



**PERSPECTIVAS**  
REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS

VOL. 9, Nº 1, 2024, P. 163-183  
ISSN: 2448-2390

# O Fantasma de Hegel: plasticidade e auto-diferenciação segundo Malabou

## Hegel's Phantom: Plasticity and self-differentiation according to Malabou

DOI: 10.20873-rpvn9v1-08

Mirian Kussumi

Email: [monteiro.kussumi@gmail.com](mailto:monteiro.kussumi@gmail.com)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4275-6055>

### Resumo

O objetivo do presente artigo é analisar a leitura de Catherine Malabou sobre o pensamento hegeliano. Subvertendo a tendência anti-hegeliana que floresceu na produção acadêmica francesa, sobretudo a partir do movimento de 68, Malabou busca identificar como o pensamento de Hegel apresentaria um processo de auto-diferenciação, seja no caso da subjetividade, seja pelo conceito especulativo. Essa releitura, portanto, apresentaria uma reconfiguração do hegelianismo, muitas vezes determinado como totalizante e teleológico, mas, antes de tudo, como avesso à noção de diferença.

### Palavras-chave

Hegel. Plasticidade. Auto-diferenciação. Subjetividade. Conceito.

### Abstract

The aim of this article is to investigate Catherine Malabou's reading of Hegel. Subverting the anti-Hegelian trend that flourished in the academic *milieu* in France, especially through the '68 movement, Malabou seeks to identify how Hegel's philosophy is grounded on a self-differentiation process, whether concerning the idea of subjectivity or the speculative concept. This re-reading would therefore present a rearrangement of Hegelianism, often considered as a totalizing and teleological thought, but above all as opposed to the conception of difference.

### Keywords

Hegel. Plasticity. Self-differentiation. Subjectivity. Concept.

## Introdução

A recepção hegeliana na França apresenta um duplo movimento: se por um lado, nas primeiras décadas do século XX, observamos o eclodir da leitura de Hegel, tornando-o um autor canônico, por outro, a segunda metade desse mesmo século verá florescer um anti-hegelianismo, que formula um núcleo crítico ao redor das concepções de Totalidade e Teleologia. Essas noções que, com efeito, são centrais no pensamento hegeliano, se tornam alvo de objeção a partir de uma problemática mais específica e bastante cara aos autores contemporâneos franceses, a saber, a noção de diferença. Para alguns autores, como veremos, a negatividade hegeliana não poderia ser confundida com a diferença, na medida em que supõe sua subsunção às estruturas totalizantes. Isso significa que a dialética enquanto processo e mobilidade nunca levaria a um desenvolvimento pleno de diferenciação, uma vez que há um termo prévio pressuposto (*Telos*) que limita a potencialidade da diferença, circundando-a àquilo que está compreendido no interior da Totalidade (seja da história, do Espírito, do Estado etc.). De modo sucinto, a diferença que a negatividade dialética oferece se torna uma diferença controlada, cerceada e, nesse aspecto, esvaziada do seu efetivo poder de modificação.

A partir desse contexto, o presente artigo busca demonstrar de que modo o pensamento de Malabou subverte essa visão anti-hegeliana, sobretudo no que se refere à ideia de diferenciação. O conceito de plasticidade que Malabou desenvolve tem o mérito de reconfigurar o pensamento de Hegel: para tanto, a autora investiga a ideia de uma auto-diferenciação ou de auto-determinação a partir de dois temas inerentes à filosofia hegeliana, a subjetividade (grega e moderna) e a proposição especulativa proposta no Conceito. É a partir desses dois domínios, portanto, que analisaremos de que modo o projeto de plasticidade levado à cabo por Malabou permite um outro olhar para Hegel.

## Hegelianismo e anti-hegelianismo

No contexto filosófico francês, é perceptível como a figura de Hegel foi determinante, sobretudo na primeira metade do século XX<sup>1</sup>. A marca histórica desse movimento de recepção pode ser evidenciada pelos seminários de leitura organizados por Kojève, que se debruçava sobre a *Fenomenologia do Espírito* e dava início a uma futura geração da *intelligentsia* francesa que tinha como influência direta a obra hegeliana. E de fato, se considerarmos os seus frequentadores, veremos que a lista extensa abriga não só expoentes da literatura como George Bataille e marxistas como Raymond Aron, mas também Jacques Lacan – cuja apropriação da filosofia hegeliana se destaca na produção psicanalítica. É dali também que vemos sair os próprios intérpretes de Hegel que ganhariam notoriedade pelo trabalho de divulgação do idealista, tal como Éric Weil e Jean Hyppolite. Não parece ser exagero, portanto, dizer que o hegelianismo se torna uma das vertentes hegemônicas do pensamento francês, não apenas enquanto referência geral, que irá moldar certos aspectos da vida intelectual francesa, mas nas próprias instituições: lembremos que, por exemplo, Hyppolite se torna professor titular do *Collège de France* na cadeira de “História do Pensamento Filosófico”, firmando definitivamente o hegelianismo como tendência acadêmica.

Esta vaga, como se sabe, seria ocupada subsequentemente por ninguém menos que Michel Foucault, que nos forneceu um relato de homenagem sóbrio, porém respeitoso, na sua aula inaugural nessa instituição em 2 de dezembro de 1970 (FOUCAULT, 1999, p. 78-79). Essa comprovada influência de Hegel nos círculos franceses, tanto filosóficos e de humanidades, não permaneceu inalterado. É justamente com a eclosão da geração de 68 que o questionamento do hegelianismo desponta, colocando em questão não apenas seu predomínio institucional, mas o próprio conteúdo do pensamento idealista. Uma das possibilidades de interpretar esse movimento de reação é pela contestação do próprio estruturalismo enquanto corrente, mas, no caso da filosofia, podemos observar dois elementos teóricos que atestam tal afastamento: 1. A

---

<sup>1</sup> Sobre a recepção de Hegel na França no período supracitado, capitaneada por Kojève através de suas leituras da *Fenomenologia do Espírito*, ver: JARCZYK; LABARRIERE, 1990.

tentativa de subversão da relação entre identidade e diferença preconizada pela filosofia hegeliana e 2. Seu sentido de totalidade e, por conseguinte, de teleologia.

