



Catherine Malabou no contexto francês anti-hegeliano

Catherine Malabou in the French anti-Hegelian context

DOI: 10.20873-rpvn9v1-10

Renato Paes Rodrigues

E-mail: renato09sohc@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6911-6069>

Resumo

Este artigo investiga um pouco da trajetória intelectual de Catherine Malabou. Orientada por Derrida no doutorado, um anti-hegeliano declarado, isso não impediu que ela defendesse uma tese justamente sobre Hegel. Percebe-se que Hegel tem sobrevivido nos trabalhos de Malabou especialmente por conta do conceito de plasticidade, e isso tem renovado, junto ao trabalho de outros hegelianos, a história do hegelianismo.

Palavras-chave

Malabou. Hegel. Plasticidade. Pós-estruturalismo.

Abstract

This article investigates a little of Catherine Malabou's intellectual trajectory. Guided by Derrida in her doctorate, a declared anti-Hegelian, this did not prevent her from defending a thesis precisely about Hegel. It is clear that Hegel has survived in Malabou's works especially because of the concept of plasticity, and this has renewed, together with the work of other Hegelians, the history of Hegelianism.

Keywords

Malabou. Hegel. Plasticity. Post-structuralism.

1. Introdução

É uma enorme honra escrever um artigo sobre Catherine Malabou. Ainda pouco conhecida no Brasil, talvez pelo fato de não existir quase nada traduzido para o português de sua produção intelectual, Malabou é hoje uma figura central da “nova filosofia francesa” e do “novo materialismo”. Além de uma grande leitora de importantes nomes da filosofia (Kant,

Heidegger, Derrida, Foucault, Deleuze), tem publicado trabalhos originais¹ articulando ciências humanas e ciências naturais, especialmente para desenvolver um conceito central de seu trabalho que é o de *plasticidade*, extraído de uma leitura perspicaz da *Fenomenologia do Espírito* de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Entre outras coisas, esse conceito de plasticidade tem possibilitado à filósofa francesa pensar dialeticamente nas relações entre sociedade e neurociência, como no seu mais recente livro sobre o anarquismo, *Au voleur! Anarchisme et philosophie* (2022).

Neste artigo, nosso objetivo é refletir como Malabou se interessou por Hegel num contexto claramente anti-hegeliano que era o da França no final do século XX, e como ela tem contribuído para a renovação do hegelianismo na contemporaneidade².

Sabemos que a tese de doutorado de Malabou, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*³ (1994), teve a orientação de ninguém menos que Jacques Derrida, um dos grandes nomes da chamada filosofia da *desconstrução*, sendo Hegel uma das principais figuras, senão a maior, a ser contestada. Em entrevista recente (2022) a Afonso Dias Ramos, Malabou revela que havia sim um certo estranhamento de realizar uma tese de doutorado sobre Hegel com Derrida, embora ele tenha se mostrado bastante aberto e generoso, sendo “mais fácil” provar a plasticidade dos conceitos hegelianos. “Mas para demonstrar este potencial, tive de encontrar um ângulo novo, uma escapatória a todas as interpretações estabelecidas. Foi assim que descobri a plasticidade, num canto esquecido deste sistema” (MALABOU, 2022, p. 8)⁴.

Por isso, é importante nos questionarmos até que ponto um “contexto” explica as escolhas de um intelectual. No senso comum, são recorrentes afirmações como “fulano é filho

¹ Para citar apenas algumas: *What Should We Do With Our Brains?* (2004), *Changer de différence* (2009), *Self And Emotional Life, Philosophy, Psychoanalysis, And Neuroscience* (2013), *Le Plaisir effacé. Clitoris et Pensée* (2020).

² Vamos refletir sobre tais questões tendo como referências a história intelectual e a história das ideias, pois embora estejamos escrevendo para uma revista de filosofia, nossa formação é de historiador.

³ Neste artigo, trabalhamos com a tradução dessa obra para o inglês, *The Future of Hegel* (2005). Aliás, para que Malabou se torne mais conhecida no Brasil, seria fundamental que o referido livro fosse traduzido para o português.

⁴ O mais interessante é descobrir a forma acidental pelo qual Malabou se interessou pelos estudos da neurociência (que seria fundamentais para os seus trabalhos posteriores): “Um dia, numa estação de comboio, por acaso, comprei uma revista científica cujo título era sobre a plasticidade do cérebro e da memória. Descobri que a plasticidade é um conceito central da neurologia hoje em dia. O cérebro não surge, para os investigadores, como uma série de locais fixos, mas, pelo contrário, como um mesmo estado intermédio entre a capacidade de receber e a de responder dando uma forma nova àquilo que é recebido. Foi assim que descobri que havia vários pontos de contacto entre Hegel e o cérebro, e que a plasticidade talvez se tratasse de uma propriedade de todos os sistemas em geral” (MALABOU, 2022, p. 9).

de seu tempo”, o “contexto explica por que tomou tal decisão e não outra”, entre outras. Observar que pessoas vivem em uma mesma época, que pertencem à mesma geração, não explica nada sobre as escolhas que cada uma toma. O presente não é uma dimensão temporal homogênea, senão um encontro de diferentes passados e futuros. É o que defende, em outros termos, Giorgio Agamben, quando define que ‘ser contemporâneo’ exige que o sujeito esteja desconectado e dissociado de seu presente.

Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatural; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender o seu tempo (AGAMBEN, 2009, p. 58-59).

Ou seja, ser contemporâneo implica simultaneamente uma adesão e uma certa distância do tempo presente, tanto que o anacronismo⁵, visto deste ângulo, não é um “pecado”, senão uma operação necessária para quem se mantém contemporâneo. “Aqueles que coincidem muito plenamente com a época, que em todos os aspectos a esta aderem perfeitamente, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela” (AGAMBEN, 2009, p. 59).

Enquanto na França do fim do século XX o “contexto” indicava que o pensamento de Hegel estava morto, ou apenas um objeto para a crítica, o interesse pelo filósofo alemão começava a reaparecer nos trabalhos dos chamados hegelianos de Pittsburgh. No leste europeu, aparecia a escola eslovena, com Mladen Dolar, Alenka Zupancik e o atual “pop-star” acadêmico, Slavoj Žižek, que começou a trabalhar Hegel junto à psicanálise de Jacques Lacan. Nos Estados Unidos, despontava o nome de Judith Butler, embora mais ligada ao pós-estruturalismo, também começava a articular o pensamento de Hegel à psicanálise, tratando de temas como o feminismo, os problemas da sujeição, a crítica da ideologia, etc.... No Brasil, poderíamos citar o nome de Paulo Arantes (embora hoje não se filie mais ao hegelianismo⁶) ou um filósofo mais

⁵ Para uma visão positiva do anacronismo ver Didi-Huberman (2015).

⁶ Não somos nós que afirmamos que Arantes não se identifica mais com o hegelianismo, senão o próprio. Em vários eventos e entrevistas que ele tem concedido nos últimos anos, já admitiu não acreditar, por exemplo, que a dialética (hegeliana) possa acabar em algum “*happy end*”. Ver por exemplo, “Ainda se trata de Era Atômica: o tempo do fim” (ARANTES, 2020) (Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9JxF6CFXe1M>). Ver também: *Formação e desconstrução*. Uma visita ao museu da ideologia francesa (ARANTES, 2021), que trata justamente – mas não só – do anti-hegelianismo francês.

recente, como Vladimir Safatle, que tem um diálogo muito rico com essa renovação do hegelianismo. Para Pedro Sobrino Laureano, “embora existam divergências internas importantes entre estes autores e escolas, trata-se, de fato, de um Hegel crítico a ideias como as de totalidade como processo de resolução de contradições, como ainda se tratava na influente leitura de Kojève” (LAUREANO, 2015, p. 166).

Assim como Laureano identifica, Malabou é uma importante representante dessa renovação do hegelianismo, mesmo estando num ambiente intelectual averso a Hegel. Se para Derrida, por exemplo, a *Aufhebung* (suprassunção) hegeliana significa no fundo um processo de contínuas “proibições” e “servilismo”, para Malabou, esse conceito lhe permite vislumbrar a plasticidade do sujeito, dele “*se tornar um outro de si mesmo*”. Nem por isso ela se vê inteiramente afastada de Derrida. Numa entrevista concedida no ano de 2008 à Nöelle Vahanian, admitiu ser uma seguidora (crítica) da desconstrução, embora o conceito de plasticidade leve Malabou para além dessa perspectiva.

Nas próximas páginas, então, nossa ideia é explorar mais as relações de Malabou com o que estamos chamando de anti-hegelianismo francês, bem como suas reflexões inovadoras que envolve o pensamento hegeliano.

2. O anti-hegelianismo francês

Para compreendermos o anti-hegelianismo francês recuemos um pouco no tempo. Na virada do século XIX para o século XX, Hegel era praticamente desconhecido na França. De acordo com o filósofo Alexandre Cherulli Marçal, isso ocorria pelo fato do ambiente filosófico francês da época estar dominado pelo espiritualismo de Henri Bergson e pelo racionalismo neokantiano de Leon Brunschvicg, além de problemas de ordem técnica, como o de não existir quase nada traduzido de Hegel para o francês.⁷ Francis Fukuyama – que ficou famoso por sua polêmica tese do fim da história – também comentou sobre esquecimento de Hegel, mas sem

⁷ Mais do que isso, acrescenta Marçal: “Dotado de um estilo e de uma linguagem de difícil compreensão, Hegel não era reconhecido em nenhum dos flancos francófonos, sendo demasiadamente intrincado para os debates em torno da consciência e do ego e excessivamente hermético para o rigor científico e matemático da época” (MARÇAL, 2016, p. 130).

precisar muito bem em que lugar e época, atribui tal fato a Marx; Hegel teria sido ofuscado Marx porque este também teria abordado o “fim da história”, que no seu caso era o da constituição de uma sociedade comunista⁸. De todo modo, Fukuyama está correto quando afirma que foi Alexandre Kojève que mais contribuiu para uma retomada de Hegel. “Apesar de Hegel ter sido ofuscado por Marx, há um esforço, sobretudo o de Kojève na França, de demonstrar a importância de Hegel para o pensamento moderno e mesmo os existencialistas franceses, via Kojève, têm recebido sua influência” (FUKUYAMA, 1989, p. 1).

