

Juliano Moreira Lagoas¹

Hegel, a modernidade e a (re)invenção do discurso

Resumo: Nenhum outro filósofo antes de Hegel concedeu à questão do presente e da história um lugar tão central no conjunto de questões que definem um programa filosófico. É a aposta em uma legibilidade integral das estruturas históricas da racionalidade ocidental, unificadas no interior da diversidade de seus momentos constitutivos, que anima, de parte a parte, a experiência intelectual hegeliana. Este artigo busca evidenciar os laços estreitos que ligam o programa filosófico hegeliano às expectativas, cisões e impasses nos quais a filosofia de seu tempo – isto é, a modernidade – se enredara. Nesse sentido, tratar-se-á de mostrar como, a partir da crítica aos modelos de inteligibilidade do pensamento moderno, Hegel (re)inventa a categoria do discurso, produzindo um modo radicalmente novo de articular noções clássicas tais como as de “entendimento”, “representação”, “conceito” e “razão”.

Palavras-chave: Discurso; Modernidade; Conceito; Razão; Negativo.

Abstract: Hegel, modernity and the (re)invention of discourse. No other philosopher before Hegel has given the question of present and history such a central place in the set of questions that define a philosophical program. This is a bet on an integral readability of the historical structures of Western rationality, unified within the diversity of its constitutive moments, which animates, from part to part, the Hegelian intellectual experience. This article seeks to highlight the close ties that link the Hegelian philosophical program to the expectations, divisions and impasses in which the philosophy of his time, in other words, modernity, became entangled. In this sense, from the critique of the models of intelligibility of modern thought, we shall demonstrate how Hegel (re)invents the discourse category, producing a radically new way of articulating classical notions such as "understanding", "representation", "concept" and "reason".

Keywords: Discourse; Modernity; Concept; Reason; Negative.

¹ Graduado em Psicologia pela Universidade Federal de São João Del-Rei (2006), mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (2010) e Doutor em Psicologia Clínica e Cultura pela Universidade de Brasília (2016). Atualmente, é professor de psicanálise e epistemologia da psicologia no Centro Universitário de Brasília (UniCeub) e pesquisador-colaborador no Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica e Cultura da UnB. E-mail para correspondência: julianolagoas@hotmail.com .

Hegel não é simplesmente a ocasião de Kierkegaard se lamentar, de Marx se realizar, de Nietzsche se recusar; define um horizonte, uma linguagem, um código no seio dos quais nos encontramos ainda hoje. Hegel, por conseguinte, é o nosso Platão, aquele que delimita – ideológica ou cientificamente, positiva ou negativamente – as possibilidades teóricas da teoria. (François Châtelet, O Pensamento de Hegel, 1985)

1. O Hegel dos contemporâneos

Em *O Mais sublime dos históricos*, Slavoj Žižek afirma que “a filosofia dos últimos dois séculos constituiu-se por um distanciamento de Hegel”². Talvez não seja exagero dizer que há algo como uma *motivação anti-hegeliana* nas origens da experiência intelectual contemporânea, precisamente no sentido de que suas disposições fundamentais introduziram, ainda que sub-repticiamente, a necessidade de suplantar alguns dos *paradigmas* instaurados pelo discurso hegeliano, sobremaneira aqueles concernentes às exigências de dissolução das particularidades da existência individual na forma abstrata do Conceito, de redução da diferença ao auto-movimento da Identidade, de subsunção da contingência do acontecimento ao regime da Necessidade conceitual, etc. Decerto, é possível matizar o sentido dessa motivação anti-hegeliana no interior das diversas manifestações intelectuais da contemporaneidade. Pois, afinal, é mais fácil, ao menos aparentemente, identificá-la na obra de Kierkegaard, de Nietzsche - aliás, tal como já o fez Deleuze³ - ou na crítica pós-estruturalista derridiana, do que no marxismo, na tradição fenomenológico-existencial francesa ou na psicanálise lacaniana. De qualquer maneira, o fato é que, mesmo os mais afeitos à filosofia hegeliana, acabaram por ver nela o ideal irrealizável de um “imperialismo da Razão”, em relação ao qual o pensamento deveria manter certa distância. Ao mesmo tempo em que se o admitia, por exemplo, como teórico da intersubjetividade, crítico mordaz do solipsismo, aquele que soube expor o processo histórico de formação da consciência, denunciava-

² ŽIZEK, Slavoj. *O Mais sublime dos históricos: Hegel com Lacan*. Trad: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991, p.13.

³ Cf. Deleuze, G. *Nietzsche*. Edições 70, 2001.

se o caráter fortemente dogmático, ou até mesmo teológico, subjacente às suas teses⁴.

Com efeito, essa recusa em aceitar a filosofia de Hegel no conjunto dos seus desenvolvimentos não é apenas um fenômeno inscrito no registro dos caracteres gerais da reflexão filosófica contemporânea, como se o que estivesse em jogo fosse uma simples refutação; para além disso, trata-se de um *fato de estrutura*, solidário da própria inteligibilidade discursiva que define a atualidade filosófica. Nesse caso, parece-nos que o “distanciamento de Hegel” não deve ser tomado como uma característica, ao lado de todas as outras, da experiência intelectual contemporânea, mas como seu *traço constitutivo*. A motivação anti-hegeliana que atravessa, com maior ou menor pujança, as filosofias do século XX, produziu a idéia de um certo “panlogicismo hegeliano” que passou a desempenhar o papel de pressuposto, se bem que paradoxal, para seus modos discursivos, quer dizer, passou a funcionar como “um ponto de referência impossível: um ponto a evitar, a contornar, para que a elaboração se torne possível”⁵. É verdade, todos admitem certa dívida com Hegel. Mas tudo se passa como se, em um determinado momento, mais cedo para uns, mais tarde para outros, fosse necessário afastar-se das pretensões hegelianas para levar ao termo o projeto de um presente que não acredita mais na “unidade da razão”, que deixou para trás as promessas de um sistema do “Saber Absoluto”.

Mas, então, o que poderia nos motivar a ler Hegel hoje, após todos os retratos assustadores que o pensamento contemporâneo pintou dele, e que parecem destinar-lhe, no melhor dos casos, o lugar privilegiado num passado em relação ao qual o intelectual do presente se sente cada vez mais à vontade para dizer que soube reter as melhores lições e suplantar os desígnios mais impertinentes?