Desde os seus textos de juventude, Hegel já inseria a questão da identidade e diferença a partir da sua concepção de Absoluto. No chamado *Escrito da Diferença*, em que Hegel faz uma análise comparativa entre o pensamento de Schelling e Fichte, observamos que esse par antitético surge como cindido, mas necessariamente incluídos na Totalidade absoluta:

Mas o próprio absoluto é, por isso, a identidade da identidade e da não-identidade; o opor e o ser-um coexistem nele. Na medida em que a filosofia separa, não pode pôr os separados sem os pôr no absoluto; pois, de outro modo, eles são puramente opostos, que não têm nenhuma outra característica senão a de um não ser enquanto o outro é. Esta referência ao absoluto não é, de novo, a supressão de ambos, pois assim não seriam separados; pelo contrário, devem permanecer como separados e não perder este caráter, na medida em que são postos no absoluto e o absoluto é posto neles (HEGEL, 2003, p. 95).

A partir dessa citação, é possível identificar de que modo Hegel pensa os pares opostos da identidade e da diferença como coexistindo e, desse modo, não sendo passíveis de reunificação, o que consolida sua posição de contrariedade. Porém, a partir de um olhar mais atento, torna-se visível que identidade e diferença, mesmo cindidos, permanecem no interior do absoluto. Em outras palavras, isso significa a proposta de uma *subsunção da diferença sob a identidade do Absoluto*. Assim, mesmo que a diferença seja afirmada como cindida à identidade, ao mesmo tempo, a Totalidade englobaria ambos os termos, o que leva Hegel a determinar uma identidade da identidade e diferença. Esse passo abre, então, margem para a ideia de que a diferença não seria mais do que uma espécie de formalidade, que invariavelmente é suprimida pelo termo primeiro da identidade (que vem a ser o Absoluto). Essa perspectiva sobre identidade e diferença permanece no pensamento hegeliano: o termo da diferença é aquilo que explica a própria negatividade dialética, em que se tem a modificação de alguma identidade que, entretanto, não perde o estatuto de posição inicial prévia, que contém em si as possibilidades de diferenciação.

A fórmula da identidade + diferença será determinante para a reação contra o hegelianismo pela geração de 68 francesa. Mesmo que Hegel afirme a diferença e lhe legue a explicação da diferenciação das coisas e conceitos, a geração de 68 corretamente apontou o seu lugar

secundário na filosofia hegeliana: a diferença não só estaria submetida à identidade pressuposta pelo Absoluto, como ainda se trataria de um tipo de diferenciação “controlada”, que não pode escapar ou se desvencilhar dessa instância globalizante. Dentro desse contexto crítico, Malabou elabora o seu diagnóstico de eclosão de um anti-hegelianismo, que buscou fazer uma espécie de substituição da dialética circular de Hegel pelo eterno retorno Nietzscheano. Para Malabou:

Visto do ponto de vista da diferença, o eterno retorno é entendido pelos autores que acabei de mencionar [Deleuze e Derrida] como um processo de discussão da dualidade, da díade, dos pares ontológicos, que se opõe em todos os aspectos à dialética hegeliana. O anti-hegelianismo, portanto, constitui outra característica dominante da compreensão francesa de Nietzsche, e é inseparável da primeira. É em nome do anti-hegelianismo que a diferença é promovida à categoria de um conceito orientador. De fato, a diferença não é oposição; como tal, ela não está buscando sua resolução. Essa observação me permite lançar luz sobre o significado da palavra “fantasma” em meu título: “O eterno retorno e o fantasma da diferença” (MALABOU, 2010, p. 22).

O que a autora parece identificar é como a filosofia pós-estruturalista francesa opta pela concepção nietzschiana do eterno retorno enquanto modo inflacionário da diferença, uma vez que se trataria da célebre ideia do eterno retorno que, principalmente pela pena de Deleuze, privilegia a diferença que retorna não como igualdade ou similaridade, mas como ruptura radical com o que já foi. Essa leitura é amparada pelas próprias palavras de Deleuze e Derrida, sendo consistente com as respectivas críticas dos autores à negatividade hegeliana e a identificação equivocada desse último conceito com a noção de diferença. Com efeito, seria um equívoco considerar o negativo, compreendido como o próprio motor dialético, como tendo a mesma função e natureza da diferença, visto que, para Deleuze, seria antes uma posição “a serviço da identidade”, “posta num caminho, num fio estendido pela identidade, na medida em que é a identidade que a impele até lá”<sup>2</sup>. Segundo Malabou, a mesma predileção pelo eterno retorno é evidenciada

---

<sup>2</sup> Vale citar aqui o fragmento estendido em que Deleuze deixa explícita a sua crítica em relação a Hegel: “A contradição hegeliana não nega a identidade ou a não-contradição; ela consiste, ao contrário, em inscrever no existente os dois Não da não-contradição, de tal maneira que a identidade, sob esta condição, nesta fundação, baste para pensar o existente como tal. As fórmulas segundo as quais “a coisa nega o que ela não é” ou “se distingue de tudo o que ela não é” são monstros lógicos (o Todo do que não é a coisa) a serviço da identidade. Diz-se que a diferença é a negatividade, que ela vai ou deve ir até a contradição, desde que seja impelida até o extremo. Isto só é verdade na medida em que a diferença já esteja posta num caminho, num fio estendido pela identidade, na medida em que é a identidade que a impele até lá. A diferença é o fundo, mas apenas o fundo para a manifestação do idêntico. O

em Derrida, enquanto representativo da *differance*, de um movimento de afirmação e seleção que não pode ser confundido com a dialética de Hegel. Nessa chave de leitura, vemos a compatibilidade entre o argumento Derrida e Deleuze no que tange a contradição dialética, uma vez que a lógica hegeliana da suprassunção (*Aufhebung*) determina “a diferença como contradição apenas para poder resolvê-la, interiorizá-la, relevá-la de acordo com o processo silogístico da dialética especulativa, na presença a si de uma síntese onto-teológica ou onto-teleológica” (DERRIDA, 1972, p. 60).

