

“Pais e filhos”: a recepção de Hegel nas filosofias francófilas no século xx

“A family affair”: the reception of Hegel in francophiles philosophies in the xxth century

Benito Eduardo Araujo Maeso
 Instituto Federal do Paraná (IFPR)
 prof.maeso@gmail.com

Resumo: Busca-se avaliar o impacto da difusão da filosofia de Hegel na França até os anos 1950, assim como a ruptura efetuada pela geração de filósofos que ganha espaço no debate da segunda metade do século XX, com ecos na filosofia brasileira a partir deste período. Nomes como Althusser, Lacan, Foucault e Deleuze estabelecem relações próprias com a herança do filósofo suábio, oscilando da influência profunda à completa ojeriza, impactando mundialmente a discussão sobre o hegelianismo: ou tábua de salvação ou alvo preferencial num debate externo à filosofia do autor. Por fim, apresentar-se-ão alternativas a algumas críticas feitas pela geração de Maio/68, notadamente Deleuze, contra o edifício conceitual hegeliano.

Palavras-chave: Hegel; negativo; dialética; teleologia; Deleuze

Abstract: This article aims at assessing the diffusion of Hegel’s philosophical system in French philosophy, and also to focus at elements of the rupture of Hegelianism stressed by the subsequent generation of philosophers, which emerges as a frequent debate topic in the second half of the 20th century – with an echo in Brazilian philosophy. Philosophers such as Althusser, Lacan, Foucault and Deleuze create their own ties with the legacy of the Swabian philosopher, ranging from deep influence to strong aversion. Their approaches had significant impact on discussions over Hegel’s philosophy worldwide. Hegelianism becomes the lifeline or main target of a debate that ends up not being related to the author’s philosophy. Lastly, the text provides other interpretations of some of the main criticisms from the May 1968 generation, mainly Deleuze, against Hegelian’s conceptual framework.

Keywords: Hegel; negative; dialectics; teleology; Deleuze

Recebido em 14 de setembro de 2024. Aceito em 26 de setembro de 2024.

dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 21, n. 3, nov. de 2024, p. 54-67 / ISSN: 2179-7412
 DOI: <https://doi.org/10.5380/dp.v21i3.92613>

Introdução

A repercussão do pensamento de Hegel na academia francesa é objeto de inúmeras discussões e, por que não dizer, mal-entendidos, seja entre os filósofos franceses que promoveram uma retomada de elementos deste pensador no início do século XX como entre aqueles que, em busca de novas alternativas políticas e filosóficas dentro de um ambiente convulsionado pelos eventos que antecederam Maio de 1968, acabam por transformar Hegel (e também certo marxismo, por tabela) em um tipo de inimigo íntimo. O hegelianismo torna-se ou tábua de salvação ou alvo preferencial de um debate que, ao fim e ao cabo, é de natureza externa à filosofia do autor.

Este texto não ambiciona determinar se a recepção francesa à filosofia de Hegel foi acertada ou não, ou se o filósofo suábio foi corretamente compreendido por seus intérpretes. O importante é a constatação da importância desta relação interpretativa em toda a filosofia mundial, independente de região, influenciando profundamente a compreensão do que é o conceito do negativo e as diversas acepções do método dialético.

Reconstruir este trajeto de recepção passa pela análise do retorno do pensamento hegeliano à França, ocorrida em uma época na qual as forças dominantes eram o pensamento bergsoniano e o racionalismo neo-kantiano de Guéroult e Brunschwig. Na época a crescente penetração da fenomenologia transcendental de Husserl e o impacto do pensamento heideggeriano acabaram por reviver o debate sobre Hegel ao debate, talvez julgado apressadamente como um fenomenólogo¹. As obras e interpretações de Kojève, Wahl, Hypolite e Koyré sobre Hegel marcam profundamente o período.

O passo seguinte foi analisar a repercussão do pensamento de Hegel em uma segunda geração de pensadores franceses, que estabeleceram sua própria disputa com seus antecessores nas interpretações sobre o hegelianismo. É uma hipótese a ser explorada a ideia de que tal disputa geracional acabou por, indiretamente, contaminar a interpretação do hegelianismo e seus derivados entre nomes como Althusser, Foucault, Deleuze e Derrida. Por fim, a terceira parte do artigo enumera três possíveis respostas a críticas de Deleuze ao pensamento hegeliano, visto que este filósofo francês se notabilizou entre seus pares por sua radicalidade no ataque ao hegelianismo, à dialética e ao que ele considerava como pensamento representacional. A questão de fundo é compreender até que ponto estas críticas são realmente destinadas a Hegel ou o foco real é um ataque a seus preceptores na academia francesa.

A primeira geração: Que Hegel é esse?

Conforme Lima Vaz (1997), a própria chegada do pensamento hegeliano à França ocorre de forma espetacularmente lenta. Ainda que o autor suábio, já famoso a partir de sua docência em Berlim, tivesse relação de amizade com Victor Cousin, o corifeu da filosofia francesa na primeira metade do século XIX, o sistema hegeliano nada tem a ver com o “espiritualismo eclético” cousiniano (LIMA VAZ, p. 561). Na França, tal ecletismo foi sucedido pelo domínio positivista, de um lado, e pelo idealismo de matriz neo-kantiana de Charles Renouvier, que influencia o idealismo espiritualista francês do fim do século XIX e início do XX. Poder-se-ia dizer que existia, já à época, uma aversão concreta ao sistema hegeliano na academia francesa. Sarte chega a contar, inclusive, em uma das histórias folclóricas de corredores da *École Normal Supérieur*, que Jules Lachelier, filósofo espiritualista neo-kantiano e renomado professor da ENS, declarara a seus estudantes que “enquanto eu estiver por aqui, não haverá Hegel” (GUTTING, p. 246).

A tais influências unem-se, já no século XX, o bergsonismo (é importante lembrar que Bergson dedica a Lachelier seus famosos *Ensaios sobre os dados Imediatos da Consciência*) e a ascensão neo-escolástica, cujos nomes principais são Etiénne Gilson e Jacques Maritain. Vaz destaca que, apesar das traduções de

¹Cfe. MARÇAL, 2016, p.131, baseado nos estudos de Jarczyk e Labarrière.

