

A Crítica Marxista e Hegel¹

Marxist Criticism and Hegel

FREDRIC JAMESON²

A pergunta interessante é, de fato, uma via de mão dupla. Suficientemente familiar, com a sua sugestão acusatória de idealismo e de elitismo intelectualizante, é a indagação, “em que sentido era Marx hegeliano?”. Porém, mais tentadora, próxima à ficção científica e mais contrafactual é sua alternativa reverberante: “Em que sentido seria Hegel um marxista?”. O fato de compartilharem da dialética é, naturalmente, a resposta mais fácil a um dilema especulativo calculado para abrir novas respostas e novos e inesperados problemas. Em meu texto, eu apenas assumirei um desses: o que Hegel poderia nos dizer sobre as possibilidades e os limites da crítica literária marxista, uma questão que pode parecer tão distante hoje quanto a própria literatura (e as teorias críticas sobre ela).

Na verdade, vou limitar minhas reflexões aqui a uma faixa ainda mais estreita de especulação: o que o Hegel da Ciência da Lógica (a chamada Lógica Maior) pode ter a nos dizer sobre a crítica literária marxista. Pois a Lógica Maior é uma espécie de modelo abstrato para os conteúdos e materiais concretos dos estudos filosóficos posteriores de Hegel da arte, da religião, da história da filosofia, da teoria política, e até mesmo da própria história. É uma sequência de categorias abstratas (em um sentido kantiano ou até mesmo aristotélico) cujas contradições internas geram seus sucessores mais complexos e que, deste modo, variam de seu início no "Ser puro" ao seu clímax, no Conceito ou Noção (a *Begriff*), a Ideia absoluta (que, como se vê, é simplesmente a dialética, o método dialético em si). Esta autoprodução autopoietica das categorias passa por três estágios, em uma espécie de imensa espiral (na qual todos os momentos se repetem de novo e novamente

¹ Publicado originalmente no volume 131, no. 2, do "Publications of the Modern Language Association of America".

² Duke University. E-mail: jameson@duke.edu.

em níveis mais elevados de complexidade): a "Doutrina do Ser", a "Doutrina da Essência", e a "Doutrina da Noção" (ou "Conceito"). Cada uma é conduzida internamente por uma problemática específica: a primeira (Ser) pelos problemas de um *Verstand* externalizante, ou "Entendimento", e suas confusões de qualidade e quantidade; a segunda (Essência) pelo tema mais hermenêutico das relações entre interno e externo, tal como sobre como o aparecimento de um dado fenômeno deve ser mostrado como o que tanto esconde quanto revela as suas realidades internas; o terceiro, finalmente, (a chamada Noção), pelo antigo dilema sujeito-objeto, que Hegel acredita ter resolvido através do silogismo (que identifica o universal com o particular ou singular) e através da vida como manifestação do singular. Esta é, claramente, a dimensão mais contestada da filosofia de Hegel e aquela mais facilmente qualificada como metafísica, ideológica, vitalista ou normativa (caracterizações às quais os verdadeiros hegelianos resistiriam).

Em minha tentativa de iluminar os problemas e os dilemas de uma crítica marxista aqui, partirei principalmente do que vou ler como as análises críticas ou desconstrutivas do segundo livro, ou a Doutrina da Essência, com o seu famoso capítulo central sobre as "Determinações da Reflexão", que muitos tomaram, com ou sem razão, como a peça central da exposição da dialética.

Eu usei a palavra *hermenêutica* para caracterizar esta seção central da *Lógica*, pois ela parece lidar mais fundamentalmente com questões de interpretação em vez de com questões de análise ou de explicação (e, de fato, alcança a uma espécie de clímax na discussão da forma e do conteúdo). É por isso que a hermenêutica parecia a série mais apropriada de categorias em termos das quais se interroga a crítica literária (e não apenas da variedade marxiana), embora a literatura e a arte como tal (e, até mesmo, a imaginação) nunca sejam uma referência ou uma fonte de exemplos ao longo da *Lógica*. De fato, as "Determinações da Reflexão" são mais acessivelmente lidas como uma alegoria política que como uma alegoria literária. Começamos com Identidade como uma categoria, que prova, ao mesmo tempo, ser "o mesmo" que a diferença: dizer o que uma coisa é, ao mesmo tempo, dizer o que ela não é. No entanto, a Diferença ameaça se desintegrar na categoria estéril da Diversidade até que ambas as categorias iniciais, Identidade e Diferença, encontrem a sua realização mais produtiva na Oposição, que, quase imediatamente, é mostrada como Contradição.