Deixemos de lado, no entanto, essas imagens que foram, paulatinamente, imputadas a Hegel. Porque, afinal, como diz Foucault, é necessário apreciar exatamente “quanto custa se desvincular de Hegel”⁶, levar em conta a possibilidade de sermos hegelianos no momento mesmo em que pensamos contra ele⁷. Ora, todo o rumor que se faz sobre a filosofia hegeliana torna suspeita a hipótese de que se a tenha suplantado; ao contrário, revela algo de decisivo no cerne de suas teses, inquietante demais para que se possa chegar muito próximo.

⁴ Para uma discussão acerca das acusações de “dogmatismo” e de “inspiração teológica” feitas ao hegelianismo, cf. LEBRUN. G. *A Paciência do Conceito*. Trad: Silvio Rosa Filho. São Paulo: Editora Unesp, 2006. Em especial, o “Prólogo” (p. 13-22).

⁵ ZIZEK, S. *Op. cit.*, p. 208.

⁶ FOUCAULT, M., *L'ordre du discours*. Paris: Editions Gallimard, 1971, p. 74.

⁷ François Châtelet, a propósito da filosofia de Kierkegaard, afirma: “Aquilo que ela recusa, o faz com meios retirados da concepção que rejeita. (...) Não demonstra o próprio sistema que protestar está precisamente na natureza do sujeito, e protestar desta maneira?” (CHÂTELET, François. *O Pensamento de Hegel*. Trad: Lemos de Azevedo. Lisboa: Editorial Presença, 1985.p.15)

Em todo caso, essas considerações acerca das articulações internas entre o debate filosófico contemporâneo e o (anti)hegelianismo nos servem aqui apenas para introduzir a necessidade de ler Hegel sem pressupor, de saída, ideias tais como as de “panlogicismo”, “imperialismo da Razão”, “ultrametafísica”, “dogmatismo” etc. Não pretendemos precisar as determinações específicas de tais articulações ou escandir os diversos domínios nos quais elas se manifestam. Nossa intenção é outra; em linhas gerais, trata-se, primeiro, de apresentar a estreita vinculação entre o programa filosófico hegeliano e as expectativas, cisões e impasses nos quais se enredara seu tempo – leia-se, a modernidade. Em seguida, tratar-se-á de mostrar como, a partir da crítica às estruturas do pensamento moderno, Hegel (re)inventa o discurso, produz um modo radicalmente novo de articular noções caras à tradição filosófica, tais como as de “entendimento”, “representação”, “conceito” e “razão”. Para isso, tomaremos como eixo central da discussão as leituras do “Prefácio”, da “Introdução” e dos Três primeiros capítulos da *Fenomenologia do Espírito*, respectivamente, “A Certeza sensível”, “A Percepção” e “Força e Entendimento”.

2. Hegel e a modernidade

Nenhum outro filósofo antes de Hegel concedeu à questão do presente e, conseqüentemente, da história, um lugar tão central no conjunto de problemáticas que definem um programa filosófico. Convém dizer, inclusive, que seu programa filosófico se define em função de um diagnóstico muito rigoroso acerca da situação da filosofia de seu tempo, a modernidade. Que o filósofo deva confrontar-se com as expectativas do presente, com as aspirações que os diversos registros da cultura e do saber deixam entrever, disso ninguém soube melhor do que Hegel dar as provas, e só por isso já teríamos uma razão mais do que convincente para lê-lo. A filosofia especulativa de Hegel cunhou, bem ou mal, suas marcas no destino da racionalidade filosófica, o que faz dele, por conseguinte, “um interlocutor incontornável da nossa relação com o presente”⁸.

É a aposta em uma legibilidade integral das estruturas históricas da racionalidade ocidental, unificada no interior da diversidade de seus momentos constitutivos, que anima, de parte a parte, a experiência intelectual hegeliana. E, nesse sentido, a modernidade desempenha um papel decisivo, pois se trata de uma época que, por todos os desvios que opera, parece descolar-se inteiramente de tudo que a precede, mo-

⁸ MULLER, M. “O Idealismo Especulativo de Hegel e a Modernidade Filosófica: crítica ou radicalização dessa modernidade?”. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos. Aano 2º, n. 3, 2005, s/p. Disponível em: www.hegelbrasil.org/rev03d.htm. Acessado em 17/12/2016.

mento de cisão, estágio em que o espírito filosófico, confrontado com a necessidade de dar as provas da legitimidade de seu discurso, para fazê-lo, não pode, no entanto, recorrer aos esquemas herdados da tradição, os quais, por uma série de condições históricas, sociais e, sobretudo, teóricas, não forneciam mais as bases para um conhecimento seguro e verdadeiro do Real.

Há uma maneira de caracterizar a atitude filosófica da modernidade que consiste em dizer: a experiência da verdade deve começar pela suspensão dos modos correntes de coordenação do pensar e das certezas quanto à adequação entre representação e mundo, entre os dados imediatos da sensibilidade e a realidade da qual eles, supostamente, seriam reflexos. Trata-se, decerto, de uma formulação bastante esquemática e, talvez, até simplificadora. De qualquer modo, tal atitude é, por assim dizer, solidária do empreendimento forjado por Descartes, aquele que recomenda, antes de tudo, “desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos”⁹. Com efeito, se avançarmos às consequências dessa atitude que, de início, esvazia o espírito de toda certeza substantiva, veremos que ela produz dois registros distintos: o do Pensamento e o do Ser. Ora, é precisamente isso que a idéia de método como conjunto de procedimentos para conhecer algo objetivamente pressupõe: que, imediatamente, o ser que conhece e o ser a conhecer estão em uma relação de alteridade. Essa alteridade nos fornece uma chave para estabelecermos as bases, ou talvez melhor, o ponto de partida do pensamento moderno, pois marca uma ruptura com os modos discursivos que a filosofia adotara até então, inaugura um regime de discursividade que não se orienta mais pela ordem das coisas, mas pela ordem das razões, uma lógica que opõe à “retidão formal do silogismo” a “intuição intelectual da verdade”¹⁰.