Augusto Vera em meados do século XIX e de interpretações isoladas como as de George Noël e Lucien Herr, já no começo do século XX, apenas a partir da década de 20 daquele século começou a formar-se aquela que pode ser dita a vertente hegeliana do pensamento francês.

Esta retomada do interesse pela filosofia hegeliana surge como efeito do trabalho de quatro autores e da escolha de quatro caminhos dentro do sistema hegeliano. A *Fenomenologia do Espírito* é a rota inicial trilhada pelos trabalhos de Jean Wahl (*Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* - 1929), Jean Hyppolite (a primeira tradução completa da *Fenomenologia* em 1941 e *Gênese e Estrutura na Fenomenologia do Espírito*), Alexandre Koyré (sobre a religiosidade em Hegel e os textos de Jena) e Alexander Kojève (sobre a *Fenomenologia do Espírito* e a dialética do senhor e do servo, que também provocou uma retomada dos estudos sobre Marx na academia francesa e ao mesmo tempo reforçou uma leitura de viés heideggeriano sobre Hegel²).

O trabalho de Wahl é controverso notadamente pela inflexão e redução que promove da categoria da consciência infeliz em Hegel, mostrada como portadora de um certo cristianismo e romantismo latentes, assim como de um traço de desrazão que seria perceptível por meio de elementos de ironia presentes no texto hegeliano. Conforme Jarzscyk e Labarrière (1996, p. 42-43), Wahl não teria feito a tradução completa das páginas de Hegel que versam sobre o tema da consciência infeliz, que constariam incompletas no apêndice do livro do autor francês. Wahl aplica a categoria da consciência infeliz como a condição e o ponto de partida da consciência em todo estágio do processo dialético. Conforme Gutting (2013), para Wahl,

A cada estágio, o espírito experimenta uma divisão entre sua experiência de si enquanto um Ser e um Outro aparentemente inatingível que aspira em ser. Deste ponto de vista, a consciência infeliz torna-se uma base para a interpretação da *Fenomenologia* como um todo. A partir desta interpretação, Wahl é levado ao que pode ser chamado de uma “leitura antropológica” de Hegel, na qual a descrição hegeliana da consciência infeliz é tida como correspondente à quintessência da experiência humana, personificada, por exemplo, nas tragédias gregas e shakespearianas, vistas como a expressão mais completa da realidade vivida. Logo, a experiência humana torna-se um modelo privilegiado para a compreensão da Vida do espírito em Hegel. O resultado, conforme Wahl, é uma interpretação “pan-trágica” de Hegel, que estenderia a visão trágica da vida humana ao próprio Ser. (GUTTING, 2013, p. 248)

A leitura de Jean Wahl deita raízes, também, em construir uma aproximação entre a fenomenologia hegeliana (por ele caracterizada como uma descrição cuidadosa da experiência concreta) com as abordagens de Husserl e Heidegger, notadamente em *Ser e Tempo*. O eco de tal influência wahliana pode ser sentido na ontologia da liberdade sartreana, em afirmações como “a consciência humana é o que não é e não é o que é”.

A abordagem de Kojève é muito mais profunda, porém tomaria certas liberdades conceituais que provocariam a formação de um senso comum pré-conceitual sobre Hegel na academia francesa. Conforme Werle (2002),

com Kojève começa a se moldar o Hegel de toda uma geração que, no dizer de Merleau-Ponty, em “Signos”, não é aquele do século 19 que falava de todas as coisas, e sim aquele que não quis escolher entre a lógica e a antropologia e que fazia a dialética emergir da própria experiência humana.

Ainda que a originalidade de sua abordagem da dialética hegeliana do senhor e do servo³ como ensaio para o desenvolvimento do conceito de luta de classes em Marx não possa ser descartada de pleno, até

² Conforme Prado Jr. (1999), os cursos de Kojève, assistidos por, entre outros, Bataille, Hyppolite, Lacan e Merleau-Ponty, caracterizavam-se por encontrar na dialética do senhor e do “escravo” a base para a luta de classes em Marx, sem abdicar de reconhecer ali também a analítica heideggeriana do *Dasein*.

³ Em alemão, *Knecht* não significa *escravo*, mas sim *servo*. Jarczyk e Labarrière (1996) consideram que a má tradução do termo influenciou em grande medida a compreensão do mecanismo da figura dialética criada por Hegel. Servo pressuporia uma matriz de reconhecimento diferente entre os polos da dialética em questão. Diferentemente do “escravo”, facilmente transformável

pela relação em questão ser uma relação de trabalho de fato, interpretações mais recentes⁴ apontam que a leitura desta figura dialética precisaria ser feita na perspectiva do Saber Absoluto hegeliano, sem o qual o discurso da *Fenomenologia* soaria como arbitrário e incoerente a seus leitores. Pensar uma questão como a alteridade a partir do Senhor e do Servo exigiria um recurso ao momento da reflexão dentro da *Lógica do Conceito* de Hegel. Apenas assim seria possível realizar plenamente a dialética da independência e da dependência da consciência-de-si. Caso contrário, tender-se-ia a uma reafirmação da identidade, do em-si-para-si.

Conforme Eichenberger (2021), os conceitos de trabalho e riqueza em Hegel surgem nos parágrafos 243 a 248 da *Filosofia do Direito*, ligados ao conceito da sociedade civil-burguesa. Hegel tematiza aquilo que se pode chamar de uma contradição própria a este tipo de sociedade, a de que a produção de riquezas ocasiona, em um movimento recíproco, a formação de uma camada social caracterizada pela pobreza. A formação deste campo de despossuídos (na etimologia francesa da palavra, “proletários”), de maneira dialética, é crucial na formação das categorias detentoras e produtoras da riqueza. Kojève associa a dialética do senhor e do escravo a tal movimento da proletarização.

A influência dos cursos de Kojève foi tão profunda que pode ser percebida inclusive na psicanálise, pois é o russo que define o desejo em Hegel como “a presença da ausência”, que pode ser interpretado como a ideia do desejo equivalente à falta, presente em Lacan (coincidentemente aluno de Kojève) e tão atacada posteriormente. A tese lacaniana, ao fim, entende o próprio indivíduo como o *locus* desta ausência, como, citando Arantes (1995, p. 12)

o pressentimento de uma deficiência primordial que se traduziria por uma ausência de determinação natural. O caráter social do indivíduo não se acrescenta a nenhum solo positivo e primeiro, ele é um ser social na medida em que não é absolutamente qualquer outra coisa na esfera biológica ou outra, ocupando por assim dizer o lugar de uma carência, de uma ausência específica.

