



O caso antipático da dialética: um certo contexto de vetos e reinaugurações da *Ciência da Lógica* de Hegel

Fábio Nolasco¹

gomanolasco@gmail.com

Resumo: Este ensaio visa à contextualização de alguns “pontos nodais” do processo, iniciado em meados da década de 1960, de reinserção da *Ciência da lógica* de Hegel no debate filosófico contemporâneo. Trata-se de selecionar aspectos da atuação de pesquisa e docência de alguns professores de filosofia que iniciaram suas carreiras nas primeiras horas desse momento de passagem e que, assim, documentaram essa *mudança dos ventos*, sentida tanto em intensos e importantes núcleos universitários, como Paris, Frankfurt (e, no nosso caso, São Paulo), quanto em suas respectivas “periferias”, a saber, São Paulo, Heidelberg (e Campinas). Alguns trabalhos de J. Habermas, G. Lebrun, P. Arantes, M. Theunissen, M. Lutz-Müller foram para tanto comentados e de certa maneira alinhavados no sentido de tecer um certo *contexto de declinação* ao *contexto habermasiano de veto* à pesquisa da *Lógica* de Hegel.

Palavras-chave: Dialética; lógica; antropologia; humanismo.

Abstract: This essay aims at the contextualization of some crucial junctures of the process by which Hegel’s *Science of Logic* was, along the 1960’s, radically rediscovered and so reaccepted within contemporary philosophical debate. Traits of the teaching and researching careers of some philosophy professors initiating their careers right at that turning point were selected, which documented this *change of winds* both in important and glowing university “centers”, such as Paris, Frankfurt (and, for the Brazilian perspective, São Paulo), but also in their respective “peripheries”, such as São Paulo, Heidelberg (and Campinas). Works of J. Habermas, G. Lebrun, P. Arantes, M. Theunissen and M. Lutz-Müller were thus considered and weaved together in order to oppose a certain *declination context* against Habermas’ epoch-making veto.

Keywords: Dialectics; logic; anthropology; humanism.

Introdução²

Desde que Feuerbach, em artigo de 1839, Trendelenburg, nas célebres *Investigações Lógicas* de 1840 e, enfim, Schelling, nos cursos que ministrou na Universidade de Berlin em 1841, persuadiram seus contemporâneos de que o hegelianismo caducava, de que não passava de um

1 Pesquisador Pós-Doutorado do IFCH/Unicamp-Fapesp

2 Agradeço a G. Valladão Silva, cuja contextualização recente do anti-hegelianismo deleuziano forneceu-me o motivo para ensaiar a presente narrativa, aos colegas do grupo de leitura da *Ciência da Lógica*, cujas discussões impulsionaram-me no presente percurso, e *lost but not least*, ao Prof. Marcos Müller, que há oito anos me indicava como primeira tarefa da pesquisa de doutorado a leitura do artigo seminal de Fulda.

misticismo panlogicista, um *pharmakón* (remédio e veneno) bastante amargo – e no mais das vezes simplesmente ilegível –, desde muito cedo, portanto, pairou sobre a Lógica um veto perene, episodicamente reencenado: por F. Engels (1789), H. Cohen (1883), E. Husserl (1900), B. Russell (1908 – apud McTaggart, 1910), M. Heidegger (1927), K. Löwith (1941), G. Lukács (1948), H. Arendt (1951, 1958), M. Merleau-Ponty (1955), M. Foucault (1961, 1966), G. Deleuze (1962, 1968), L. Althusser (1965), T. Adorno (1966), até, enfim, J. Habermas (1968sq.).

Por ser avessa em demasia ao progresso lógico-matemático, oferecendo uma visão metafísica da lógica, por perenizar criticamente uma etapa ultrapassada da matemática, por encenar um tipo específico de esquecimento do ser e da conceituação cosmológica do tempo, por deixar de lado os estudos de economia política (e linguística) da juventude e acatar positivamente as contradições da sociedade burguesa, cuja apologia final é a tese do *progresso do espírito*; também por assumir ideologicamente o trabalho (e a razão instrumental) como categoria totalitária da atividade humana, servindo, assim, de base a um engajamento político antitético, calcado no “fantasma” da luta de classes, baseado em *ressentiment*, em *sommeil anthropologique*, em *Identitätsmetaphysik* – eis alguns motivos por que, em cada caso, se julgou necessário esquecer essa obra antipática tanto à esquerda quanto à direita.

Não é difícil entender as razões disso. Especialmente depois que N. Khrushchov revelou em 1956 as atrocidades cometidas por Stálin, a obra primeira da dialética moderna foi tida como causa de todos os males, e considerada bloqueio teórico ao avanço de análises da sociedade (como as de Weber e Mannheim) em que a *luta de classes* não figurasse como motor totalitário, antropológico, humanista da história humana. Não espanta que o período 56-68 talvez tenha sido o mais intenso no que concerne ao teor alergênico generalizado ante a Lógica hegeliana.

Certamente esse repúdio, porém, nunca foi unânime. O próprio K. Marx testemunha no desenvolvimento do seu pensamento uma atitude ambígua em face do texto; desde os ataques duríssimos do período de influência feuerbachiana – que denotam, contudo, muito maior trato com e conhecimento da obra em questão do que demonstrava ter o presumido mestre daqueles anos –, passando pelo profundo processo de digestão crítica e inversão metodológica documentado nos *Grundrisse*, até, enfim, os estudos de cálculo infinitesimal e química, documentados no seu último período produtivo – não por coincidência o mesmo núcleo temático dos capítulos da *Quantidade* e da *Medida* do primeiro volume da Lógica, a *Doutrina do Ser*.³

É por isso que a Lênin pareceu impossível compreender-se o *Capital* sem o exercício prévio

3 É digna de nota a “coincidência” de que ambos, Hegel e Marx, nos últimos anos de vida, tenham se debruçado longamente precisamente sobre cálculo infinitesimal e teoria química. (Para uma consideração mais detalhada das etapas do confronto de Marx com Hegel, ver: Arndt (2012, p. 218). – A *Doutrina do Ser* foi publicada em 1812 e já continha desenvolvimento considerável sobre a *analítica superior* e a *química atômica*. Mas, na segunda edição da obra, cujo prefácio data de poucos dias antes do falecimento de Hegel e que foi impressa portanto no ano seguinte, em 1832, o leitor é surpreendido por um incremento impressionante, de aproximadamente 100 páginas, em sua maior parte desenvolvimentos muito mais detalhados sobre o cálculo e a teoria atomista da química. Isso indica que o recém-sexagenário Hegel, já fortemente adoecido, subtraía-se à intensidade política dos meses logo posteriores ao primeiro sinal de crise da Restauração (os *trois glorieuses* parisienses de julho de 1830), compondo uma longa crítica lógica a esses dois novíssimos instrumentários da ciência moderna. Cinquenta anos depois o sexagenário Marx, adoentado e incapaz de dar continuidade à finalização do segundo volume do *Capital*, ocupa o seu tempo com analítica superior e química elementar. – Desconheço comparação circunstanciada desses dois análogos, e mórbidos, passatempos dialéticos, mas arrisco o palpite de que, *mutatis mutandis*, ambos caminham numa direção semelhante – que definitivamente *não* é a direção aliás claramente neokantista assumida por Engels no desenvolvimento de sua *Dialética da Natureza*. Encontra-se em M. Quante e D. P. Schweikard, 2016, um interessante relatório dos escritos matemáticos de Marx e da bibliografia pertinente sobre o tema, os quais, porém, relatório e bibliografia, parecem ignorar por completo a patente proximidade, e ousar dizer, a *estrita continuidade*, dos projetos de Hegel e Marx sobre o cálculo diferencial.

da Lógica. H. Marcuse (1932), E. Bloch (1951), entre outros, destacaram-se por pesquisarem a fundo a teoria hegeliana das categorias. No cenário francês, Sartre (1943) e especialmente J. Hyppolite (1953), buscaram – antes e depois, respectivamente, da *Carta sobre o humanismo* de Heidegger (1949), portanto a princípio *com*, em seguida *sem* antropologia – elucidar a ontologia (da ação, do sentido) mediante a qual Hegel havia inaugurado a dialética no pensamento filosófico contemporâneo.