Essa recusa de ver a negatividade como fator de diferenciação plena, declinando simultaneamente a dialética como movimento diferencial, está conectada com uma segunda recusa, a saber, sobre a noção de totalidade. É sabido como Hegel foi um pensador afeito à noção de Todo. Isso é visível não só pela forma sistemática de sua filosofia, mas ao próprio conteúdo da mesma: se tomarmos a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, observamos como os elementos lógicos postos na *Grande Lógica*, enquanto categorias do pensamento, se exteriorizam no mundo real em um processo de derivação especulativa. Há uma cadeia ascendente ao se propor uma base lógica que “anima” a realidade sensível, pois a sua noção de natureza se torna a exteriorização do aspecto racional que se transformará na consciência individual e mais tarde no Espírito Absoluto (constituído tanto na organização política do Estado, quanto nas manifestações culturais/intelectuais da arte, religião e filosofia).

Não por acaso, é possível observar a Totalidade como sendo similar à concepção muito cara aos idealistas e românticos de organismo (algo que podemos retrair à terceira crítica kantiana, que tratava de juízos artísticos, mas também dos da biologia). O que é relevante aqui, para nós, no que diz respeito à apropriação de Hegel da ideia de organismo, é que ela diz respeito à relação entre interior e exterior. Enquanto a substância orgânica possui uma configuração *sui generis* em que as partes entram em relação com todo, ao mesmo tempo, Hegel indica a relação entre um “fora” e “dentro”, de modo que o trânsito entre esses dois domínios é determinante para a subsistência do próprio organismo (HEGEL, 2003, §265). Se por um lado, no domínio

---

círculo de Hegel não é o eterno retorno, mas somente a circulação infinita do idêntico através da negatividade. A audácia hegeliana é a última e a mais poderosa homenagem prestada ao velho princípio” (DELEUZE, 2009, p. 57).

interno, o organismo é composto de partes que apresentam uma relação de coexistência, de modo que, se uma das partes se modifica, todas as outras se “acomodam”, modificando conjuntamente sua relação, por outro, há ainda uma relação com a exterioridade enquanto troca em via de mão dupla<sup>3</sup>. A concepção de organismo, entretanto, não livra Hegel de ser lido como propondo um holismo inescapável, de forma a tomar a Totalidade como instância que engolfa as singularidades e momentos particulares em uma Totalização onicompreensiva. Essa perspectiva será bastante explorada pelos críticos de Hegel, principalmente em relação ao seu teor de completude ou mesmo de fatalismo, abolindo do seu sistema tanto o acaso quanto a imprevisibilidade – em outras palavras, a possibilidade de diferenciação fora do padrão ou do planejado. É nesse contexto, portanto, que noção de Todo hegeliana passa a ser lida como totalizante/totalitária, interpretação que encontra lastro nas próprias palavras de Hegel.

As várias figuras de Totalidade surgem na obra hegeliana de modo geral: seja no Estado como instância política final, seja pela noção de Espírito como Totalidade das consciências reunificadas, seja por sua filosofia da História que resulta em uma história mundial enquanto desdobramento espiritual em uma marcha contínua<sup>4</sup>. No caso da *Fenomenologia*, observamos essa noção de Espírito enquanto substância que só aparece no momento em que a consciência já é em si e para si: se o início desse texto tem como objeto uma consciência individual e

---

<sup>3</sup> Essa relação entre um “fora” e “dentro” reaparece na *Grande Lógica* no momento de delimitação negativa entre o finito e infinito, representada pela figura da barreira. Se o finito é a negação do infinito e vice-versa, é porque há uma espécie de barreira que os separa, delimitando o que está dentro do finito (como ser-aí determinado) em contraposição ao infinito enquanto negativo. Mas assim como o organismo parece manter um trânsito entre si e o que está no seu exterior, a barreira nesse caso aparece como flexível: o finito não apenas pode ultrapassar a barreira e “passar” para o infinito, mas ainda, com isso, ele modifica a si mesmo: “De acordo com essa determinidade, o finito está contraposto ao infinito como *ser aí real*; assim eles estão na *relação* qualitativa como tais *que permanecem um* fora do outro, o *ser imediato* do infinito faz renascer o *ser* da sua negação, do finito que, inicialmente, pareceu desaparecido no infinito. Mas o infinito e o finito não estão apenas nessas categorias da relação; ambos os lados têm uma determinação mais ampla do que aquela de ser meramente outros um frente ao outro. A finitude é, a saber, a barreira posta como barreira, é o ser aí posto com a determinação de passar para seu ser em si, tornar-se infinito. A infinitude é o nada do finito, seu ser em si e dever ser, mas este, ao mesmo tempo, como refletido dentro de si, o dever ser implementado, ser que se relaciona apenas consigo, ser inteiramente afirmativo” (HEGEL, 2016, p. 143-144).

<sup>4</sup> Embora saia do escopo de nosso trabalho, é importante notar que a filosofia da História hegeliana suscitou críticas agudas principalmente sobre seu caráter evolucionista e determinista. Hegel não apenas determina a história como uma sucessão de fases ou épocas que apresentam um progresso civilizacional e moral – indicando assim uma hierarquia de sociedades e culturas, motivo pelo qual seu pensamento foi devidamente classificado como racista e eurocêntrico –, como ainda considera que tais fases se sucedem de modo necessário, gerando uma visão determinista da história que, inclusive, é afirmada pelas versões ortodoxas do marxismo. Sobre a filosofia da História, ver: HEGEL, 2008, p. 23-25.

epistemológica, que busca conhecer a objetividade, no seu fim, observa-se o espiritual como auge da experiência da consciência, o final de sua história. Isso significa que enquanto a história mundial surge como uma sucessão ordenada de épocas diferentes, ao mesmo tempo, a história da consciência é a sucessão dos momentos que perfazem seu caminho experiencial e que, quando somados, totalizam a seu percurso biográfico, terminando na substância espiritual.

O que nos leva para um outro fator da filosofia hegeliana que também teria sido alvo do conjunto de críticas que elencamos acima, a saber, a concepção de *telos*. A ideia de *telos*, de fato, tem sua origem na filosofia antiga, a partir da causa final aristotélica. Porém, com o criticismo kantiano, a teleologia passa a ser compreendida a partir da noção subjetivista de propósito: fazemos algo para que um resultado previamente desejado seja alcançado, projetamos inclusive uma intencionalidade no mundo, que teria sido concebido como se uma força demiúrgica a tivesse criado. A noção de teleologia como uma causa intencional, entendida como consciente, ou ainda como uma finalidade posta *ex ante*, corrobora com os críticos de Hegel que desmentiam a estrutura subjetiva como livre e plenamente ciente de escolhas e decisões. A teleologia, entretanto, é vista como problemática também em relação à filosofia da história hegeliana, pois corrobora com a ideia de um momento apoteótico, final, das mudanças temporais e dos eventos do mundo. E, com efeito, Hegel dá espaço para a compreensão sobre um sentido conclusivo da história ao identificar seu fim com a época moderna.

