preciso que a atividade das formas do pensamento e sua crítica sejam unificadas no conhecimento. As formas do pensamento têm de ser consideradas em si e por si mesmas; elas são o objeto e a atividade do próprio objeto; elas se examinam a si mesmas, precisam determinar nelas mesmas seu limite e sua insuficiência. Nesse caso, esta é aquela atividade do pensamento que, como dialética, será levada a uma consideração especial e da qual se deve observar aqui, apenas preliminarmente, que tal atividade não deve ser considerada como do exterior, mas antes como imanentes a elas. (Enz I, § 41, trad. p. 109)

Por essa passagem se torna palpável porque os discípulos de Hegel adotaram a expressão “crítica imanente” e, posteriormente, também a Teoria Crítica. A crítica deve ser uma atividade das próprias formas do pensamento enquanto objeto constitutivo da lógica, uma atividade que seja imanente às formas e não trazida de fora. Crítica imanente significaria assim, antes de tudo, a crítica do objeto sobre si mesmo, o que foge à visão comum do ato crítico como fundamentalmente juízo do sujeito. No entanto, percebe-se também que, para Hegel, se trata de um certo desdobramento da exigência kantiana de autoexame da faculdade de conhecer, sem ter de pagar o preço de assumir uma instância de investigação separada de todo conhecimento — este o significado central do chiste sobre o escolástico que queria aprender a nadar sem entrar na água (cf. Enz § 9; GPh III, p. 334). A investigação do conhecimento tem de ser, ela também, conhecimento e nesse sentido precisa examinar-se enquanto examina.

Que tal ideia de autoexame do objeto estoure o registro da reflexão da faculdade de conhecer não é uma observação que deva impedir o discernimento de uma certa filiação positiva ao sentido kantiano de crítica. Além disso, também servem para tal

percepção tantos outros momentos em que o termo “crítica” é incorporado por Hegel para descrever seu próprio procedimento.³ Do ponto de vista do desenvolvimento da obra, Hegel recupera aqui, no ensino da lógica, o núcleo de suas considerações de método articuladas na Introdução da *Fenomenologia do espírito*.⁴ Nesse ponto, a dificuldade consiste em saber como ele pode transpor para a Lógica, para a exposição das *formas lógicas* produzidas na metafísica, nas ciências empíricas e na lógica formal, uma concepção de crítica imanente que nasce como atividade da *consciência*; a dificuldade reside nessa diferença de objeto: um que é a consciência examinando-se a si mesma, e outro que é a forma lógica examinando-se a si mesma de alguma maneira.

Porém, não é essa dificuldade que me interessa aqui (para cujo tratamento me volto em outro lugar)⁵ e sim o nascedouro daquela concepção na *Fenomenologia do espírito*, o qual tem de ser remetido, por sua vez, ao ensaio “Sobre a essência da crítica filosófica”, que havia servido de preâmbulo ao *Jornal crítico de filosofia*, editado com o então parceiro intelectual F. W. J. Schelling.⁶ Desta maneira, pode-se perceber como o sentido da crítica imanente se articula a partir do enfrentamento de um problema que habita a primeira tentativa hegeliana de conceber a crítica filosófica.

II

Geralmente, a introdução da *Fenomenologia do espírito* é lida como o primeiro grande momento de ruptura de Hegel com as posições schellinguianas a respeito do papel do exame prévio do conhecimento e, de modo geral, do saber não filosófico, levando em consideração todas as consequências disso para o problema do começo e da propedêutica filosófica (cf. Hyppolite, 1999; Fischbach, 1999). Partindo de uma

³ Hegel entende que o termo kantiano “crítico” e “acrítico” se refere à aplicação de categorias dentro ou fora do seu lugar, por exemplo, quanto ao uso de categorias da esfera do ser e da essência na esfera do conceito (cf. WL II, p. 320; trad. p. 107). Nesse aspecto, as considerações de Hegel sobre a prova da existência de Deus acentuam o caráter acrítico da refutação kantiana, na medida em que esta juntaria conceitos provenientes de esferas totalmente diferentes, em detrimento da “verdadeira crítica” (cf. WL I, p. 92; trad. p. 93). De modo mais geral, Hegel considera abertamente que lógica objetiva é a “verdadeira crítica” das categorias metafísicas: “uma crítica que não as considera segundo a forma da aprioridade contra o *a posteriori*, mas sim em seu conteúdo particular” (WL I, p. 62; trad. p. 67).

⁴ Vale lembrar que na introdução da *Ciência da lógica*, a obra de 1807 será considerada o primeiro “exemplo” do procedimento de método (WL I, p. 35; trad. p. 56).

⁵ Somente em outro lugar poderei abordar também a relação entre crítica, negação determinada e *Aufhebung*, cujo tratamento exige uma articulação da perspectiva fenomenológica e lógica. De modo geral, defendo a ideia de que a *Fenomenologia* elabora uma crítica imanente das formas de representação do mundo, ao passo que a *Ciência da lógica* põe em obra a crítica imanente das formas de apresentação do mundo.