Neste ponto, virtualmente de uma vez só, a Contradição "cai no Fundo" (uma expressão à qual retornarei), e essa transição gera a emergência da "coisa-em-si" (*die Sache selbst*), ou, em outras palavras aqui, a própria realidade do ato, evento ou obra em questão.

O termo *fundamento* tem aqui, na verdade, dois significados fundamentais, uma ambiguidade que, especialmente na medida em que ambos os significados são essencialmente figurativos, facilita de maneira útil alguma derrapagem propriamente dialética entre eles. O primeiro é, naturalmente, o de um fundo, e é bastante claro que esse sentido pode servir como um contexto ou fonte para os elementos da contradição que encontra a sua base no "fundamento". Nesse ponto, pode-se observar a emergência de dois termos do "fundamentado" e o que o fundamenta, e o significado se desloca lentamente na direção da segunda acepção do termo "fundamento", uma razão ou causa. A inversão dialética, em seguida, ocorre quando o "fundamento" torna-se uma espécie de causa e se torna a nova categoria que Hegel identifica como Condição. Eu acredito que devemos ver aqui o estabelecimento de um novo fundamento no lugar do antigo: algo que uma analogia política pode tornar mais claro no que concerne a toda a sequência de categorias.

Um momento de auto-definição de classe ou consciência de classe (Identidade) conduz, ao mesmo tempo, a uma luta de classes (Diferença, Oposição) em que as contradições fundamentais da sociedade (o "fundo") são revelados e destruídos e um novo "fundamento" do social assume seu lugar na clássica *Aufhebung* hegeliana (ou "suprassunção"). Um estado da sociedade fornece os elementos fundamentais de uma revolução social, que, por sua vez, então, modifica suas funções de um evento pontual para o processo de longo prazo de transformação social por vezes chamado de "revolução cultural", produzindo, assim, um novo estado da sociedade, ou um novo "fundamento". (Algo análogo ocorre na crítica literária, onde uma contradição temática estreita – as pré-condições à obra – ampliam-se a um sentido em que a obra representa todo um momento da história e toda uma nova perspectiva do "espírito do tempo", ou melhor ainda, da "cultura e da sociedade", na formulação de Raymond Williams).

Para a literatura, no entanto, este momento, em que o crítico passa do texto ao contexto, é estratégico e raramente pode ser articulado

graciosamente. De fato, no que diz respeito à crítica literária marxista, eu creio que se pode concordar que o seu movimento mais embaraçoso tende a ser essa mudança (inevitável) de engrenagens em que passamos da análise literária à interpretação marxiana e encontramos-nos obrigados a evocar o significado social e político do texto em termos de classes, contradições históricas, fundo político e econômico, conjunturas de forças e ideologias, alienação capitalista, mercantilização ou repressão e ocultação ideológicas, todas se escondendo por trás da cortina estética e subitamente desveladas em toda a sua nudez extraliterária empobrecida, como o mágico de Oz.

Mesmo um dialético brilhante como T.W. Adorno é capaz de completar uma análise sutil das contradições de um dado texto com gestos vaguíssimos em direção ao "capitalismo tardio" ou "verwaltete Gesellschaft". (Eu mesmo, por vezes, também pequei nesse sentido com algumas referências à "mercantilização" ou ao "capital financeiro".)

No entanto, é uma decepção quando somos muito precisos, como quando Carl Schmitt lê *Hamlet* em termos das fraquezas da Rainha Maria da Escócia e da sucessão inglesa, ou demasiado vagos e estereotipados, como quando apontamos para o niilismo capitalista ou Weltschmerz: ou muito pouco ou muito (embora eu não tenho certeza de qual é qual, e, talvez, a análise de Schmitt seja também uma unidade hegeliana de opostos). E é esta transição infeliz que nos espera se tomamos o caminho histórico (objetivo) de interpretação ou o caminho cultural (subjetivo): o código explicativo das tensões sociais pré-revolucionárias ou aquele da teoria da ideologia como tal.