Poderíamos dizer que a essa produção de registros distintos e inicialmente separados corresponde o *advento da subjetividade moderna*. Pois a única certeza que resiste à dessubstancialização do espírito operada pela “suspensão” da qual falamos é a certeza subjetiva do “eu penso”, a certeza de que *há um sujeito*, distinto de toda individualidade empírica e psicológica. E daí em diante, é ele o fundamento de verdade, quer dizer, a verdade deve se submeter à reflexão subjetiva, o Ser deve submeter-se ao Pensamento. A exigência de separação e de ordenamento das relações entre esses dois registros é peremptória e o “princípio da subjetividade” responde a tal exigência. A autofundamentação da certeza de si é maneira do homem moderno dizer que o Cosmos hierárquico e perfeitamente ordenado de Aristóteles ou da Idade Média, onde

⁹ DESCARTES, R. *Meditações*. Trad: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 85.

¹⁰ KOYRÉ, A. *Considerações sobre Descartes*. Trad: Hélder Godinho, 4ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1992, p.44.

todas as coisas têm seu lugar, como diz Koyré, “onde tudo está o melhor possível”¹¹, se tornou incerto, não oferece mais qualquer segurança ou orientação para o pensar.

A procura do “ser substancial”, a admissão irrestrita da possibilidade de um conhecimento objetivo das coisas e de um saber verdadeiro - no qual Pensamento e Ser estejam perfeitamente adequados - permanecem os motes fundamentais da metafísica na modernidade. Mas, agora, é no elemento do pensamento que eles devem se realizar. Koyré (1992) o diz muito explicitamente, a propósito de Descartes:

Para conhecer o real precisamos começar por fechar os olhos, tapar as orelhas, renunciar ao tato; precisamos, ao contrário, nos virar para nós mesmos, e procurar, no entendimento, idéias que *sejam claras para ele*. Assim se encontram os fundamentos da ciência natural e se descobre a linguagem que a natureza fala ¹² (p.57).

Não é que se deva renunciar aos sentidos, como se eles fossem inteiramente desprovidos de qualquer valor de verdade. O caso é que se deve ajustá-los ao nível da razão ou, como diz Jean-Marie Beyssade, remontar “os sentidos ao entendimento”¹³. De qualquer maneira, a despeito das especificidades, dos desdobramentos e mesmo das contestações que essa orientação geral sofreu no interior de cada sistema metafísico da modernidade, o certo é que ela se mostrou insuficiente no sentido de realizar o que prometia, ou seja, em fornecer as provas de que o ser revelado pelo filósofo é o ser verdadeiro. Entre outras coisas, o aparecimento de uma física experimental, definida não apenas como disciplina teórica, mas também como investigação empírica, abalou definitivamente a partilha cartesiana entre a experiência sensível e a intuição espiritual. Em linhas gerais, a situação é a seguinte:

O peso das experiências torna-se cada vez mais pesado. A teologia – sem dúvida, porque já estava predisposta a isso – integra-se na metafísica com bastante facilidade. Com a física, o caso não é tão simples. O físico, com efeito, introduz um tipo de experiência que nada tem a ver com a experiência da contemplação ou com a da intersubjetividade¹⁴.

Sabemos que a filosofia do séc. XVIII foi inteiramente sensível a essa dificuldade, e dedicou boa parte de seus esforços para resolvê-la. Diante de todos os progressos efetuados pela “ciência experimental”, o pensamento não poderia mais aceitar

¹¹ KOYRÉ, A. *Op. Cit.*, p. 46

¹² *Ibidem*, p. 57.

¹³ BEYSSADE, J.-M. *Descartes*. In: CHÂTELET, F. (Org) *História da Filosofia: idéias, doutrinas*. vol. 3. Trad: Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1974, p. 95

¹⁴ CHÂTELET, F. *O Pensamento de Hegel*. Trad: Lemos de Azevedo. 2º ed. Lisboa: Editorial Presença, 1985, p. 42.

como verdadeiro qualquer juízo que se afastasse do campo da experiência, por exemplo aqueles concernentes à existência de Deus ou da alma, não poderia mais conceber a razão como um sistema fechado, exprimível *a priori*, anterior aos fenômenos. Nesse sentido, o paradigma metodológico da física newtoniana atravessa inteiramente os desenvolvimentos do pensamento filosófico no séc. XVIII:

Um ponto de partida verdadeiramente unívoco não nos pode ser fornecido pela abstração e ‘definição’ física mas somente pela experiência e observação. Não se trata, em absoluto, tanto para Newton quanto para seus discípulos e sucessores, de afirmar uma *oposição* entre ‘experiência’ e ‘pensamento’, de abrir um abismo entre o domínio do pensamento puro e o dos ‘simples fatos.(...) O encaminhamento do pensamento não vai, por conseguinte, dos conceitos e dos axiomas para os fenômenos, mas o inverso. A observação é o *datum*; o princípio, a lei, o *quaesitum*’¹⁵.

Kant compreendeu muito bem as exigências dessa orientação metodológica que censurava qualquer recurso a categorias ontológicas para dar conta do problema do conhecimento e o fato de que ela colocava a metafísica em uma situação delicada, para não dizer incontornável. Ora, o triunfo da física de Newton deixou em ruínas o edifício metafísico construído desde Descartes; não apenas esse ou aquele sistema, mas o próprio sentido do empreendimento se esvaziara. Afinal, a renúncia do físico newtoniano a explicar o mecanismo total do “universo”, a admitir princípios que sejam certos “em si mesmos”, independentes de toda observação empírica, a intuir, sob a massa incoerente dos dados sensíveis, o fundamento originário da realidade, conduziu à consequência inelutável de que não existe Saber Absoluto.