Na verdade, a situação começava a mudar por um interesse crescente dos franceses na fenomenologia de Edmund Husserl e de Martin Heidegger; de certo modo, eles exigiam uma volta a Hegel, sobretudo para compreender as referências de Heidegger. Não por acaso, a exegese dos textos hegelianos realizados por este último influenciará fortemente Alexandre Koyré, Jean Hyppolite e o próprio Kojève, tanto que a forma como vão tratar do tema da negatividade acabará por arruinar o edifício da lógica dialética, e isso é reconhecido inclusive por Malabou: “A negatividade, de fato, se volta contra si mesma e de maneira não dialética, de tal maneira que o projeto hegeliano, no final, é fraturado” (MALABOU, 2014, p. 159), evidenciado sua fraqueza, superação e/ou chance de futuro.

É claro que outros autores já trabalham com Hegel na França, especialmente Jean Wahl⁹, mas ninguém foi tão importante quanto Kojève. O curioso é que quando Kojève chega na França – fugido de perseguições políticas que sofria na Rússia –, ele consegue, num lance de sorte, substituir seu colega e conterrâneo Koyré na *École Pratique des Hautes Études* no ano de 1933, para continuar o seminário do colega, “*A filosofia religiosa de Hegel*”, mas, na realidade, se tornariam comentários exaustivos sobre pontos que ele considerava mais marcantes dentro da *F.E.*¹⁰

Influenciado pelo próprio Koyré, as leituras de Kojève sobre a *F.E.* terão uma interpretação antropológica, combinada com a luta de classes de Marx e com os temas de

⁸ Para sermos justos com Marx, a sociedade comunista para ele não é o fim, mas o começo da história, como defendeu no *Manifesto Comunista*.

⁹ Depois da Primeira Guerra Mundial, Jean Wahl foi o grande responsável pela recepção de Hegel na França com o livro *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, publicado em 1929, que tratava de um tema que seria importante à posteridade: a condição existencial da consciência alienada ou infeliz.

¹⁰ Até o ano de 1939 esses seminários foram muito intensos até serem interrompidos pela Segunda Guerra Mundial.

Heidegger sobre a temporalidade e a finitude do ser aí (*Dasein*). Muito provavelmente essas influências fizeram Kojève focar em apenas dois capítulos da *F.E.: a dialética do senhor e do escravo* (luta por reconhecimento) e o *saber absoluto*. Se foi uma leitura arbitrária ou não que Kojève¹¹ teria feito de Hegel, certo é que ele conseguiu atrair para os seus seminários aqueles que seriam grandes os nomes da intelectualidade francesa, sobretudo no pós-guerra. Em *Understanding Hegelianism* (2007), Robert Sinnerbrink nos descreve muito bem esse cenário, inclusive para entendermos como o anti-hegelianismo começava a ganhar força entre os chamados pós-estruturalistas, e também como pensamento de Kojève começa a repercutir fora da França.

O relato de Kojève sobre o desejo humano como o desejo de reconhecimento, junto com sua famosa leitura da dialética senhor/escravo, inspirou muitos pensadores como Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Georges Bataille, Frantz Fanon e Jacques Lacan. De fato, a idiossincrática leitura heideggeriana marxista de Kojève continuou a lançar uma longa sombra sobre a recepção francesa de Hegel. Bataille, por exemplo, baseou sua leitura na abordagem heideggeriana de Kojève sobre o significado da morte na filosofia de Hegel; o psicanalista Jacques Lacan recorreu a Kojève no desenvolvimento de sua própria teoria do desejo e da subjetividade; o tema do “fim do homem” foi explicitamente assumido por Foucault e Derrida nos anos 60. De fato, grande parte da crítica pós-estruturalista do hegelianismo equivale a um ataque retrospectivo a Hegel de Kojève (mediado pela abordagem heideggeriana de Hyppolite). O hegelianismo pós-histórico irônico de Kojève, além disso, antecipa as críticas pós-modernistas da modernidade. Kojève também teve um profundo impacto sobre a vida intelectual e política americana, principalmente através de debates com o adversário Leo Strauss [...]. Este último apresentou o trabalho de Kojève aos seus estudantes de ciências políticas na Universidade de Chicago, que incluíam importantes intelectuais americanos como Allan Bloom e Francis Fukuyama (SINNERBRINK, 2007, p. 144).

Ou seja, Kojève influenciou uma série variada de pensadores, inclusive nos Estados Unidos. O que nos interessa mais de perto aqui é compreender como o anti-hegelianismo ia ganhando cada vez mais força na França. Por isso precisamos comentar um pouco sobre Jean Hyppolite¹², outra figura importante para a recepção de Hegel no cenário intelectual francês,

¹¹ Para Žižek, entre outras coisas, Kojève teria cometido o mesmo erro do jovem Marx de querer transformar a realidade, acusando Hegel de ter apenas interpretado o mundo. Na sua perspectiva, a verdadeira reconciliação hegeliana não quer transformar a realidade, como na lógica marxista, mas simplesmente mudar o modo como percebemos e nos relacionamos com ela. “Essa mesma ideia é subjacente à análise de Hegel da passagem do trabalho para o pensamento no subcapítulo sobre o Senhor e o Escravo na *Fenomenologia do espírito*. Lebrun tem toda a razão ao enfatizar, contra Kojève, que Hegel está longe de celebrar o trabalho (coletivo) como o lugar da autoafirmação produtiva da subjetividade humana, como o processo da vigorosa transformação e apropriação dos objetos naturais, sua subordinação aos objetivos humanos” (ŽIŽEK, 2013, p. 42).

¹² Hyppolite publicou a tradução da *F.E.* entre 1939 e 1941, e uma outra em 1946, com os comentários completos, tendo grande público leitor.

mas que começou a compreender o movimento dialético como alguma coisa “mais aberta”, e isso será levado às últimas consequências pelos pós-estruturalistas como Deleuze e Derrida.

Segundo Sinnerbrink, das várias influências que Hyppolite teria sofrido, Heidegger foi a maior inspiração na questão da linguagem e do ser. “Isto é evidente em sua obra *Lógica e Existência*, de 1952, que abandona o Hegel ‘humanista’ da *Fenomenologia* e reinscreve a lógica hegeliana, agora entendida como uma ‘lógica do sentido’, dentro de uma filosofia heideggeriana da linguagem” (SINNERBRINK, 2007, p. 130). Ele também foi um seguidor de Wahl ao defender que a *consciência infeliz* é o tema mais importante da *FE.*, fazendo uma leitura historicista e humanista da obra, com ênfase na finitude, negatividade e inquietude do ser, misturando marxismo (transformação do mundo) e existencialismo. No calor de questões políticas que ainda envolviam a Revolução Russa de 1917, Hyppolite escreveu no pós-guerra livros sobre a relação entre Marx e Hegel, mantendo-se crítico de ambos. A partir de Marx, ele via a necessidade de superar o idealismo hegeliano através da ação política, para reintegrar o indivíduo à comunidade, para dar sentido à história sem com isso cair em mistificações idealistas. De outro lado, não defendia em absoluto as críticas de Marx ao idealismo hegeliano e nem defendia o progresso marxista, que na sua visão, era uma forma de eliminar a “tragédia existencial da história”. Nesse ponto, seria importante ser fiel a Hegel, pois, com ele, a tensão da oposição se manteria no coração da mediação, enquanto com Marx haveria uma tentativa de suprimir tal tensão. É por isso que ele dá uma atenção maior à *consciência infeliz* para manter a dialética aberta, mostrando sua inclinação ao caráter existencialista dessa lógica, e do marxismo no conflito de lutas históricas e políticas. “Isso também serviu de base para que os estudantes de Hyppolite se rebelassem contra o humanismo hegeliano, ao mesmo tempo em que permanecia em dívida com o tratamento de Hyppolite aos temas hegelianos de negatividade, alienação e história” (SINNERBRINK, 2007, p. 133). Sinnerbrink considera que o ano de 1947 marca o fim da ascendência de Hegel na França, com as críticas de Heidegger (em *Leituras sobre o humanismo*) a Sartre, desconstruindo o humanismo presente no hegelianismo e no marxismo. Nos de 1960, por consequência, Hyppolite muda do hegelianismo e marxismo para o

heideggerianismo e nietzschianismo¹³, criticando a síntese hegeliana na passagem do temporal ao eterno, ou da antropologia à ontologia¹⁴.

É interessante notar que nesse movimento de crítica à filosofia hegeliana, os autores se mantêm numa relação simultânea de proximidade e distância. Isso vale para Sartre, Hyppolite, ou mesmo, como veremos à frente, para Deleuze e Derrida. Se Hyppolite, na sua fase mais relativista (dado a influência de Nietzsche e Heidegger), já falava numa abertura da dialética, da sua não submissão ao absoluto, em Maurice Merleau-Ponty isso se torna ainda mais evidente, influenciando decisivamente o pós-estruturalismo de Deleuze e Derrida. Mantendo-se também nessa relação ambígua com Hegel, ele rejeitava o espírito por uma concepção de finitude articulada em torno da ideia da ontologia do sentido, trabalhando num projeto chamado de “hiperdialética”, que seria uma suposta dialética sem síntese ou supressão final. De todo modo, Merleau-Ponty não deixava de reconhecer a grandeza de Hegel, que teria sido um dos primeiros a pensar a irracionalidade e integrá-la em uma razão expandida. Em *Sens et non-sens* (1948), ele vai classificar Hegel como um filósofo existencialista por ter tematizado questões como individualidade, universalidade do pensamento, etc. Seguindo a linha de Hyppolite, ele considera que a crítica padrão do existencialismo sobre Hegel é correta somente na *Enciclopédia*, mas que na *F.E.* há uma verdadeira história da experiência humana enquanto existência finita.