Eu mesmo me propus, em um trabalho muito mais antigo que parece nunca ter feito muitos convertidos, um método através do qual tais códigos interpretativos são diferenciados de acordo com os três níveis essenciais de qualquer referência contextual: aquele dos acontecimentos políticos em curso à época, ou o que Louis Althusser vai chamar de "conjuntura aleatória"; o conflito de classes, ou o nível propriamente ideológico; e, finalmente, o sistema cultural do modo de produção como tal, que, para nós, é, essencialmente, mercantilização (*inconsciente político*). Ainda assim, essa é uma solução que não resolve, ou até mesmo encobre, o momento crucial da transição, o embaraçoso elo mais fraco do movimento do texto ao contexto.

Mas retracemos novamente o processo passo a passo e, guiados pelas etapas de Hegel, retornemos a esse momento interessante em que a unidade da Identidade e da Diferença é estagnada no que diz respeito a uma possível resolução por meio da Diversidade (ou Multiplicidade) antes de encontrar um resultado mais produtivo na categoria da Oposição. Politicamente, o momento da Diversidade pode ser identificado como o de um multiculturalismo liberal enquanto oferecido como uma solução política: aqui, a Multiplicidade deve ser identificada em uma variedade de políticas de identidade (caracterizadas também, de forma profundamente hegeliana, como políticas da diferença) e, como tais, objetos das críticas de teóricos radicais tão distintos quanto Adolph Reed, Jr., Walter Benn Michaels, e Slavoj Žižek. O atomismo da Diversidade, na visão de Hegel, sempre leva a uma "repulsa" de cada uma dessas várias identidades, que, gradualmente, se reorganizam em alianças dicotômicas, e avança em direção à Oposição como tal. Politicamente, é claro, esta reorganização é impelida pela crescente primazia do econômico; na crítica literária, no entanto, eu gostaria de destacar o humanismo, ou crítica ética, como a fraqueza que condena o pluralismo crítico à esterilidade improdutiva. Universais vazios como a condição humana, a liberdade e o ideal de tolerância sempre tendem a ser escondidos atrás de uma retórica de indignação moral com a desigualdade e com injustiça social pura tal qual da obsessão anarquista com poder e com Estado.

Quanto à Oposição, muitas vezes fui criticado por assimilar a dialética clássica ao momento estruturalista na filosofia contemporânea, para o qual a oposição binária – "diferenças sem termos positivos", conforme Ferdinand de Saussure a coloca (166) – é a renovação das dinâmicas gêmeas de Hegel e Marx e o único resultado de uma ênfase na diferença que não é um beco sem saída. Na crítica literária, esta atenção ao opostos dialéticos pode, ela mesma, oferecer uma maneira produtiva para além das insatisfatórias alternativas de insistência em um único significado ou na enumeração interminável de "temas" (fenômenos que correspondem à Identidade e Diversidade, respectivamente e que são centrais à crítica de Hegel do atomismo).

Este é o momento para introduzir aqui o que será o meu exemplo concreto, o *Neuromancer*, de William Gibson – e a crítica propriamente

hegeliana de "exemplos" como exteriorizações degradadas e contingentes da fraqueza das noções empiristas de "abstração" talvez possa ser superada implicitamente pela importância histórica da ficção científica na situação pós-moderna de hoje, bem como pela predominância ideológica contemporânea das teorias de comunicação, juntamente com a significância deste trabalho nos primeiros anos da era Reagan (e, na verdade, no ano orwelliano). *Neuromancer*, de fato, encontra a sua primeira "Identidade" na noção de ciberespaço, cuja invenção é creditada a Gibson, e a riqueza temática do romance oferece um propício terreno de caça para os críticos dentro das mais variadas metodologias, abrindo assim o espaço da Diversidade (as minhas observações aqui recorrem a um ensaio anterior de minha autoria sobre este trabalho paradigmático [*Ancients*]).