Sartre e Hyppolite, assim, iam além de Kojève – e em certo sentido, além de Heidegger e Adorno – que tomava(m) a *Fenomenologia do Espírito* como obra fundamental da dialética hegeliana. Mas o seu pioneirismo logo se mostrava fardo demasiado oneroso à tarefa. No início da década de 1970, então, irrompia uma série de leituras importantes da Lógica, que de fato instauravam parâmetros amplos da leitura do texto, de modo que se pode sem exagero dizer que a obra fundamental de Hegel teve de esperar mais de um século e meio até que se tornasse objeto de trabalho digno de historiadores da filosofia.

E o que se verifica nos dias de hoje, em que se lê generalizadamente, com cuidado e acribia, a Lógica – e inclusive no horizonte anglo-americano,⁴ o que é surpreendente se se tem em mente que essa é a região intelectual onde foi mais longo e profundo o veto à Lógica – não é outra coisa senão a bem dizer a maturação de um processo que já conta meio século.

Eis que o meu objetivo no presente ensaio, portanto, é desenvolver algumas (des)conexões características desse processo de (re)descoberta da Lógica, i.e., comentar o contexto teórico de algumas publicações da década de 1970 que considero seminais, verdadeiros pontos nodais da reação ao “veto” e da reinauguração dos estudos teóricos sobre a dialética desde a alergia generalizada do pós-56. Trata-se, de um lado, do par de teses sobre Hegel de G. Lebrun (1972) e P. Arantes (1973), profundamente antagônicas, espécie de acerto de contas franco-úspiano com Hyppolite e Althusser e, de outro, dos esforços de H.-F. Fulda (1978) e M. Theunissen (1980) e M. L. Müller, dentre outros, que terão encenado uma espécie de *negação determinada* das lições de Adorno sobre a *Dialética Negativa*.

No que concerne à seleção desses pontos nodais, espero que as considerações a seguir possam esclarecer a maneira como vejo expressar-se por eles entrecruzamentos significativos, que apontam a desdobramentos cruciais desse processo generalizado de abertura teórica, tanto em seu traçado europeu quanto brasileiro.

O contexto habermasiano do veto

Em ocasião recente (Nolasco, 2017) tentei esboçar alguns parâmetros histórico-contextuais que se impõem à consideração da obra filosófica mais enigmática de Hegel, recém-traduzida para o português, a *Ciência da lógica*.

Nesta ocasião, levantei a questão de que a crítica de Habermas à Lógica hegeliana se reportava à tarefa do limpamento prévio do terreno com vistas ao estabelecimento de uma teoria social da linguagem (que mais tarde viria a ser a *Teoria da Ação Comunicativa*) que fizesse justiça ao patamar científico inaugurado pela *virada linguística* responsável por tomar de arroubo as primeiras décadas do séc. XX. Tal fato provocou revoluções teóricas profundas especialmente no horizonte francês (vide o estruturalismo) e anglo-americano (vide o pragmatismo e emergência de uma segunda fase da *filosofia analítica* com Quine, Sellars e o segundo Wittgenstein). Tratava-se, portanto, a partir da novidade de tal instrumental teórico, da possibilidade de se desenvolver

4 P. ex. por B. Bowman (2017) – Os hegelianos norte-americanos mais falados hoje (Pinkard, McDowell e Brandom), todavia, ancoram suas leituras na *Fenomenologia* (Nobre, 2018, p. 278).

uma teoria social da linguagem desonerada do humanismo (teleologia antropológica) radicado nos vários tipos de positivismo do séc. XIX.

O primeiro passo nesse sentido, pois, era mostrar como Hegel, durante os primeiros anos de Jena, deixou que suas especulações linguísticas, então lastreadas em Herder, fossem subsumidas ao conteúdo teórico da economia política, que naquela época era pesquisado em Smith e Steuart, de modo que na primeira formulação completa do seu projeto filosófico, na *Fenomenologia do Espírito* (1807), a dialética do senhor e do escravo – a lógica do trabalho – passara a ocupar totalitariamente o processo da *consciência de si* social, i.e. do vir a ser do conceito do espírito (e da razão) para si mesmo.

O trabalho, a atividade humana, a razão, a história, a comunicação, plasmavam-se no decurso material das transformações tecnológicas, indicadoras das metamorfoses históricas das relações de trabalho. Numa palavra: a dialética do senhor e do escravo teria condenado a posteridade a ser assombrada pelo espectro da luta de classes. A *Lógica* e a *Filosofia da Natureza*, decorrentes desse ponto de partida funesto, estariam igualmente fadadas a servirem de solução mística, ideológica – calcada segundo Habermas na ilusão böhmiã do paraíso e da natureza perdidas – às contradições reais da sociedade.

De partida podemos dizer que a presença de Hegel nesses textos se dá particularmente na medida em que serve para esclarecer as raízes de um terrível problema da doutrina marxiana da sociedade, a questão da presumida restrição de todo o horizonte da atividade humana, ao que Habermas denomina a esfera de ação instrumental.

A atividade humana reduzida ante o economicismo, bloqueia-se materialmente o espaço reflexivo da ação comunicativa, o “espaço de ação orientada ao entendimento, [...] as aspirações universais” que se encontram “nas estruturas universais da comunicação possível, [...] a busca por uma aspiração racional que há de ser factualmente reconhecida sempre que se deve agir consensualmente” (Habermas, 1976, p. 11)⁵.

Numa palavra: “Marx reduz a procedência da reflexão ao nível da ação instrumental” (ibid., 1968, p. 60), “Marx conceitua a reflexão segundo o padrão da produção” (ibid., p. 61). De fato, Habermas tem fontes textuais importantes – tais como trechos do capítulo 13 do *Capital*, “Maquinaria e grande Indústria”, corroborados por anotações preliminares correlatas encontradas nos *Manuscritos econômico-filosóficos* e nos *Grundriss*⁶ – a indicarem a razoabilidade do seu diagnóstico concernente ao traçado teórico fundamental do *Zeitgeist* da sua contemporaneidade.

Desenvolvimento científico e desenvolvimento técnico, segundo essa interpretação do pensamento de Marx, teriam se fundido um com o outro. À superação técnica haveria de historicamente convir uma superação científica correspondente – o corolário disso é conhecido: a sociedade pós-capitalista se fundaria numa outra técnica e em outra ciência, qualitativamente diferentes das figuras anteriores segundo a regra conhecida da oposição entre entendimento e razão, pré-história e história (contemporânea)⁷.

5 Não pude até o momento consultar as traduções brasileiras dos textos de Habermas que cito aqui, cuja tradução é de minha autoria, assim como as demais traduções aqui constantes a não ser quando previamente indicado.

6 P. ex.: “O desenvolvimento dessa ciência aplicada ao progresso da tecnologia, especialmente da ciência da natureza e com ela de todas as outras, está de novo em relação ao desenvolvimento da produção material” (MEW42, p. 600). “A indústria é a relação histórica efetiva da natureza, e, portanto, da ciência da natureza, com o homem” (MEGA, I, 2, p. 122 apud Habermas, 1968, p. 62). “A maquinaria é força de saber presentificada” (MEW, 42, p. 602), sua disseminação, i.e., a transformação sistemática das manufaturas em fábricas, ocorrida desde a revolução industrial, implica “transformação do processo de produção, que era um processo de trabalho simples, num processo científico” (Ibid., p. 596).