As dificuldades são dirimentes, nada mais faz crer que os anseios do metafísico sejam realizáveis. Como, então, sustentar, no interior de um discurso filosófico, a possibilidade do conhecimento objetivo da natureza, sem abrir mão da hipótese de que o Absoluto existe? A razão deve criticar a si própria, operar um remanejamento teórico e prático das relações entre o Pensamento e o Ser. A estratégia kantiana se estabelece exatamente nesta direção: atribuir uma nova função ao pensamento, e definir, assim, os limites precisos do uso legítimo da razão. Do ponto de vista da teoria do conhecimento, trata-se de extrair do ato de conhecer toda conotação ontológica: nosso conhecimento só concerne aos fenômenos, jamais atinge o “em-si” das coisas. A aspiração ao Saber só pode ser integralmente satisfeita no mundo fenomênico e qualquer recurso a temas religiosos e metafísicos só obscurece o problema epistemológico das

¹⁵ CASSIRER, E. *A Filosofia do Iluminismo*. Trad: Álvaro Cabral. 3º ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1997, p. 25-26.

relações entre sujeito e objeto. Mas o “Absoluto que é recusado ao homem no nível teórico, se dá em toda sua riqueza no nível da Ação da Liberdade”¹⁶. Em suma, o Absoluto existe, mas não é um Saber, só se oferece ao homem como realização prática da lei moral. Dessa maneira, Kant institui um abismo intransponível entre os registros do Pensamento e do Ser e desata os laços substanciais que uniam a consciência e a essência das coisas, transportando esta última para um além inacessível. A possibilidade da reflexão está assegurada, mas somente como reflexão que é “exterior” à Coisa-mesma, que dispõe apenas de representações. Simultaneamente, restitui-se o vínculo inextrincável entre o conhecimento e a experiência sensível, mas somente na medida em que se afirma a necessidade da intervenção do sujeito, já que o objeto fenomenal “não pode ser definido ao nível da sensibilidade somente, ele deve ser construído pelo entendimento e resulta desta construção”¹⁷. Voltaremos a essa questão mais adiante, quando comentarmos alguns trechos da “Introdução” da *Fenomenologia do Espírito*. Por enquanto, cumpre dizer que essas considerações bastante esquemáticas acerca dos traços gerais da modernidade, nos permitem realmente dizer que se trata de um momento marcado por cisões e incertezas. Parece ser esse o diagnóstico que Hegel faz no “Prefácio” da *Fenomenologia*:

(...) no nível em que *presentemente* se encontra o espírito *consciente-de-si*, vemos que esse foi além da vida substancial que antes levava no elemento do pensamento; além dessa imediatez de sua fé, além da satisfação e segurança da certeza que a consciência possuía devido à sua reconciliação com a essência e a presença universal dela - interior e exterior. O espírito não só foi além – passando ao outro extremo da reflexão, carente-de-substância, de si sobre si mesmo – mas ultrapassou também isso. Não somente está perdida para ele sua vida essencial; está também consciente desta perda e da finitude que é seu conteúdo. [Como o filho pródigo], rejeitando os restos da comida, confessando sua abjeção e maldizendo-a, o espírito exige agora da filosofia não tanto o *saber* do que ele é, quanto resgatar, por meio dela, aquela substancialidade e densidade do ser [que tinha perdido]¹⁸.

Restituir ao espírito a densidade do ser, eis a tarefa da filosofia. Retorno a uma metafísica pré-crítica? Certamente não. A disjunção operada por Kant entre o pensar e o ser esvaziou a subjetividade de todo conteúdo substancial, censurando-lhe, irreme-

¹⁶ CHÂTELET, F. *Logos e Práxis*. Trad: Roland Corbisier. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972, p. 122.

¹⁷ ALQUIÉ, F. “A idéia de causalidade de Descartes a Kant”. In: Châtelet, F. (Org.) *História da Filosofia: idéias, doutrinas*. Trad: Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1974, p. 201.

¹⁸ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad: Paulo Meneses. 3º ed. rev. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005, p. 28-29.

diavelmente, o Absoluto, ainda que fosse “capaz de uma outra verdade”¹⁹. Com efeito, Hegel não acredita que a filosofia possa se realizar como Ciência se não for capaz de superar as cisões nas quais a modernidade se enredara, de franquear ao espírito o Absoluto. Mas que ela precise livrar-se das dicotomias rígidas engendradas pela “reflexão exterior”, não significa que ela deva abandonar o trabalho do conceito e retornar a uma dimensão pré-reflexiva, a um plano de imanência em que a distinção entre sujeito e objeto ainda não existisse, no qual o Absoluto se oferecesse imediatamente à intuição. Esse é o caminho tomado por Schelling:

Com efeito, se o verdadeiro só existe no que (ou melhor, como o que) se chama quer intuição, quer saber imediato do absoluto, religião, o ser – não o ser no centro do amor divino, mas o ser mesmo desse centro –, então o que se exige para a exposição da filosofia é, antes o contrário da forma do conceito. O absoluto não deve ser conceitualizado, mas somente intuído; não é o seu conceito, mas seu sentimento e intuição que devem falar em seu nome e ter expressão²⁰.

Hegel não aceita a solução de Schelling, tanto porque ela apela para um tipo de relação com o Absoluto “que não é da natureza do saber discursivo, mas da fé”²¹, quanto porque o recurso à intuição parece pretender recuperar aquilo que o conceito nos faz perder, recompor a riqueza do imediato. Ora, o que está em questão, para Hegel, é justamente a tarefa de fornecer o “Conceito” do saber verdadeiro. Para tanto, será necessário, antes de tudo, (re)constituir o solo do pensamento conceitual. Pois, se o espírito perdeu sua “vida essencial”, não foi por fundar-se em um modelo de racionalidade excessivamente conceitual, mas por tomar os conceitos como *mediadores* que permitem a *constatação* de uma dada realidade, como aquilo que, efetuando a mediação entre o sujeito que conhece e o objeto a conhecer, suprime a alteridade de princípio; nesse caso, mais apropriado seria dizer que lidava com *Representações*, operadas no nível do Entendimento, e não propriamente com *Conceitos* produzidos pela Razão, pelo menos no sentido que Hegel quer dar a estes termos. O que significam, no entanto, tais distinções (Representação/Conceito e Entendimento/Razão) do ponto de vista do itinerário da consciência na *Fenomenologia do Espírito*?

¹⁹ HEGEL, G. W. F. *Op. Cit.*, p. 73

²⁰ *Ibidem*, p. 28

²¹ CHÂTELET, F. *O Pensamento de Hegel*. Trad: Lemos de Azevedo. 2º ed. Lisboa: Editorial Presença, 1985, p. 44.