Dessa forma, a definição do indivíduo surge como um ser que deseja, ou como resultado de uma auto-afecção, ou, em termos mais claros, a diferença entre desenvolvimento psicológico e físico na teoria lacaniana. Ainda que, conforme Bertrand Ogilvie, é a leitura de Hegel realizada por Kojève que permite a formulação da ideia de que “a estrutura reacional do sujeito não está ligada a uma situação que a permitiu, de maneira ocasional, mas de maneira essencial, na medida em que ela já a contém em si mesma” (*apud* ARANTES, 1995, p. 14), o que significaria que a constituição desse sujeito se dá pelo “mundo das formas” que o fascina. Ou seja, um sujeito no qual o exterior encontra-se dentro dele: só haveria exterioridade ou sentimento de exterioridade porque em primeiro lugar o sujeito receberia em si essa dimensão que comandaria em seguida sua relação com a exterioridade real.

De forma mais clara, na interpretação de Kojève a intersubjetividade e a alteridade seriam elementos constitutivos do Sujeito hegeliano. Será? Ainda que a consciência de si possa surgir com o reconhecimento recíproco, Hegel é taxativo ao dizer que o Outro vem de fora (na dialética senhor-servo, os indivíduos surgem de fato um frente ao outro na luta de vida e morte). Mas a nuance colocada, por exemplo, na análise de Hyppolite ao sugerir que a segunda consciência, na qual a primeira se espelha, poderia ser de fato uma *imago* desde que esse encontro de fato ocorresse, e a segunda consciência não fosse forjada pela

em objeto ou não-humano, o servo era ligeiramente mais livre: não podia ser comercializado e poderia, em tese, abandonar as terras do senhor para trabalhar para outro nobre latifundiário, desde que não tivesse dívidas com seu senhor anterior. Esta era a principal relação “trabalhista” presente no feudalismo e é efeito da ascensão dos grandes latifundiários ao topo do poder político e econômico. Os servos eram trabalhadores das grandes terras comandadas pelos ‘senhores’ e viviam nas redondezas da propriedade. Estavam vinculados à terra pelo trabalho e não tinham direito de salário ou benefícios; trabalhavam para morar no local e recebiam os suprimentos necessários para se alimentarem e sobreviverem. Nesta relação, a apropriação do trabalho excedente e do mais-valor é direta, assim como a acumulação do capital.

⁴Notadamente os de Jarczyk e Labarrière (1985 e 1996), Gutting (2013), Malabou (2014) e Muldoon (2014).

primeira., possibilitaria imaginar o reconhecimento de consciências de forma análoga a um jogo de espelhos. Conforme Lacan, em termos absurdamente hegelianos – e com alta precisão conceitual em relação a este, “fazendo desaparecer o outro, eu mesmo desapareço, mas fazendo reaparecer o outro eu também me perco, me vejo fora de mim pois me vejo como outro” (apud ARANTES, 1995 p. 17). Pensar uma questão como a alteridade a partir do Senhor e do Servo exigiria um recurso ao momento da reflexão dentro da *Lógica do Conceito* de Hegel. Apenas assim seria possível realizar plenamente a dialética da independência e da dependência da consciência-de-si.

A leitura francesa desta época aponta, também, uma cisão entre o que seria o “jovem” e o “velho” Hegel, contrastando o método dialético inicial, tomado pelo conflito trágico entre “finito e infinito” (KOYRÉ, 2011, p. 169) com a sistematização operada pela *Ciência da Lógica*, um choque entre experiência da consciência e racionalidade do sistema totalizado. De certa forma, a escolha de interpretação dos pensadores franceses do período privilegia uma leitura quase existencialista da *Fenomenologia*, ou, conforme o comentário de Paulo Arantes (1995, p. 17) sobre a leitura lacaniana de Hegel,

Lacan deixou que a *Fenomenologia* lhe falasse livremente à imaginação porque Sartre ainda não publicara *O Ser e o Nada*, onde não por acaso se pode ler um extenso comentário da “intuição genial de Hegel” a respeito da verdadeira natureza da intersubjetividade.

Tal interpretação fenomênica redonda numa ideia de que o futuro, por sua infinitude e indeterminação, é o portador do negativo. As duas ideias de negatividade em jogo (uma histórica e outra puramente lógica) acabam por abrir espaço à ontologização da negatividade, ou sua colocação em um plano transcendente. No coração da dialética hegeliana, haveria uma fratura impossível de ser dialetizada. Para Malabou (2014, p. 172)

Os comentaristas de Hegel transformam sua dialética em uma “esquizologia” (do grego *skizo*, cindir, partir), lógica de oposições irreconciliáveis. O processo dialético não seria então legível senão a luz do seu impensado: um discurso da abertura [*fente*], ou um da divisão [*clivage*].

Se o futuro é pura negatividade, a crítica dos pensadores franceses do período a partir desta leitura é a de que o sistema hegeliano somente poderia se concluir como positividade com o fim da história⁵, como transcendente ao tempo, não como processo do Espírito objetivo (ou seja, como expressão do pensamento historicamente localizado de uma sociedade). A filosofia da história somente seria possível fora da história, depois que se cumpre, o que é incompatível com a ideia de que a história se desenrola constantemente como produto da ação de homens e mulheres e de sua relação com a natureza e a produção da cultura. Quando Kojève proclama Hegel como o filósofo do “fim da história” esta abordagem sedimenta tal impossibilidade de a filosofia hegeliana pertencer ao mundo onde tal história ocorre.

Este seria o caráter místico da dialética, ou sua desconexão com o real? Se, por um lado, Hegel é conhecido como o filósofo da História, a suspeita destes pensadores franceses – preceptores de toda uma geração crucial para a filosofia mundial da segunda metade do século passado - é a de que a dita totalização

⁵Ainda que seja sabido que quem atribui a Hegel um pretenso estabelecimento do fim da história - em 1806, quando Napoleão põe fim ao Império Romano-Germânico – tenha sido Kojève, que manteve esta convicção durante toda sua vida, há sérias controvérsias sobre o que este momento fictício poderia significar. O “fim”, nesta interpretação-padrão pós-Kojève, anda de braços dados ao conceito de totalização. Ou, conforme Lima Vaz (1997, p. 565), “a oportunidade para um amplo estudo sobre a noção filosófica de fim, e sua presença na Lógica hegeliana, quando intervém a ideia de totalidade ou de círculo, essencial para a compreensão da processualidade lógica e para as relações entre lógica e liberdade”.