7 “O caminho do progresso técnico-científico é marcado pelas inovações epocais pelas quais, passo a passo, o círculo

Outra ciência, outra técnica, outro trabalho. Acontece que, segundo Habermas, esse projeto de outra ciência acaba se baseando em projeções que compartilham com a ciência a ser superada. Marx teria sido levado, pois, “segundo o modelo da física”, a pesquisar e apresentar “a lei mecânico-econômica da sociedade moderna” como uma “lei da natureza” (Habermas, 1968, p. 62) – o que seria expressão patente de uma “surpreendente coloração positivista” (ibid., p. 63)⁸.

Essa falta de reflexividade epistemológica por parte de Marx, essa sua pretensão presumidamente autoritária de instituir para o território da materialidade socioeconômica capitalista as suas leis naturais, a sua ciência natural, eis o peso da sua herança hegeliana.

Habermas coroa, assim, o espírito anti-hegeliano do seu tempo responsabilizando Hegel – e não o patente *neokantismo* do Anti-Dühring de Engels – pelo positivismo em que se cristalizara a funesta *Diamat*. Hegel, em sua crítica exagerada de Kant, teria bloqueado qualquer possibilidade de comunicação entre filosofia e ciência (razão e entendimento). Habermas não deixa dúvidas:

[...] a crítica de Hegel à problemática lógico-transcendental kantiana pela primeira vez levou ao resultado paradoxal de que a filosofia não apenas alterna o seu posicionamento em relação à ciência, senão que o descarta por completo. Eu gostaria, portanto, de defender a tese de que depois de Kant as ciências deixaram de ser conceituadas seriamente pela filosofia (Habermas, 1968, p. 12).

Trata-se no mínimo de uma tese radical. Ela expressa, igualmente, que no curso fenomenológico das figuras da consciência, desde a certeza sensível até o saber absoluto, há de se enxergar a prova de que a Hegel não interessava nenhuma das figuras existentes, finitas e reais de ciência e consciência, mas unicamente a aniquilação de todas as figuras no nada lógico do pensamento puro, estritamente filosófico, na metafísica da identidade – que, presumidamente, não gera nenhum acúmulo, mas apenas se isola em linguagem solipsista.

Hegel pôde, contra Kant, provar a auto-reflexão fenomenológica do conhecimento como radicalização necessária da crítica do conhecimento; mas ele, creio eu, a pré-ocupou mediante pressuposições oriundas da filosofia da identidade, não a levou a cabo de maneira consequente. Marx, cujo materialismo histórico exigia enfim de fato o percurso da auto-reflexão hegeliana, mal-compreendeu o seu próprio conceito e por isso consumou a destruição da teoria do conhecimento. Daí pôde o positivismo esquecer o imbricamento da metodologia das ciências com o processo de formação objetivo do gênero humano, e, sobre a base do esquecido e do reprimido, edificar o absolutismo da metodologia pura (ibid., p. 14).

funcional do agir instrumental é projetado sobre o patamar das máquinas. Com isso está definido como valor-limite desse desenvolvimento: a organização da sociedade ela mesma como a de um autômato. O caminho do processo de educação social, ao contrário, não é designado por novas tecnologias, porém por níveis da reflexão mediante os quais a dogmática de superadas formas de dominação e ideologias é dissolvida, a pressão do quadro institucional é sublimada e a ação comunicativa é liberada enquanto comunicativa. Com isso se antecipa como fim desse movimento: a organização da sociedade exclusivamente sobre os fundamentos da discussão soberana. [...] Ambos os desenvolvimentos não convergem; mas ao mesmo tempo há uma interdependência, a qual Marx buscava em vão captar na dialética das forças e relações produtivas. Em vão – pois o sentido dessa <dialética> há de permanecer inexplicado na medida em que o conceito materialista da síntese do humano e da natureza é limitado ao quadro categorial da produção” (Habermas, 1968, p. 76-7).

8 “Surge assim na obra de Marx uma má-compreensão própria entre a prática de pesquisa e o auto-entendimento filosófico delimitado de tal pesquisa. Em suas análises de conteúdo Marx conceitua unificadamente a história do gênero sob categorias da atividade material e da suspensão crítica de ideologias, categorias do agir instrumental e da prática revolucionária, do trabalho e da reflexão; mas Marx interpreta o que ele faz no conceito restrito de uma autoconstituição do gênero que acontece apenas mediante o trabalho. O conceito materialista da síntese não é apreendido de maneira suficientemente ampla para explicitar a visada segundo a qual ele vai de encontro à intenção de uma crítica do conhecimento bem entendida no sentido de radicalizada. Sim, tal conceito impediu a Marx compreender o seu modo de procedimento sob este ponto de vista” (Id., Ibid., p. 59).

Sobre um tal solo, comunicação nenhuma medra. Eis o totalitarismo dialético, o signo mais explícito do seu caráter humanista, antropológico, que, nos passos de H. Arendt, acaba por restringir o horizonte da atividade humana ao trabalho entendido como *labor* (*Arbeit*), asfixiando-se os horizontes da produção (*work*, *Herstellung*) e da ação (*action*, *Handlung*). Hegel e Marx, mesmo que intencionassem um viés crítico à lógica do trabalho (à dialética do capital-trabalho), acabaram erigindo o seu maior monumento:

A glorificação do trabalho como a fonte de todos os valores e a elevação do *animal laborans* à posição tradicionalmente ocupada pelo *animal rationale* (Arendt, 1958, p. 86). A noção aparentemente insultante de Marx de que o trabalho (e não Deus) criou o humano, ou que o trabalho (e não a razão) distinguiu o humano dos outros animais, era apenas a formulação mais radical e consistente daquilo de que a idade moderna inteira já estava certificada (ibid., p. 88).

Essa reação ao presumido economicismo marxiano, à ontologia do trabalho hegeliana, à escatologia revolucionária, constituiu-se então num dos fundamentos básicos da tradição crítica daquela fase da *escola de Frankfurt*, que queria, assim, e segundo as palavras de um membro de primeira linha, mas tardio, dessa escola, “diferenciar-se do determinismo econômico que muitos – e certamente o marxismo soviético ortodoxo – subscreviam à teoria marxiana do capitalismo” (Streeck, 2015). Dentre outras razões, porque a situação econômica do capitalismo havia se alterado radicalmente, especialmente depois do grande *crash de 29*, o que obrigava o pensamento crítico a uma profunda revisão do diagnóstico marxiano. À medida, pois, que se consolidou o sucesso do keynesianismo como modelo econômico capaz de gerar pleno emprego e bem-estar social nas décadas de 40 e 50 – o festejado consenso do pós-guerra, também chamado *Plano Marshall* – cristalizou-se então um certo “espírito do tempo: a representação amplamente dominante – e surpreendentemente dominante à esquerda – de que a economia capitalista havia se tornado uma máquina do bem-estar tecnicamente dominável, a qual se mantinha em curso com a ajuda da caixa de ferramentas keynesiana, na forma de um jogo compartilhado entre Estados e grandes firmas, de maneira equilibrada e sem crises” (ibid., 2015).

Daí que teria sido o caso de a teoria crítica da sociedade superar, progredir desde a sua fase de “crítica da ciência”⁹ e legitimar, como Weber, seu adversário, a saber, o desenvolvimento autônomo das ciências e das forças produtivas. Noutros termos: tratava-se de reconciliar-se com a maquinaria (keynesiana), a fim de direcionar a crítica a uma outra esfera, a pública, pois as ciências e suas tecnologias não poderiam simplesmente ser substituídas pela especulação utópica de H. Marcuse.