3. O discurso do Conceito: do Entendimento à Razão

De maneira geral, a *Fenomenologia* pode ser definida como a narração do devir do saber para a consciência, tal como o próprio Hegel anuncia no “Prefácio”. É dizer muito pouco, no entanto, de uma obra que põe em marcha uma modificação radical do próprio sentido de palavras como “devir”, “consciência” ou “saber”. Nesse caso, deveríamos afirmar, com Gerard Lebrun, que, em Hegel, a filosofia fala uma *outra* língua, não sendo a especulação “uma *doutrina nova* (...) mas uma *linguagem nova*”²² (LEBRUN, 2006a, p. 94). Com efeito, trata-se da “substituição de uma gramática por outra, de um jogo de linguagem por outro” (p. 94), muito mais do que de um simples rearranjo do conjunto de pressupostos com os quais a tradição, mais notadamente a modernidade, articulava e encaminhava suas questões. Quanto a isso, o diagnóstico de Lebrun converge com o de Koyré:

A filosofia de Hegel pretendendo realizar um *modo de pensamento novo*, marcando uma etapa nova e superior da evolução do espírito, um passo decisivo dado para adiante, evidentemente não podia ser compreendida por aqueles que, por sua maneira de pensar, haviam ficado para trás e não eram seus contemporâneos espirituais. (...) É preciso que eles adquiram essa faculdade de pensar de maneira diferente da que pensaram até agora²³.

Nesse sentido, parece-nos lícito afirmar que a filosofia hegeliana põe em marcha uma verdadeira subversão da “gramática da finitude”²⁴, à qual corresponderá, no interior do movimento dialético de sucessão das *figuras da consciência*, à passagem efetiva do saber “carente-de-espírito”, tal como é o caso na “certeza sensível”, ao “saber autêntico”, no qual as dicotomias do pensar e o do ser desaparecerão. Mas o caminho que os separa é longo, e não é desnecessário lembrar que a consciência deve engajar-se inteiramente nele, que nada a autoriza poupar-se dos desvios, sob o pretexto de que a Coisa só se expressa no fim, sendo o percurso como que o “inessencial”. Subverter a “gramática da finitude” não significa, a rigor, abandoná-la de um só golpe, mas, antes, desmontar, um a um, os pressupostos que dispunham o léxico dessa ou daquela maneira.

²² LEBRUN, G. *A Paciência do Conceito*. Trad: Silvio Rosa Filho. São Paulo: Editora Unesp, 2006, p. 94.

²³ KOYRÉ, A. “Nota sobre a língua e a terminologia hegelianas”. In: _____. *Estudos de História do Pensamento Filosófico*. Trad: Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991, p. 168.

²⁴ Esta expressão, inspirada nas análises de Lebrun (*Op. Cit*), nós a emprestamos de Vladimir Safatle, da qual tomamos conhecimento através de seu curso de “Introdução à Fenomenologia do Espírito” (*não publicado*).

Tal é a única surpresa reservada pela passagem ao especulativo: essa lenta alteração que parece metamorfosear as palavras que empregávamos no início, sem que no entanto devêssemos renunciar a elas ou inventar outras, esse é o *sentido mesmo*, enfim despojado de sua finitude²⁵.

Para nos convenceremos da essencialidade do percurso, basta lembrarmos que, em Hegel, narrar o devir da ciência e do saber não é simplesmente descrever uma sucessão cronológica de fatos empíricos, mas colocar-se no interior de um processo que é essencialmente *performativo*, na medida em que constitui seus próprios objetos e produz as modificações na estrutura do apreender. Há ainda uma outra razão: os fracassos que a consciência experimenta ao tentar apreender o em-si dos objetos que lhe aparecem, não são signos do erro ou desvios da verdade, mas momentos imanentes de sua constituição, o “caminho para a ciência já é *ciência* nele mesmo, e portanto, segundo seu conteúdo, é ciência da *experiência da consciência*”²⁶. Seria o caso de dizer que, “na falta de tomar esse caminho, a verdade última não é mais que uma palavra insignificante, uma ‘declamação’. O que há de mais vazio, por exemplo, que esta sentença isolada: ‘o Absoluto é o Espírito?’”²⁷. Nesse sentido, parece-nos sobremaneira pertinente a advertência de Žižek: “Nunca há, em Hegel, a possibilidade de opor o estado de coisas, tal como ‘nós’ o vemos ‘corretamente’, ao ponto de vista da consciência que erra. Se há decepção, não podemos subtraí-la da coisa, ela constitui seu próprio cerne”²⁸.

Considerando, então, a modificação da “gramática da finitude” como *leitmotiv* do discurso hegeliano, vejamos de que maneira Hegel procura, já no início da *Fenomenologia*, apreender suas estruturas elementares, seu modo de funcionamento e suas conseqüências:

Segundo uma representação natural, a filosofia, antes de abordar a Coisa mesma- ou seja, o conhecimento do que é, em verdade -, necessita primeiro pôr-se de acordo sobre o conhecer, o qual se considera ou um instrumento com que se domina o absoluto, ou um meio através do qual o absoluto é contemplado. (...) Parece correto esse cuidado, pois há, possivelmente, diversos tipos de conhecimento. Alguns poderiam ser mais idôneos que outros para a obtenção do fim último, e por isso seria possível uma falsa escolha entre eles. Há também outro motivo: sendo o conhecer uma faculdade de espécie e de âmbito determinados, sem uma determinação mais exata de sua natureza e de seus limites, há o risco de alcançar as nuvens do erro em lugar do céu da verdade. (...) Ora, esse cuidado chega

²⁵ LEBRUN, G. *Op. Cit.*, p. 118.

²⁶ HEGEL, G. W. F. *Op. Cit.*, p. 81.

²⁷ LEBRUN, G. *Op. Cit.*, p. 118.

²⁸ ŽIZEK, S. *Op. Cit.*, p. 107.

a transforma-se na convicção de que constitui um contrasenso, em seu conceito, todo empreendimento visando conquistar para a consciência o que é em si, mediante o conhecer; e que entre o conhecer e o absoluto passa uma nítida linha divisória²⁹.