A passagem da Diversidade temática à oposição binária dicotômica é simplificada para nós aqui de forma exemplar no uso dual do ciberespaço que o romance de Gibson dramatiza. Um primeiro sentido da maneira na qual o ciberespaço transcende as capacidades perceptivas do corpo humano normal é proporcionado pelas grandes, quase estatísticas, arquiteturas da globalização em que o hacker protagonista adentra quando deixa o corpo fenomenológico atrás dele ("carne morta", na linguagem de Gibson). Estas são as construções da totalidade – como se fossem as abstrações da abstração em si – que assumiram um novo tipo de representacionalidade visual (nela mesma, a representação ao quadrado). Ciberespaço responde, assim, a um dilema fundamental da narrativa atual – como transmitir as realidades de uma totalidade global, o sistema total do capitalismo tardio ou financeiro, que está além da capacidade de entendimento e, menos ainda, de representação de qualquer mente ou experiência individual?

Esse fenômeno, por si só, na crise de representação contemporânea, forneceria significância histórica ao trabalho de Gibson. Mas este é acompanhado por um segundo tema, como se fosse um sentido distinto e radicalmente diferente das possibilidades do ciberespaço, o que Gibson escolheu chamar *simstim*, ou estímulo simulado. Aqui, estes são as capacidades sensoriais do próprio corpo reforçadas e projetadas no mundo real externo de tal forma que se possa apreender o corpo perceptualmente sem nos afastarmos da nossa própria posição corporal limitada. Se o primeiro tipo de operação é uma ampliação da abstração, esta é uma intensificação do

empirismo, comparável ao que Walter Benjamin descreveu como a "ótica inconsciente" da nova mídia (237), a capacidade de abrir alcances e dimensões da realidade diminutas demais para o corpo humano habitual apreender, ou aos dois infinitos de Pascal – o corpo humano como ponto médio entre as galáxias e as partículas subatômicas (346) – a diferença aqui, mais uma vez, ao contrário da "arte elevada" de Benjamin e do inconsciente ótico de Rosalind Kraus, é que este também é literalizado no modo da ficção científica e de suas esquematizações "realistas".

Agora, portanto, a Identidade do ciberespaço demonstra abrigar algumas diferenças fundamentais que rapidamente se reorganizam em uma oposição fundamental: as totalizações abstratas do ciberespaço no sentido mais restrito e as realidades sensoriais do *simstim*, ambas transcendendo a capacidade do corpo individual, mas em duas direções distintas e até antitéticas, ao inimaginavelmente vasto e ao indisponivelmente sensorial. Provavelmente, é bastante claro que essa oposição pode ser compreendida como uma contradição: cada termo compartilha uma espécie de infinito e pode, assim, ser imediatamente relacionado ao outro, mas o infinito abstrato do espaço também é facilmente distinguível da sua infinitesimalidade. O argumento crucial a ser feito aqui para aqueles com apenas uma ideia estereotipada de Hegel é que o corpo, o ponto médio de Pascal, não é, em sentido algum, a síntese dos termos. Nem o foi, penso, para Pascal, que queria dramatizar um dilema angustiante em vez de um nicho confortável e central no universo. Mas, também, é crucial marcar as diferenças: a figura de Pascal une dois extremos em um único plano ou dimensão, ao passo que, em Gibson, essa oposição envolve a incomensurabilidade de duas dimensões distintas que nem mesmo o corpo individual é capaz de mediar. É esta incomensurabilidade que nos credencia a identificar essa oposição como uma contradição e, assim, avançar decisivamente de uma das categorias hegelianas à outra.

O momento de contradição na *Lógica* é, de fato, peculiar: como uma das comentaristas mais astutas de Hegel, Béatrice Longuenesse, ressalta (97), é estranho que um conceito tão central e omnipresente receba tratamento tão breve e superficial na *Lógica* e depois desapareça tão rapidamente da sequência. Porque a contradição passa imediatamente ao Fundamento – algo que pode, como já foi mostrado, significar causa ou razão, mas que, nos

círculos literários com os quais estamos mais familiarizados, em um termo onnipresente e embaraçosamente neutro, contexto.