Totalidade e teleologia, desse modo, parecem ter se constituído como os núcleos críticos principais da recepção francesa de Hegel. E, nesse aspecto, em relação à geração filosófica de 68, é possível identificar que tal movimento crítico foi mobilizado a partir da própria relação entre identidade e diferença, tal como apontamos acima. Entretanto, esse anti-hegelianismo, como Malabou define, também não passou inalterado: assim como o hegelianismo francês é combatido pelas filosofias da diferença, Malabou parece propor uma retomada a Hegel. Mas não a partir de um retorno acrítico da sua obra, e sim articulando uma releitura que modifique as concepções hegelianas consolidadas, que justamente retira de Hegel esse viés de totalização, de teleologia histórica, de mistificação, enfim, de afirmação de estruturas de identidade que seriam universalmente fixas. Para tanto, Malabou concebe sua noção de plasticidade que, de modo

algum, pode ser lida como antitética ou inconciliável com o pensamento hegeliano – o que será nosso tópico na próxima seção.

### **Plasticidade como auto-diferenciação: Homem e Deus**

Segundo Malabou, seu conceito de plasticidade permite um tipo de transformação que não pressupõe nenhum nível de transcendência:

A plasticidade destrutiva permite o surgimento ou a formação da alteridade onde o outro está absolutamente ausente. A plasticidade é a forma de alteridade quando não há transcendência, fuga ou escape. O único outro que existe nessa circunstância é ser outro para o eu (MALABOU, 2012, p. 11).

E embora tal conceito tenha sido trabalhado em boa parte da sua obra, é necessário indicar que ele surge já na sua tese de doutorado, *O Futuro de Hegel*. É surpreendente que Malabou conceba a noção de plasticidade, que envolve justamente a capacidade de diferenciação, com aquele que era considerado como o antípoda da diferença, como o advogado final da Totalização absoluta. Contudo, essa primeira impressão desaparece quando consideramos que a plasticidade significa a possibilidade de um torna-se outro imanente, que não esteja nos moldes de alguma alteridade previamente colocada – ou seja, sem nenhum parâmetro transcendente. Isso significa que não se trata de um tipo de transformação que seja explicado por algo externo àquilo que é transformado, de modo que o único outro que existe é o outro de si. Aqui, a aproximação com Hegel deixa de causar perplexidade, na medida em que retomamos uma noção hegeliana (abordada por Malabou) de auto-diferenciação. O processo de auto-diferenciação é uma espécie de “elemento de virtualidade”: em que a substância possui em si mesma as suas atualizações futuras (MALABOU, 2015, p. 78). É interessante, contudo, conceber de que modo essa virtualidade se relaciona não só com Hegel, mas também com a filosofia aristotélica.

Embora o termo virtualidade não seja amplamente associado a Aristóteles, mas seja recorrentemente marcante no texto leibniziano, ele aparece mesmo que indiretamente na discussão sobre a substância em ato e em potência. Sucintamente, um ser finito que existe em ato é algo que está efetivamente posto na realidade. Porém, é possível também conceber aquilo que

esse mesmo ser possui em potência, ou seja, sua capacidade intrínseca de se transformar ou vir a ser. Vários são os exemplos que o próprio Aristóteles forneceu sobre esse tema (uma massa de cobre possui em potência a possibilidade de se tornar uma estátua), mas um que nos chama bastante a atenção é o da semente e da planta (a semente possui em potência a planta em ato). Um exemplo bastante similar será utilizado por Hegel ao descrever processos de transformação, já potencialmente postos, logo no início da *Fenomenologia*:

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. É essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo (HEGEL, 2003, §2).

Hegel faz uma interpretação do sentido aristotélico de potência e ato, acentuando não só seu caráter de processo, mas também o teor de um desenvolvimento que compõe um todo, um arco de desdobramento que se inicia no primeiro termo. A relação entre o primeiro membro da série (botão) e o último (fruto) ainda é descrita como movimento de negatividade, pois um momento nega o anterior, que por sua vez negava o anterior a ele. Essa auto-diferenciação, portanto, não pode ser compreendida a partir de alguma causalidade externa, alguma força fora da coisa mesma que a constranja, algum *deus ex machina* que explique causalmente esse processo de diferenciação. Antes, se trata de um tornar-se outro que tem como única explicação a si mesmo. E é por isso que se trata de um processo de auto-diferenciação, como auto-determinação que não apela para nenhum elemento transcendente a si, sendo antes, imanência.

A ideia de auto-diferenciação e, por conseguinte, de auto-determinação, nos ajuda na compreensão da afirmação de Hegel de que o verdadeiro não deveria ser considerado somente como substância, mas também como sujeito. Duas possibilidades de leitura dessa afirmação podem ser consideradas. Por um lado, há a ideia de que o verdadeiro poderia depender da subjetividade, nos moldes do sujeito transcendental kantiano. O segundo, de que o verdadeiro seria uma subjetividade em termos ontológicos, de modo que efetividade = subjetividade (tese que encontraria ressonância na célebre proposição hegeliana de que “o racional é o real e o real é

racional”). Entretanto, há uma terceira leitura possível, uma que, a nosso ver, é corroborada por Malabou. O verdadeiro é substância porque tem em si a capacidade de auto-diferenciação que assinalamos antes, mas é também sujeito porque a noção de subjetividade é intrinsecamente relacionada com a capacidade de transformação que a substância (tal como entendida por Hegel, como organismo ou Todo orgânico) comporta em si. É nesse aspecto que Malabou afirma:

A própria subjetividade emerge em dois momentos fundamentais: o momento grego e o momento moderno, que revelam, em sua unidade lógica e em sua sucessão cronológica, o sujeito como substância e a substância como sujeito. A filosofia hegeliana sintetiza dois entendimentos do sujeito: οὐσία - ὑποκειμενον substância-sujeito grego; *subjectum-substantia* - substância-sujeito moderno (MALABOU, 2015, p. 31).