⁶ Se a seguir me refiro ao ensaio mais como um escrito de Hegel, não se deve inferir daí uma convicção a respeito da chamada querela da autoria (*Zuschreibungstreit*), impossível de provar pelas fontes até agora disponíveis. Os dois filósofos reclamam, em circunstâncias distintas, a autoria, e nele são reconhecíveis ideias e motivos de ambos, considerando ainda a forte influência de Schelling sobre Hegel no período de Jena. Nesse contexto, porém, a relação entre a introdução da *Fenomenologia* e o ensaio quanto ao conceito de crítica leva-me ao seu tratamento como um escrito hegeliano, sem prejuízo a outras perspectivas igualmente legítimas que o põem na evolução do pensamento schellinguiano. Sobre a questão da autoria, cf. minha apresentação à tradução do ensaio “Sobre a essência da crítica filosófica”, a ser publicada em volume futuro da *Discurso*.

comparação com o ensaio “Sobre a essência da crítica filosófica”, é possível discernir, no entanto, que há mais elementos em jogo do que a ruptura com Schelling. Mais exatamente, percebe-se por essa comparação uma semelhança estrutural e terminológica na posição do problema, e, ao mesmo tempo, uma divergência nos respectivos desdobramentos. Embora os contextos e as finalidades sejam diferentes em um caso e no outro — ou seja, o juízo sobre obras filosóficas em um texto e a introdução à ciência no outro —, a questão que se impõe é aquela a respeito de qual deve ser em geral a relação entre a crítica filosoficamente embasada e um saber deficiente ou simplesmente falso.

Na introdução da *Fenomenologia*, a fundamentação da crítica imanente como única via para o tratamento do saber não filosófico representa a terceira posição de uma série, cujas duas primeiras podem ser caracterizadas, de maneira certamente simplificadora, “kantiana” e “schellinguiana”. No essencial, essa fundamentação tem de corresponder à tarefa de resolver o que há de problemático nas duas posições anteriores sobre a investigação dos limites do conhecimento e do saber não filosófico. Assim, o projeto kantiano de estabelecer as jurisdições da faculdade de conhecer para avaliar a possibilidade do “conhecimento efetivo do que é em verdade” (PhG, p. 68, trad. p. 71) estaria comprometido com uma série de pressupostos que afetam o exercício e a autocompreensão da investigação. Se tal exame prévio deve ser entendido como aquele tribunal da razão “capaz tanto de assegurar a razão em suas pretensões legítimas como, por outro lado, de ajudá-la a livrar-se de todas as suposições infundadas” (Kant, KrV A XI, trad. p. 19), então é preciso dar mais uma volta no parafuso e perguntar sobre as suposições do exame, ou, nas palavras de Hegel, pôr uma “desconfiança nesta desconfiança” (PhG, p. 69, trad. p. 72) que suscita a indagação sobre as condições de possibilidade do conhecimento.

Em outros termos, é preciso verificar se a reflexão “kantiana” não se baseia em pressupostos que não foram submetidos ao exame, portanto, se ela também não se assentaria em uma base dogmática (cf. Habermas, 2014; Graeser, 1988). Hegel aponta quatro pressuposições estruturantes não examinadas: a representação do conhecimento como instrumento ou meio; a distinção entre o sujeito cognoscente e o conhecimento; a separação entre o conhecimento e a efetividade, ou a separação entre sujeito e objeto; e, por fim, duas visões distintas de conhecimento válido. Menos do que o conteúdo específico dessas pressuposições, é importante frisar a forma da objeção: Hegel cobra da reflexão crítica que ela cumpra o seu conceito, avaliando também aquelas pressuposições que a sustentam. De certo modo, portanto, a crítica imanente emerge na sequência de uma crítica imanente à concepção kantiana de crítica.

A segunda posição contrapõe-se à ideia de autoexame do conhecimento justificando-se pelo resultado negativo, segundo a qual a ciência não poderia realizar seu propósito. Trata-se então de começar pela ciência mesma, pelo saber do absoluto, o que, por seu turno, representaria o abandono da questão crítica por excelência.

Porém, Hegel também desdobra uma série de problemas inerentes a essa segunda posição:

Mas a ciência, ao entrar em cena, é ela própria um fenômeno [*Erscheinung*]; sua entrada em cena não é ainda ela mesma em sua verdade levada a cabo e difundida. [...] Pois a ciência não pode simplesmente rejeitar um saber que não é verdadeiro a título de visão vulgar das coisas, asseverando que ela é um conhecimento totalmente diferente e aquele saber não é absolutamente nada para ela [...] (PhG, p. 71, trad. p. 73).

A objeção à segunda posição não é, no essencial, diferente da primeira: em ambas haveria um elemento dogmático, seja na retaguarda, seja na vanguarda. Porém, em relação à segunda, se torna clara a questão maior que precisa ser resolvida: como justificar um padrão de medida (no caso, a ciência) para a crítica de um saber que, em sua condição atual, não pode discernir a validade desse critério. Pois:

O padrão de medida residiria em nós [que examinamos, L. R.], e aquilo que deve ser comparado com ele e sobre o que se deveria chegar a uma decisão por meio dessa comparação não teria de *reconhecê-lo* necessariamente (PhG, p. 76, trad. 78, *grifo meu*).

Nesses termos, porém, evidencia-se também que o “tribunal da razão” pode padecer do mesmo problema, uma vez que ele se apoia em padrões que tampouco poderiam ser reconhecidos por aqueles ou aquelas que não podem conhecê-los.

A segunda posição, dita “schellinguiana”⁷, também foi adotada de certo modo por Hegel em seu período de Jena, como mostra o ensaio “Sobre a essência da crítica filosófica”, escrito em cooperação com Schelling. E, no entanto, Hegel já introduzia aí o problema do reconhecimento do padrão de medida por parte de um saber não filosófico, de modo que se pode discernir aí um dilema de fundo, para o qual a introdução da *Fenomenologia* representa uma saída.