O grande problema ao qual o pensamento crítico havia de se voltar não parecia mais ser exclusivamente a economia política (e a tradição econômica dialética), mas a política: a dominação não era mais simplesmente econômico-material, mas eminentemente simbólica. “A tese de Pollock sobre uma dominação de novo puramente política e não mais mediada economicamente de maneira indireta, tal tese oferecia a Horkheimer e Adorno a justificação político-econômica para não mais considerar urgente o trabalho com a economia política” (Streeck, 2015). A teoria crítica da escola de Frankfurt, em consequência, “substituiu teoria da economia por teoria do estado e da democracia e com isso abdicou, para sua desvantagem, de uma parte central da tradição da economia política marxiana” (ibid.).¹⁰

9 Cujá produtividade se aufere nos artigos de Horkheimer sobre o neopositivismo de Viena e nos estudos de Adorno sobre as *Investigações Lógicas* de E. Husserl.

10 Para uma versão abrangente da crítica à filosofia de J. Habermas, sugiro o ensaio de P. Arantes (2007, pp. 31-98). Uma versão mais detalhada desse subcapítulo haverá, no futuro, de relatar pelo menos dois modelos de análise que a meu ver reeditaram, embora com alterações consideráveis, o veto habermasiano: o modelo já clássico de A. Honneth

O contexto da declinação

Observou-se até aqui como a questão do veto habermasiano à Ciência da Lógica é parte de um nexos crítico-filosófico em sentido amplo. De um lado se diz: a Lógica hegeliana pretende fundar a metafísica do espírito da *Fenomenologia* segundo certo enquadramento linguístico herderiano e mediante certo conteúdo da economia política escocesa, e tudo isso fundido numa interpretação sobre a *necessidade lógica* – no limite silogística – de certa narrativa sobre as progressões históricas das categorias do “pensamento puro”, i.e., da história da filosofia ocidental.

Mas, se em tal obra há uma teoria da linguagem, ela é de fato particular em demasia. Habermas preferirá, então, buscar fontes mais seguras para uma teoria social da comunicação, tais como: os textos de Wilhelm von Humboldt – cuja doutrina linguística igualmente se baseava em Herder e Hegel, mas dispunha de um certo *twist* a mais, resultado, presumidamente, de uma atenção mais cuidadosa à *Crítica da faculdade de julgar* (Lebrun, 1972, p. 69) –, F. Saussure, E. Cassirer e a *Filosofia das formas simbólicas* (1923-29), Mead, Dewey, o construtivismo da Universidade de Konstanz (p. ex. Lorenz, 1974), o segundo Wittgenstein.

Desonerada dos resquícios metafísicos da dialética, a teoria da ação comunicativa poderia então estar a par dos dias correntes, *pós-metafísicos*, e fornecer o horizonte de crítica tanto à teoria “pura” da linguagem de corte lógico-formalista – o logicismo técnico que Husserl combatera na *Lógica formal e transcendental: ensaio de crítica da razão lógica*, de 1929 – quanto à teoria funcionalista da linguagem (do pensamento, da história e da efetividade) desenvolvida pela tradição alemã que se estende (segundo Löwith, 1941), desde o humanismo herderiano, passa por Goethe, Hegel e os hegelianos de esquerda, até autossuspender-se na teoria nietzschiana do *além do homem* – esta teoria que Heidegger, Löwith e Foucault celebrarão em uníssono como a pedra de toque da superação do humanismo.¹¹

Por outro lado, se diz: a Lógica hegeliana, por ser absolutamente crítica ao newtonianismo do seu tempo, e a Kant, teria se isolado no terreno teológico-humanista da apologia da paciência formadora com que o trabalho especulativo produz o conceito dialético e, com a inversão radical do seu pressuposto, na ciência das leis do *Capital*, teria sido fundada uma escatologia revolucionária firmemente decidida a identificar num único tipo social moderno – o proletariado urbano e seu horizonte particular de consciência – o lastro efetivo da crítica social e da história, concebida ferreamente como *luta de classes*.

Posto que algumas análises socioeconômicas potentes, p.ex. os trabalhos de Weber, Durkheim, Mannheim, Pollock, Parsons, advogavam, porém, uma maneira presumidamente mais ampla de consideração dos fenômenos sociais, a chave teórica tradicional do trabalho e da luta de classes se tornava por assim dizer *obsoleta*, fazendo-se patente, assim, a barreira histórica, antropológica, caduca, da conceituação dialética.

O capitalismo tardio, uma época em que “as diferenças de classe são muito menos visíveis do que nos decênios durante e depois da revolução industrial”, em que “os prognósticos da teoria das classes [...] não se realizaram tão drasticamente” (Adorno 1968, p. 150), tem diante de si uma realidade material que demanda instrumentos de análise mais diversificados do que a definição

(1992), e o novíssimo de M. Nobre (2018).

11 Não se pode, nisso, esquecer o papel fundamental exercido pela célebre Carta sobre o humanismo, que Heidegger publica em 1947: as antropologias humanistas aprisionam o humano no ente. – Derrida (1970, apud Arantes, 1981, p. 210), em 1970, iria acertar a pá de cal: a teoria da linguagem hegeliana é logocentrismo.

pretensamente *positivista* de trabalho oriunda de Hegel e Marx.

Esse terá sido, acredito, o argumento (em certa medida anti-lukacsiano) em torno do qual se construiu, em ambos os lados do Reno, uma notável reinvenção positiva de Kant – “Kant sem kantismo”, segundo a expressão célebre de Lebrun. Quando a dialética perde a hegemonia instrumental no horizonte da crítica social, instaura-se um processo de efervescente anarquia da crítica. Não foi apenas Kant a ser liberado do kantismo, mas, conseqüentemente, também aqueles que a hegemonia positivista da dialética emudecera, em primeira linha Nietzsche e Espinoza.¹²

Foucault, na defesa de sua tese secundária de doutoramento, em 1961, e Deleuze, com o par de livros sobre Nietzsche e Kant, em 1962 e 63, reinventam Nietzsche no processo de reinventar Kant¹³. Acho ser lícito inferir disso que, contra o Anti-Dühring de Engels (1879) – estatuído na década de sessenta como a obra em que o positivismo tomara de vez posse do projeto marxiano de crítica, transfigurando-o na doutrina cientificamente enrijecida do *marxismo ortodoxo* que em poucas décadas depois, com Stálin, estabeleceria categoricamente o férreo *etapismo* da revolução –, contra a dialética de Engels e Stalin, pois, Foucault e Deleuze buscaram nessa espécie de anti-Dühring nietzscheano, na *Genealogia da Moral* (1887), as fontes de uma renovação¹⁴ na maneira de se pesquisar em história da filosofia.

Com base nesse arejamento nietzschiano da tradição estruturalista de história da filosofia, Foucault então “descobre” e traduz a *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, e lhe confecciona uma polêmica introdução (apenas recentemente publicada), na qual defende a sua guinada metodológica: da dialética do estruturalismo à genealogia.¹⁵

A *Crítica da faculdade de julgar* foi, nesse ínterim, decifrada. A *crítica do juízo teleológico* e a reflexão sobre a técnica que se encontra na primeira versão de sua introdução caíam simplesmente como luva à tarefa de explicar, por a mais b, a humanistas como Sartre e à antropologia (no caso a levi-straussiana), o quão caducos eles haviam se tornado desde a mencionada carta de Heidegger.