Tais sentidos substanciais que se traduzem nas próprios modelos de subjetividade que Malabou aponta na citação acima serão tratados ao longo de *O Futuro de Hegel*, e podemos dizer que Malabou escolhe tais exemplos justamente porque ambos apresentam o próprio processo de auto-diferenciação/auto-determinação ligado ao seu conceito de plasticidade. É nesse aspecto que Malabou aborda a antropologia hegeliana com o intuito de determinar como o homem apresenta em si a plasticidade. Porém, não se restringindo a um exemplo de sujeito enquanto indivíduo, a autora também busca demonstrar como esse último conceito está presente no próprio processo de desdobramento divino na visão teológica. Observa-se, assim, a noção de subjetividade também como Deus – o que Malabou apontou como sendo um tipo de substância-sujeito moderno.

A análise do primeiro tipo de subjetividade que Malabou seleciona, ou seja, a subjetividade no contexto grego, é amparada principalmente em relação à noção de hábito. Um dos fatores que explica a valorização dessa noção por Malabou, enquanto aquilo que caracteriza o processo de auto-diferenciação do sujeito grego, é o fato de que o hábito funciona como próprio mecanismo de sentimento de si: de modo que um hábito que se tem, termina por se tornar aquilo que se é (MALABOU, 2015, p. 56). Malabou retoma a própria raiz etimológica do termo hábito (*habere*) e sua ligação com a derivação do verbo ter. E, de fato, se o “hábito é um ter e, nesse sentido, uma forma de posse”, ao mesmo tempo quer dizer “uma certa maneira de ter que se torna uma maneira de ser” (MALABOU, 2015, p. 56). Essa relação de posse é entendida

principalmente no contexto da lógica aristotélica, a partir do silogismo entre universal, particular e singular. Na ordem da subjetividade, o universal seria correspondente à alma e a particularidade aos sentimentos vários do sujeito – de modo que os sentimentos que alguém tem se torna, por fim, o sentimento de si enquanto afirmação de sua efetividade mesma. Malabou aponta o aspecto sintético do hábito, cujo resultado seria a própria singularidade efetiva: a alma seria o lugar de articulação entre as particularidades e o universal, de modo que este último é “essas mesmas particularidades em tanto que elas se tornaram as formas que permitem a atividade do espírito” (MALABOU, 2015, p. 57).

Há um elemento indispensável sugerido nessa última citação. Nas palavras de Malabou, o universal não seria uma identidade previamente hipostasiada, como uma estrutura matricial (alma) que “receberia” os sentimentos particulares na mesma lógica do sujeito que recebe predicados ou da substância que acolhe os atributos secundários. Antes, o universal mesmo é constituído pelas várias particularidades que se tornam formas do universal. Não por acaso, Malabou também faz alusão à forma artística da escultura enquanto movimento de dar forma, similar com o que se passa na subjetividade:

Quando Hegel, no Prefácio da *Fenomenologia*, diz que o sujeito é plástico, ele quer dizer que ele é capaz tanto de moldar a si mesmo (de dar forma a si mesmo) quanto de receber a própria forma que ele dá a si mesmo como se viesse de fora. Há, então, uma não-coincidência entre a forma dada e a recebida (BUTLER; MALABOU, 2011, p. 623).

O sujeito, sendo plástico, teria a capacidade de formar a si mesmo através do movimento sintético entre a universalidade e a particularidade, sendo ao mesmo tempo substancial e apesar de sua universalidade, individual. Para Malabou, esta síntese se torna visível pela obra escultural, de modo que “o homem habituado é apresentado como obra de arte da alma na medida em que se se expõe, da mesma maneira que a estátua, a substancialidade, a qual não é universal senão quando se encarna em uma forma individual” (MALABOU, 2015, p. 104). E como já apontamos, a síntese entre corpo e alma proposta na leitura de Malabou não supõe a superioridade de um dos termos: ao contrário, o universal e o particular se interconectam em uma unidade em que a alma universal se traduz na particularidade corporal e o corpo, por sua vez, se traduz

na alma. Essa relação, portanto, sugere que a universalidade enquanto identidade não é vista como uma essência subjacente, mas antes seria uma “essencialização da contingência” (MALABOU, 2015, p. 107).

A análise sobre o hábito e a formação subjetiva formulada por Malabou apresenta ainda a relação de identidade e diferença entre interior e exterior. Vimos acima de que modo Hegel compreendeu a relação negativa entre “fora” e “dentro” em mais de uma ocasião. No caso do hábito, que representa a unidade sintética entre corpo e alma, essa relação entre exterioridade e interioridade retorna a partir daquilo que Malabou define como economia da expressão (MALABOU, 2015, p. 97). É justamente à noção de órgão vital que a autora remonta, de modo que se trata do movimento de tornar o exterior visível como expressão do interior. Essa relação de expressão é o que está na base da discussão teológica que Malabou promove sobre a substância divina que se exterioriza na realidade. Assim como havia uma relação sintética entre o universal e o particular no caso do indivíduo singular, uma subjetividade finita, a mesma compreensão será proposta agora, não aplicada a um sujeito individual, mas a Deus como uma individualidade que repete a condição de ser uma “subjetividade que não é uma realidade que preexistiria ao processo de sua auto-diferenciação; cada um de seus momentos é o resultado de uma livre-interpretação de si mesma” (MALABOU, 2015, p. 106).

Essa noção de exteriorização está intrinsecamente relacionada com a filosofia da religião hegeliana e seu conceito de Deus: partindo do padrão conciliatório de Hegel, a substância divina supõe uma relação conciliada entre Infinito e Finito – que pode ser compreendida como reunificação promovida pela religiosidade e práticas religiosas, mas que a partir de sua concepção mais ontológica, significa uma instância infinita que se finitiza em coisas individuais. Esse último sentido é exemplificado pela releitura da santíssima Trindade, que considera o Pai, Filho e Espírito Santo em uma lógica de relação silogística que, em última instância, se manifesta na realidade. Assim, por um lado, é possível partir do domínio da infinitude (Deus), determinar um processo de auto-diferenciação ou auto-desdobramento que se fixa na finitude (Filho). Esse caminho, quando começa no Infinito e termina na Finitude significa o desdobramento ontológico

de Deus no real. Quando, contudo, se começa na finitude e se busca chegar no Infinito, trata-se do ser humano que alcança Deus por meios religiosos<sup>5</sup>.