Por outro lado, Merleau-Ponty não acreditava na *Aufhebung* hegeliana, redefinida por ele de má dialética, que seria um rígido movimento segundo a lógica da tese, antítese e síntese¹⁵,

¹³ Esse fenômeno extrapolou o contexto francês, tendo grande influência no cenário intelectual norte-americano do período, mais aberto naquele momento ao pós-modernismo. Para mais detalhes ver Allan Bloom (1986).

¹⁴ Enquanto seu amigo Kojève encontrava na narrativa do fim da história uma saída para o impasse do relativismo: “Para Hyppolite, é assim o heideggerianismo que se torna o discurso filosófico autoritário que suplementaria o pensamento hegeliano. Embora o recurso de Hyppolite a Heidegger forneça uma solução aos problemas do historicismo, é ao custo de postular uma narrativa metafísica do Ser afastado das preocupações de desejo, reconhecimento e luta que dominaram as abordagens humanistas anteriores à *Fenomenologia*. Da perspectiva heideggeriana de Hyppolite, a história se torna uma repetição do Mesmo – uma revelação do poema do Ser – em vez de abrir possibilidades de progresso, retrocesso ou até mesmo o ‘fim da história’. O retiro de Hyppolite da história e da política, portanto, contrasta fortemente com a leitura antropológico marxista de Kojève, que também foi influenciada por Heidegger. Em contraste com a adoção da história do Ser por Hyppolite, Kojève celebrou a necessidade de um conflito histórico que surgiu da luta pelo reconhecimento e afirmou o ‘fim da história’ como uma saída para o impasse do relativismo histórico e do absolutismo metafísico” (SINNERBRINK, 2007, p. 135-136).

¹⁵ É sempre importante pontuar que essa ideia de *tese, antítese e síntese* nunca foi encontrada nos trabalhos de Hegel, mas pressuposta por seus leitores. Para hegelianos do peso de Žižek, isso só pode ser um hegelianismo vulgar.

que a “boa” dialética seria apenas aquela que se mantém aberta, que autocriticamente se supera. “O que chamamos de hiperdialético é um pensamento que, pelo contrário, é capaz de alcançar a verdade, porque prevê, sem restrições, a pluralidade das relações e o que tem sido chamado de ambiguidade” (MERLEAU-PONTY *apud* SINNERBRINK, 2007, p. 167). Entre outras coisas, pontua Sinnerbrink, a visão tradicional da dialética para Merleau-Ponty justificaria, por exemplo, fazer da classe operária objeto da revolução, justificar a violência, etc. É por isso que ele será tão decisivo para a próxima geração de pensadores franceses, agora defensores não de uma dialética aberta, mas do pensamento da *pura diferença*.

A crítica de Merleau-Ponty ao uso dogmático da dialética hegeliana, seja no existencialismo ou no marxismo, também prefigura a crítica da dialética totalizadora na próxima geração de pensadores franceses, que se voltou fortemente contra os projetos existencialistas e hegelianos marxistas de seus professores. Inspirados por Merleau-Ponty, Derrida e Deleuze procuraram de maneiras diferentes subverter o pensamento dialético hegeliano convencional, a fim de repensá-lo como uma filosofia da diferença [...]. Não surpreende, portanto, que o próximo episódio importante na aventura do hegelianismo francês tenha sido o que poderíamos chamar de sua reversão dialética: o desafio pós-estruturalista ao hegelianismo (SINNERBRINK, 2007, p. 168).

Mesmo que a ambiguidade marcasse a relação de vários pensadores franceses com a filosofia hegeliana, todos estavam mais ou menos inclinados a rejeitá-la ou superá-la. Aquilo que estamos caracterizando de anti-hegelianismo foi inclusive notado por Derrida, curiosamente, no prefácio que ele fez para o livro de Malabou, *L'avenir de Hegel*, citando os grandes nomes do pensamento francês do século como Merleau-Ponty, Levinas¹⁶, Sartre, Foucault, Lyotard, etc. “... todos compartilhavam pelo menos, com alguns outros, uma espécie

¹⁶ Emmanuel Levinas foi um dos que começaram a trabalhar com a *pura diferença* (uma grande obra nesse sentido é *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, de 1961), inclusive com repercussões para o pensamento decolonial na América Latina. O caso mais evidente nesse caso é obra de Enrique Dussel, *Método para uma filosofia da libertação. Superação analética da dialética hegeliana* (1986). Se Levinas foi um dos que pensou radicalmente no absolutamente *Outro*, para Dussel isso ainda repousava numa perspectiva meramente abstrata, que acredita fazer-se empírica ao dizer que esse *Outro* não pensando é o indígena, o africano, o asiático e, mais precisamente, o povo oprimido e pobre da América Latina em relação à totalidade europeia. Por isso ele sugere nessa obra trocar o método dialético pelo *método analético*, para pensar o *Outro* livre, além da totalidade. “O método dialético e expansão dominante da totalidade *desde si*; a passagem da potência para o ato de ‘o mesmo’. O método analético e a passagem ao justo crescimento da totalidade *desde o outro* e para servi-lo criativamente. A passagem da totalidade a um novo momento de si mesma e sempre dialética; tinha, porém, razão Feuerbach ao dizer que ‘a verdadeira dialética’ (há, pois, uma *falsa*) parte do diálogo com o outro e não do ‘pensador solitário consigo mesmo’. A verdadeira dialética tem um ponto de apoio analético (e um movimento ana-dia-letico); enquanto a falsa, a dominante e imoral dialética e simplesmente um movimento conquistador: dialético” (DUSSEL, 1986, p. 196-197).

de alergia ativa e organizada, poderíamos até dizer uma aversão organizadora em relação à dialética hegeliana” (DERRIDA *in* MALABOU, 2005, p. xxvi).

Alan Badiou, de um outro espectro intelectual e até mesmo político, na sua famosa obra *O Ser e Evento*, às vésperas do colapso do socialismo real, notou que aquele período era bastante paradoxal. De um lado, a política estava sendo reduzida à palavra democracia, no seu sentido liberal, ou seja, reduzida à liberdade de comércio e consumo e ao parlamentarismo burguês; de outro lado, teve a presença generalizada do relativismo que, embora não seja citado explicitamente por ele, também compreende o pós-estruturalismo.

Em suma, o contexto combinava o dogmatismo violento da “democracia” mercantil com um ceticismo total que reduziu os efeitos da verdade a operações antropológicas particulares. Consequentemente, a filosofia foi reduzida a uma justificativa laboriosa do caráter universal dos valores democráticos, ou a um sofisma linguístico que legitima o direito à diferença cultural contra qualquer pretensão universalista por parte das verdades (BADIOU, 2006, p. xii).

Foi nessa atmosfera político intelectual que Malabou se formava em filosofia nos anos de 1980. Se Hegel era o principal pensador contestado pelos pós-estruturalistas, e se Malabou era tão próxima a Derrida, como ela conseguiu realizar um doutorado sobre o filósofo alemão? Na entrevista à Nöelle Vahanian, Malabou reconhece algo impactante: “Eu não era filósofa antes de conhecer Derrida, era só uma estudante de filosofia ...” (MALABOU, 2008, p. 2). Por observamos os fenômenos da perspectiva do pensamento histórico talvez estejamos mais vacinados para não cair na ilusão do “contexto”, no sentido dele ser algo fechado em si mesmo, homogêneo, pois se existe um espírito do tempo (*Zeitgeist*), ele diz mais respeito ao limites do presente do que suas manifestações heteróclitas. Recorrendo novamente a Agamben, uma outra definição possível para o contemporâneo é “... aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro” (AGAMBEN, 2009, p. 62). Mesmo que Malabou tenha se visto como filósofa apenas no encontro com Derrida, o que poderia supor uma filiação acrítica, veremos que ela trilha seu caminho intelectual com bastante autonomia, inclusive por se aproximar do principal filósofo combatido não só pelo seu mestre, mas por toda uma geração. Em outras palavras, ela conseguiu ver “o escuro de seu presente”.

Talvez em outros trabalhos consigamos aprofundar as relações de Malabou com os chamados autores pós-estruturalista (ou mesmo pós-modernos); no momento, nos interessa compreender mais as ideias de dois autores dessa tradição em específico, que são Deleuze e, sobretudo, Derrida, pois ambos têm posições que divergem claramente de Malabou.

3. Malabou e o anti-hegelianismo de Deleuze e Derrida

Como vimos acima, Deleuze e Derrida não foram os únicos pensadores engajados na filosofia da *diferença*¹⁷, mas, como sugere Sinnerbrink, temos com Deleuze uma espécie de consolidação do pós-estruturalismo, que é pensar a *diferença* e a *repetição* não subsumida ao mundo da representação, que pressupunha também uma identidade entre o pensamento e o objeto representado. Se em *Nietzsche et la Philosophie* (1962) já encontramos críticas importantes de Deleuze a Hegel, Sinnerbrink nos alerta que é em *Différence et répétition* (1968) que veremos isso de modo mais construtivo. Nesta obra será questionada a forma pela qual a dialética hegeliana subordina a diferença à identidade, inclusive sob o ponto de vista da representação em suas quatro dimensões: semelhança na percepção, analogia no juízo, oposição de predicados, identidade do conceito, compondo assim a unidade do sujeito conhecedor. “Deleuze, assim, tenta transfigurar a dialética hegeliana numa dialética orientada para a diferença, que faz justiça à interação de múltiplas forças sobrepostas que constituem indivíduos em processos de vir-a-ser” (SINNERBRINK, 2007, p. 178-179). Mais do que isso, não será um projeto que pensa na diferença enquanto oposição ou contradição, mas a diferença em si, não conceitual, do ser sensível, o que para Sinnerbrink inaugura uma nova metafísica, invertendo o platonismo, que era o paradigma original da chamada filosofia da representação. Uma filosofia motivada pela “morte de Deus”, de clara influência nietzschiana e de um anti-hegelianismo sintomático.