Não é difícil reconhecer na conjunção entre esta “representação” do conhecimento como “instrumento” e a convicção produzida pela preocupação excessiva com a determinação exata do que é o conhecer e de seus limites, a saber, a de que há uma “linha divisória” entre o saber e o absoluto, os traços gerais das filosofias do Entendimento, mais precisamente a de Kant, sobretudo no que ela desloca o problema do conhecimento para o centro do debate filosófico e define a reflexão por seu caráter de exterioridade em relação à Coisa-em-si, tal como já havíamos assinalado anteriormente. Sabemos que uma tal filosofia do Entendimento funda a necessidade da ciência sobre a disjunção entre a ordem do saber, que só concerne a objetos fenomenais, e a do absoluto, ou dizendo de maneira negativa, sobre a impossibilidade de um saber do absoluto. É interessante notar desde já a astúcia da posição crítica do Entendimento, que quer fazer transparecer, sob a série de precauções que prescreve, um “zelo ardente pela verdade”³⁰. No entanto, e sua astúcia consiste nisso, o que faz é apenas eximir-se da tarefa de fornecer o conceito da verdade, dando-lhe ares de um enigma inefável em relação ao qual a teoria seria, por natureza, impotente. Essa astúcia, Hegel se põe a desmontar:

O temor de errar introduz uma desconfiança na ciência, que, sem tais escrúpulos, se entrega espontaneamente à sua tarefa, e conhece efetivamente. Entretanto, deveria ser levada em conta a posição inversa: por que não cuidar de introduzir uma desconfiança nessa desconfiança, e não temer que esse temor de errar já seja o próprio erro? De fato, esse temor de errar pressupõe como verdade alguma coisa (melhor, muitas coisas) na base de suas precauções e conseqüências; - verdade que deveria ser antes examinada. Pressupõe, por exemplo, *representações* sobre o conhecer como *instrumento* e *meio* e também uma *diferença entre nós mesmos e esse conhecer*; mas sobretudo, que o absoluto esteja de *um lado* e o *conhecer de outro lado* – para si e separado do absoluto – e mesmo assim seja algo real. Pressupõe com isso que o conhecimento, que, enquanto fora do absoluto, está também fora da verdade, seja verdadeiro; - suposição pela qual se dá a conhecer que o assim chamado medo do erro é, antes, medo da verdade³¹.

²⁹ HEGEL, G. W. F. *Op. Cit.*, p. 71

³⁰ *Ibidem*, p. 77.

³¹ *Ibidem*, p. 72.

Tomar o conhecimento como “instrumento” ou “meio”, opor sujeito e substância, afirmar a finitude do conhecimento face ao absoluto infinito, eis algumas das palavras de ordem da “gramática da finitude” que orienta o pensar do Entendimento. No entanto, dirá Hegel, não é preciso “atormentar-se” com os pressupostos dessa filosofia, já que, se eles passaram por legítimos, foi na medida mesma em que não foram suficientemente refletidos, em que a significação dos termos que os compõem era tomada como “universalmente conhecida”³². É certo que esse modo de pensar efetua uma “tomada de consciência” em relação ao realismo ingênuo que não encontra a menor dificuldade em saber o imediato, em fundir-se à Coisa que se ofereceria em sua plenitude no nível da sensibilidade³³. Ao Entendimento que reduz a riqueza do concreto às determinações rígidas das categorias, a momentos abstratos, Hegel não opõe a necessidade de apreender a Coisa em sua imediatez, pelo que bem poderíamos acusá-lo de regredir a uma metafísica tradicional. Ora, não é a “atividade do dividir” a “força maior e mais maravilhosa (...) a força portentosa do negativo”³⁴? A crítica de Hegel não diz respeito ao fato de que o “pensamento abstrato”, por separar o “acidental” de seu contorno, nos faria perder a plenitude originária do sensível, anterior a toda determinação simbólica, mas, inversamente, ao fato de que, ao opor a ordem da “abstração” à da “existência concreta”, ele não dá conta da *efetividade* das determinações que produz, e porque, afinal, continua a identificar o concreto ao *sensível imediato*³⁵. A oposição entre “abstrato” e “concreto” já revela que estamos presos ao prejuízo de uma verdade profunda demais, que o conhecimento, por sua natureza parcial e efêmera, nunca abarca, ou ainda, sempre deforma:

O Entendimento aceita que algo seja verdadeiro ‘em minha cabeça’ e o ‘saber’ se reduza a uma distribuição dos conteúdos numa ordem que *eu* posso facilmente percorrer. Saber que limita, que se resigna a ser somente um saber de superfície (mas superfície de que ‘profundidade’?). Em suma, ele não se melindra por deixar *outra coisa* fora dele³⁶.

É neste “deixar outra coisa fora” que devemos localizar o ponto nodal da crítica hegeliana ao Entendimento. Se o “pensamento abstrato” não deu conta da *presença efetiva* das determinações, não é por ter sido demasiadamente formal, mas, precisa-

³² *Ibidem*, p. 73.

³³ “A Coisa é: para o saber sensível isso é o essencial: esse puro *ser*, ou essa imediatez simples, constitui sua *verdade*. A certeza igualmente, enquanto *relação*, é pura *relação imediata*” (*Ibidem*, p. 86)

³⁴ *Ibidem*, p. 44.

³⁵ “O drama do pensamento de Entendimento é destacar-se do sensível enquanto continua a operar com a mesma ingenuidade e sem reexaminar as representações que proveem da frequência do sensível (o ‘tempo’, por exemplo). Por isso, não peca por ‘intelectualismo’, mas, em vez disso, porque permanece mergulhado no imediato” (LEBRUN, *Op. Cit.*, p. 79).

³⁶ *Ibidem*, p. 77

mente, por não ter levado o formalismo às últimas consequências, que dizer, por não abrir mão da suposição de um conteúdo substancial que, em sua positividade indifferente, persistiria além do campo da representação, fora dele. Aqui, a crítica a Kant se torna decisiva para definirmos o escopo do projeto hegeliano. É bem conhecida a formulação segundo a qual se trata de “apreender a substância como sujeito”. Ora, isso é um contrassenso absoluto para Kant, já que a oposição entre o sujeito (a rede de categorias transcendentais) e a substância (a Coisa-em-si transcendente) é incontornável, a menos que estejamos dispostos a correr o risco de alcançar “a nuvem do erro em lugar do céu da verdade”. Como vimos, o contrassenso é, antes, o “medo de errar”, a pressuposição das separações sujeito/saber, saber/absoluto e saber/verdade. Mas a Razão hegeliana, como afirma Zizek, não acrescenta nada ao Entendimento kantiano; ao contrário, apenas lhe censura essa convicção de um “além”, de uma substancialidade inatingível:

A razão não é algo ‘a mais’ em relação ao entendimento, um movimento, um processo vivo que escape ao esqueleto morto das categorias do entendimento – a razão é o próprio entendimento no que nada lhe falta, no que não existe nada além dele: é a forma absoluta fora da qual nenhum conteúdo persiste³⁷.