A pragmática da crítica há de estar além da técnica revolucionária, eis o lema que daí se derivou; a história, para além do esquematismo dialético e sua escatologia tecnológica. É nesse *stato quaestionis*, acredito, que surge a célebre tese que G. Lebrun, então há nove anos professor de filosofia em São Paulo, publica em Paris sob o título: *Kant et la fin de la métaphysique: essai sur la Critique de la faculté de juger* (1970).

(a) G. Lebrun

Lebrun publica em 1970 a sua tese principal de doutoramento sobre Kant. Em 1972 vem à luz a sua tese secundária: *La patience du concept, essai sur le discours hégélien*. A aparente dissonância entre esses dois momentos teve de aguardar até 1999 para ser resolvida, quando se revelou a *(des) harmonia preestabelecida* a presidir toda a tríade, a saber, *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*.

Não se poderá de maneira alguma minimizar o quanto esse percurso filosófico brilhante, atonal e sistemático, terá marcado gerações de pesquisadores na França e no Brasil. Com Hyppolite, contra Althusser, Lebrun colaborava com a reinauguração teórica definitiva da *Ciência da Lógica*.

12 Sobre a refutação espinosista de Hegel, encabeçada por Althusser, cf. M. de Gainza (2011).

13 Devo a Gabriel Silva a contextualização teórico-histórica do *Nietzsche et la philosophie* de Deleuze, objeto de sua pesquisa de doutoramento realizada no IFCH-Unicamp e TU-Berlin, de cuja banca de qualificação participei recentemente.

14 Renovação é ambíguo, quando mais precisamente se tratava de atualizar a pesquisa historiográfica em filosofia a partir dos parâmetros inaugurados por F. Braudel e a *nouvelle histoire*.

15 Cf. Terra, 2003.

Mas isso apenas *secundariamente*. Pois a tese principal (redobrada ao inverso na tese final) solapava precisamente o solo onde medrara o descolamento hegeliano de palavra e coisa, de modo que a dialética, se ainda lhe cabia algum interesse, haveria de estar enquadrada, de início, pela suspensão do humanismo da *Terceira Crítica* e, ao final, pela crítica do historicismo da *Genealogia da Moral*.

Corolário disso: a Lógica poderia, sim, neste caso contra Habermas, ser lida como uma teoria da linguagem. Hegel, de fato, não foi um metafísico pré-crítico, “não propunha uma nova ontologia” (Lebrun, 1972, p. 409). Mas, agora com Habermas, a dialética é uma aparição dogmática, ou melhor: “não há dogmatismo hegeliano, mas um positivismo hegeliano, i.e. uma aposta (*un pari*) de neutralidade, a convicção de que uma língua possa ser desvencilhada de toda ontologia [...]”, (ibid., 1970, p. 489).

Em suma, uma expressão autoritária do *discurso filosófico da modernidade* (uma expressão fora de lugar), justamente porque não legitima nenhum interlocutor, é negativa em absoluto, em suma, fatalmente antropológica, humanista, sendo notório o seu conluio íntimo com precisamente o partido filosófico contra o qual Kant urdira a sua derradeira Crítica. A *Ciência da lógica* de fato funda (com Herder) um setor teórico antipático ao horizonte das *Críticas*, i.e., o tratamento filosófico crítico da questão da linguagem (e não da semântica a priori), mas essa fundação, porque herderiana, ainda estaria aquém da terceira *Crítica*.

Adentremos um pouco mais nesse contexto, com e contra Lebrun. Ora, é sabido que Herder, que frequentara os cursos do Kant *Privatdozent* em 1760-63, recebe em 1770 da Academia de Ciências da Prússia o primeiro prêmio pelo tratado *Sobre a origem da linguagem*. Daí até o *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade: contribuição às várias contribuições do século* correriam apenas quatro anos, e uma década depois viria o confronto público com Kant, encenado nas *Ideias sobre a filosofia da história da humanidade* (1784-91), obra que terá levado o filósofo do Königsberg a tantas e tão variadas reações explícitas, como, p.ex., os panfletos sobre a *filosofia da história* e sobre o *esclarecimento*, de 1784, as resenhas, de 1785, às duas primeiras partes das *Ideias* de Herder, o panfleto sobre *orientar-se no pensamento*, notoriamente direcionado contra os especuladores de 1786, até, enfim, a *terceira Crítica*.

Creio eu, é notório como a última *Crítica* pretende enfim dar cabo desse debate público que já durava uma década. Não se pode, pois, menosprezar o significado da “coincidência” de que, em 1790, Kant e Goethe publicavam, respectivamente, a *Crítica da faculdade de julgar* e a *Metamorfose das plantas*: obras que não são apenas exatamente contemporâneas, mas sobretudo contrárias, e precisamente no que diz respeito à questão da teleologia.¹⁶

16 Esta não é a ocasião para detalhar esse assunto. Remeto apenas ao fato de que, com o seu pequeno tratado botânico, Goethe comprovava o embasamento empírico da refutação da teoria da *prolepse*, de Lineu, por muito tempo hegemônica na classificação das partes vegetais. Numa explicação posterior da sua contribuição botânica, explica: “Apenas podemos dizer, todavia, que as criaturas que continuam a surgir da afinidade quase inseparável entre plantas e animais completam-se segundo dois lados opostos, de forma que a planta alcança ao final a sua glória na árvore, fixa e longa, e o animal, no ser humano, na mais alta mobilidade e liberdade” (Goethe, 1981, p. 58). Goethe, assim, expressa indiretamente uma tese que Herder defendeu na obra resenhada por Kant, qual seja, considerar que a complexificação cada vez maior do processo de sociabilização humana alcançou, mediante a linguagem e diversos institutos sociais, dar forma articulada (ad infinitum) ao próprio corpo humano e sua malha instintiva, i.e., ao corpo social humano, que se encontra difundido em diversas culturas por todos os climas e circunstâncias do planeta. Herder e Goethe viram, assim, na humanidade (i.e., na cultura humana como *Bildung*, formação) a expressão viva da ideia da articulação infinita (e livre) *das formas animais*. O humano, porque altera plasticamente (ao longo de sua história social) a sua configuração instintiva, é a expressão acelerada, palpável historicamente, da plasticidade que define (para o horror do Kant resenhista) todas as formas naturais, desde o cristal até o animal. Por isso (porque se dá forma, porque é segunda natureza) o humano é para Herder a expressão mais clara – de maneira nenhuma a última – do princípio plástico que movimenta as espécies na história natural. – De fato, Kant inaugura em alemão em 1755, no texto premiado pela *Academia prussiana de ciências*, a defesa pública e fundamentada da *história natural*.

O intérprete de viés kantiano dirá: não se trata de contraditoriedade, pois, contra a teleologia aplicada de Goethe, Kant não opõe uma outra doutrina (da botânica), senão que apenas supõe (no sentido de pressupõe) o espaço transcendental da crítica do juízo teleológico, que decide “instaurar uma ‘distância’ em relação a todo pressuposto utilitarista ou instrumentalista”, i.e., “o ‘fim supremo’ não está ao final do caminho; ele é o vazio em que não virá resposta alguma, nem da biologia ou da história, à questão ‘o que é o ser humano’” (Lebrun 1970, p. 489).

Daí que, de imediato, a última crítica de Kant tenha roubado a cena, inclusive ao ponto de Schiller logo em seguida ter de explicar ao amigo Goethe que o que ele antes chamara de *Urtier*, *Urpflanze*, isso tudo tornou-se *démodé* depois de que Kant explicara (sem doutrina) tratar-se de *ideias reguladoras do juízo reflexionante* (Adler, 1987, pp. 17-32).