A noção ontológica da religião revelada, que retoma o processo de auto-diferenciação de Deus, é tratada por Hegel como uma exteriorização ou alienação da substância divina, que sai de si e por si mesma se efetiva na realidade. É necessário apontar para o caráter não-transcendente nessa interpretação de Deus que Malabou parece corroborar, mesmo que Hegel apresente ambiguidades no que se refere a outras considerações de Deus – como, por exemplo, o lugar central que a concepção de criação divina, bastante alinhada com a religião protestante, toma na sua obra. Mas, com efeito, na leitura hegeliana da Trindade que a própria Malabou analisa, trata-se de um sentido de divindade que explica a finitude das coisas como aquilo que lhe advém, que decorre de sua própria natureza como auto-determinação. Dentro de uma perspectiva simultaneamente lógica e ontológica, o auto-desdobramento de Deus decorre como transição entre finito e Infinito, tendo o espírito como mediador dessa atividade:

Mais especificamente é a atividade de se auto-manifestar. O Espírito que não manifesta a si mesmo ou que não se revela, é um Espírito morto. Manifestação significa se tornar para um outro. Ao se tornar para um outro, ele entra em contradição, em diferenciação de modo geral, e, desse modo, é uma finitização do Espírito. [...] Então o Espírito que manifesta a si, determina a si, entra em existência, dando a si Finitude (HEGEL, 1993, p. 85, tradução nossa).

Por conseguinte, o processo de externalização ou alienação de Deus seria correlato à noção de substância-sujeito, que toma a acidentalidade não como modificações que se agregam ao núcleo substancial como essencial, mas a acidentalidade como transformação plástica da própria substância divina – que se projeta para fora de si como externalização de si nas coisas finitas. O que, portanto, está por trás da concepção de sujeito-substância, tanto presente na individualidade grega (analisada por Malabou por meio do hábito e da escultura) e da subjetividade moderna considerada como Deus, é essa capacidade de transformação que não encontra nenhuma explicação causal que não seja o próprio si. O si, entretanto, que surge como a identidade,

---

<sup>5</sup> Nos manuscritos das lições sobre Filosofia da Religião de 1827, lemos: “A religião é, portanto, o Espírito que realiza a si mesmo na consciência. Cada realização, contudo, é uma relação na qual dois lados devem ser considerados: a elevação do ser humano a Deus, a consciência que é ela mesma consciente de Deus, do Espírito; e o Espírito que realiza a si na consciência” (HEGEL, 1993, p. 87, tradução nossa).

não é uma estrutura fixa que mantém um núcleo imutável apesar dos desdobramentos e modificações que dão o caráter de plasticidade para a singularidade: por isso, Malabou determina, como vimos acima, uma “essencialização da contingência” e, ao mesmo tempo, “um devir aleatório da essência” (MALABOU, 2015, p. 244). A leitura de Malabou, entretanto, não termina com a análise do homem e de Deus, mas ainda possui um domínio que diz respeito à própria filosofia, no que se refere à concepção de proposição especulativa referente ao conceito filosófico, tópico que veremos a seguir.

### **A proposição especulativa: lógica e cronologia no Conceito hegeliano**

Gostaríamos de começar essa seção a partir de duas propostas hegelianas no que se refere ao Conceito. A primeira é a ideia de que o Conceito = o Eu, já a segunda, que o Conceito = o tempo<sup>6</sup>. Identificar o conceito como um sujeito (Eu) pode nos levar à repetição daquela posição kantiana em que a formulação conceitual é vista como apreensão intelectual de uma objetividade qualquer. Contudo, o sentido de Eu utilizado por Hegel nesse caso não é referente a uma subjetividade individual, mas se refere à forma da subjetividade tal como Malabou havia abordado no par sujeito-substância. De acordo com Malabou, o que parece mais fundamental para a subjetividade é sua capacidade plástica de transformação, de desdobramento que vem apenas de si e não de algum fator exógeno, da possibilidade de agrupar acidentalidade não apenas como uma instância passiva, mas através do movimento de transformação radical de uma identidade pelo acidente. É essa estrutura da subjetividade que fundamenta a noção de Conceito hegeliana, que inclusive difere consideravelmente do que se entende como conceito por adequação.

Com efeito, o conceito como adequação, que podemos considerar como sendo preposicional (partindo de uma lógica propositiva que obedeça ao princípio da não-contradição), possui uma estrutura linear obedecendo a forma “x é y”. O que Malabou aponta é que esse tipo de

---

<sup>6</sup> Respectivamente: “Aquela primeira reflexão, que parte da imediatez, é o diferenciar-se do sujeito em relação à sua substância, ou o próprio *Conceito* que se cinde: - o adentrar-se em si e o vir a ser do puro Eu” (HEGEL, 2003, §804) e “*O tempo é o Conceito* mesmo, que é aí e que se faz presente à consciência como intuição vazia. Por esse motivo, o espírito se manifesta necessariamente no tempo; e manifesta-se no tempo enquanto não apreende seu conceito puro: quer dizer, enquanto não elimina o tempo” (HEGEL, 2003, § 801).

proposição não é o suficiente para expressar o tipo de atividade especulativa que Hegel busca sobretudo na sua lógica. Para a autora, “a ordem gramatical da proposição predicativa engaja uma representação da substância segunda a qual um sujeito passivo recebe seus predicados de fora” (MALABOU, 2015, p. 142). Em outras palavras, trata-se de uma construção definitória que apenas distingue, afirmando ou negando seus predicados. A proposição predicativa, portanto, é meramente descritiva. Por outro lado, a proposição especulativa é construída de acordo com a estrutura da subjetividade: ou seja, ela se auto-diferencia como um desdobramento de si que se dá em vários momentos:

As partes de uma proposição (sujeito-cópula-predicado) mantêm uma “relação ordinária” quando o sujeito é concebido, como é o caso no pensamento limitado ao entendimento, como uma posição “fixa” (*fest*), passiva e não plástica, que recebe seus acidentes sem produzi-los, ou seja, sem formá-los ela mesma. Excluir essa concepção significa substituí-la por um pensamento plástico, de acordo com o qual a relação sujeito-predicado deve ser vista como um processo de autodeterminação (*Selbstbestimmung*) da substância - um processo pelo qual, novamente à maneira de uma individualidade exemplar, a substância ao mesmo tempo recebe e dá a si mesma sua própria forma. A passagem de uma concepção para a outra da relação entre o sujeito e seus acidentes é apresentada por Hegel como a passagem da proposição predicativa para a proposição especulativa (MALABOU, 2000, p. 135).