Para onde vamos daqui? Na interpretação literária, chegamos a um ponto de partida, um penhasco a partir do qual apenas a alegoria parece oferecer o resultado. A oposição de Gibson, então, traduziria bastante suavemente a oposição no capitalismo tardio atual que confronta o global e o local como dois extremos irreconciliáveis de um mercado mundial ou de um capital financeiro a partir do qual o termo médio do nacional foi abandonado: dois termos que são alternadamente negativos ou positivos, dependendo se você é um banqueiro de investimentos ou o morador de uma pequena cidade na qual todas as empresas desapareceram. Este me parece um uso razoável da interpretação alegórica desde que adicionemos algumas qualificações fundamentais e indispensáveis.

Por um lado, conforme sugeri de passagem, esta oposição – global e local – não é uma análise da "situação atual", tal como Lênin a chamaria, mas uma ideologia: uma forma da cultura pop de imaginação do dilema, uma tipo pensamento imagético em si mesmo, quando não o programa imaginário de uma solução utópica na qual, como acontece com o regionalismo crítico de Kenneth Frampton, desenvolvemos uma cultura local ou regional vigorosa que serve como espécie de compensação às devastações supranacionais de um sistema financeiro mundial ou em que o cultivo desta ou daquela identidade étnica ensaia uma tentativa de resistência à padronização sem rosto dos negócios internacionais e da militarização. Talvez, como o regionalismo na literatura ou o fundamentalismo religioso na política, uma terceira via, nacionalista, pareça oferecer uma espécie de solução momentânea, uma versão do que é, de outra forma, a paralisia da práxis e a passividade impotente das populações apanhadas no meio disso.

Este é o momento em que, depois que a dialética da Identidade e Diferença leva à Oposição e Contradição, nos deparamos com a emergência inesperada da categoria do Fundamento. Filosoficamente, esta é uma palavra muito rica em nossas duas línguas filosóficas (inglês e alemão); ou, caso você seja alérgico à filosofia alemã, uma das mais ambíguas. *Grund* significa a razão para alguma coisa acontecer: Leibniz a usa, assim como Heidegger, e podemos ver como incluiria a causalidade (algo mais relevante, de fato, na tradição inglesa, mais notavelmente em Hume) e

como pode ter tido existência anterior no tratamento de Deus da teologia. Quais são os motivos para esse divórcio? Quais são os fundamentos dessa afirmação? Podemos observar aqui também a presença não tão fantasmagórica do sistema legal nas múltiplas apropriações desta palavra. Hegel também joga um jogo neológico específico com esta palavra, que funciona muito bem em alemão, onde *zu Grunde gehen* é uma expressão coloquial frequente para despedaçar-se, colapsar, "afundar, naufragar, ser arruinado", figurativamente, atingir o fundo do poço e, literalmente, deixar de existir. Então, aqui, imediatamente, nos deparamos com a negatividade à espreita no sentido aparentemente positivo de *fundamento*: a diferença entre "tocar o fundo" e "bater no fundo também" pode dramatizar de maneira útil essa ambiguidade produtiva sobre a qual o próprio Hegel (que declarara primeiramente em um carta que gostaria de "ensinar a filosofia a falar alemão" [Letters 107]) disse o seguinte: "A [língua] alemã tem muitas vantagens sobre as demais línguas modernas; algumas de suas palavras possuem uma peculiaridade a mais de não apenas ter significados diferentes, mas opostos, de modo que alguém não poderia deixar de reconhecer o espírito especulativo da linguagem neles" (Science 32).

A despeito do quão chocantes tais ambiguidades linguísticas possam parecer na tradição anglo-saxônica, elas recebem uma poderosa expansão cultural em uma das linhas mais famosas do *Fausto* de Goethe, que Hegel deve ter saboreado, ditas por Mefistófeles no início da peça:

Denn alles was entsteht

Ist wert, dass es zu Grunde geht. (1.3.201–02)

Estas linhas podem ser traduzidas como: "Tudo o que vem à existência tem, assim, um valor suficiente que também deva deixar de existir" (ou que deveria ser destruído). Ou você pode querer recordar o fragmento de Anaximandro, caro a Heidegger: "e a fonte do vir-a-ser das coisas existentes é também a da sua destruição, de acordo com a necessidade; pois elas pagam uma pena de retribuição para o outro por sua injustiça de acordo com as avaliações do Tempo" (Kirk, Raven, and Schofield 118). Ou até mesmo Shakespeare: "Tu deves a Deus uma morte".