Que Goethe se tenha convencido cabalmente do poder explicativo kantiano, isso fica claro se considerarmos a medida dos seus esforços para que, além de Schiller, a faculdade de Jena pudesse contar com outros discípulos do novo mestre filosófico alemão: a princípio Reinhold, depois Fichte, Schlegel, Schelling, etc. Mas esse convívio mais ou menos harmônico entre *teleologia* goetheana e *crítica transcendental* não durara, todavia, mais de uma década: já na virada do século, ao irromper a *querela do ateísmo*, Fichte se desvincula da Faculdade de Jena sem que Goethe se esforçasse muito para mantê-lo.

Quando Hegel chega a tal ambiente acadêmico, a maior parte dos discípulos de Kant já havia no lastro de Fichte debandado¹⁷, e por isso soava inequívoco e desbaratado, em alto e bom som, o anti-kantismo do *Differenzschrift*, de *Glauben und Wissen* etc. Hegel bradava às corujas. Observa-se assim que esse anti-kantismo hegeliano tem, pois, origem claramente partidária. Era urgente, em vista dos últimos fatos, a tarefa de refundar a doutrina teleológica de Herder e Goethe *depois e além* da terceira *Crítica*: lá no espaço onde as ideias (e os seus nomes) não estão mais nem aquém, nem acima, nem abaixo, nem além da realidade, mas são os momentos autoconstitutivos das coisas mesmas, i.e., das categorias, dos conceitos são as coisas.

Eis, acredito, o ponto de partida para as especulações sobre instrumento e linguagem que foram reunidas sob o título *System der Sittlichkeit* – justamente as anotações nas quais Habermas e, logo veremos, P. Arantes iriam descobrir (para o bem ou para o mal) a raiz concreta da Lógica

Trata-se da tese sobre o surgimento do universo (mais tarde chamada de tese Kant-Laplace) e de seu tratamento da questão “se a terra envelhece”. Sistema solar e planeta Terra são, assim, tratados como objetos da história natural, objetos que têm *ser-ai* (Dasein), e isso implica que sejam tratadas sob a categoria do devir, i.e., que tenham surgido, que possam perecer. Engels, no Anti-Dühring celebra Kant sobretudo por esse feito. Mas Engels se esquece, ou ignora, que Herder e Kant travaram debate público justamente acerca da questão da história natural, mas agora não mais dos objetos ‘sistema solar’, ‘planeta Terra’, porém acerca da metamorfose (Entwicklung) das espécies naturais, e nesse caso Kant era radicalmente contra, considerava-o uma ideia assombrosa à razão. – Por isso E. Haeckel, quase um século depois, quando buscava enfim introduzir a funesta doutrina do darwinismo social na ciência alemã, pôde evocar Goethe como maneira de persuadir seus compatriotas de que a *teoria da evolução* não era uma inovação apenas inglesa, mas também alemã, pois, de fato, houve um contexto anterior de discussão da questão das alterações “históricas” das espécies e, de fato, Goethe, com Herder, ali fora o principal propugnador de tal ideia. Nisso, contudo, vinculou-se a doutrina morfológica de Herder e Goethe ao darwinismo, e pior, ao darwinismo social, o que constitui um anacronismo e uma injustiça teórica da pior espécie: Herder, a seu tempo, defendera a ideia da plasticidade histórica das espécies naturais, precisamente como o solo teórico a partir do qual se haveria de implodir criticamente a pretensão (amplamente aceita na época, especialmente por Kant) de cientificidade antropológica do conceito da raça humana.

17 Schelling, acredito, terá sido o último dos “discípulos” de Kant a deixar Jena em 1803. Para se averiguar o juízo de Schelling sobre Kant nessa época – e o tamanho do conflito com o Hegel de então – não há melhor documento que o necrológio que Schelling dedicou a Kant, no qual se lê, de partida, que: “alguns dos seus opositores mais acerbos Kant superou fisicamente, mas, moralmente, superara todos” (Schelling, 1985, p. 13). Ao final: “Na memória (Andenken) de sua nação, à qual apenas ele pode verdadeiramente pertencer por espírito e coração, Kant viverá eternamente como um dos poucos indivíduos, tanto intelectual quanto moralmente grandes, nos quais o espírito alemão intuiu a si próprio vivente em sua totalidade. HAVE SANCTA ANIMA” (ibid., p. 20).

de Hegel, i.e., o solo operário da *Bildung* (Arantes, 1981, pp. 202, nota 15; 206-16). E por mais que, nesse ir além de Kant, Hegel tenha, de fato – isso concede Lebrun (Lebrun, 1972, p. 228, nota 75) – *realizado* a virada linguística ensaiada por Herder em 1770, fundando com isso uma disciplina filosófica inassimilável pelo sistema kantiano. Precisamente por isso, todavia, Hegel lhe vestia a roupagem humanista ultrapassada, trazendo de volta, e agora com os *superpoderes* do logocentrismo, o fantasma do finalismo que em pouco tempo iria irromper com estrondo revolucionário no *imediatismo nihilista* de corte berlinense que uns chamaram de *Junge Deutschland*, outros de *hegelianismo de esquerda*, e que Turgheniev terá magistralmente caracterizado no *Pais e Filhos*, romance de 1861.

Ora, nisso Lebrun parece compartilhar do anti-sartreanismo que marcou tão fortemente sua geração intelectual desde não apenas a mencionada carta de Heidegger, mas sem dúvida desde o monumento antiexistencialista de K. Löwith (op.cit.). Contra o engajamento cego que a leitura existencialista da dialética acaba por engendrar em Sartre e seus contemporâneos, Lebrun avisa, quase podemos ouvir-lhe dizer: um passo atrás, redescubramos a crítica ao humanismo que Kant endereça contra Herder e Goethe, a história da filosofia nos salvará da dialética.

Houve, contudo, quem seguisse o caminho contrário e sem abandonar a causa da história da filosofia: em vez de se inverter o curso do tempo e pesquisar como a Lógica estava aquém da *terceira Crítica*, veremos a seguir que P. Arantes decidiu percorrer a *ordem do tempo* hegeliana, i.e., como e em que medida o projeto da Lógica, inaugurado nos primeiros anos de Jena (1801) e terminado nos últimos de Nüremberg, na *Lógica do conceito* (1816), nega determinadamente a *terceira Crítica* de Kant e, precisamente por isso, apresenta criticamente, dá configuração social e contemporânea ao conceito do trabalho, essa pedra de toque da teoria filosófico-crítica da sociedade.

(b) Paulo Arantes

Ora, o olhar atento não podia deixar de notar a equivocidade da quebra lebruniana do veto sobre a Lógica. Sim, a Lógica é essencial ao pensamento sobre a linguagem que se desenvolverá na Alemanha ao longo do séc. XIX, mas, como já o fazia notar o filólogo F. Nietzsche, seu historicismo logocêntrico (platônico) há de ser superado. Talvez não fosse difícil sustentar que a pesquisa e a leitura da *Ciência da lógica*, assim superonerada com aquela última forma do presente, não poderiam gerar os frutos que guarda *in nuce*.

Por que é que se vai dedicar tempo de trabalho a uma teoria no final das contas dogmática e em suma ilegível? Não urge o tempo a que outros objetos sejam tratados pela ciência e conhecimento? Eis algumas objeções possíveis. Mas o fato de que dispomos não apenas da *Paciência do Conceito*, mas também de *Hegel e a ordem do tempo*, de 1973, isso é indício suficiente para se atestarem as várias virtudes da maneira lebruniana de leitura e ensino: especialmente a de gerar positivamente o antagonismo contra si própria, como se vê na inversão crítica oferecida na tese de P. Arantes.