⁷ A necessidade de começar pelo absoluto é um tema que aparece em Schelling em diversos momentos de sua obra, recebendo distintas versões de acordo com as fases de seu desenvolvimento. Uma formulação bastante incisiva, da chamada fase da “filosofia da identidade”, é a seguinte: “Que ela [a intuição intelectual] não seja nada que se possa ensinar é claro; todas as tentativas de ensiná-la são, portanto, completamente inúteis na filosofia científica, e instruções para chegar até ela não podem ser buscadas na ciência rigorosa, uma vez que elas formam necessariamente um vestibulo perante a filosofia, exposições provisórias e coisas semelhantes. Não se pode compreender tampouco por que a filosofia seria obrigada a ter uma consideração particular pela incapacidade; convém, pelo contrário, cortar nitidamente o acesso até ela e isolá-la por todos os lados do saber comum, de sorte que nenhuma via ou atalho a partir dele possa levar até ela. Aqui a filosofia começa, e quem não já se encontra aí ou receia diante desse ponto, que permaneça distante ou fuja para trás.” (Schelling, *Fernere Darstellungen*, p. 361; cf. também *Exposição da ideia universal (...)*, p. 215. Como sublinha Frank Fischbach, Schelling tem de afirmar radicalmente a inutilidade e mesmo o caráter danoso de toda propedêutica em filosofia, de todo estudo prévio, e, *a fortiori*, de toda crítica do conhecimento como condição prévia do conhecimento verdadeiro. Inútil porque o absoluto é sempre a condição dele mesmo como resultado. Danoso porque se cria assim um aprisionamento do começo relativo na própria relatividade. Essa é a consequência necessária da consideração segundo a qual a intuição intelectual, como intuição do absoluto nele mesmo, é a condição indispensável da filosofia. De acordo com ela, portanto, ou chegamos de alguma maneira à intuição intelectual e a cultivamos, ou não chegamos a ela e nada poderá levar até ela. Ela tem de ser assim uma luz repentina, impossível de ser demonstrada a quem é “cego de nascença”, na expressão de Schelling (cf. Fischbach, 1999, p. 95 et seq.)

III

Não há dúvida de que Hegel compartilhava em alguma medida com Schelling, nos primeiros anos de sua fase em Jena, o princípio de que toda crítica filosófica tem de apoiar-se no pressuposto do absoluto como identidade e unidade originária. A adoção dessa posição é explicitamente efetuada no assim chamado *Escrito da diferença*, em que Hegel compara os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling. Nessa primeira publicação filosófica de Hegel, de 1801, o conceito de absoluto é o pressuposto para realizar uma crítica à época moderna, ao Esclarecimento e às filosofias da reflexão, em virtude de suas cisões e oposições rígidas entre sensibilidade e razão, natureza e espírito, finito e infinito. Sem a identidade e a unidade originária, insiste Hegel, não é possível pensar a cisão como produto e como processo de restauração da unidade. A cisão é aquilo que determina a necessidade da filosofia. A época das cisões convoca a filosofia para pensar as possibilidades de unificação e reconciliação, o que por sua vez é de novo dependente da ideia de absoluto. A filosofia pode superar as cisões e as limitações que a engendram somente na medida em que pressupõe o absoluto. Ele é a meta e a condição para chegar à meta: “ele é a meta que se procura; ele já está presente — do contrário, como poderia ser procurado? A razão o produz somente na medida em que ela liberta a consciência das limitações; essa superação das limitações é condicionada pela não-limitação pressuposta” (DS, p. 24; trad. p. 40).⁸

No contexto do ensaio sobre a essência da crítica, uma estrutura análoga desponta desde o início: o crítico deve pressupor, para seu juízo sobre um construto filosófico, um padrão de medida que corporifique a própria ideia da filosofia como conhecimento do absoluto (WpK, p. 171). Esse elemento “schellinguiano” tem de conviver, no entanto, com uma ideia que Hegel começava a trabalhar cada vez mais e em múltiplas variantes, aquela de reconhecimento recíproco e luta por reconhecimento:

A tarefa da crítica se vê completamente perdida para aqueles e naquelas obras que venham a carecer daquela ideia. Com essa falta da ideia, a crítica entra em apuros no mais das vezes, pois, se toda crítica é subsunção sob a ideia, então ali onde esta se ausenta cessa necessariamente toda crítica, não podendo se propiciar nenhuma outra relação senão aquela do rechaço. Porém, no rechaço, ela rompe por inteiro toda conexão daquele em que falta a ideia da filosofia com aquele a cujo serviço ela se encontra. Visto que o reconhecimento recíproco é suspenso com isso, aparecem apenas duas subjetividades em contraposição. O que não tem nada em comum com um outro apresenta-se justamente por isso com o mesmo direito, e a crítica, ao declarar aquilo a ser julgado como sendo tudo menos filosofia e, assim, como sendo inteiramente nada, já que tal coisa não quer ser nada além de filosofia, deslocou-se para a posição de algo subjetivo, e sua pretensão aparece como um ditame unilateral

⁸ A respeito desse diagnóstico de época moderna, seus antecedentes nas fases anteriores e sua transformação a partir da *Fenomenologia do espírito*, cf. a reconstrução habermasiana nos dois primeiros capítulos do *Discurso filosófico da modernidade* (Habermas, 2000); a respeito dessa reconstrução, cf. Repa, 2010. Sobre o diagnóstico específico da *Fenomenologia*, definido em termos de “modernidade napoleônica” e distinto assim tanto do período anterior como do sistema posterior, cf. Nobre, 2018.