Mas será isso que “fim” significa na terminologia filosófica, em especial na hegeliana, ou há um eco teológico e quase apocalíptico sendo ouvido? Este será um problema tratado inclusive por Walter Benjamin (2012) em suas *Teses sobre o conceito de história*. O *locus* da redenção (e da fortuna) não pode estar fora do tempo histórico e humano, sob pena da existência histórica nunca redimir seu trajeto de derrota e sangue.

sistemática de sua filosofia esconde um momento a-histórico, transcendente⁶. Este paradoxo interpretativo seria possível de solução?

Por uma questão de espaço, ressalta-se que a leitura de Hyppolite⁷ sobre Hegel acolhe parte da visão de Wahl e reconhece seu mérito interpretativo, ao notar que a consciência infeliz seria central na *Fenomenologia* e apareceria nesta de diversas formas. Porém, ainda que observe que a consciência infeliz, no sentido “estrito” do termo, seria o resultado do desenvolvimento da consciência de si, Hyppolite diferencia sutilmente as visões de Wahl e Hegel. Para este, a consciência infeliz surge como reflexão de uma forma específica de autoconsciência que torna explícita a contradição do ceticismo, ao trazer o conflito entre finito e infinito para a própria auto-imagem mental do indivíduo. Hyppolite dirá que a visão de Wahl possui força pois “tal reflexão implica em uma ruptura com a vida, uma separação tão radical que a consciência de tal separação é a consciência infeliz de toda reflexão” (Hyppolite *apud* GUTTING, 2013, p. 250). Porém, no desenvolvimento de seu próprio texto, Hyppolite utiliza somente – e a explica detalhadamente – a visão hegeliana, tida como mais estrita.

Ainda em *Gênese e Estrutura*, Hyppolite alude ao uso “existencialista” da interpretação de Wahl, apontando que, no idealismo hegeliano, a divisão intrínseca da consciência infeliz é superada no momento da síntese, com o Espírito conquista “uma objetividade...que...não é mais o puro e simples Em-si mas tornou-se o Em-si para-si ou o Para-si em si”. Isso resulta em uma substância que é, ao mesmo tempo “sujeito, uma substância que [em contraste à divisão interna da consciência infeliz] põe-se a si como o que É” (Hyppolite *apud* GUTTING, *ibidem*). Hyppolite observa, então, que “muitos pensadores contemporâneos negam a possibilidade desta síntese do em-si e do para-si, e este é precisamente o solo no qual florescem suas críticas ao sistema hegeliano enquanto um sistema” (*idem, ibidem*). Ao invés disso,

geralmente preferem o que Hegel chama de “consciência infeliz” do que o que ele chama de “espírito”. Aceitam de bom grado a descrição hegeliana de uma autocerteza que fracasse em ser um em-si...mas assim abandonam Hegel quando, de acordo com ele, a autoconsciência específica – a subjetividade - torna-se autoconsciência universal – a coisidade – um movimento pelo qual o ser é apresentado como sujeito e o sujeito é apresentado como ser. (Hyppolite *apud* GUTTING, 2013, p. 250)

Conforme Gutting, Hyppolite chega à conclusão de que tais pensadores aceitam a fenomenologia hegeliana, mas recusam sua ontologia. Ainda que o autor francês, diplomaticamente, não entre neste problema, afirmindo que apenas pretende elucidar o máximo possível o percurso da Fenomenologia, reforça que não pode haver dúvidas sobre o real sentido da dialética da consciência infeliz. Fazendo recurso ao próprio Hegel (“a autoconsciência que atinge sua plenitude na figura da consciência infeliz é apenas o tormento do espírito lutando para se levantar novamente a um estado objetivo, mas fracassando em atingi-lo” - HYPPOLITE, 1974, p. 205), o autor francês deixa claro que a interpretação existencialista não encontra suporte em uma leitura atenta do próprio autor suábio.

⁶ Não é nosso objetivo tratar de forma plena a problemática desta interpretação de Hegel, porém é possível apontar que tal abordagem controversa separou sobremaneira o pensamento francês e alemão sobre o filósofo da História. Isso trará percalços na análise corrente na França sobre o marxismo, já que Marx tem muito de seu pensamento firmemente embasado no hegelianismo. É como se a tradição alemã hegeliana (que abriga de Bauer e Feuerbach até Adorno e Reichelt, passando, obviamente, por Marx) o lesse tendo como ponto de síntese a *Encyclopédia* e a *Ciência da Lógica*, obras de sua fase “madura”, e não uma obra de juventude como a *Fenomenologia*. Isso é mais claro nos *Três Estudos sobre Hegel*, de Adorno, que mesmo oferecendo oposição ao conceito da síntese e abrindo caminho a uma dialética negativa, tem em seu centro elementos da *Lógica da essência*. As leituras de Nietzsche e Heidegger sobre Hegel parecem ter criado raízes mais fortes no pensamento francês e não no alemão.

⁷ Importante lembrar a força de Hyppolite na academia francesa: professor da Sorbonne desde 1949, diretor da ENS entre 1954 a 1963, quando foi nomeado para o Collège de France, e orientador de, entre outros, Foucault e Deleuze.

A segunda geração: um problema político

Se na década de 1950 o Hegel “fenomênico-existencialista” dominava os debates intelectuais franceses, a década posterior volta-se contra os denominados 3Hs: os trabalhos de Foucault buscam contestar elementos de Husserl e Heidegger enquanto Althusser recorre a Espinosa para “purificar” a filosofia marxiana da sombra de Hegel. Já Deleuze, com a filosofia da Diferença, ataca o suposto representacionalismo e a Unidade sistemática da filosofia hegeliana. Para Althusser, a filosofia hegeliana era marcada pelo poder da identidade, ou seja, a existência de um princípio interno ao qual todo seu edifício teórico poderia ser reduzido: a contradição.