É o próprio P. Arantes que conta, numa entrevista quase recente (1994), que seu projeto de doutoramento versaria a princípio acerca das considerações de Hegel sobre o cálculo infinitesimal. A monografia de Hegel sobre o cálculo o coração da primeira parte da Lógica é simplesmente um momento crucialíssimo do labirinto lógico-dialético, especialmente por sua função naquilo que E. Bloch (1961) nomeará a *álgebra da revolução*.

Trata-se da questão do *salto qualitativo* (*qualitativer Umschlag*), da *série nodal das relações de medida*, justamente o setor teórico da dialética que Stálin cristalizara no positivismo férreo do *etapismo* inalterável da revolução. Percebe-se de imediato, portanto, a incandescência do tema, especialmente nos derradeiros anos da década de 1960 – e não terá sido por motivos diferentes que

G. Deleuze, na sua tese de doutoramento (*Difference et répétition*, publicada em 1968), dedicara ao tema uma atenção significativa, de fato pioneira na época.

Mas, no meio do caminho tinha uma pedra, um iceberg inteiro para ser mais exato, uma interrupção a bem dizer oriunda do próprio tempo e do espaço (o entrevistado revela: “descobriu o Brasil”) e o propósito inicial foi interrompido¹⁸. (Método é desvio, ensina W. Benjamin – e a professora J. Marie Gagnebin). Trata-se, pois, de uma interrupção, de um desvio que se torna uma espécie de *Aufhebung*, que suspende e conserva o plano inicial: em vez de se haver produzido uma tese sobre um então novíssimo objeto teórico da mais fina técnica historiográfica parisiense, temos hoje diante de nós um panorama completíssimo acerca do que, de fato, estava em questão na *disputatio* entre o veto e a inauguração da *Ciência da Lógica*.

Nas palavras de B. Prado Jr., “o alvo mais visado era Althusser. P. Arantes mobilizava contra ele os instrumentos da filosofia franco-brasileira da USP, essencialmente o Hegel de Lebrun e o Marx de Giannotti” (apud Arantes, 1996, p. 16, nota 3)¹⁹. “Suas críticas o colocam no campo adverso aos daqueles que, desde Engels, tendem a des-filosofizar ou a des-hegelianizar o marxismo” (ibid., p. 14).

Em vez de se expor a maneira como Hegel desconstruía dialeticamente o instrumentário, a maquinaria do cálculo diferencial e integral e do atomismo, P. Arantes foi além e ensinou que a Lógica se detém na questão do instrumento e do trabalho do pensamento não apenas no *começo* (na *Doutrina do ser*), mas especialmente ao final, no coração da *Doutrina do conceito*, a saber, em todo o percurso *Mechanismus*, *Chemismus*, *Teleologie*, que antecede a exposição da *Ideia absoluta* (a substituição hegeliana do conceito kantiano de sumo bem).

A Lógica, assim, tradicionalmente considerada o sumo conceito de toda a metafísica, está na verdade atada ao “dia espiritual do presente”, trata do trabalho teleológico do pensamento na tarefa de autoconstituir-se segundo sua forma especificamente moderna: ela começa com a desconstrução do instrumentário do cálculo diferencial e do atomismo químico, temas especificamente modernos, e termina, depois da suspensão teleológica do mecanismo e do quimismo, com o ir-além do conhecer, a difamada *ideia absoluta* – signo do que Habermas chamava de o descaso hegeliano com a ciência.

Expliquemos: a ideia é absoluta, está solta, mas não no sentido kantiano de uma recusa a priori de toda motivação sensível; a especulação é negação determinada e por isso acumula quando nega, não nega simplesmente: ela soltou-se em negação determinada da perspectiva unilateral em que a modernidade começara a conhecê-la (a questão da *mathesis* e da cisão entre o analítico e o sintético).

A ideia absoluta é, portanto, capaz de ser analítica e sintética, especulativa e, por isso, o conceito objetivo da ideia da vida. Corolário disso: o conhecer produzido dialético-especulativamente dá a ideia da vida e ao mesmo tempo a decifração do funcionamento restringente da maquinaria calculatória da figura imediata da ciência moderna; dá a figura do trabalho instrumentalizado pelo mecanismo atomista-calculista da modernidade (alienação) e a ideia da vida, reconciliação (normativa) do pensamento que trabalha consigo próprio.

18 De fato, a leitura hegeliana do cálculo teve de esperar pelo menos uma década até que enfim recebesse tratamento detalhado, notadamente na tese de doutoramento de A. Moretto (1984); e na eminente monografia de M. Wolff (1986). Essas duas obras dão sinal da reinauguração da pesquisa sobre a *Ciência da Lógica* e a *Filosofia da Natureza* na Alemanha e na Itália, ocorrida em sequência dos trabalhos de Fulda e Theunissen, sobre os quais se falará em breve. Não se há de esquecer, no que concerne a tais questões, do trabalho, que todavia se origina de um outro contexto, de R. Fausto (1983).

19 A meu ver essa asserção não se sustenta inteiramente, posto que o Hegel em questão já não era certamente apenas o de Lebrun, tampouco o Marx apenas o de Giannotti.

Em vez de rechaçar ou delimitar drasticamente o teor de interesse da teoria hegeliana do signo e da linguagem porque a ela se misturara tanto o humanismo antropológico herderiano (segundo Habermas, uma teoria puramente instrumental da linguagem e do pensamento humano), quanto o ponto de vista da economia política burguesa, a *lógica do trabalho* que Hegel (para o horror de Arendt) decifrara nos escritos de Smith e Steuart, P. Arantes incumbiu-se portanto da tarefa de apresentar as mediações teóricas através das quais a *Ciência da lógica*, teoria do signo e da linguagem finita do humano pensar, dava à luz um conceito filosófico do trabalho inteiramente ancorado, plasmado na sua própria história contemporânea, i.e., na história da construção social (e mecânica) do trabalho *abstrato*.

“Isso equivale a dizer, em poucas palavras, que a inteligência fabrica signos ao mesmo título que fabrica utensílios concretos, que esses dois processos são suscetíveis de ser compreendidos segundo um esquema análogo” (Arantes, 1981, p. 209, nota 22). Eis a tese que P. Arantes encontra nas reflexões linguístico-tecnológicas do Hegel dos primeiros anos de Jena e cujo desenvolvimento ele acompanhará ao longo de todo o *Sistema*.

Reparemos, pois, que a mesma tese ora veta, ora inaugura um campo de pesquisa historiográfica. De um lado Habermas se direcionará a uma teoria da ação comunicativa sem dialética especulativa, portanto sem humanismo-metafísico, ou seja, a uma teoria que se projeta para além da região teórica totalizante do trabalho (razão instrumental) e aquém da metafísica da luta de classes.

P. Arantes inicia com a sua tese o caminho contrário, que o levará a meandros profundos e longínquos da *Lógica do conceito*, sem dúvida, desconhecidos por Habermas, o qual, todavia, tanto atuara como leitor e juiz de Hegel. E se Habermas de fato chamava, com seu *veto* sobre a *Lógica*, a atenção para certas temáticas realmente importantes e pungentes para o núcleo do debate acadêmico ocidental-europeu e norte-americano contemporâneo, P. Arantes, com a sua *pesquisa* sobre a *Lógica*, apontava por sua vez na direção de horizontes temáticos que se tornam mais presentes desde uma perspectiva, digamos, periférica em relação ao *centro do mundo cosmopolita*.

B. Prado Jr. anuncia: trata-se das vantagens do olhar periférico (apud Arantes, 1996, p. 13) Daí que, na sequência, o professor uspiano tenha se interessado pela questão de a filosofia clássica alemã (e com ela a dialética e a figura do intelectual engajado) surgir, enquanto evento literário encenado por alguns tantos intelectuais “burgueses”, do excesso de vontade-de-filosofia haurido a duras penas do ressentimento diante do atraso, diante do fato de que seu ambiente intelectual era periférico e andava a reboque de Paris e Londres.