— uma posição que, como sua atuação deve ser objetiva, contradiz imediatamente sua essência. Seu juízo é uma apelação à ideia da filosofia, a qual, no entanto, visto que não é reconhecida pela contraparte, é um tribunal estranho a esta (WpK, p. 173).

Não é difícil perceber como as passagens da *Fenomenologia* citadas acima reverberam esse texto. No entanto, lá se tratava de sublinhar o que havia de problemático na posição segundo a qual o saber absoluto é a condição de toda filosofia, reduzindo a nada o saber não filosófico que, por suas circunstâncias, não poderia de todo modo reconhecer a ciência como o verdadeiro. Aqui, por outro lado, o recurso à ideia da filosofia como padrão de medida é inevitável e ao mesmo tempo produz, em uma determinada circunstância, a quebra das relações de reconhecimento recíproco. Desenha-se assim um dilema de fundo na estrutura do ensaio, o qual parece se intensificar na medida em que somente resta à crítica uma espécie de luta de vida ou morte com a pseudofilosofia.

Partindo de uma comparação da atividade crítica com o combate entre dois grupos adversários, trata-se aí de justificar o caráter polêmico daquele que defende a verdadeira filosofia, quem precisa entregar-se à luta para mostrar o “nada” do adversário, embora corra o risco de parecer unilateral e partidário. Pois do contrário “o teria reconhecido como algo e contestado a si mesmo aquela validade universal para a qual o que é efetivamente partido não tem de ser partido, mas antes completamente nada, e com isso ele teria se declarado ao mesmo tempo como partido, isto é, como nada para a verdadeira filosofia” (WpK, p. 186).

A luta da crítica, por assim dizer, ganha aqui contornos discerníveis nos diversos escritos de Hegel sobre o tema dos conflitos de reconhecimento no âmbito da filosofia prática. Refiro-me sobretudo à pretensão de absolutez de uma consciência que se julga de algum modo ofendida por outro, como no *Sistema da eticidade*, em que está em jogo o crime à honra, e, com isso, a totalidade da pessoa (SdS, p. 47 et seq.). Tal pretensão leva o ofendido a colocar a sua vida em risco, em uma intenção de matar o ofensor que é, ao mesmo tempo, uma tentativa de suicídio, como na *Filosofia real* (RPh, p. 203). No desenho clássico da *Fenomenologia*, ela se traduz no desejo de ser reconhecido como absoluto, o que estorva a reciprocidade essencial do reconhecimento (PhG, p. 147 et seq., trad. p. 144 et seq.). Assim, a assimilação da atitude polêmica à luta de vida ou morte se torna mais chamativa na medida em que todas aquelas abordagens, no âmbito da eticidade ou da formação da consciência, conduzem a impasses criados pela pretensão absoluta de reconhecimento.

Além disso, se a luta por reconhecimento possui, de todo modo, um papel constitutivo na constituição da eticidade ou da identidade do Eu, como Axel Honneth enfatiza (2003, p. 37 et seq.), o mesmo não se pode dizer sobre seu uso no ensaio. Pois este não prevê literalmente uma saída, um “salvamento”, para a situação em que a crítica tem de rechaçar uma série de pseudofilosofias, quebrando as relações

de reconhecimento que reuniam de algum modo o crítico e o criticado. Dessa maneira, a luta intensifica o dilema criado por essa quebra.

A crítica tem de revestir-se da polêmica a fim de demonstrar o nada dos “maneirismos” filosóficos da época. Por essa expressão, os editores do *Jornal crítico de filosofia* entendem, primeiramente, uma série de manifestações ditas filosóficas que rebaixam a ciência a um exercício de pensamento meramente subjetivo e individualista, voltado à construção de sistemas filosóficos, mas sem relação com o saber já alcançado, e cuja reputação se deve muito mais à exposição contínua do filósofo no circuito das letras, “porque parece quase inacreditável que tanta casca não deva ter caroço” (WpK, p. 176). Poderíamos denominar essa tendência de *personalista* ou *modista*, que quase antecipa as figuras midiáticas do mercado atual de artigos filosóficos. Além disso, eles enfrentam também o maneirismo de popularizar a filosofia, que pretende torná-la mais palatável ao grande público, ou dar ares filosóficos para as concepções do vulgo, em suma, a tentativa de compatibilizar a filosofia com a superficialidade. Essa orientação, que poderíamos chamar de *populista*, se casa com a primeira antes de tudo no fato de que ambas continuam a trilhar “a estrada oficial da cultura”, para usar as palavras do ensaio.

No entanto, esses maneirismos não são os únicos objetos da crítica filosófica. Como observa Giuseppe Casadei, o ensaio se organiza como uma tipologia de diferentes objetos de crítica, que requerem por sua vez diferentes procedimentos de abordagem (Casadei, 1995). Assim, o texto enxerga outras possibilidades “tipológicas”, em que a ideia da filosofia é efetivamente presente. A tarefa da crítica consiste então em evidenciar o modo e o grau em que a ideia se apresenta e medir o alcance do sistema científico em que ela se desdobra objetivamente. Assim, além daqueles dois maneirismos, discernem-se pelo menos mais três tipos diferentes.