A simplicidade da contradição hegeliana só é possível, com efeito, pela simplicidade do princípio interno que constitui a essência de todo período histórico. É por ser possível reduzir, de direito, a totalidade, a infinita diversidade de uma sociedade histórica dada... a um princípio interno simples, que esta mesma simplicidade, adquirida assim, de direito, à contradição, pode nela refletir-se” (Althusser *apud* DELEUZE, 1998, p. 59)

Simultaneamente, o *Livro Vermelho* de Mao Zedong torna-se febre entre os estudantes em Paris e Nietzsche é resgatado, a partir de uma releitura dos trabalhos de Charles Andler e Henri Albert, como uma forma de buscar um pensamento de esquerda que não recaia numa repetição de clichês vistos como desgastados. Mais do que uma rejeição a um procedimento filosófico, o problema com a dialética e com Hegel carrega um problema político que é deslocado para o terreno da filosofia. A recusa da dialética tem em sua base razões epistemológicas e políticas: por mais que um nome como o de Hyppolite fosse amplamente respeitado por suas leituras sobre Hegel, era também associado a certa rigidez de visões de mundo e dogmatismo⁸. Espremidos entre um hegelianismo alinhado ao conservadorismo e um comunismo com sérias dificuldades para justificar o que se sabia sobre o stalinismo, os pensadores ditos pós-estruturalistas precisariam apontar uma solução ou linha de fuga para o problema filosófico-político que surge à sua frente (liberdade X totalitarismo e seu correspondente ontológico: multiplicidade X identidade). A questão do horror à dialética, a Hegel e aos ensinamentos de Hyppolite e Kojève pode ser encarada como uma questão político-estratégica de articulação entre prática política e a ressignificação e elaboração teórica no processo de formação de uma nova esquerda na França nos anos 1960.

Em Deleuze, isso é mais visível do que em Foucault ou Althusser: já na resenha de *Lógica e Existência*, de Jean Hyppolite, o jovem Deleuze critica violentamente o que considera uma ortodoxia dialética do autor e se pergunta sobre a possibilidade de uma ontologia da diferença na qual não seja necessário tensioná-la até o ponto da contradição, na qual esta seja menos do que aquela. O jogo deleuziano, derivado do debate Marx-Hegel da época, é entender contradição e diferença como atributos do ser e não como categorias de

⁸ Referências a este processo são encontradas e elencadas por Marshall (2014). Disp. https://www.academia.edu/1475282/Deleuze_Negativity_and_the_Dialectic_The_Origins_of_20th_Century_Constitutive_Thought, ainda que o comentário de Hyppolite sobre a crítica hegeliana, na *Fenomenologia*, à frenologia seja interpretável, a partir da análise de Buck-Morss (2011, p. 147), como um combate ao racismo “científico”, o que poderia caracterizar uma posição progressista do francês. Deleuze ressalta que sua relação com Alquié e Hyppolite, ainda que tenha sido respeitosa e de admiração no início, torna-se ruim com o tempo. Para Deleuze, Hyppolite martela incessantemente as tríades hegelianas no ritmo da sua voz, nas palavras usadas, ao ponto que ele e os demais alunos sentem-se como “jovens cães em uma escolástica pior do que a da Idade Média” estudando os “3 H” - Husserl, Hegel e Heidegger (Deleuze; Parnet, 1998, p.10-11). No caso de Kojève, também citado por Marshall, existiam suspeitas de que tivesse sido agente soviético por mais de 30 anos – apesar de sua postura altamente crítica a Stalin e sua guinada pública de apoio aos modelos de expansão e atuação similares ao norte-americano, mas seu viés dogmático como professor teria origem em sua personalidade difícil. A mistura entre Hegel e Heidegger em sua interpretação do hegelianismo também pode ser entendida como um elemento importante na incompreensão a respeito do pensador da Unidade. Como salientado por Arantes (1991), a leitura de Kojève é determinante para a formação deleuziana, assim como a interpretação heideggeriana sobre o hegelianismo é criticada com propriedade, por exemplo, por Adorno em seus *Três Estudos sobre Hegel*.

análise histórica. Inclusive, reforçando o problema de ambas as gerações de pensadores com o conceito de História em Hegel; para Hyppolite (1997, p. 56-57), “a história do mundo já se realizou”.

A leitura que surge do hegelianismo, por este prisma, é teleológica e finalista: se a história já se realizou, onde estaria a possibilidade de uma ruptura ou revolução? Se Hegel representa a dialética e esta não possui nenhum horizonte para além dela própria, o hegelianismo seria, a partir do que é traçado por Hyppolite, uma filosofia eminentemente conservadora, o que traz um paradoxo e um problema de origem para o interior do pensamento revolucionário de inspiração marxiana da época: é impossível um devir revolucionário com um ferramental que, ao final, retorna a um esquema conservador. Isso permite a construção do hegelianismo como uma caricatura: a contradição é apresentada não como a conclusão lógica da diferença, mas como seu avatar conceitual aberrante. Em *Nietzsche e a Filosofia*, Deleuze declara que,

destituída de sua pretensão de dar conta da diferença, a contradição aparece tal como é: contrassenso perpétuo sobre a diferença ela mesma, reversão confusa da genealogia (DELEUZE, 2002, p. 157. Trad. nossa)

Nesta caracterização forçada, a dialética hegeliana aparece como uma categoria descolada da realidade e presa a uma teoria do ser, como um chamado constante ao ressentimento e a uma negatividade enquanto disposição ou visão de mundo. Para definir a dialética de Hegel, Deleuze se aferra em particular a uma figura da *Fenomenologia do Espírito*, a da consciência infeliz, que redireciona contra seu autor, a generalizando para todo o pensamento dialético, um procedimento herdeiro da tradição nietzschiana de crítica a Hegel e que, como visto, é replicada por Wahl. Deixando de ser uma figura transitória da dialética, a consciência infeliz é, garante Deleuze, o retrato fiel do dialético atormentado.

a descoberta mais cara à dialética é a consciência infeliz, o aprofundamento da consciência infeliz, a solução da consciência infeliz, a glorificação da consciência infeliz e de seus recursos. São as forças reativas que se exprimem pela oposição, a vontade do nada que se exprime pelo trabalho do negativo. A dialética é a ideologia natural do ressentimento, da má consciência. Ela é o pensamento da perspectiva do niilismo e do ponto de vista das forças reativas. De uma ponta à outra, ela é, fundamentalmente, um pensamento cristão. (DELEUZE, 2002, p. 196. Trad. nossa)

Tais afirmações permitiriam ler, nas entrelinhas, que a dialética seria indissociável de uma filosofia idealista da história. Ao fazê-lo, a leitura deleuziana esquece – ou finge esquecer – que a negação hegeliana não é uma misteriosa potência negando a ação de dissolução, muito menos uma disposição psicológica, mas negação determinada, momento próprio da coisa e portanto, do princípio da sua concretude. O filtro nietzschiano/wahliano usado por Deleuze é o que permite esta leitura amputada da negação determinada, impedindo assim um contraponto teórico à visão deleuziana dentro do mesmo campo. Ao tomar o todo pela parte, cria-se uma imagem distorcida do negativo para ressaltar a positividade da filosofia da diferença.