Mas de onde provém esta convicção de um “além substancial”, fora dos limites da experiência fenomenal? Parece-nos que uma reflexão sobre o estatuto do Conceito pode nos ajudar a dissipar esse equívoco. A ideia de uma *entidade* positiva além da fenomenalidade do mundo é um limite intrínseco à “lógica da representação”. A inadequação entre a Representação e a Coisa-em-si irrepresentável ainda é determinada com base no campo da representação. E é precisamente esse limite que bloqueia o advento do Conceito, pois não permite suprimir a dicotomia rígida entre a ordem do para-si e a do em-si, na medida em que mantém firme a posição de exterioridade da palavra em relação à significação. O segredo da especulação hegeliana é articular as significações no nível da palavra, mais exatamente, no nível do que a palavra *efetivamente diz*³⁸. Nesse sentido, poderíamos opor a linguagem transcendental da Repre-

³⁷ ZIZEK, S. *Op. Cit.*, p. 21.

³⁸ É interessante lembrarmos que, em Hegel, há sempre um descompasso irreduzível entre o que se *quer dizer* e o que se *diz* efetivamente. Já no início da *Fenomenologia*, no capítulo sobre a “Certeza sensível”, ele mostra que a enunciação, o *dito*, subverte a intenção, o que se *queria dizer*. Por exemplo, a consciência sensível *quer dizer* que “este pedaço de papel” é absolutamente singular; o que ela *faz*, no entanto, é exprimir “este pedaço de papel” como o que há de mais universal. “Quando se diz de uma coisa apenas que é uma *coisa efetiva*, um *objeto externo*, então ela é enunciada como o que há de mais universal, e com isso enuncia-se mais sua igualdade do que sua diferença com todas as outras. Quando digo: uma *coisa singular*, eu a enuncio antes como de todo *universal*, pois uma coisa singular todas são; e igualmente, *esta coisa* é tudo o que se quiser. Determinando mais exatamente, como *este pedaço de papel*, nesse caso, *todo e cada papel* é um *este* pedaço de papel, e o que eu disse foi sempre e somente o universal” (HEGEL, *Op. Cit.*, p. 94).

sentação à linguagem especulativa do Conceito. A distância que separa a Representação do Conceito é análoga à que separa as concepções da palavra como *instrumento de apresentação* da significação, e da palavra como *presença efetiva* da significação. Com efeito, do mesmo modo que “a Razão é o Entendimento sob o reino da Representação”³⁹, digamos que o Conceito é a Representação sob o reino da Razão. E o que significa, para a Representação, estar sob o reino da Razão? Simplesmente que não há nada além dela, ou ainda, que a sua inadequação em relação à Ideia não significa que elas estão postas em uma relação de exterioridade irreduzível; a experiência da distância que se estabelece entre elas já é a “*Ideia como negatividade pura e radical*”⁴⁰. Devemos, então, nesse caso, concordar com Châtelet:

Nós que falamos (e escrevemos) temos de deixar de acreditar que há *algures* da linguagem, um *objeto* – ‘Ideia’, ‘essência’, ‘natureza verdadeira e imutável’, de que o conceito seria a cópia –, ou um *sujeito*, do qual ele seria a expressão, mais ou menos conseguida⁴¹.

Assim, o Conceito não remete a outra coisa “além”, mas somente a si próprio enquanto estrutura de relações diferenciais e autorreferentes. Sem dúvida, deve refletir-se no seu contrário, mas, ao buscar no Outro sua significação, não deixa de permanecer aquilo que é em si mesmo, ou ainda, esse movimento dialético que o conduz ao outro e o faz retornar a si, constitui a sua identidade, “esse caminhar que a si mesmo produz, que avança e que retorna a si”⁴². Decerto, a identidade à qual ele retorna não é a mesma em que se encontrava antes (mas havia uma antes?), pois não se trata de um movimento que desvela o que já estava previamente dado. O movimento do Conceito não visa à descrição de um estado-de-coisas, já que, em certo sentido, ele o produz. Daí pode-se compreender que o Conceito não *constata* uma determinada realidade; inversamente, ele é “um operador *performativo* no sentido daquilo que instaura um *processo*, no interior do campo da experiência da consciência”⁴³. Que o sentido de uma Representação só possa advir de sua relação de oposição às outras Representações, isto o Entendimento admite sem problemas. Mas que essa oposição, enquanto negação que uma efetua em relação às outras, tenha alguma realidade ontológica, eis

³⁹ LEBRUN, G. *Op. Cit.*, p. 74.

⁴⁰ ZIZEK, S. *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Trad: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 130.

⁴¹ CHÂTELET, F. *O Pensamento de Hegel*. Trad: Lemos de Azevedo. 2º ed. Lisboa: Editorial Presença, 1985, p. 51.

⁴² HEGEL, G. W. F. *Op. Cit.*, p. 65.

⁴³ SAFATLE, V. Linguagem e negação: sobre as relações entre pragmática e ontologia em Hegel. *Revista Dois Pontos*, vol.3, n.1. Curitiba/São Carlos: UFPR/UFSCar, 2006b, pp. 109-146. v.3, n.1, 2006, p. 117.

o que é inadmissível, porquanto o axioma segundo o qual “o positivo é, o negativo não é nada” jamais é colocado em questão. Por esta razão,

mesmo reconhecendo a existência de uma solidariedade entre contrários no processo de definição do sentido dos opostos (ao afirmar que “a morte é um nascimento negativo”, Kant reconhece que o sentido da morte depende da determinação do sentido do nascimento), a noção de oposição nos impede de perguntar como a identidade dos objetos modifica-se quando o pensamento leva em conta relações de oposição⁴⁴.