A primeira possibilidade poderia ser chamada de a “marca da bela alma”, para usar a expressão do texto. Nesse tipo, há a manifestação ingênua da ideia pura, sem alcance científico porque desprovida da forma de sistema. Nesse ponto se antecipa um motivo hegeliano contra o romantismo que se tornará recorrente em sua obra: a bela alma como “impostura autoenganadora da própria virtude e excelência” (VüÄ I, p. 313, trad. p. 246). O sentimentalismo aguçado e purista se tornaria escusa para não agir no mundo, recusando a conhecê-lo como ele é, em nome de um mundo íntimo mais verdadeiro. No contexto do ensaio, a postura da bela alma corresponde a uma recusa do sistema, da abrangência do todo.

Porém, os casos seguintes são mais interessantes, uma vez que aí a crítica não assume a forma de um rechaço, mas antes procura identificar e explicar os bloqueios de uma tendência objetiva que se comunica com o padrão de medida:

Caso se mostre aqui que a ideia da filosofia se afigure efetivamente, a crítica pode reter, na exigência e na carência que se expressa, o elemento objetivo no qual a carência busca sua satisfação, refutando o caráter restrito da configuração a partir da própria tendência genuína à objetividade perfeita. Porém, assim

sendo, é possível um duplo caso. Ou a consciência não se desenvolveu propriamente para além da subjetividade, e a ideia da filosofia não se elevou à clareza da intuição livre, permanecendo sob um fundo obscuro — possivelmente também porque as formas em que muita coisa se encontra expressa e que têm uma grande autoridade impedem ainda o avanço até à pura ausência de forma ou, o que é o mesmo, até a forma suprema. Se a crítica não pode deixar valer a obra e o ato como figura da ideia, ela não desconhecerá, contudo, o anseio; o interesse realmente científico nisso é friccionar o invólucro que impede o assomo interior de ver a luz do dia; é importante tomar conhecimento da multiplicidade dos reflexos do espírito, dos quais cada um tem de ter sua esfera na filosofia, assim como do que é subordinado e deficiente neles. Ou é o caso elucidar que a ideia da filosofia foi reconhecida com mais evidência, mas que a subjetividade se empenha em defender-se da filosofia, na medida em que se torna necessário salvar-se por mor de si mesma (WpK, p. 175).

Nesses dois casos, a verdade está presente no objeto, e a crítica se vale de dois procedimentos distintos. Em comum, ela deve reconhecer a tendência, aquilo que o objeto tem de verdadeiro, e ao mesmo tempo explicar por que tal tendência não chegou à forma adequada. Ao fazê-lo, ela rompe o invólucro em que o objeto está encerrado e dessa maneira o impulsiona. Em um caso, porém, a tendência não se completou por causa de fatores por assim dizer externos: houve uma coação formal externa com efeitos internos. É evidente que essas limitações se ligam ao diagnóstico da modernidade como época de cisões, dualismos, mecanização da natureza e do espírito, o que no *Escrito da diferença* aparecia a título de padrões enrijecidos que provocam o isolamento das formas culturais, cada uma se tornando autorreferente. No segundo caso, pode-se ver antes de tudo a influência da própria subjetividade como solo dos obstáculos para a tendência verdadeira. Nesse caso, é o próprio ponto de partida da filosofia moderna que provoca o entrave ao desenvolvimento. É a limitação própria da filosofia do sujeito, submetendo tudo à autorrelação de um Eu certo de si mesmo, que impede a elaboração do princípio de unificação (cf. Habermas, 2000, p. 61-62).

Os maneirismos da filosofia têm a ver igualmente com essa crítica à subjetividade do último tipo, porque o próprio princípio de autonomia do sujeito moderno se perverte na recusa em reconhecer o conhecimento verdadeiro enquanto tal. A autonomia se inverte em princípio de originalidade particular, em detrimento da validade do saber. O mesmo vale para a autonomia do público filosofante, que inverte a direção do Esclarecimento. Em vez de ser objeto de crítica e reflexão, o público, com base no mesmo princípio de autonomia, exige que a filosofia fale o que ele já aceita desde o início.

IV

Em todo caso, a atitude que reconhece a tendência objetiva, explicando seus limites, levanta a questão de saber se já aqui não estaríamos diante de uma compreensão de

crítica fincada na imanência do objeto, portanto antes mesmo da Introdução da *Fenomenologia*. De modo geral, coloca-se a questão de saber até que ponto o ensaio não seria mais do que uma simples fonte da crítica imanente, mas também sua primeira e original configuração. A respeito dessa questão, é possível discernir três posições diferentes, que poderíamos denominar de teses da descontinuidade, da continuidade e do deslocamento.

Para Stephen Houlgate, representante da tese da descontinuidade, somente o método da fenomenologia pode ser chamado de crítica imanente, na medida em que até então Hegel tinha que valer-se de um pressuposto filosófico que é exterior ao exame. Embora Houlgate não se reporte diretamente ao ensaio sobre a crítica filosófica, mas ao período em que ele se situa, e particularmente em *Fé e saber*, seus argumentos podem comodamente ser remetidos a ele. Na sua leitura, a crítica imanente não pode sustentar-se suficientemente no simples reconhecimento de uma tendência do objeto criticado em direção ao saber verdadeiro que serve de critério. É preciso ainda uma outra condição, absolutamente necessária: que o critério de verdade seja admitido também pelo saber criticado. O objeto deve assim não só demonstrar o padrão de medida, ele deve conter também a justificação desse padrão de medida (Houlgate, 2005).