Dito de outro modo, ela permite situar Marx não como adversário direto de Nietzsche, mas como descendente direto de Hegel, inscrevendo-o em uma genealogia da dialética traçada pelo próprio Nietzsche. Em resumo, no contexto de época, optar por Nietzsche quer dizer, de fato, combater Hegel sem abandonar Marx, até pela operação já realizada por Althusser no período. Nas condições da época organizar a crítica de Marx dessa forma parece a seus leitores uma promessa de grandes reviravoltas, e manifesta uma intensidade de sedução sem equivalentes.

O Espírito de palha: três respostas de Hegel a Deleuze

Esta dupla crítica, na qual há uma aproximação estratégica de Deleuze às críticas de Marx sobre Hegel, somente pode ser possível se inserida dentro do contexto apresentado anteriormente neste texto. A crítica deleuziana sobre o hegelianismo, ainda que pertinente e necessária, soa como direcionada mais à leitura feita por Hyppolite sobre o filósofo suábio feita, por exemplo, em *Lógica e Existência*. Tal leitura, de acordo com Vitale (2014, online), é sufocante e faz-nos sentir “claustrofobicamente estrangulados”:

Aqui chegamos talvez no ponto decisivo do hegelianismo, nesta torção do pensamento por meio da qual nos é possível pensar conceitualmente o impensável...não podemos emergir do Logos, o Logos emerge de si permanecendo em si; por ser o Absoluto, pensa o não-pensável, o não pensamento. Pensa o sentido em sua relação com o não-sentido, com o opaco ser da natureza. (HYPPOLITE, 1974, p. 26-7).

O afastamento de Deleuze em relação a este Hegel, ou melhor, a esta interpretação de Hyppolite sobre Hegel, é necessário para o estabelecimento da filosofia da diferença como uma filosofia não-identitária. O mesmo Hyppolite observa que a crítica de Marx a Hegel está sedimentada em um inteligente movimento no qual Marx projeta a antropologia especulativa de Feuerbach para dentro da *Fenomenologia do Espírito*, o que transforma toda objetificação em alienação, toda alienação em alienação humana e toda a história da alienação do espírito na história da alienação do ser humano (DIEFENBACH, 2013, p. 172). É possível afirmar que esta leitura acaba por deixar de lado as possibilidades da dialética, tanto de Marx como do próprio Hegel, como produtora da diferença, e não como redutora do pensamento à unidade.

A visão de Hegel como um pensador da representação também precisa ser analisada mais de perto para não se embarcar em uma leitura enviesada, até mesmo pelo amálgama operado entre representação e dialética. Deleuze considera a posição hegeliana muito próxima à de Aristóteles sobre a diferença e a determinação. Se a diferença específica aristotélica pode ser pensada por Deleuze como uma forma de submissão da experiência da diferença às limitações representacionais do conceito – o que transformaria a diferença apenas em uma enunciação de predicados – ao passar para Hegel a contradição dialética seria apenas uma forma radicalizada da contrariedade aristotélica. Porém, Hegel não pensa os polos de uma dialética como fruto de relações de exterioridade. Logo, não é possível reduzir a contradição à contrariedade nem a algum tipo de incompatibilidade material.

A saída de Deleuze para este problema é propor que a representação, de alguma forma, tenta englobar sua negação, capturando o sentimento da infinitude: quando o conceito opera a internalização das diferenças exteriores a ele, e aquilo que não cabe nas amarras do conceito seria jogado para a categoria do negativo. O ponto duvidoso nessa interpretação está no fato de que o próprio Hegel, na *Fenomenologia*, coloca a contradição como um índice de verdade e não como um sinônimo de contrariedade ou impensável. A contradição deve ser pensada e tensionada até desarticular aquilo que estava fundado anteriormente, levar a identidade até o ponto na qual exatamente por sua invocação percebe-se que não se sabe mais do que se falava. Logo, a contradição dialética hegeliana elege a representação, ou a coincidência entre termos, como seu principal inimigo, não sendo possível falar em adequações entre conceitos e objetos. Safatle (2019, p. 230) nota que

O Espírito não é uma consciência hipostasiada, mas outra forma de pensamento, radicalmente distinta da forma de pensamento que define a consciência. A Fenomenologia do Espírito não é uma antropologia da consciência, nem a consciência infeliz é seu destino final, o que seria bizarro já que Hegel criou tal figura da consciência para dramatizar as clivagens próprias à consciência moral kantiana, que ele critica.

Em suma, pensar o conceito significa pensar para além da representação, e não circunscrever o pensamento a ela. Deleuze parece não levar isso em conta na sua crítica. O interessante é que esta crítica sobre a relação conceito e representação não é nova. Schelling, em carta a Hegel, observa: “Reconheço não apreender até

aqui o sentido da oposição que você estabelece entre *conceito* e *representação*” (Carta de 02 de novembro de 1807, in BORGES, 1998, p. 78). E é em direção a Schelling que Hegel dirige o conceito de “bela alma”, aquele do qual a filosofia da diferença é anistiada em nome de Marx.

Já a acusação ao hegelianismo como o suprassumo da filosofia da Identidade pode ser questionada por uma comparação com elementos da própria filosofia da diferença: será que esta poderia ser um tipo de “astúcia da razão”⁹? Se a ideia se diferencia de si *em si*, como Deleuze coloca, pode-se lembrar que o próprio Hegel aponta que todo ente - que na sua imediaticidade primeira se mostra ao observador como uma totalidade unificada, fixa - é internamente não-ídêntico, auto-diferenciado e revela-se a si no tempo (talvez como uma duração). Em Hegel, de acordo com Ellrich (1996, pp. 466-467), já se encontra a diferenciação de si e a questão da multiplicidade caras a Deleuze, notadamente na *Ciência da Lógica*.