Mas seria errôneo pensar nessa associação do fundamento com a morte em termos exclusivamente individuais, pois ela também é coletiva e histórica. De fato, um dos momentos mais reveladores da *Filosofia da*

História já aparece na abordagem de Hegel do império persa, onde ele observa, sem cerimônias, que “[o]s persas são o primeiro povo histórico; a Pérsia foi o primeiro império que pereceu”. O capítulo em que esta linha aparece foi precedido por alusões à China e à Índia, com certeza históricas por excelência, ainda que não o sejam na maneira em que Hegel entende o “histórico”, pois “China e Índia permanecem estacionárias e perpetuam uma existência vegetativa natural, mesmo no tempo presente” (173). Este é certamente um ponto de vista surpreendente que deve ser justaposto à famosa formulação linguístico-etimológica da essência, “Wesen ist foi gewesen ist” (*Wissenschaft* 2:13) “a essência necessariamente tem de ser realizada, já tem de “ter sido” para “ser” como essência”. (Podemos notar de passagem que a teoria muito discutida e escandalosamente infame de Marx da atemporalidade do “despotismo oriental”, ou, mais oficialmente, o modo de produção asiático [nos *Grundrisse*], deriva, pelo menos em parte, diretamente de tais passagens [401]).

Mas isto lança uma luz inteiramente nova sobre a teoria hegeliana da história, supostamente teleológica, que tem sido habitualmente assimilada a um tipo cósmico de “ideia burguesa de progresso”. Mesmo deixando de lado os saltos descontínuos de um espírito do mundo para outro (na verdade, um pouco mais análogo às recentes teorias sobre a origem do capitalismo, saltando de um mercado para outro em busca de um espaço de expansão [Arrighi]), o que a caricatura não conseguiu registrar é a visão constitutivamente retrospectiva de Hegel da história, já implícita na famosa coruja “de Minerva”, que apenas voa ao anoitecer (*Elements* 23), e deixou escapar mais abertamente em sua saudação ao novo mundo, com suas imensidões (rios, montanhas, etc.), sobre a qual a Filosofia (leia-se: Hegel) não tem nada a dizer:

Como um país do futuro, não tem interesse para nós aqui, pois, no que concerne à história, a nossa preocupação deve ser com o que foi e com o que é. No que diz respeito à filosofia, por outro lado, temos que lidar com o que (estritamente falando) não é nem passado nem futuro, mas com o que é, que tem uma existência eterna, com Razão; e isso é suficiente para nos ocupar. (87)

Estas “existências eternas” são as várias formas de cada “Gênio Nacional” particular ou “espírito nacional” característico que compõe a História do Mundo (Hegel, *Philosophy* 53). Elas formam uma sequência

descontínua, muito no estilo da *Fenomenologia do Espírito*, em vez das sequências tortuosas da *Lógica*; mas o que deve ser forçado, apesar da linguagem filosófica um tanto vaga da passagem acima citada, é que se há *telos*, cada momento, então, no seu cumprimento, deve perecer. As várias metáforas sobre organismos e plantas deixam claro que, para Hegel, também, em certo sentido literal, "maturação é tudo", essa essência apreendida e agora extinta é destinada à *Erinnerung* (memória, mas literalmente interiorização), isto é, pelo Saber Absoluto. Rebecca Comay expressou essa relação em uma passagem marcante:

Na *Filosofia da História*, Hegel vincula a mobilidade do Espírito a uma perigosa morbidade. Se a ideia deve mudar continuamente, se a tocha deve ser constantemente passada, é porque suas queimaduras incandescentes, ou melhor, para mudar a metáfora, o veneno deve continuamente ser expulso; a história é a administração de uma toxina libertada no tempo cujo consumo é fatal àqueles que a secretam. "A vida de um povo matura um certo fruto; sua atividade visa a manifestação completa do princípio que ele incorpora. Mas este fruto não cai de volta ao seio do povo que deu à luz a ele e o amadureceu; pelo contrário, torna-se uma bebida amarga. Não se pode deixá-lo sozinho, pois tem uma sede infinita dele; o sabor da bebida é a sua aniquilação".