Por sua vez, Karin de Boer se contrapõe explicitamente à leitura de Houlgate, afirmando antes a continuidade de método entre a noção de crítica defendida no ensaio e na *Fenomenologia*, e mesmo para as obras seguintes, em particular a *Filosofia do direito* (de Boer, 2012). A razão mais substantiva que apoiaria a afirmação dessa continuidade de longo alcance tem a ver com uma linha de interpretação segundo a qual a crítica imanente consiste justamente em apelar para um critério que está já contido no objeto criticado. E seria isso justamente que Hegel entende por crítica filosófica neste ensaio. Assim, a posse de um critério de verdade por parte do crítico não representa uma distância em relação à imanência, pois o crucial consiste em reconhecer a verdade no objeto e na capacidade de refletir a partir de si mesmo sobre sua própria limitação. Nesse sentido, como sugere Michael Becker, a crítica imanente, na concepção de de Boer, deve reconhecer de maneira autorreflexiva um objeto como contínuo com o ponto de vista da crítica. É por isso que ela pode ver em Kant o primeiro a formular um modelo de crítica imanente, na medida em que a razão se critica a si mesma em seus objetos (Becker, 2018).

Já a posição de Sandra Palermo parece mais equilibrada, na medida em que se atém a um “deslocamento” que instaura a crítica imanente em sua forma adequada, isto é, na *Fenomenologia*. Para Palermo, o objetivo do ensaio consiste em estabelecer um conceito de crítica filosófica adequado à concepção do absoluto como começo e adequado à consideração de que não haveria um movimento de elevação ao saber, um movimento de passagem do não saber para o saber. No entanto, segundo Palermo, o próprio tema da necessidade da filosofia impõe um campo de tensão no interior dessa premissa “schellinguiana”. A necessidade da filosofia remete a uma

situação concreta de cisões, portanto, de oposições, e o anseio de recuperar a unidade quebrada. E esse campo de tensão transparece na questão fundamental do escrito sobre a crítica filosófica: a relação da verdadeira filosofia com a não filosofia que resulta da cisão e desconhece o absoluto como tal. Esse campo de tensão revela-se precisamente na ideia de “rechaço” do saber não filosófico por parte do saber filosófico. De um lado, a rejeição torna evidente que o não saber é inadmissível, mas, de outro lado, essa atitude de rejeição significa uma renúncia do saber à sua verdade como absoluta, pois se torna uma posição unilateral e subjetiva. Ora, essa última consequência é, no entanto, tributária da noção de reconhecimento que Hegel pressupõe, juntamente com o critério de verdade como um pressuposto da crítica filosófica. Dessa maneira, o ensaio representa antes um momento de crise, cuja solução se encaminha para a proposta da relação entre ciência e não saber defendida na *Fenomenologia*:

Deste ponto de vista, notam-se aqui, a nosso ver, os elementos fundamentais que levarão a reflexão hegeliana a um deslocamento do quadro teórico presente; deslocamento de que o método fenomenológico dá conta, porque aqui a ciência não se relaciona com o não saber rechaçando-o, nem tampouco o faz pressupondo-se a si mesma no não saber de maneira que estaria presente mas de modo ofuscado ou implícito; na *Fenomenologia do espírito* não há outro ponto de partida do que o conhecimento a ser criticado: não há duas partes que se medem, uma vez que a unidade de medida e a matéria a ser examinada se encontram na própria consciência (Palermo, 2015, p. 121).

O comentário de Palermo vai além daquele de Houlgate na medida em que põe em perspectiva o desenvolvimento do problema detectado no ensaio, conservando ao mesmo tempo o que é essencial para a crítica imanente, tal como ele o designa: o padrão de medida não deve estar apenas presente no objeto, ele deve se justificar de alguma maneira no objeto. Com isso, percebe-se que o que chamamos de dilema da crítica também afeta os tipos de saber deficitários que apresentam uma tendência verdadeira. Pois também se pode colocar para esses casos se eles são capazes de justificar plenamente, no interior dos seus limites, o critério de verdade.

Por outro lado, não poderíamos perder de vista o que a posição representada por de Boer tende a enfatizar: uma relação tal com o objeto que permite o reconhecimento de uma tendência e de obstáculos a ser superados. Os dois aspectos, a autojustificação do objeto e sua tendência para a verdade, são reunidos, a meu ver na Introdução da *Fenomenologia do espírito*, de modo que o ensaio constitui uma espécie de limiar, onde se situam os problemas e os elementos que conferem sentido à crítica imanente, mas não é e não pode ser ainda sua a própria composição.

V

De certo modo, Hegel resolve o dilema da crítica e recupera a ideia de tendência objetiva com um único golpe de método: o padrão de medida é obra do próprio

saber não filosófico, que o justifica, e nisso dá as regras para sua própria crítica, ao mesmo tempo em que essa autocrítica se torna a tendência do objeto para a verdade. Com isso, não se trata mais de enxergar uma tipologia de saber cuja diversidade requer procedimentos de crítica: todo saber, na medida em que está preso a um dualismo de princípio, põe-se a criticar a si mesmo em função de seu próprio critério de verdade. A pseudofilosofia e aquele saber que contém de algum modo a tendência objetiva, enfim todas as formas de saber são convertidas em figuras da consciência que exercem o exame de si mesmas e com isso trazem uma tendência para a verdade.