Deleuze critica ferozmente a concepção hegeliana sobre a relação entre identidade e diferença, e rapidamente subsume a dialética em geral à rubrica de filosofia da identidade. Entretanto, Deleuze não observa que Hegel transforma a metafísica da substância em uma teoria das relações e (...), de fato, conceitualiza a reorientação do pensamento. Não totalmente em desacordo a Luhmann, Deleuze entende a famosa fórmula “identidade da identidade e diferença” como uma declaração unívoca sobre a prioridade da identidade sobre a diferença, não como uma figura que posiciona a co-originalidade de ambas. Ele não nota, entretanto, que a análise de Hegel sobre a identidade como determinação da reflexão resulta em uma “não-identidade absoluta-em-si” (LII, 41)

Ao dividir a lógica objetiva a partir das noções de ser e essência, Hegel busca introduzir uma “esfera de mediação, esfera do conceito como sistema das determinações de reflexão”. A essência opera a função de mediação entre o ser e o conceito, e tal mediação permite que seja descartada uma noção fixa e identitária de objeto em benefício da ideia de que este é o nome dado a uma estrutura relacional. Conforme Safatle (2006, p. 116), em Hegel o conceito não é conceito de objeto e “não tece relações biunívocas com objetos isolados. Antes ele é a formalização de relações entre objetos, e o conceito é um conceito de estados de coisas”.

Desta forma, ainda que na visão da filosofia da Diferença a relação preceda os termos, não seria possível aceitar de pronto que na filosofia hegeliana a relação seja subsumida aos termos ao ponto desta se perder no processo.

Por fim, é preciso avaliar a pertinência das críticas feitas sobre a dialética e o negativo. Se, conforme Deleuze, a contradição seria apenas “contrassenso perpétuo sobre a diferença ela mesma, reversão confusa da genealogia” e seria contaminada por uma pseudo-positividade que esconderia o ressentimento, é preciso lembrar, citando Bertram (2016), que a negatividade inerente à dialética consiste na autocritica reflexiva que se efetua nas interações conflitivas entre indivíduos. Ou seja, a dialética tem em seu cerne um ceticismo que atingiu a perfeição, citando a expressão da *Fenomenologia do Espírito*. Logo, as críticas à pseudo-positividade da dialética hegeliana residiriam em uma interpretação do processo dialético como colisão (embate no qual nenhum dos lados cede e nenhum dos indivíduos percebe que possuem diferentes expectativas de conhecimento) e não como conflito (no qual ocorre o processo de autocritica e dupla reflexão que desestabiliza as noções de conhecimento com a negação das expectativas de conhecimento e o reconhecimento de seus limites pelos indivíduos). A visão da contradição enunciada por Deleuze é redutível apenas à colisão e não ao conflito como forma produtiva do pensamento. Há criação na contradição.

⁹No prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel define a astúcia da razão como uma atividade do conhecimento que está absorvida dentro do próprio conteúdo do conhecimento, ou seja, ocorre na própria definição daquilo que é conhecido. A ideia de uma astúcia da razão aparece quando se tenta explicar uma complexa, e às vezes contraditória, sucessão de fenômenos. É uma ideia que se encontra com mais frequência nas explicações de fenômenos históricos. Comparativamente, se em Hegel o Espírito é o motor da história, ou como a razão mostra sua astúcia, em Marx é a Luta de Classes e em Deleuze seria a Diferença interna.

Desta forma, compreender o trabalho dialético do negativo como expressão de carência, resignação moral ou mera privação seria ler equivocadamente a estrutura do pensamento hegeliano. Mais produtivo é compreender a negatividade como a enunciação de tudo aquilo que está para além do conceito, e não um retorno à sua armadura limitante. Não seria o horizonte do pensamento e da dialética hegelianas uma suspensão do tempo, mas sim a assunção da processualidade do real, que opera uma contínua dialética de determinação e indeterminação que permite a abertura ao movimento dinâmico do real e suas formas. Assim, a atividade do negativo permitiria algo impensável para os críticos de Hegel: a possibilidade de uma imanência que não se coaduna com a estaticidade e as ilusões do imediato. Reinterpretando tanto Lacan como Deleuze, a falta não é imbricada ou é expressão do desejo, mas sim a expressão da limitação das determinações atuais do desejo. Logo, muitas vezes o problema do desejo é não saber como enunciá-lo, e não uma carência implícita à sua formulação.

— — —

Buscamos neste texto traçar algumas observações sobre possibilidades de compreensão do hegelianismo no pensamento francês do século XX. Ainda que tal relação seja evidentemente mais complexa do que o abordado aqui, cremos que pontos-chave deste processo foram apresentados adequadamente para melhor entendimento tanto da filosofia de Hegel como de suas críticas, observando o impacto que este conflito de interpretações e de gerações da filosofia francesa causou no desenvolvimento do pensamento filosófico da contemporaneidade, inclusive naquilo que convencionou-se chamar de filosofia brasileira. A influência do pensamento francês em nossas universidades acabou por perpetuar, em algum nível, tais visões na produção filosófica brasileira, mas também permitiu a criação de soluções teóricas originais exatamente ao se colocar em xeque tais limitações sobre o pensamento hegeliano.