O mérito de se conceber uma noção de conceito dessa forma, primeiramente entendida por Hegel e corroborada por Malabou, é que se trata de um *médium* filosófico que vai além de conceitos descritivos (por adequação) ou que possuem a insuficiência de considerar a coisa apenas em sua configuração imediata – tal como uma fotografia que congela uma imagem. O conceito especulativo possui uma natureza de multiplicidade, na medida em que considera a coisa não apenas tal como ela aparece, mas também nas suas transformações virtuais. Por isso, para Malabou, trata-se de uma concepção plástica de conceito, que apresenta um devir formal imanente a si e que constitui seu próprio futuro (MALABOU, 2015, p. 209). Ou seja, o Conceito não só aponta o que algo é, mas contempla igualmente aquilo que a coisa pode vir a ser – mesmo que virtualmente.

É nesse sentido, portanto, que o Conceito em Hegel se torna idêntico ao Tempo (segunda proposta), pois isso significa que sua natureza plástica implica um tipo de desdobramento no tempo similar ao que se dava com o homem (subjetividade grega) e Deus (subjetividade

moderna). Tanto a síntese entre alma e sentimentos, que se efetiva no hábito, como o modelo da escultura como um dar forma a si apresentam um tipo de auto-diferenciação que necessariamente supõe passagem temporal – as modificações referentes aos acidente que o sujeito apresenta precisam se dar em uma ordem temporal. Igualmente, a substância divina, quando passa do Infinito de Deus para a coisa finita no mundo também supõe uma temporalização. Disso se segue que o conceito hegeliano perde sua pureza para ser considerado como fazendo parte de um domínio temporal, o que leva Malabou a considerar um “prosseguimento no duplo sentido da consequência – prosseguimento lógico – e do evento – prosseguimento cronológico. A auto-determinação é então relação da substância com o que acontece” (MALABOU, 2015, p. 27).

O conceito comporta em si essa dupla diferenciação: apresenta a relação consequencial lógica enquanto intelectual, mas que se dá simultaneamente na realidade como evento no tempo. Há um aspecto de vir a ser, do próprio futuro em jogo no que se refere ao sujeito e seus acidentes. Esse movimento ou atividade que, inclusive, podemos nomear de dialético (na medida em que especulativamente apresenta o movimento de um tornar-se outro por meio de si), significa uma tradução no sensível do conceitual, e vários são os exemplos da obra hegeliana que ratificam essa concepção. O próprio plano da *Fenomenologia* é indicado como sendo a história detalhada da experiência da consciência, o processo de transformação de si dos seus momentos: do mesmo modo como a semente se torna planta, que se torna flor, que se torna fruto. Porém, para Malabou, ao invés de propor uma concepção do conceito a partir de moldes teleológicos tradicionais (ou seja, a partir da delimitação de um fim *ex ante* do que algo pode vir a ser, o que cairia no problema da diferenciação controlada que aludimos acima), o Conceito representa a modificação dos seus momentos – as várias figuras da consciência no caso da *Fenomenologia* – que de certo modo retroalimentam a mudança da própria identidade – o que se entende por consciência é justamente a narração de seus momentos, sua identidade não existindo previamente<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> É importante ressaltar, contudo, que essa interpretação de Malabou pode ser contestada na medida em que implode certas posições hegelianas sobre sua concepção de potencialidade e efetividade. É verdade que as modificações de uma substância promovem uma processualidade que implica a transformação de si de algo. Porém, é discutível que tais modificações se deem em uma ordem de radicalidade tal que transformem fundamentalmente uma identidade. Por exemplo: na *Filosofia do Direito*, Hegel apresenta sua proposta social e política a partir do conceito

Esse ponto encontra sua relevância na consistência entre a leitura hegeliana de Malabou e o conceito que ela mesma propôs de plasticidade. Segundo Malabou:

A plasticidade, no texto hegeliano, não desempenha exatamente esse papel de uma pedra essencial e vacilante, deficiente e eficiente? De fato, como indiquei acima, a plasticidade não é uma questão de pensar a relação entre substância e predicados, ou seja, precisamente a relação entre essência e acidente? Lembremos que uma exposição filosófica plástica, para Hegel, deve confirmar a autodeterminação, deve certificar esse movimento pelo qual a substância se afirma tanto como sujeito quanto como predicado de si mesma. A autodeterminação pode ser concebida como uma relação da substância com aquilo que chega ou vem, em uma palavra, como uma relação com o futuro, o que ainda está por vir. O futuro, o ainda por vir, caracterizaria aqui a relação que a subjetividade mantém com o acidente. Esse acidente seria, então, algo que a subjetividade forma e pelo qual ela é formada em troca, seria a vacilação inscrita na arquitetura sistemática do *Selbst* (MALABOU, 2000, p. 136-137).

A plasticidade que Malabou determina em geral e que, especificamente na obra hegeliana, pode ser evidenciada tanto na forma da subjetividade quanto no conceito especulativo, indica uma troca de retroalimentação, ou melhor de retro-determinação entre essência e acidente. A essência subjaz aos acidentes, mas o processo de diferenciação decorrente da acidentalidade pode ser tão radical, tão drástica, que subverte o que antes estava posto enquanto essencial. E é nessa medida que Malabou subverte a tradição de interpretações hegelianas, pois a noção de diferenciação que a autora atribui a Hegel, longe de ser uma relação entre identidade