Como já apontado de início, o que organiza o texto da Introdução tem a ver diretamente com aquela questão do ensaio: como se pode justificar um padrão de medida na relação crítica com um determinado saber em que falta total ou parcialmente a comunicação com a verdade. E também já apontamos a solução para essa questão: só a imanência do critério pode assegurar o reconhecimento de sua validade, de modo que o ponto de vista da crítica tem de deslocar-se para o interior do objeto. É somente dessa maneira que o tribunal da crítica não se torna por princípio um ditame, pois ele é instaurado pelo próprio objeto da crítica. O tribunal é a própria crítica imanente, que se opera como uma comparação do saber falso consigo mesmo:

A consciência dá seu padrão de medida a ela mesma, e a investigação será graças a isso uma comparação de si consigo mesma [...]. Há na consciência algo *para um* outro, ou ela tem nela, de modo geral, a determinidade do momento do saber; ao mesmo tempo, para a consciência, este outro não é apenas *para ela*, mas é também fora dessa relação ou *em si*: o momento da verdade. Portanto, naquilo que a consciência afirma, no interior de si mesma, como o *em si* ou o *verdadeiro*, nós temos o padrão de medida que ela mesma estabelece para medir seu saber por ele. [...] Portanto, não temos necessidade de trazer padrões de medida e aplicar *nossos* lampejos e pensamentos na investigação; deixando-os de lado, conseguimos considerar a Coisa como ela *em si* e *por si* mesma (PhG, p. 76).

O problema do reconhecimento do padrão de medida deixa de ser colocado uma vez que a investigação precisa aceitar o que o próprio objeto, o saber falso, tem a dizer a respeito do que é a verdade. Embora eu não possa aqui ir mais além quanto à relação entre crítica e reconhecimento, é digno de nota que a solução por meio da imanência do padrão de medida coincide com uma clareza mais acentuada de Hegel a respeito da aporia de uma luta de vida ou morte por reconhecimento. Pois no quarto capítulo da *Fenomenologia* tal luta desemboca na relação de dominação, na relação de senhor e escravo, portanto, em um “reconhecimento unilateral e desigual” que contradiz o próprio conceito, a reciprocidade exigida na lógica do ato de reconhecer (PhG, p. 152).

Em todo caso, é preciso que o objeto criticado reconheça o padrão de medida da crítica, o que somente é possível se ele mesmo o pôr. O exame do saber falso tem assim a forma de uma comparação dele consigo mesmo. Crítica imanente é uma comparação do objeto consigo mesmo: uma comparação entre o que é para ele a

verdade e a sua efetividade enquanto saber de algo a cada vez. A investigação é literalmente a exposição do exame da consciência a respeito da correspondência entre seu saber do objeto e o objeto nele mesmo.

Certamente, há muita coisa envolvida nessa comparação, nesse confronto do objeto consigo mesmo, como o papel da experiência enquanto crise da consciência, a emergência de um novo critério de verdade e o papel da negação determinada como cifra da negatividade da experiência. Nos limites da abordagem proposta aqui, no entanto, tenho de contentar-me apenas com uma última observação. A autojustificação do objeto representa uma reinterpretação também da tendência objetiva sublinhada no ensaio sobre a crítica filosófica, porque o saber falso *busca* a verdade. Se de um lado a consciência que critica a si mesma opera com uma concepção de verdade como *adequatio*, como correspondência de seu saber com o objeto, a comparação assim realizada é apresentada, porém, segundo uma concepção de verdade como totalidade. Nessa segunda perspectiva, que Hegel chama de “para nós”, o que está em jogo é uma comparação da efetividade do objeto com a normatividade, em sentido amplo, que ele traz consigo a título de padrão de medida.

Essa concepção de verdade é essencial para a crítica imanente; pois se o objeto traz uma certa normatividade imanente, então o exame precisa recorrer apenas a essa normatividade, ela não é exterior ao objeto. E o que move a investigação é a desigualdade entre a medida dada com o objeto e o medido, o objeto em sua efetividade. Tal desigualdade, no interior desse quadro, desse jogo entre o efetivo e o normativo, impõe o movimento de busca da verdade. Assim, o que para o saber falso é tentativa de satisfazer a si mesmo, para o crítico que o acompanha se trata da tendência do objeto de ir além de si mesmo. Pois o padrão de medida não é apenas a medida, ele passa a ser medido na experiência da desigualdade.

Referências bibliográficas

- ADORNO, T. W. (2013). *Três estudos sobre Hegel*. Tradução de U. R. Vaccari. São Paulo: Unesp.
- ADORNO, T. W. (2015). *Para a metacrítica da teoria do conhecimento*. Tradução de M. A. Casanova. São Paulo: Unesp.
- BERCKER, M. (2018). “On Immanent Critique in Hegel’s Phenomenology Michael”, In: *Hegel Bulletin*, vol. 39, pp. 1-23.
- BENHABIB, B. (1986). *Critique, Norm and Utopia*. Nova York, Columbia University Press.
- BUCHNER, H. (1965). “Hegel und das Kritische Journal der Philosophie”, In: *Hegel-Studien*, vol. 3, pp. 95-156.
- CELIKATES, R. (2009). *Kritik als soziale Praxis: Gesellschaftliches Selbstverständnis und Kritische Theorie*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- CASADEI, G. (1995). *Idea di mediazione e immanenza critica nel primo Hegel*. Pisa: Edizioni ETS.