A imagem dá uma reviravolta surpreendente à descrição mais familiar de Hegel da experiência como o crescimento orgânico do significado da semente à flor, à fruta e de volta [novamente]. É, na verdade, uma pequena dose de morte que é transmitida. O dom torna-se, no presente, uma espécie de veneno. Consumir o fruto do presente, a experiência da própria experiência, implicaria uma louca *jouissance* dentro do curto-circuito do tempo – ao mesmo tempo, o desejo do pensamento e sua ruína. Hegel aqui define essencialmente a história como trauma transgeracional: a experiência é a experiência tardia e vicária da experiência perdida do outro. (86)

A linguagem brilhante de Rebecca Comay restaura a Hegel, com força, "o trabalho e o sofrimento do negativo" e demonstra a identidade dialética do positivo e do negativo, do florescimento e da morte, na presença do Fundamento como tal.

De qualquer maneira, esta categoria – que, como razão ou razões para ser parece uma ideia bastante simples, expandiu-se, mais tarde, na versão que já forneci, como um contexto geral, pano de fundo, ou mesmo elemento de um fenômeno – agora demonstra carregar por si só as sementes do tempo, tais como, "ir " e "retornar", a negatividade que é a força motriz

do universo e de uma série de categorias de Hegel. Pois com essa negatividade a categoria em si "vem a ser" e "vai adiante," e nossa pergunta agora é, Como a contradição passa para esta nova categoria do Fundamento? Melhor ainda, como a contradição acaba por se tornar essencialmente a categoria de Fundamento? E, depois disso, como o Fundamento – a razão das coisas – torna-se uma nova categoria, a Condição – a pré-condição para as coisas e, em última instância, a existência como tal?

Nossa leitura hegeliana do texto literário estagnou-se, com efeito, com a proposição razoável de que Gibson nos ofereceu um reflexo de uma das contradições fundamentais do capitalismo tardio, a diferença entre um sistema abrangente de mundo cada vez mais intocável de lucro financeiro e de uma experiência individual despojada de seu habitat e, na maioria das vezes, reduzida, se é que posso usar o termo, à "vida nua".

O que encontramos neste momento de transição na *Lógica* é que a oposição ou contradição "foi ao fundo", "retirou-se para seu fundamento" (Hegel, *Science* 434). Fundamento (*Grund*), em seguida, abre-se em seus próprios momentos constitutivos de desenvolvimento, eles mesmos profundamente literários e hermenêuticos, das oposições entre forma e matéria e entre forma e conteúdo, para os quais também podemos adicionar enumerações posteriores, sob a categoria da Aparecimento, do todo e das partes, força e expressão, interior e exterior, e, finalmente, da causalidade como tal.

Mas já aqui, com a mutação do Fundamento para Condição, chegamos a um evento notável, ou seja, a Existência, ou o vir-a-ser da própria obra! Podemos aqui experimentar o que Adorno, que tão frequentemente comparou a situação de Hegel e a sua realização com aquela de seu contemporâneo Beethoven, identificou com a grande martelada musical da *Lógica*, a grande afirmação de Hegel de que "Essência deve aparecer!" (168).

Eu acredito que essa transição surpreendente dos fundamentos e razões, temas e contradições, à existência em si deve ser esclarecida pela proposta interpretativa que Jean-Paul Sartre, seguindo o trabalho histórico de Henri Lefebvre, chamou de "método regressivo-progressivo" (51n8). A ideia é que, seguindo uma série de pré-condições lógicas da obra de volta no tempo, trazemos à tona o que já foi – social, histórica, formal, existencial

ou psicologicamente—, antes de reconstruir a produção efetiva da coisa-em-si, sua emergência à Existência e seu Aparecimento, sua recepção e significado para a Efetividade (outra categoria hegeliana fundamental). Esta repetição das categorias em tempo regressivo e progressivo é o equivalente, na minha opinião, às grandes espirais hegelianas em que "as mesmas" categorias se repetem em níveis mais elevados de complexidade.