---

de direito – que justamente significa a realização da liberdade do Espírito (HEGEL, 2022, §1-4) O desenvolvimento temporal do que é o Estado, portanto, precisa efetivar essa condição de possibilidade que é a efetivação da liberdade pela coletividade do Espírito. Caso o Estado não apresente adequadamente essa realização, isso significa que ele falha em seu propósito último. Embora essa formulação possa indicar um viés afim ao liberalismo moderno que está presente em Hegel, é importante notar que a questão aqui diz respeito não ao seu conteúdo, mas à sua forma lógica: se tomamos a causa final aristotélica, uma massa de cobre tem a potencialidade de se tornar uma estátua, mas não uma árvore ou uma casa etc. Adequando essa consideração à noção de Estado que apontamos acima, se a substância estatal deixa de ser a realização da liberdade coletiva – e é fundamental que seja coletiva, na medida em que é o Espírito que se torna politicamente livre – então, ou deixa de ser um Estado tal como defendido por Hegel, ou se torna um Estado inadequado ou insuficiente em seu propósito. Uma interpretação contemporânea diversa da de Malabou, mas que, contudo, trata dessa questão do Conceito pode ser evidenciada na obra de Rahel Jaeggi, a partir do que ela chama de normatividade do conceito: “As normas da vida ética seguem a lógica normativa do que pode ser chamado, seguindo Hegel (vagamente), de normatividade do conceito. O recurso a essa lógica nos permite desenvolver uma concepção não convencionalista e não tradicionalista da atribuição de funções a práticas e instituições sociais e o estabelecimento de critérios de excelência ou padrões aos quais esses últimos estão sujeitos. O motivo (hegeliano) de “não corresponder ao seu conceito”, em torno do qual essa explicação girará é, além disso, uma proposta para entender como as formações sociais também podem não estar à altura das normas da vida ética que as tornam o que são” (JAEggi, 2018, p. 118). Percebe-se, portanto, que Hegel articula a possibilidade do conceito enquanto normatividade e o exemplo que Jaeggi fornece para tal é de um médico: um bom médico se diferencia de um mau médico quando opera uma performance bem sucedida de uma certa prática, seguindo um critério que é formulado a partir das próprias condições de uma tal performance.

+ diferença, em que a diferença é sempre engolfada pela identidade, na verdade é o contrário que se dá: é a possibilidade aberta de diferenciações que partem imanentemente da própria coisa, como modificações que encontram sua causalidade nessa coisa mesma e que dão início ao processo plástico que Malabou define.

## **Conclusão**

No presente artigo, buscamos indicar não apenas como a leitura hegeliana de Malabou apresenta uma originalidade pautada no seu conceito de plasticidade, como ainda demonstrar uma contrarreação ao anti-hegelianismo francês da filosofia contemporânea. Ao evidenciar o pensamento de Hegel como sendo fundamentalmente plástico, Malabou o reaproxima de um pensamento da diferença enquanto auto-determinação – tanto da substância-sujeito quanto do Conceito. Em uma primeira instância, poderíamos atribuir à autora um esforço ativo para revogar as acusações projetadas a Hegel como pensador da Totalidade e da Teleologia. Entretanto, trata-se de um passo diverso: Malabou reconfigura as próprias ideias de Telos e Todo na obra hegeliana

A teleologia surge, portanto, como auto-determinação da substância – sendo compreendida mais como modo de desdobramento do que como uma finalidade proposital e previamente determinante. Do mesmo modo, a ideia de Totalidade se constitui não como um compreensividade absoluta que parte de um movimento de apagamento das diferenças, mas como uma substância enquanto organismo, que se modifica acidentalmente revelando uma natureza não fixa. Esse projeto de releitura de Hegel, inclusive, o retira do próprio estigma de ser um pensador que olha para o passado, apenas como confirmação do Todo da história em uma completude hermética e sem espontaneidade. Hegel, sendo olhado pela perspectiva do futuro, demonstra antes o pensamento da diferenciação que vem a ser, e a própria história como o processo em que o “mundo mantém em si mesmo o segredo de um outro possível”, a saber “um possível que permanece sempre possível sem encarnar a si mesmo na atualidade” (MALABOU, 2001, p.20). Em outras palavras, um futuro plástico em que os eventos no tempo ainda estão por se atualizar, ainda estão por vir.

## Referências

- BUTLER, J; MALABOU, C. You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. In: BAUR, M; HOULGATE, S. (org.). *A Companion to Hegel*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.
- DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2009.
- DERRIDA, J. *Positions*. Paris: Minuit, 1972.
- FOUCAULT, M. *A Ordem do discurso*. São Paulo: edições Loyola, 1999.
- HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica. 1. A Doutrina do Ser*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.
- HEGEL, G. W. F. *Diferença entre os Sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas: em compêndio (1830): volume I, II e III*. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2012-2017.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Vozes: Petrópolis: 2005.
- HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Brasília: UNB, 2008.
- HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Tradução: Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.
- HEGEL, G. W. F. *Vorlesung über die Philosophie der Religion. Teil 1*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993.
- JAEGGI, R. *Critique of Forms of Life*. Cambridge : Harvard University Press, 2018.
- JARCZYK, G.; LABARRIERE, P.-J. Cent cinquante années de « réception » hégélienne en France. *Genèses*, n. 2, 1990, p. 109-130.
- MALABOU, C. Deconstructive and/or "plastic" readings of Hegel. *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, v. 21, n. 1-2, 2000, p. 132-141.
- MALABOU, C. History and the process of mourning in Hegel and Freud. *Radical Philosophy*, v. 106, março/abril 2001, p. 15-20.
- MALABOU, C. *L'Avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*. Paris : Vrin, 2015.
- MALABOU, C. La duplicité du souvenir – Hegel et Proust. *Le Cahier (Collège international de philosophie)*, n. 2, julho 1986, p. 137-143.
- MALABOU, C. Négativité dialectique et douleur transcendantale: La lecture heideggerienne de Hegel dans le tome 68 de la Gesamtausgabe. *Archives de Philosophie*, v. 66, n. 2, 2003, p. 265-278.
- MALABOU, C. *Ontology of the Accident: An Essay on Destructive Plasticity*. Cambridge: Polity, 2012.
- MALABOU, C. The Eternal Return and the phantom of Difference. *Parrhesia: a Journal of Critical philosophy*, n. 10, 2010, p. 21-29.

Recebido em: 10-02-2024

Aprovado em: 13-04-2024

**Mirian Kussumi**

Graduada em Letras pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ, 2015), e em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ, 2012). Com mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2014) e doutorado em filosofia na Puc-Rio. Efetuou estágio de doutorado sanduíche orientado pelo prof. Dr. Markus Gabriel no Institut für Philosophie der Universität Bonn.