- DE BOAR, K. (2012). "Hegel's Conception of Immanent Critique: Its Sources, Extent and Limit", In: Boer, K. & Sonderegger, R. (Eds.), *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*. Londres: Palgrave Macmillan, pp. 83-100.
- GRAESER, A. (1988). *Einleitung zur Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Reclam.
- FINLAYSON, J. G. (2014). "Hegel, Adorno and the Origins of Immanent Criticism", In: *British Journal for the History of Philosophy*, n. 22.
- FISCHBACH, F. (1999). *Du commencement em Philosophie*. Paris: Vrin.
- HABERMAS, J. (2000). *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de L. Repa e R. Nascimento. São Paulo: Martins Fontes.
- HABERMAS, J. (2014). *Conhecimento e interesse*. Tradução de L. Repa. São Paulo: Unesp.
- HEGEL, G. W. F. (DS). (2014). "Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie", In: *Jenaer Schriften 1801-1807. Werke 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; (2013). *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. Tradução de C. Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- HEGEL, G. W. F. (Enz). (2014). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I. Werke*, 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp ; (2012). *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*, v ol. 1. Tradução de Paulo Meneses e Pe. José Machado. São Paulo: Loyola .
- HEGEL, G. W. F. (GPh). (2014). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. Werke*, 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp .
- HEGEL, G. W. F. (PhG). (2014). *Phänomenologie des Geistes. Werke*, 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp; (2008). *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes.
- HEGEL, G. W. F. (RPh). (1987). *Jenaer Systementwürfe III – Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Hamburgo: Meiner.
- HEGEL, G. W. F. (SdS). (1967). *System der Sittlichkeit*. Hamburgo: Meiner.
- HEGEL, G. W. F. (VüÄ). (2014). *Vorlesungen über di Ästhetik I. Werke* 13. Frankfurt am Main: Suhrkamp; (2001). *Cursos de estética*, vol. 1. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Edusp.
- HEGEL, G. W. F. (WL I). (2014). *Wissenschaft der Logik I. Werke* 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp; (2016). *Ciência da lógica. 1. A doutrina do ser*. Petrópolis: Vozes.
- HEGEL, G. W. F. (WL II). (2014). *Wissenschaft der Logik II. Werke* 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp; (2018). *Ciência da Lógica. 3. A doutrina do conceito*, Petrópolis: Vozes.
- HEGEL, G. W. F. (WpK). (2014). "Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere", In: *Jenaer Schriften 1801-1807. Werke 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; (2019) "Sobre a essência da crítica filosófica em geral e sua relação com o estado atual da filosofia em particular" [no prelo].
- HONNETH, A. (2002). "Grounding Recognition: a Rejoinder to Critical Questions", In: *Inquiry*, vol. 45.
- HONNETH, A. (2003). *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34.

- HONNETH, A. (2007). “Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischen Vorbehalt”, In: *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HOULGATE, S. (2005). “Glauben und Wissen: Hegels Immanente Kritik der kantischen Philosophie oder die (illegitime) »Ahnung eines besseren«?”, In: *Hegel-Jahrbuch*.
- HYPPOLITE, J. (1999). *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Tradução de S. Rosa et al. São Paulo: Discurso.
- JAEGGI, R. (2008). “Repensando a ideologia”. Tradução de E. Sobottka e G. Saavedra, In: *Civitas*, v. 8, n. 1.
- JAEGGI, R. (2014). *Kritik von Lebensformen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- KANT, I. (2014). (KrV). *Kritik der reinen Vernunft*. Edição Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp; (2013). *Crítica da razão pura*. Tradução de F. C. Mattos. Petrópolis: Vozes.
- NOBRE, M. (1998). *A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno*. São Paulo: Iluminuras.
- NOBRE, M. (2018). Como nasce o novo: experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel. São Paulo: Todavia.
- PALERMO, S. V. (2015) “‘Una via genuina a la verdadera filosofía’. Estatuto y rol de la crítica filosófica en el *Über das Wesen der philosophischen Kritik*”, In: *Cadernos de filosofia alemã*, v. 20, n. 1.
- REBAULT, E. (2013) “Théorie critique et critique immanente”, In : *Illusio*, n. 10/11.
- REPA, L. (2010). “Hegel, Habermas e a modernidade”, In: *Dois pontos*, v. 7, n. 4.
- REPA, L. (2011). “Totalidade e negatividade: a crítica de adorno à dialética hegeliana”, In: *Caderno CRH*, v. 24, n. 62.
- REPA, L. (2016). “Reconstrução e crítica imanente: Rahel Jaeggi e a recusa do método reconstutivo na Teoria Crítica”, In: *Cadernos de filosofia alemã*, v. 21, n. 1.
- ROMERO, J. M. (org.) (2014). *Immanente Kritik heute. Grundlagen und Aktualität eines sozialphilosophischen Begriffs*. Bielefeld: Transcript.
- SCHELLING, F. W. J. (1856). *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*. Sämtliche Werke, IV. Stuttgart-Augsburg: Cotta.
- SCHELLING, F. W. J. (1973). “Exposição da ideia universal da filosofia em geral e da filosofia da natureza como parte integrante da primeira”, In: *Escritos filosóficos* (Os pensadores). Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural.
- SILVEIRA, A. C. L. (2019). *Norma e utopia: a transformação da ética do discurso na teoria crítica de Seyla Benhabib*. Tese de doutorado – Campinas: Unicamp.
- STAHL, T. (2013). *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*. Frankfurt am Main: Campus.
- STAHL, T. (2013b). “Habermas and the Project of Immanent Critique”, In: *Constellations*, vol. 20, n. 4.
- VIEWEG, K. (2002) (Org.). *Gegen das ‘unphilosophische Unwesen’: Das “Kritische Journal der Philosophie” von Schelling und Hegel*. Kritisches Jahrbuch der Philosophie, 7. Würzburg: Königshausen & Neumann.