Em *Différence et répétition*, Deleuze declara que não era apenas ele que estava interessado no assunto da diferença e da repetição, senão algo que estava no “ar”, nos diversos ramos do conhecimento como a psicanálise, a literatura, etc. Se falar em contexto pode nos induzir a acreditar na homogeneidade de uma determinada época, por outro lado, não é errado dizer que existem correntes que se tornam hegemônicas, e pelo que temos examinado até aqui,

¹⁷ Em *Logique du sens* (1969), por exemplo, Hyppolite será fundamental para Deleuze pensar o problema da diferença.

o pós-estruturalismo ia mesmo se tornando a corrente filosófica mais famosa na França no fim dos anos de 1960¹⁸, carregada de anti-hegelianismo.

Todos estes sinais podem ser atribuídos a um anti-hegelianismo generalizado: a diferença e a repetição tomaram o lugar do idêntico e do negativo, da identidade e da contradição, pois a diferença só implica o negativo e se deixa levar até a contradição na medida em que se continua a subordiná-la ao idêntico (DELEUZE, 2006, p. 8).

Nesta atmosfera favorável às suas proposições, Deleuze acreditava que o primado da identidade do mundo moderno estava perdendo seu lugar, assim como Deus, atuando quando muito, apenas como um simulacro em resposta à diferença e à repetição. Em relação à diferença, o foco do livro de Deleuze é pensá-la em duas dimensões: (1) ela sem a negação, que não se subordina ao idêntico, que não vai até a sua contradição, e (2) a outra é a repetição física (repetição do mesmo). Diferença e negação juntam-se aqui espontaneamente, continua Deleuze, embora pareciam reunir-se e confundir-se. “À divergência e ao descentramento perpétuos da diferença correspondem rigorosamente um deslocamento e um disfarce na repetição” (DELEUZE, 2006, p. 9). Ele ainda afirma que não são diferenças puras, independentes do negativo, pois do contrário, estaríamos afirmando a bela alma (presente na *F.E.*), que assume a diferença sem oposição. Ou seja, em Deleuze até existe contradição, mas esta deve voltar ou ser puxada ao nível da pluralidade não conceitual, para que a diferença em si possa ser evidenciada.

Em outros termos, a diferença de Deleuze não se subordina à *Aufhebung* hegeliana, à negação da negação, não é suprimida ou, num termo mais vulgar, não é domesticada. Os sinônimos para esse tipo de operação são a pura singularidade, a contingência, a não determinidade, a diversidade, etc. Um exemplo claro sobre isso é percepção do processo

¹⁸ É preciso sublinhar que os chamados pensadores pós-estruturalistas não se desvincularam imediatamente do estruturalismo. Essa vertente surgiu no campo da linguística com Ferdinand de Saussure, para demonstrar como a cultura humana deveria ser compreendida a partir de estruturas e, como metodologia, tal ideia se espalhou rapidamente pelas diversas ciências humanas e mesmo para a matemática, apesar dele nunca ter se constituído propriamente numa escola. De início, os chamados pós-estruturalista foram até as últimas consequências com os conceitos do estruturalismo, para em seguida dissolvê-los no desconstrutivismo ou no relativismo. Essa clivagem dos pós-estruturalistas parece ter se dado, sobretudo após o *Mai de 68* na França. Um grande símbolo dessa mudança paradigmática veio com a publicação de *La Condition Postmoderne* (1979) de Jean-François Lyotard, antigo membro da revista *Socialisme ou barbarie*, foi se tornando cada vez mais cético ao projeto da modernidade com os desdobramentos do Maio de 68. O principal apontamento de Lyotard nesta obra é que não deveríamos acreditar mais em *metanarrativas* (ou filosofias da história) como a dialética do espírito (Hegel). Neste de fim dos anos de 1960 e começo dos anos de 1970, além de Lyotard, despontavam outros intelectuais ligados ao pós-estruturalismo como Foucault, Derrida, Deleuze, Levinas, etc.

histórico: “A história não passa pela negação e pela negação da negação, mas pela decisão dos problemas e pela afirmação das diferenças (DELEUZE, 2006, p. 252).

É Sinnerbrink que coloca uma pergunta fundamental a Deleuze mais ou menos nesses termos: como é possível escapar do pensamento representacional? Enquanto Deleuze identifica na arte uma forma de manifestação não conceitual, Sinnerbrink acredita que para a filosofia esse desafio é mais complexo, embora afirme que o projeto deleuziano é pensar a sociedade como um agenciamento coletivo de corpos capazes de ação coletiva e expressão individual; não mais o indivíduo versus o estado, mas redes rizomáticas que contornam aparatos econômicos, legais e políticos estabelecidos.

No caso de Malabou, perguntas que Vahanian fez à filósofa francesa sobre a questão feminina – se ela se acha uma representante da voz feminina, se existe uma subjetividade feminina, entre outras – nos ajudam a compreender suas diferenças em relação a Deleuze. De forma categórica, ela respondeu dizendo que não existe uma essência do feminino – o que é de se esperar de alguém que se vincula ao pensamento hegeliano – senão não haveria chance mesmo de qualquer transgressão da ontologia. “É então de alguma forma impossível criar ou imaginar o que poderia ser uma subjetividade ‘filosófica feminina’...” (MALABOU, 2008, p. 3). Na linha de Luce Irigaray, Malabou se recusa a continuar a ver a posição feminina como algo oposto ou exterior, porque se existe alguma pretensão de subverter a racionalidade metafísica, devemos imitá-la em certo sentido. Nesse ponto, ela começa a comentar sobre o conceito de plasticidade, de como isso aparece na *FE*. menos como a interação entre matéria e forma e mais como a interação entre a forma e a forma. Malabou continua dizendo que Hegel vai mostrar na *FE*. que o sujeito é plástico no sentido de receber forma (passividade) e de dar forma (atividade), e que ela não tem nenhuma pretensão de ver isso em termos de relação masculino/feminino, senão a relação da forma consigo mesma, e que também não se baseia na diferença. “Os dois modos de ser do sujeito não diferem entre si, mas cada um deles se transforma no outro. Com a plasticidade não estamos perante uma diferença pré-dada, mas sim um processo de metamorfose” (MALABOU, 2008, p. 4).

Entramos aqui, finalmente, numa crítica mais direta de Malabou a Deleuze. Enquanto Deleuze critica Hegel por suprimir a diferença, Malabou afirma trabalhar com outra visão da

diferença segundo o conceito de plasticidade, porque no seu entendimento a diferença diz muito pouco sobre esses dois modos de ser do sujeito. Mas como ela não nega seu pé no pós-estruturalismo, também recorre ao conceito de *transubjetivação* de Foucault (*The Hermeneutics of the subject*), que é um outro modo de falar dessa trajetória do eu consigo mesmo, percebido previamente na *F.E.* Malabou não vê esse processo de modo que o outro seja suprasumido pelo eu – uma das principais críticas dos pós-estruturalista a Hegel.

Essa transubjetivação não significa que você se torne diferente do que era, nem que seja capaz de absorver as diferenças do outro, mas que você abra um espaço dentro de você entre duas formas de você mesmo. Que você se opõe a duas formas de si mesmo dentro de você (MALABOU, 2008, p. 5).

Malabou acrescenta que essa percepção do eu tem relação com o conceito grego de *ethopoiein*. “*Ethopoiein* significa fazer *ethos*, produzir *ethos*, mudar, transformar o *ethos*, o modo de ser do indivíduo, o seu modo de existência” (MALABOU, 2008, p. 5). Seria daí que nasce um novo eu, no confronto de si mesmo, e o conceito de plasticidade poderia ser um outro nome para esse conceito de transubjetivação, defende Malabou. Se voltarmos ao próprio Hegel, na *F.E.*, essa questão do sujeito se coaduna mesmo com o projeto da modernidade, do sujeito que se efetiva como *sistema e substância*. É o momento histórico de autodeterminação do espírito. “Só o espiritual é o *efetivo*: é a essência ou *em si essente*: o *relacionado consigo* e o *determinado*; o *ser outro* e o *ser para si*; e o que nessa determinidade ou em seu ser fora de si permanece em si mesmo – enfim, o [ser] espiritual é *em si e para si*” (HEGEL, 2012, p. 39). E aqui fica ainda mais evidente o que Malabou entende por plasticidade do eu, quando Hegel discorre sobre a supressão auto espiritual, o puro conceito determinado: “Esse *Em si* deve exteriorizar-se e vir a ser *para si* mesmo, o que não significa outra coisa que: deve pôr consciência de si como um só consigo” (HEGEL, 2012, p. 40). Ainda na entrevista, conclui Malabou, rebatendo qualquer tipo de essencialismo ligado ao gênero: “Encontraríamos em Hegel a possibilidade de compreender a dialética como um processo de ‘*ethopoiein*’. Um sujeito plástico seria capaz de transformar seu modo de ser. Esta ontologia plástica implica, naturalmente, uma plasticidade do próprio gênero” (MALABOU, 2008, p. 5)¹⁹.

¹⁹ Os trabalhos de Judith Butler sobre o gênero também vão nesse sentido, o que ajuda a explicar a influência da filosofia hegeliana em sua obra. Ver, por exemplo, Butler (1990).