Referências bibliográficas

- ADORNO, T. W. (2013) *Três Estudos sobre Hegel*. Tradução Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Ed. Unesp
- ARANTES, P. (1991) Um Hegel errado, mas vivo. *Revista Ide*, n. 21, p. 72-79
- ARANTES, P. (1995) Hegel no espelho do Dr. Lacan. *Psicologia USP*, v 6(2), pp. 11-38
- ARANTES, P. (1996) *Ressentimento da Dialética*. São Paulo, SP: Paz e Terra
- ARANTES, P. (2000) *Hegel e a ordem do tempo*. São Paulo, SP: Hucitec
- BAUGH, B. (2003) *French Hegel: from Surrealism to Postmodernism*. Nova York: Routledge Psychology Press
- BENJAMIN, W. (2012) *O Anjo da História*. Coleção Filô. Tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica
- BERTRAM, G. (2016) *Dialectics as critical practice*. Comunicação. Colóquio internacional Reinvenção da dialética: 50 anos da Dialética Negativa de Theodor W. Adorno. FFLCH-USP. 22 de agosto de 2016.
- BORGES, M. L. A. (1998) *História e metafísica em Hegel: sobre a noção de espírito de mundo*. Porto Alegre: EdiPUCRS
- BUCK-MORSS, S. (2011) Hegel e Haiti. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 90, SP. pp. 131-171, jul 2011
- DELEUZE, G. (1998) *Diferença e Repetição*. Tradução Luís Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal
- DELEUZE, G. (1992) *Conversações: 1972-1990*. Tradução Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34
- DELEUZE, G. (2002) *Nietzsche and Philosophy*. Tradução Hugh Tomlinson. New York: Continuum
- DELEUZE, G.; PARNET, C. (1998) *Diálogos*. Tradução Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta
- DIEFENBACH, K.; FARRIS, S. R.; KIM, G.; THOMAS, P. (ed.). (2013) *Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*. New York: Bloomsbury
- EICHENBERGER, H. V. (2021) *Pobreza e plebe em Hegel*. São Paulo: EdUFABC
- ELLRICH, L. (1996) Negativity and Difference: on Gilles Deleuze's Criticism of Dialectics. *MLN - Johns Hopkins University Press*. Vol. 111, No. 3, German Issue, pp. 463-487. DOI: <https://doi.org/10.1353/mln.1996.0033>
- GARO, I. (2011) *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx*. Paris: Demopolis
- GUTTING, G. (2013) French Hegelianism and anti-Hegelianism in the 1960s: Hyppolite, Foucault and Deleuze. in Boyle, N; Disley, L. (editors) *The Impact of Idealism: the legacy of post-Kantian German thought*. pp. 246-271. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139626675.011>
- HEGEL, G. W. F. (1992) *Fenomenologia do Espírito*. Tradução Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes
- HEGEL, G. W. F. (1993) *Ciencia de la logica*. Tradução de Augusta e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar

- HEGEL, G. W. F. (1997) *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes
- HYPPOLITE, J. (1974) *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Chicago: Northwestern University Press
- HYPPOLITE, J. (1997) *Logic and Existence*. Albany: State University of NY Press
- JARCZYK, G; LABARRIÈRE, P-J. (1996) *De Kojéve à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne en France*. Paris: Bibliothèque Albin Michel Idées
- KOJÈVE, A. (2002) *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto
- KOYRÉ, A. (2011) *Estudos da história do pensamento científico*. Tradução Marcio Ramalho. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária
- LIMA VAZ, H (1997). Hegel e a filosofia francesa. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 24, n. 79, pp. 561-566.
- MAESO, B. (2020) *As Diferenças em Comum: Deleuze, Marx e o Agora*. Curitiba: Appris
- MALABOU, C. (2014) "Negativos de la dialéctica. Entre Hegel y Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève". Tradução: Javier Pavez. *Revista Pensamiento Político*, n. 5, p. 158-174. Recuperado de : <http://www.pensamientopolitico.udp.cl/edicion-5/#> Acesso em: 30 ago. 2023
- MARÇAL, A. C. (2016) Notas sobre a recepção de Hegel na França. *Revista AnaLógos*, v.1, pp 129-139. DOI 10.17771/PUCRio.ANA.28249
- MARSHALL, T. (2014) Deleuze, Negativity and the Dialectic: the Origins of 20th Century Constitutive Thought. *Academia.edu*. Recuperado de: https://www.academia.edu/1475282/Deleuze_Negativity_and_the_Dialectic_The_Origins_of_20th_Century_Constitutive_Thought Acesso em 27 jul. 2023
- MARX, K. (2005) *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo
- MULDOON, J. (2014) Foucault's forgotten Hegelianism. *Parrhesia*. Num. 21, pp 102-112. Disp. https://www.parrhesiajournal.org/parrhesia21/parrhesia21_muldoon.pdf. Acesso 13 set 2023
- NESBITT, N. (2005). The Expulsion of the Negative: Deleuze, Adorno, and the Ethics of Internal Difference. *SubStance*, 34(2), 75-97. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/3685745>. Acesso em 20 ago. 2023
- PRADO JR., B. (1996) O pressentimento de Kojève (prefácio) in ARANTES, P. *Ressentimento da Dialética*. São Paulo: Paz e Terra
- S AFATLE, V. P. (2006) Linguagem e negação: sobre as relações entre pragmática e ontologia em Hegel *Revista Dois Pontos*, vol. 3, n. 1. Pp 109-146. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v3i1.5163>

SAFATLE, V. P. (2008) O amor é mais frio que a morte: negatividade, infinitude e indeterminação na teoria hegeliana do desejo”, *Kriterion*, V. 49, n. 117, pp. 95-125. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2008000100006>.

SAFATLE, V. P. (2015) *O Circuito dos Afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: CosacNaify

SAFATLE, V. P. (2016a) A diferença e a contradição: A crítica deleuzeana à dialética e as questões da dialética a Deleuze. *Revista Discurso*, v. 46 /2, pp 123-160. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2016.123674>

SAFATLE, V. P. (2016b) *Dialéticas sem Aufhebung: Adorno e Marx leitores de Hegel*. Colóquio internacional Reinvenção da dialética: 50 anos da Dialética Negativa de Theodor W. Adorno. FFLCH-USP. 22 de agosto de 2016

SAFATLE, V. P. (2019) *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica

VITALE, C. (2014) The Great Anxiety of Influence of Post-Structuralism: Jean Hyppolite's “Logic and Existence” (1952) as Vanishing Mediator. *Networkologies: A Philosophy of Networks for a Hyperconnected Age*. New York: Zer0 Books. Recuperado de: <https://networkologies.wordpress.com/2011/08/07/the-great-anxiety-of-influence-of-post-structuralism-anxiety-of-influence-of-jean-hyppolites-logic-and-existence-1952/> Acesso em: 14 jul 2023

WAHL, J. (1951) *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*. 10^a ed. Bibliothèque de Philosophie Contemporaine. Paris: Presses Universitaires de France

WERLE, M. A. Fidelidade infiel. *Jornal de Resenhas – Folha de São Paulo*. 12/10/2002. Disp. <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/resenha/rs1210200203.htm>. Acesso em 29 ago 2023.