Mas para apreender a pertinência deste paralelo contemporâneo, também temos de insistir em outra característica das categorias hegelianas que estamos utilizando aqui e que expostas no segundo livro da *Ciência da Lógica*, "A Doutrina da Essência". Embora estas categorias tenham sido frequentemente identificadas de maneira central com a própria dialética, é importante entender que, para Hegel, a essência não é a última palavra em realidade, essa é a sua lógica subjetiva, que é descrita no terceiro livro, sobre a Noção ou Conceito. Em uma terminologia mais marxista, devemos, portanto, identificar a doutrina da Essência com o reino da ideologia e deixar a questão da objetividade (e, de fato, da universalidade) para uma discussão posterior. Pois é somente lá que a representação e a história começam a coincidir e as questões literárias formais e culturais tornam-se políticas. Quanto ao *Neuromancer*, Hegel nos advertiu de maneira pertinente contra a apreensão de sua oposição central em qualquer espírito mimético. A abstração hegeliana é um processo de expansão, em vez de subtração, e se move aqui da condição local da obra – as características sociais, entre outras – para esse fenômeno histórico mais vasto, do qual tanto o texto quanto a sociedade são componentes, e revela a contradição global-local não como alguma representação da realidade, mas, sim, como seu sintoma ideológico, numa situação em que essa realidade, como o Real Lacaniano, é, ao mesmo tempo, inapresentável e tão efetiva quanto uma pulsação.

Tradução: Eduardo Garcia Lara

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adorno, T. W. *Negative Dialectics*. London: Bloomsbury, 1981. Print.

Arrighi, Giovanni. *The Long Twentieth Century*. New York: Verso, 2010. Print.

Benjamin, Walter. *Illuminations: Essays and Reflections*. Ed. Hannah Arendt. New York: Schocken, 1969. Print.

Comay, Rebecca. *Mourning Sickness*. Stanford: Stanford UP, 2011. Print.

Frampton, Kenneth. "Towards a Critical Regionalism." *The Anti-aesthetic*. Ed. Hal Foster. Seattle: Bay, 1983. 16–30. Print.

Gibson, William. *Neuromancer*. New York: Ace, 1984. Print.

Hegel, G. W. F. *Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge: Cambridge UP, 1999. Print.

---. *The Letters*. Ed. Clark Butler and Christiane Seiler. Bloomington: Indiana UP, 1984. Print.

---. *Philosophy of History*. New York: Dover, 1956. Print.

---. *Science of Logic*. Trans. A. V. Miller. London: Allen, 1969. Print.

---. *Wissenschaft der Logik*. Vol. 2. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. Print.

Jameson, Fredric. *The Ancients and the Postmoderns*. New York: Verso, 2015. Print.

---. *The Political Unconscious*. Ithaca: Cornell UP, 1982. Print.

Kirk, G. S., J. F. Raven, and M. Schofield. *The Pre-Socratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge UP, 1957. Print.

Kraus, Rosalind. *The Optical Unconsciousness*. Cambridge: MIT P, 1994. Print.

Longuenesse, Béatrice. *Hegel et la critique de la métaphysique*. Paris: Vrin, 1981. Print.

Lukacs, Georg. "Art and Objective Truth." *Writer and Critic*. Ed. and trans. Arthur D. Kahn. New York: Grosset, 1971. 25–60. Print.

Marx, Karl. *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works*. By Marx and Frederick Engels. Vol. 28. New York: International, 1986. Print.

Michaels, Walter Benn. *The Trouble with Diversity*. New York: Holt, 2007. Print.

Pascal, Blaise. *Pensées et Opuscules*. Paris: Hachette, 1967. Print.

Reed, Adolph, Jr. *Class Notes*. New York: New, 2001. Print.

Sartre, J. P. *Search for a Method*. New York: Vintage, 1968. Print.

Saussure, Ferdinand. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1965. Print.

Schmitt, Carl. *Hamlet oder Hekuba*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1985. Print.

Žižek, Slavoj. *Living in the End Times*. New York: Verso, 2010. Print.