E Derrida, de que forma ele entra nessa discussão? Segundo Sinnerbrink, Deleuze desenvolve uma “metafísica da diferença” que não rejeita a metafísica como tal, porque ele aposta, na verdade, numa dialética de multiplicidades, e como já vimos, não deve ser suprimida tal como supostamente ocorre dentro do sistema hegeliano. Então um questionamento de Derrida se torna pertinente: “alguém pode se engajar em tal projeto sem cair no fechamento do sistema da metafísica”? Derrida não considera suficiente a inversão empirista de Deleuze, segundo o qual é possível superar a abstração da conceituação filosófica. “Enquanto Deleuze tenta pensar a diferença não-conceitual sem o negativo, Derrida propõe a diferença de pensamento como negatividade não totalizável, como um radical diferindo/diferindo que ele chama de *différance*” (SINNERBRINK, 2007, p. 185). Sinnerbrink considera que talvez Derrida se mantenha numa relação mais ambígua com Hegel, porque se este resumiu toda a história do *logos*, também ofereceu uma meditação para a escrita, reabilitando o pensamento “como a memória produtora de signos”. Além de Derrida, vários autores também tem chamado atenção para ver em Hegel o ápice da metafísica e, ao mesmo tempo, um autor que abre também para o desconstrucionismo²⁰. Malabou até encontrou um termo para essa transformação da dialética hegeliana no vocabulário grego. O que esses autores da desconstrução fazem é uma *esquizologia*²¹ (do grego *skizo*: cindir, partir, rasgar, lógica de oposições irreconciliáveis), que significa o discurso da abertura, da clivagem, e apenas a partir deste impensável [que é a *esquizologia*] poderia ser lido o processo dialético. Em outras palavras, é admitir a dimensão não dialética da própria dialética para decifrá-la, sua paradoxal compreensão, uma cisma irreconciliável. Não por acaso, Derrida é um dos pensadores que vai identificar essa economia não dialética da negatividade, que vê na disjunção nenhuma permissão ao adiamento, nenhuma ideia de reconciliação.

²⁰ De certa forma, esse processo de desconstrução da dialética (metafísica) começou com os chamados hegelianos de esquerda no século XIX. Divergindo dos chamados velhos hegelianos, a principal atitude intelectual dos jovens hegelianos foi ter colocado em xeque uma suposta aporia na lógica hegeliana entre o *sistema* e a *história*, dando preferência à última, por liberarem os homens do “opio” da religião, para afirmar a historicidade de forma irrestrita. Para mais detalhes sobre os velhos e jovens hegelianos, ver Karl Lowith (2008).

²¹ Essa esquizologia tem para Malabou três características centrais: “a) como resultado de uma falha ou impotência em trazer à tona a origem ontológica da negatividade; b) como contradição interna do sistema – ‘esquizologia’ estrutural; c) como uma doença lógica evolutiva – esquizologia diacrônica: o jovem Hegel é ‘mais flexível’, ‘menos rígido’ que o anterior” (MALABOU, 2014, p. 173).

Em *L'Écriture et la différence*, (1967), vamos encontrar um dos principais embates de Derrida com a filosofia hegeliana, sobretudo no capítulo intitulado *De l'économie restreinte à l'économie générale: un hégélianisme sans réserve*, dedicado igualmente a questionar as ideias de outro importante filósofo francês da época, Georges Bataille. Se Bataille também tenta lutar contra a filosofia hegeliana, tenta superá-la, Derrida vai demonstrar com ele ainda fica preso ao sistema hegeliano, ainda que isso seja uma operação que leve ao puro vazio.

Na seção que Derrida comentará sobre a *Aufhebung* hegeliana – a mais importante para nós, porque é justamente sobre a *Aufhebung* que Malabou terá uma leitura distinta de seu mestre –, ele inicia a discussão afirmando que aquilo que Bataille acredita ser um “pensamento liberado”, na verdade, é uma proposta de conhecimento neutro. Bataille supunha estar se livrando do “servilismo”, colocando em relação o conhecido com o desconhecido. Enquanto ele quer passar uma imagem que a soberania é alguma coisa neutra, tentando transgredir as oposições da lógica clássica, Derrida censura-o porque acaba transgredindo a experiência, as leis ou proibições que formam o sistema do discurso, incluso o trabalho da neutralização. Não é uma neutralização que simplesmente exclui, senão que substitui ao infinito e sem fundo a afirmação soberana do jogo que exclui o sentido; uma espécie de enredo dos signos, em suma, um sacrifício e um desafio. Para Derrida, isso não diz nada, não tem fim, nenhum dos conceitos satisfaz o que se pede, embora se determinem, acabam se destruindo. “Mas se tem afirmado a regra do jogo, ou melhor, o jogo como regra; e a necessidade de transgredir o discurso e a negatividade do incômodo (de usar alguma palavra, qualquer que seja, na tranquilizadora identidade de um sentido)” (DERRIDA, 1989, p. 378).

Essa operação para Derrida só faz sentido se a transgressão do discurso conserva e confirma alguma coisa daquilo que excede; apenas desse modo poderia reivindicar o acesso ao sagrado; mas é o próprio Bataille que diz que isso não leva ao retorno da natureza, porque eleva a transgressão sem suprimi-la. E logo em seguida diz: “É inútil insistir no caráter hegeliano desta operação, que responde ao momento da dialética que se expressa no termo alemão intraduzível *aufheben* (superar mantendo)” (BATAILLE *apud* DERRIDA, 1989, p. 379).

Então como é possível falar dessa transgressão sem recorrer a esse conceito hegeliano de *Aufhebung*? Derrida sugere lermos Bataille contra ele próprio, porque ele seria menos

hegeliano do que acredita. Derrida não tem nenhuma dúvida que a *Aufhebung* hegeliana, mesmo com a sua lógica de negação e conservação, nunca escapa à lógica do saber absoluto, nunca coloca em dúvida o sentido. Aquilo que Bataille chama de mundo do trabalho tem uma significação dentro do sistema hegeliano para Derrida de um sistema que progride a partir de *proibições*, de *servilismos*. Em suma, Bataille dá uma significação vazia à *Aufhebung* e Hegel desenvolve um sistema servil:

Bataille só pode usar a forma vazia da *Aufhebung*, de maneira analógica, para designar, algo que nunca havia sido feito antes, a relação transgressora que liga o mundo do sentido ao mundo da falta de sentido. Esta mudança é paradigmática: um conceito intra-filosófico, o conceito especulativo por excelência, é forçado, numa determinada escrita, a designar um movimento que constitui propriamente o excesso de todo filosofema possível. Este movimento faz então com que a filosofia apareça como uma forma de consciência ingênua ou natural (que em Hegel também significa cultural). Na medida que a *Aufhebung* está preso na economia restrita, é uma prisioneira dessa consciência natural. Por mais que o “nós” da *Fenomenologia do espírito* se ofereça como o conhecimento do que não sabe a consciência ingênua submersa em sua história e as determinações de suas figuras, segue sendo natural e vulgar pois não pensa na *passagem*, na *verdade* da passagem, mas como circulação do sentido ou do valor. O dito “nós” desenvolve o sentido ou desejo de sentido da consciência natural, que se encerra no círculo para saber o sentido: sempre, de onde vem e para onde vai. O que ele não vê é o jogo sem fundo em que surge a história (do significado). Nesta medida, a filosofia, a especulação hegeliana, o saber absoluto e tudo o que dominam e dominarão infinitamente no seu encerramento, continuam a ser determinações da consciência natural, servil e vulgar. A autoconsciência é servil (DERRIDA, 1989, p. 380-381).

Mas Derrida não para por aí, ele polemiza com uma das passagens mais famosas da *F.E.* que é a *dialética do senhor e do escravo*. Em sua percepção, parece supérfluo as apropriações que se tem do escravo hegeliano, seja à direita ou à esquerda, porque seria absurdo considerar que a transgressão do livro ocorre só por estas possibilidades. Na verdade, Derrida mesmo se vê como um transgressor, que é todo o seu projeto de desconstrução, de ênfase na diferença. Damos razão a Sinnerbrink quando diz que o projeto de Derrida, ainda que mantenha alguma ligação com a filosofia hegeliana, não tem nenhuma pretensão de ser alguma coisa maior em termos de racionalidade:

Em vez do movimento hegeliano da negação dialética, Derrida aponta para o movimento não-totalizável da *différance*: o processo diferencial de diferir/diferir entre marcas ou traços que torna a significação possível, assim como “impossível” - inevitavelmente propenso a deslizar significado, ruptura de sentido, recontextualização infinita e assim por diante (SINNERBRINK, 2007, p. 190).

Na verdade, não há nada de novo na crítica de Derrida à *Aufhebung* e ao saber absoluto hegeliano. Se traduzirmos seu conceito de *diferença* para algo mais simples, ou através de sua metáfora da “abertura mortal do olho”²², Derrida está reivindicando que o saber absoluto é incapaz deter o fluxo da experiência, que ele não pode suprimir o tempo (entendido aqui justamente como uma força de experiências singulares). Essa crítica do saber absoluto como fechamento da temporalidade já aparecia, por exemplo, em Heidegger, autor fundamental para todos os pós-estruturalistas de um modo ou de outro, sobretudo na crítica à metafísica ocidental.

Heidegger, como muitos outros, compreende que o tempo para Hegel é um momento apenas de passagem para o saber absoluto, algo que será suprimido. Aqui estaria o grande divórcio da filosofia contemporânea com Hegel, desesperada por reabilitar o tempo. Em *L’Avenir de Hegel*, a grande questão de Malabou é justamente responder a Heidegger: Se existe uma aporia que marca o saber absoluto no encontro do temporal com o atemporal, isso significa para Heidegger nenhuma possibilidade de futuro para Hegel; se isso fosse verdade, não haveria futuro para a filosofia de Hegel, defende Malabou. “O presente trabalho contesta a validade da afirmação de Heidegger, embora reconheça o que isso significa e as preocupações filosóficas que continua a provocar. Contra essa alegação, afirmamos que há realmente um ‘futuro de Hegel’” (MALABOU, 2005, p. 5). Como continuar a existir, quando supostamente já se decretou o fim?, eis a grande pergunta da tese de Malabou.