Neste sentido, a diferença que a oposição põe em cena, quando considerada em seu aspecto ontológico, se transforma em *contradição efetiva*, o *nada* em “negação determinada”. Digamos, então, que a noção de “negação determinada” responde à exigência de conferir um “ser próprio” ao negativo. E, talvez, a convicção de um “além substancial” seja solidária dessa incapacidade de apreender o estatuto ontológico do negativo, isto é, o caráter autorreferencial da diferença (a reflexão em-si do negativo), o que leva à expulsão do conteúdo positivo (Coisa-em-si) do campo da negatividade fenomênica. Estamos no regime do Conceito quando o negativo “enxerga em si” o positivo, quer dizer, quando a essência positiva, que imaginávamos estar além, mostra-se como sendo essa negatividade pura, imanente ao campo da representação, “o supra-sensível é, pois, o fenômeno como fenômeno”⁴⁵. Dessa forma, o erro do Entendimento não é abstrair o sensível – este é o seu êxito –, mas não conseguir fazer da “força portentosa do negativo” aquilo que permite estruturar relações efetivamente concretas, determinadas. É, finalmente, esta *efetividade* do negativo que Hegel nos ensina:

(...) no pensar conceitual o negativo pertence ao conteúdo mesmo e –seja como seu movimento *imanente* e sua determinação, seja como sua *totalidade* – é o *positivo*. O que surge desse movimento como resultado, é o negativo *determinado* e portanto é igualmente um conteúdo positivo⁴⁶.

4. Considerações finais

No âmbito das reflexões propostas por este artigo, resta reconhecermos que o “erro do Entendimento” não é simplesmente o signo de um fracasso, mas um momento produtor da verdade. Ou, dizendo de outra maneira, o “fracasso” é a mola propulsora que impele a consciência para fora de si mesma, arrancando-lhe a “satisfação”

⁴⁴ *Ibidem*, p. 133.

⁴⁵ HEGEL, *Op. Cit.*, p. 118.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 62.

e a “certeza de si” que julgava possuir. Em Hegel, como bem observa Merleau-Ponty, “entrar em si é também sair de si”⁴⁷. É nesse sentido que o “caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro” será identificado como o “caminho do desespero”, para além da dúvida cética⁴⁸. Deste caminho, a consciência não pode se poupar, já que ele é condição necessária para o saber fenomenológico. Não se pode ensinar, à maneira do pedagogo, que a Percepção é a verdade da “certeza sensível”, que o Entendimento é a verdade da consciência perceptiva, que a “consciência-de-si” é a verdade do Entendimento. Se, como diz Hegel, por detrás da cortina do Entendimento, “nada há para ver”⁴⁹, é a consciência que deve descerrá-la, entrar lá dentro para ver que não há nada ali senão ela mesma, para dar voltas em torno desse nada. A sucessão das *figuras da consciência* que compõem o itinerário da *Fenomenologia do Espírito* articula-se, com efeito, às distinções Razão/Entendimento, Conceito/Representação. Mas somente na medida em que a consciência experimenta em si mesma, saindo de si, essas distinções. De fato, é como se cada uma das transformações na estrutura do apreender “lhe transcorresse por trás das costas”⁵⁰, o que mostra justamente que, sendo inerência ao mundo, não pode *ver-se vendo*.

Vale insistir que a subversão da “gramática da finitude” não resulta de uma simples resolução do espírito de substituí-la por outra. Ao contrário, é preciso deixar que a própria “gramática da finitude” denuncie suas peripécias, que ela se coloque contra si mesma. Mas como Hegel o faz? A nosso ver, deixando que a consciência natural “fale”, que ela explique seus procedimentos, sua lógica, e, através da tematização dos objetos que aparecem no interior do seu campo de experiências, vá, pouco a pouco, despojando-se da aparência de estar “presa a algo estranho”⁵¹. Nesse caso, o titubear não é um infortúnio; como diz Hegel, não se “deve começar, logo de uma vez, com a ciência”⁵², porque, acrescenta, “a verdade não é uma moeda cunhada, pronta para ser entregue e embolsada sem mais”⁵³.

Referências Bibliográficas

ALQUIÉ, F. “A ideia de causalidade de Descartes a Kant”. In: CHÂTELET, F. (Org.) *História da Filosofia: ideias, doutrinas*. vol. 4. Trad: Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1974, pp. 187-204.

⁴⁷ MERLEAU-PONTY, M. *O Visível e o Invisível*. Trad: José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007, p. 53.

⁴⁸ HEGEL, G. W. F. *Op. Cit.*, p. 74

⁴⁹ *Ibidem*, p. 132.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 81.

⁵¹ *Ibidem*, p. 82.

⁵² *Ibidem*, p. 47

⁵³ *Ibidem*, p. 48.

- BEYSSADE, J.-M. Descartes. In: CHÂTELET, F. (Org) História da Filosofia: ideias, doutrinas. vol. 3. Trad: Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1974, pp. 81-114.
- CASSIRER, E. *A Filosofia do Iluminismo*. Trad: Álvaro Cabral. 3º ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.
- CHÂTELET, F. *Logos e Práxis*. Trad: Roland Corbisier. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- _____. *O Pensamento de Hegel*. Trad: Lemos de Azevedo. 2º ed. Lisboa: Editorial Presença, 1985.
- DESCARTES, R. *Meditações*. Trad: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983, pp.75-142.
- FOUCAULT, M., *L'ordre du discours*. Paris: Editions Gallimard, 1971.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad: Paulo Meneses. 3º ed. rev. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.
- KOYRÉ, A. “Nota sobre a língua e a terminologia hegelianas”. In: _____. *Estudos de História do Pensamento Filosófico*. Trad: Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991, pp. 150-177.
- _____. *Considerações sobre Descartes*. Trad: Hélder Godinho, 4º ed. Lisboa: Editorial Presença, 1992.
- LEBRUN, G. *A Paciência do Conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. Trad: Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad: José Artur Gianotti e Armando Mora d’Oliveira. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.
- MULLER, M. *O Idealismo Especulativo de Hegel e a Modernidade Filosófica: crítica ou radicalização dessa modernidade?* Revista Eletrônica Estudos Hegelianos. ano 2º. n. 3, 2005b. Disponível em: www.hegelbrasil.org/rev03d.htm
- SAFATLE, V. “Linguagem e negação: sobre as relações entre pragmática e ontologia em Hegel”. Revista Dois Pontos, vol.3, n.1. Curitiba/São Carlos: UFPR/UFSCar, 2006b, pp. 109-146. v.3, n.1, 2006.
- ZIZEK, S. *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Trad: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- _____. *O Mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan*. Trad: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.