Não vamos aprofundar as discussões de Heidegger (renderia outro artigo), mas é importante pontuar, como Malabou destaca, que sua leitura se tornou canônica sobre Hegel, qual seja, a *Aufhebung* do tempo significa o domínio de si mesmo em sua *parusia*, o presente indiferente, o banimento de toda temporalidade. Mais à frente veremos como Malabou responde isso, ficando claro nesse ponto seu afastamento de Derrida, mas antes, vejamos brevemente o que o próprio Hegel entende por *Aufhebung* do tempo no saber absoluto.

²² Afirma Derrida: “Existe, então, o *tecido* vulgar do conhecimento absoluto e a abertura mortal do *olho*. Um texto e um olhar. O servilismo do sentido e o despertar para a morte. Uma escrita menor e uma luz maior. De um para outro, e completamente diferente, um determinado texto. Que silenciosamente traça a estrutura do olho, desenha a abertura, ousa traçar o ‘rasgo absoluto’, rasga absolutamente o próprio tecido que se torna ‘sólido’ e servil quando se oferece novamente à leitura” (DERRIDA, 1989, p. 382).

Na fase do saber absoluto, a *consciência de si* está em simetria com a *consciência*, o que significa também que o espírito não se inquieta mais com a temporalidade, com o *vir-a-ser*, pois adentrou agora no reino tranquilo e atemporal da ciência. Antes disso, o todo não era conceituado, o espírito ainda estava em conflito com a *substância*, e o tempo aparecia como intuição vazia desse movimento.²³ Ou seja, o tempo só é alguma coisa a ser considerada por Hegel enquanto não se apreende o conceito puro (atemporal), que deve eliminá-lo. “O tempo é o puro Si exterior intuído [mas] não compreendido pelo Si: é o conceito apenas intuído. Enquanto compreende a si mesmo, o conceito suprassume sua forma de tempo, conceitua o intuir, e é o intuir concebido e conceituante” (HEGEL, 2012, p. 539). Admite, por conseguinte, que nada do que é sabido está fora da experiência, como verdade sentida e como o eterno interiormente revelado. Relembrando a aventura da *F.E.* que começa lá na *certeza sensível*, temos um círculo que retorna sobre si, o que significa assumir a historicidade do espírito, que parecia ter encontrado sua verdade final na religião, mas que se mostrou insuficiente. Foi com a ciência que o espírito soube sobre si mesmo, encontrando sua tranquilidade.

Se na “fenomenologia do espírito” cada momento é pura diferença entre o saber e a verdade, e [é] o movimento em que essa diferença se suprassume – ao contrário, a ciência não contém essa diferença e o respectivo suprassumir; mas enquanto o momento tem a forma do conceito, reúne em unidade imediata a forma objetiva da verdade e [a forma] do Si que sabe. O momento não surge [mais] como esse movimento de ir e vir e vice-versa; mas sua figura pura, liberta de sua manifestação na consciência – o conceito puro e seu movimento para diante – dependem somente de sua pura *determinidade* (HEGEL, 2012, p. 543).

Se interpretarmos a *F.E.* como um manifesto da modernidade, Malabou está certa em afirmar que ali também aparece um tempo específico, que é o da subjetividade moderna, mas que Heidegger insiste generalizar.

Em consciência. . . o todo, embora não compreendido, é anterior aos momentos. O tempo é o próprio conceito que existe e que se apresenta à consciência como intuição vazia, não faria absolutamente nenhum sentido no contexto grego. Para entendê-lo, é preciso pressupor a definição de tempo como uma forma pura de intuição, postulando uma certa relação que o espírito mantém tanto com o vazio (vide) quanto com a alienação como a desapropriação do Ser. Em sua possibilidade mais íntima, essa relação está ligada ao surgimento do cristianismo (MALABOU, 2005, p. 128).

²³ Aqui podemos compreender a dimensão tanto histórica quanto a-histórica da *F.E.*

Voltando ao prefácio da *FE.*, Malabou considera que Hegel está analisando o tempo linear em que o sujeito se vê como passageiro (ideia atravessa pelo conceito de *Entäußerung*), e aqui entendemos a influência do cristianismo para essa concepção. O próprio Heidegger, no final de *Ser e Tempo*, teria caído no que ele condena em Hegel, ao afirmar que a noção vulgar de tempo teria dominado a metafísica ocidental. Nesta parte, Heidegger destaca que o tempo ainda era concebido de forma a ser nivelado para o mundo inteiro, ou seja, uma categoria puramente abstrata, confrontando-se com o espírito como algo objetivamente presente. “Por esse motivo, o espírito deve primeiro cair no tempo. Permanece obscuro o que de fato é significado ontologicamente por essa ‘queda’ e a ‘atualização’ do espírito que tem poder ao longo do tempo e realmente ‘existe’ fora dele” (HEIDEGGER *apud* MALABOU, 2005, p. 129). O problema para Malabou é que Heidegger não conseguiu captar o caráter histórico da alienação moderna:

A alienação pode operar como uma categoria atemporal, enquanto fica claro que Hegel usa apenas o conceito de *Entäußerung* para caracterizar um processo intrínseco e exclusivo da época moderna da subjetividade. Se não há lugar em Hegel para a ideia de um “tempo no mundo”, existe, por outro lado, uma ideia do tempo do mundo, um conceito especificamente cristão. É bem possível queixar-se de Heidegger de que ele não investiga nem a proveniência nem o significado ontológico exato da *Entäußerung* Hegeliana (MALABOU, 2005, p. 129).

De todo modo, Malabou insiste na pergunta heideggeriana: “não corremos o risco de cair no domínio da finitude com o saber absoluto”? Voltando à *Aufhebung*, ela não consegue ver um fechamento da experiência como defendem os críticos de Hegel, senão uma espécie de formação (*Bildung*) que torna o sujeito mais livre no seu exercício plástico de *tornar-se outro de si mesmo*, e partir disso ela também terá uma leitura distinta da de Derrida. Investigando, então, o conceito de *Aufhebung*, ela descobre que já nos tempos de Hegel, ele era questionado, tanto que na edição de 1827 da *Enciclopédia* seu silogismo desaparece, mas retorna em 1830. Ela também está consciente que o conceito tem sido traduzido em seus dois sentidos, ou seja, suprimir e preservar, mas se questiona por que ninguém se preocupa com o verdadeiro significado empregado por Hegel. Considera, finalmente, que *Aufhebung* implica transformação, e não há como escapar de um círculo vicioso; sublimar alguma coisa implica em certa relatividade, e que o saber absoluto é uma intervenção que suspende a má-infinitude da relação.

De fato, e em todo o curso do desenvolvimento do espírito, não há nenhuma identidade perfeita entre preservação e supressão; eles não são imutáveis nem indiferenciados. O que deve ser demonstrado é o fato de que Hegel, de fato, restaura a performatividade dialética essencial do *aufheben* e do *Aufhebung*, que ele na verdade ‘sublinha’ o *aufheben* em *aufheben*, *Aufhebung* em *Aufhebung*. A possibilidade de uma nova leitura do Conhecimento Absoluto emerge dessa operação verdadeiramente plástica (MALABOU, 2005, p. 145).

Talvez aquilo que Derrida chama de “servilismos” e “proibições” são encontrados no trabalho de Malabou como sacrifício e alienação, mas num sentido, diríamos, positivo, que ocorrem através do hábito e do trabalho. Esse processo vai resultar num crescimento do indivíduo, embora com perdas e simplificações. “Imediatamente resultado do hábito e do ato de *kenosis*, o *Aufhebung* suprime, mas o que suprime, salva e protege. Para alcançar essa proteção, é necessário o processo de simplificação. De um modo geral, toda preservação envolve uma economia de perdas” (MALABOU, 20005, p. 153).

Se abordássemos tal problema pela ótica da psicanálise, ideias como sacrifício, perdas, ou mesmo trabalho, certamente seriam interpretadas como patologias, traumas. De todo modo, numa obra mais sociológica, *O mal-estar na Civilização*, uma grande descoberta de Sigmund Freud foi o de afirmar que a inserção de um ser humano no mundo cultural não ocorre sem violência, sem traumas. O que poderia ser lido como um mal em si, é ao mesmo tempo a única possibilidade de inserção dos indivíduos na sociedade. A positividade de tal processo estaria na sublimação desse mal (violência, trauma, etc.) na educação, nas artes, nos esportes, etc.²⁴ Arriscaríamos a dizer que a sublimação em Freud equivale, em certo sentido, à aventura do espírito em Hegel, que resulta no saber absoluto. Sim, há todo um envolvimento traumático, violento, servil (para usar os termos de Derrida), mas se o horizonte é um mundo humanista, democrático, valores caros à modernidade, não parece existir outro caminho. Isso não quer dizer, por outro lado, que todas as interações levem a esse resultado. Hegel, por exemplo, sabia muita bem das contradições de seu tempo; o que ele tentava demonstrar com a *F.E.* era mais um caminho possível de ser trilhado pelo indivíduo moderno²⁵. Mesmo para uma hegeliana como

²⁴ Para mais detalhes, ver *O mal-estar na civilização* (FREUD, 2010).

²⁵ Quem também notou isso em Hegel foi Jean Hyppolite. A intenção de Hegel com a *F.E.* seria a educação singular do indivíduo e não um problema da história do mundo, em clara relação com o *Emílio* de Rousseau. Mas diferente de Rousseau, que pressupunha antes da fase reflexiva, a fase da percepção, Hegel levou a sério a imanência da história da humanidade na consciência individual: A fenomenologia é o desenvolvimento concreto e explícito da

Judith Butler, a dialética do senhor e do escravo não tem necessariamente um desfecho positivo, mas até distópico.²⁶ Mas no caso de Malabou, tudo indica que ela tem uma visão positiva do saber absoluto.

Uma dessas positivities é que o saber absoluto dissolve o “eu acho”, ou seja, uma subjetividade que ainda pouco se desenvolveu, que ainda não se confrontou com o mundo. No silogismo da filosofia do espírito, Malabou encontra essa dissolução: a autoconfiança (razão do conhecimento) funcionará como mediadora entre a subjetividade e a objetividade, e nesse processo o “eu acho” perderá seu lugar para algo maior, o “*self*” (si mesmo), um tipo de subjetividade que transcende o puro eu. Aqui temos uma revogação dos termos, o que completa a *Aufhebung* para Malabou, produzindo o saber absoluto. “A revogação especulativa é a sublação absoluta, se por ‘absoluto’ queremos dizer um alívio ou sublação (alívio) que libera de um determinado tipo de ligação” (MALABOU, 2005, p. 156). Ela conclui que no saber absoluto aquela velha oposição entre sujeito e o objeto fica para trás, e isso terá implicações para o próprio eu que ganhará outro sentido: aqui não existe mais a imediaticidade de uma *certeza sensível*, mas uma confirmação da identidade do *sujeito* com a *substância*, numa nova forma de conhecer, que não tem mais também aquela velha suspensão clássica da idade moderna entre observador e observado.

Portanto, essa lacuna, emergindo quando o sujeito se separa de todas as suas determinações para “vê-los chegando” (*les voir venir*), não é definitiva nem fundamental. Consequentemente, o fim da lacuna obviamente não significa o fechamento de todas as perspectivas. Pelo contrário: esse fim revela, no processo de tornar-se fluido, um modo de ocorrência mais fundamental (*estrutura de l'advenir plus originaire*) do que a maneira rígida e fixa pela qual o sujeito se distanciou de suas próprias determinações, suas próprias acidentes. O “eu acho” - a pura certeza do eu - é apenas um momento, durando apenas um certo período de tempo na implantação da própria subjetividade. No terceiro silogismo, a própria sequência seguida deixa isso claro. A unidade sintética originária, ou a concordância a priori dos opostos, nem sempre foi uma unidade de apercepção, nem sempre será assim, se por “apercepção” queremos dizer exclusivamente a identidade absoluta de um sujeito, um sujeito definido como “I = Eu”. A partir de agora, haverá uma síntese, mas sem um eu (MALABOU, 2005, p. 157-158).

cultura do indivíduo, a elevação de seu eu finito ao eu absoluto, mas tal elevação só resulta possível utilizando os momentos da história do mundo que são imanentes a esta consciência individual (HYPPOLITE, 1970, p. 40).

²⁶ Ver a respeito *A vida psíquica do poder*. Teorias da sujeição (BUTLER, 2017).

Com essa citação, ficava bastante evidente que o saber absoluto não tem a pretensão de encerrar a experiência, senão de elevar os sujeitos a um outro patamar de compreensão, inclusive de sua própria liberdade. Num sentido cultural, interpretamos que isso é a forma pela qual o indivíduo se apropria da tradição, sem contudo ter que ser refém dela.²⁷ O conceito de plasticidade aqui é perfeito para explicar essa dinâmica, ou seja, do sujeito que recebe e dá forma ao mesmo tempo.

Há mesmo uma dimensão ética²⁸ desse saber absoluto, notado por vários pensadores. Dieter Henrich, por exemplo, considera que a teoria ética de Hegel consiste precisamente em reconhecer a atuação livre da contingência, na medida em que não atribui nenhuma determinação essencial à contingência em si. No entanto, se a ética deixa a contingência em sua liberdade, a subjetividade protesta contra a mesma, porque o Eu *em si mesmo* já está enredado na *Ideia*. Exige, assim, que a necessidade ética faça do contingente algo que não é simplesmente contingente. Há uma sobreposição da contingência, que conquista uma verdade superior, ainda que seja apenas provisória. “Porque a verdadeira eticidade só pode fundamentar-se em desistir do particular de cada caso, assim como o conceito abstrato da necessidade somente pode constituir-se na autoposição do contingente” (HENRICH, 1987, p. 210). Indo um pouco mais longe, a ética em Hegel tem forte ligação com aquilo que na Alemanha se entende por *Bildung* (formação). Arthur Assis percebeu isso muito bem no trabalho do historiador novecentista Johann Gustav Droysen. Segundo Assis, a despeito dos vários significados que *Bildung* poderia ter na Alemanha da segunda metade do século XIX, em Droysen, representa muito mais que um cultivo egoísta (como supõem muitos autores), porque representa a conexão entre indivíduo e sociedade. Uma ideia que já estava em Hegel e em outros autores, de elevar o particular ao geral, que foi levado a cabo por Droysen no âmbito da historiografia. Droysen admite que a *Bildung* estimula uma auto identidade, o que não significa um individualismo, mas, ao contrário, um caminho de harmonização com a humanidade em geral, através da relação dialética entre sujeito e coletivo: “O tema principal da didática de Droysen é nomeadamente a possibilidade de

²⁷ Ver, por exemplo, Joaquim Ritter (1982).

²⁸ Nossa tese de doutorado defende justamente essa dimensão ética do saber absoluto. Para mais detalhes, ver Renato Paes Rodrigues (2022).

racionalizar a tradição com a ajuda do pensamento histórico, para que se possa participar conscientemente e ativamente do ‘trabalho sobre a história’” (ASSIS, 2014, p. 88).

Voltando à Malabou, fica claro, portanto, que a influência do desconstrucionismo no seu trabalho não tem um papel tão significativo se considerarmos sua aproximação com a filosofia hegeliana. O “contexto” anti-hegeliano não lhe inibiu de traçar seu próprio caminho intelectual.

4. Os novos caminhos de Malabou e sua aproximação com o novo materialismo

Ainda na entrevista à Vahanian, Malabou deu mais argumentos de sua relativa distância do desconstrucionismo. Perguntada sobre uma possível corrupção do conceito de plasticidade por Hegel, tendo como referência a neurociência, ela respondeu categoricamente que tanto a filosofia hegeliana quanto a neurociência trabalham a noção de *transubjetivação* do sujeito, como no seu livro *What Should We Do With Our Brains?* (2004). Afirmou também que a neurociência começa a trazer uma nova perspectiva de subjetividade²⁹ ignorada pela filosofia continental (que isso seria objeto da filosofia continental), inclusive Derrida, que considerava que o conceito de promessa fosse alheio ao da neurociência, restrita a um programa. “Esta oposição entre promessa e programa tem que ser desconstruída, porque marca os limites da própria desconstrução” (MALABOU, 2008, p. 6).

Mas, então, como a neurociência tem impactado os trabalhos de Malabou? Em resposta à Vahanian, afirma, entre outras coisas, que a neurociência lhe ajudou a repensar num famoso postulado de Heidegger de que o homem é um “ser para a morte”. Ela conseguiu descobrir pela neurociência, por exemplo, que um cérebro danificado não é levado necessariamente à morte, mas, curiosamente, para outras possibilidades, do sujeito *tornar-se outro de si*, de modo análogo ao que se vê na *FE*. Na literatura, o maior exemplo seria a “*A Metamorfose*” de Kafka. “Este, então, é para mim o grande ensinamento metafísico da neurobiologia hoje: não considerar os danos cerebrais como

²⁹ Malabou lembra que, de fato, no passado a neurociência era algo reduzida as coisas, mas que no começo de século XXI, o quadro já era bem distinto com os trabalhos de Mark Solms, Oliver Sacks, Antonio Damasio, Erik Kandel, entre outros. Hoje haveria mais proximidade entre a neurociência e a filosofia. “Por exemplo, os livros famosos de Damásio, como *Descartes’ Error or Looking for Spinoza*, afirmam muito explicitamente pertencer de alguma forma à tradição filosófica continental. Acho que Derrida não teve tempo de se tornar realmente consciente disso” (MALABOU, 2008, p. 7).

uma possibilidade isolada, coisas raras que acontecem nos hospitais, mas considerá-los como uma possibilidade constante” (MALABOU, 2008, p. 9).

Claro que os avanços nos estudos da neurociência trazem muitas mudanças para o entendimento de vários paradigmas, inclusive filosóficos. Para Antonio Damasio, uma das novas figuras da neurociência, o em si mesmo é tudo e não é nada, num diálogo entre corpo e alma, dentro de um processo muito frágil de mudanças e feridas. O si mesmo é sempre um fenômeno público, pergunta Vahanian? Malabou responde que é uma estrutura universal, mas seria impossível fazer uma mediação com o individual, porque cada um tem sua trajetória. É neste sentido que Malabou se filia explicitamente ao chamado novo materialismo, sobretudo da figura de Žižek³⁰, ao afirmar a totalidade da sociedade sem nenhum tipo de transcendência.

Eu não acredito em transcendência de forma alguma. Não acredito em algo como o Outro absoluto, nem em qualquer tipo de transcendência ou abertura ao outro. Portanto, neste sentido, como hegeliana, estou bastante convencida, tal como Žižek, de que vivemos numa espécie de estrutura organizacional fechada e de que a sociedade é a principal estrutura fechada. Mas, ao mesmo tempo, esta estrutura é plástica. Então significa que dentro dela temos todo tipo de possibilidades de nos mexer e escapar da rigidez da estrutura. O que acontece no cérebro é o paradigma para descobrir o que acontece na sociedade como tal. Estamos vivendo em uma organização social neurônica. E não sou a única a dizer isso. O neurônico tornou-se o paradigma para pensar o que é o social, para pensar a sociedade e as relações sociais. Portanto, é claramente uma organização fechada; se por fechado entendemos sem transcendência, sem qualquer saída para o Outro absoluto. Mas, ao mesmo tempo, esta estrutura fechada não é contrária à liberdade ou a qualquer tipo de conquistas ou resistências pessoais. Portanto, penso que numa estrutura deste tipo, todos os indivíduos têm o seu papel a desempenhar (MALABOU, 2008, p. 10).

No livro mais importante de Žižek sobre Hegel, *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*, é exatamente essa a posição sobre o saber absoluto. Žižek está certo que a pretensão do saber absoluto não é o de querer saber tudo, mas o estabelecimento das próprias limitações do sujeito, onde terminaria inclusive o exercício dialético.

O problema do Em si, portanto, deveria ser radicalmente transformado: se, pelo Em si, nós compreendemos o X transcendente a que se referem nossas representações, então esse X só pode ser o vazio do Nada; isso, no entanto, não implica a não existência de um real, a existência de apenas nossas representações subjetivas. Todo ser determinado é relacional, as coisas só são o que são em relação à alteridade ou, como afirma Deleuze, a distorção de perspectiva está inscrita na própria identidade da coisa. O Real não está lá fora, como o X transcendente e inacessível jamais atingido por nossas representações; o Real está aqui, como obstáculo ou impossibilidade que tornam nossas representações imperfeitas e

³⁰ Ver nosso artigo “Žižek e Malabou: Uma chance de futuro para filosofia da história hegeliana” (RODRIGUES, 2021).

inconsistentes. O Real não é o Em si, mas o próprio obstáculo que distorce nosso acesso ao Em si, e esse paradoxo nos dá a chave para o que Hegel chama de “Saber Absoluto” (ŽIŽEK, 2013, p. 238).

Dito de outro modo, o saber absoluto é aceitação da mediação entre o *em si* e o *para nós*, desistindo de querer comparar a experiência subjetiva com as coisas que são independentemente de sua experiência. O desafio é deslocar o *em si* do exterior fetichizado para a lacuna entre o subjetivo e o objetivo, porque se nosso saber é irredutivelmente subjetivo, isto não quer dizer que estamos apartados da realidade, pelo contrário, fazemos parte dela necessariamente. “Longe de nos separar da realidade, a própria limitação do nosso saber – seu caráter inevitavelmente distorcido, inconsistente – atesta nossa inclusão na realidade” (ŽIŽEK, 2013, p. 239). Žižek também está consciente que muita coisa aconteceu com Hegel, uma figura singular dentro da história da filosofia. Ele é o último metafísico idealista e o primeiro historicista pós-metafísico, e não há como ser hegeliano hoje sem compreender a própria ruptura pós-hegeliana, “pois perdeu para sempre sua inocência”. Malabou, por ter estado tão perto do pós-estruturalismo, talvez saiba melhor disso que o próprio Žižek.

5. Considerações finais

Estudar um pouco a trajetória intelectual de Malabou foi um importante exercício de crítica ao chamado “mito do contexto”. Mais do que isso, seus estudos são uma prova consistente de que existe sim um futuro à filosofia hegeliana (junto a outros hegelianos como Terry Pinkard, Judith Butler), embora o “contexto” ainda seja desfavorável, já que nas últimas décadas não houve um decréscimo do pós-estruturalismo, senão um fortalecimento dentro de um movimento mais amplo que (embora envolva controvérsias) chamamos de pós-modernidade.

De modo genérico, muito se tem dito que esses movimentos de desconstrução da modernidade (pós-estruturalismo, pós-modernismo, teoria decolonial, pós-colonialismo, entre etc.) servem como importantes ferramentas de crítica, resistência, relativização dos valores, mas que são frágeis na proposição de uma nova agenda política emancipatória. O final da entrevista de Malabou à Vahanian toca justamente nesse assunto, de como os pós-estruturalista falam tanto numa ética da diferença, no respeito ao *Outro*, mas que no fim acaba em nenhum

tipo de ação. Foi lhe perguntando exatamente assim: “Nós podemos estabelecer uma hierarquia de valores? O que é isso em ética?”. Na resposta, veremos uma bela síntese do que significa ver a ética sob uma ótica não só hegeliana, mas diríamos moderna, e em clara oposição ao relativismo pós-moderno:

Bem, é verdade que se opõe claramente à visão de ética de Levinas, tal como definida por algum outro radical. Parece que uma visão ética genuína do social implica uma espécie de abertura à mudança, e se entendermos por mudança a forma como o outro é susceptível de vir a qualquer momento. Pelo contrário, a minha definição de estrutura pode parecer muito violenta. E é verdade que é muito próximo do hegeliano, e sabemos que implica luta e briga e tudo mais. Mas, ao mesmo tempo, implica também que neste tipo de estrutura todos são iguais a todos; e ser responsável pelo outro permite que você faça algo por ele. Se você ler Levinas com atenção, às vezes ele parece dizer, e Derrida diz a mesma coisa, que o outro está tão distante que é impossível agir em seu lugar. Você não pode decidir por ele ou ela (MALABOU, 2008, p. 11-12).

Não temos dúvidas, portanto, que Malabou se filia muito mais ao hegelianismo que ao pós-estruturalismo, até porque ela não abre mão de pensar em estruturas, mas sem com isso ser determinista, haja vista todo seu trabalho com o conceito de plasticidade.

Acredito no determinismo até certo ponto, porque acredito que a estrutura é dada de uma vez por todas. E quando você lê Marx você sabe que o determinismo é inevitável. Mas acredito na dialética, e é verdade para mim que Hegel estava certo ao dizer que a liberdade foi sempre uma luta entre o determinismo e o seu oposto. Não existe liberdade pura nem determinismo puro; eles são sempre uma espécie de transformação negativa de ambas as relações mútuas. E é disso que se trata a plasticidade (MALABOU, 2008, p. 13).

Não seria, então, essa plasticidade uma chave para pensarmos em outras possibilidades de futuro para além do capitalismo neoliberal, da catástrofe ambiental e tantos outros problemas? Essa e outras perguntas nos permite vislumbrar que o hegelianismo ainda tem muito a contribuir, inclusive para pensarmos contra o pensamento hegemônico, e Malabou faz parte desse processo.

Bibliografia

- AGAMBEN, G. “O que é o Contemporâneo?” *In: O que é o Contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. V. N. Honesko. Chapecó: Argos, 2009.
- ARANTES, P. *Formação e desconstrução*. Uma visita ao Museu da Ideologia Francesa. São Paulo: Editora 34, 2021.

- ARANTES, P. *Ainda se trata de era atômica: o tempo do fim*. Conferência no Seminário Hegel e a Política. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9JxF6CFXe1M>.
- ASSIS, A. A. *What Is History For?: Johann Gustav Droysen and the Functions of Historiography*. 1. ed. New York: Berghahn Books, 2014.
- BADIOU, A. *Being and Event*. Translated by Oliver Feltham. London: Continuum, 2006.
- BLOOM, A. *The Closing of the American Mind. How higher education has falied democracy and impoverished the Souls of today's students*. New York: Simon & Schster, 1986.
- BUTLER, J. *Gender trouble. Feminism end the subversion of indentity*. New York; London: Routledge, 2006.
- BUTLER, J. *A vida psíquica do poder. Teorias da sujeição*. Trad. R. Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Trad. L. Orlandi e R. Machado. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, G. *Logique du sens*. Paris: De Minuit, 1969.
- DERRIDA, J. *La escritura y la diferencia*. Trad. P. Penâlver. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.
- DIDI-HUBERMAN, G. *Diante do Tempo. História da arte e anacronismo das imagens*. Belo Horizonte: EDUFMG, 2015.
- DUSSEL, H. *Método para uma filosofia da libertação. Superação analética da dialética hegeliana*. Trad. J. Zanotelli. São Paulo: Loyola, 1986.
- FREUD, S. "O mal-estar na civilização". In *Obras completas*, v. 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 13-122.
- FUKUYAMA, F. *The End of History and The Last Man*. New York: Avon. Books, 1992.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. P. Meneses; com colaboração de K.-H. Efken, e J. Nogueira Machado. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2012.
- HENRICH, D. *Hegel e su contexto*. Trad. J. A. Díaz. Caracas: Monte Ávila, 1987.
- HYPPOLITE, J. *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Buenos Aires: Caldén, 1970.
- LAUREANO, P. S. Uma breve introdução ao pensamento de Slavoj Žizek. *Analytica*, São João del-Rei, v. 4, n. 7, 2015, p. 161-185.
- LOWITH, K. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento el el siglo XIX*. Buenos Aires: Katz, 2008.
- MALABOU, Catherine. A conversation with Catherine Malabou. Entrevista concedida à Nöelle Vahanian. *Journal for Cultural and Religious Theory*, edição 9.1, 2008, p. 1-13.
- MALABOU, C. Catherine Malabou: Anarquia e prazer, cenas de uma vida plástica. Entrevista concedida a Afonso Dias. *Electra Magazine*, edição 16, 2022.
- MALABOU, C. "Negativos de la dialéctica. Entre Hegel y Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève". Trad. J. Pavez. *Revista pensamiento político*, n. 5, 2014, p. 158-174.
- MALABOU, C. *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality, Dialectic*. New York: Routledge, 2005.
- MARÇAL, A. C. Notas sobre a recepção de Hegel na França - *AnaLógos*, Rio de Janeiro, v. 1, 2016, p. 129-139.
- RITTER, J. *Hegel and French Revolution. Essay on the Philosophy of Right*. Cambridge: The MIT Press, 1982.
- RODRIGUES, R. *A atualidade da filosofia da história hegeliana nas obras de Fukuyama e Žizek*. 2022. 328 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História UNIRIO.
- RODRIGUES, R. Žizek e Malabou: Uma chance de futuro para filosofia da história hegeliana. *Revista de Teoria da História*, v. 24, n. 1, 2021, p. 72-91.
- SINNERBRINK, R. *Understanding Hegelianism*. Chesham: Acumen Press, 2007.

ŽIŽEK, S. *Menos que nada*. Hegel e a sombra do materialismo dialético. Trad. R. Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.

Recebido: 14-02-2024

Aceito: 22-03-2024

Renato Paes Rodrigues

Graduado e mestre em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) e doutor em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Atua principalmente nas áreas de história intelectual, filosofia e teoria da história e história da historiografia alemã. É membro do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Históricos (NIET) e do Grupo de Estudo *Historik*.