Eis a “vantagem” da *miséria alemã*, de sua formação filosófico-literária em contexto de periferia (Arantes, 1996). Se Habermas – já não mais a partir do mesmo tipo de miséria, mas de novo num *coup de force* visando à suspensão da condição periférica da *teoria social alemã* – ia buscar auxílio no cosmopolitismo de E. Cassirer, P. Arantes, em sentido contrário, buscará em Antônio Cândido o instrumentário categorial propício ao tratamento de epifenômenos literários da *condição periférica*.

O projeto de reconstituir a história de alguns intelectuais brasileiros e sua vontade (periférica) de literatura nacional, o célebre *A formação da literatura brasileira* (1959), é posto então como o ponto de partida que, invertido via Gramsci, aplica-se como uma luva ao caso alemão. Faz-se, assim, um tipo de retrointerpretação filosófica em que a colônia agora lê a metrópole desde categorias genuinamente periféricas, retorcendo-se, com isso, formas centralizadoras de se considerar os debates intelectuais contemporâneos.

Mas não precisamos, dada a intenção presente, avançar muito mais na produção filosófica

de P. Arantes e nas décadas do seu confronto com Habermas. Basta, agora, notarmos o quanto a sua tese de doutoramento sobre o trabalho acabou inaugurando um segundo olhar sobre o tempo – e sobre o conceito de história. Os humanos configuram-se a si próprios, o seu pensar, mediante os instrumentos (sejam eles os martelos ou as palavras) que produzem e colecionam, e cada nova configuração instrumental, cada salto qualitativo tecnológico (ou lógico) inaugura uma nova experiência do tempo (e um novo conceito do tempo).

Daí que nem o tempo nem o espaço possam ser, à la Kant, formas da experiência, mas são em cada caso um conceito historicamente determinado mediante a qualidade do trabalho vivente. Nesse ínterim teórico (Arantes, 1981, capítulo: “A prosa da história”), se Hegel então diz que China e Índia retiraram-se da história, que a África e a América não pertencem à história, diz com isso em primeiro lugar que não há um tempo-espaço universal que todos os povos (ou espécies animais, segundo Herder e, mais contemporaneamente, J. v. Üxküll) compartilham simplesmente a priori (a História no sentido cosmopolita), e que a história contemporânea da Europa ocidental, calcada na revolução industrial-colonialista, é radicalmente outra em face da experiência de tempo de outros povos.

O problema é que essa *alteridade universal* que a história contemporânea da Europa ocidental porta(va) em relação a todos os outros povos, considerados periféricos ou primitivos, efetiva-se a passos largos enquanto *Weltgeschichte*, globalização, capitalismo. Hegel, pois, “explicava” a “razão” de os colonizadores subjugar as culturas que encontravam, fósseis históricos em vista do poderio tecnológico das caravelas, dos engenhos, da maquinaria (dos computadores, dos apps, etc.).

Nessa razão explicadora, ou seja, na tese da *razão na história*, alguns viram no entanto apenas apologia. Outros, porém, quiseram pesquisar-lhe o aspecto de *apresentação crítica*.

(c) O grupo de Heidelberg

Ao longo da década de setenta, alguns professores da Universidade de Heidelberg aglutinaram em torno de si um processo – que, *mutatis mutandis*, talvez pudesse ser dito congênito ao que acabamos de considerar – de reação radical ao veto sobre a Lógica. Optamos por relatá-lo por último pelo fato de que a atuação literária e docente desses professores terá sido ocasionada por, e terá ocasionado, uma verdadeira onda de redescobertas, um processo abrangente e complexo que retirou do esquecimento momentos e personagens tão copartícipes da literatura filosófica alemã quanto Hegel e Kant, mas que haviam sido esquecidos.

Edições filológico-críticas das obras completas de Herder, Jacobi, Fichte, Schleiermacher, Schelling, Hegel e Marx, Nietzsche, etc. foram empreendidas nessa época (algumas ainda até hoje em curso). Nesse ínterim, vários mitos haviam de cair por terra apenas em decorrência de um acesso mais cuidadoso à materialidade dos textos.

O papel de D. Henrich, H.-Fr. Fulda e M. Theunissen nessa onda foi a renovação do conceito mesmo da dialética. “*Hegel em contexto*” (1971), “*Dialética como modo de apresentação e movimento do conceito*” (1978), “*Ser e Aparência: a função crítica da lógica hegeliana*” (1980) são, pois, textos em que um profundo processo de renovação teórica se cristaliza de maneira precisa, de modo a fornecer um certo mapeamento historiográfico-filosófico do que, não muito longe de Heidelberg, irrompia como *neue Marx-Lektüre*.²⁰

20 Cujo manifesto se encontra na tese célebre que H. Reichelt defendeu em Frankfurt em 1970, intitulada: “Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Marx” (*Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*). – Não se pode esquecer, nesse contexto, que já em 1965 publicava-se a tese inaugural de H. Fr. Fulda, “O problema de uma introdução na Ciência da Lógica de Hegel” (*Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*).

Trata-se, sem dúvida, em ambos os casos, dos primeiros resultados da digestão teórica a que foram obrigados alguns ouvintes da série de seminários de Adorno sobre a dialética, reunidos na célebre *Dialética Negativa*. Nos passos do grande mestre frankfurtiano, mas em sentido inverso, esses jovens professores passaram a *soletrar* – segundo o conselho de Gadamer, mas sem perder de vista a incisão crítica – os textos capitais da dialética, contrariando na raiz a tese althusseriana da *ruptura epistemológica*.

A dialética, pois, foi pesquisada não mais apenas como teoria ontológica do sentido (Hyppolite), mas segundo a abrangência crítica do método de apresentação/exposição (*Darstellung*) do movimento histórico-efetivo das categorias (lógico-sociais). A dialética especulativa, pois, como o seu próprio tempo, negativa, aniquiladora, destrói todo o conteúdo presente. Mas, contra o próprio *Zeitgeist*, Hegel busca dar voz (e conceito) àquilo que em meio à negação abstrata e generalizada (que W. Benjamin mais tarde chamaria de *grande liquidação*) se acumula determinadamente.

O movimento negativo do conceito, a crítica, não é ceticismo; o nada que sempre se alcança sempre já tem conteúdo, tal como o começo sem pressupostos sempre já pressupõe *algo*; e o acúmulo desses vários nada gera, no entanto, conhecimento. Conhecimento positivo, meramente técnico, diria Adorno. Outros dirão, sem todavia contradizê-lo: é preciso primeiro ler integralmente, de pesquisar até o fim essa técnica do *negativo da técnica*.

Se Althusser, p.ex., buscava auxiliar na erradicação de Hegel do cenário filosófico (e marxista) com a tradução dos *Manifestos filosóficos* de Feuerbach (1960), objetivando lançar luz sobre o caminho materialista que teria levado o jovem Marx enfim a trocar Hegel por Espinosa, Theunissen, por sua vez, vai na direção oposta: em vez de entender os anos “feuerbachianos” de Marx como processo de abandono da *Lógica*, interpreta já a *Crítica à filosofia do direito de Hegel* como a denúncia marxiana de que a doutrina política do catedrático de Berlin estava na verdade muito aquém da doutrina lógica do reitor ginásial de Nüremberg, que era empregada, portanto, como *padrão de medida* (*Maßstab*) da crítica, p.ex., ao conceito de *monarquia*.²¹

A *Lógica*, pois, era a escala onde se medir ambos, tanto o fracasso da crítica, verificado no conceito berlinense de *monarquia*, quanto a sua potência, desvendada no conceito da *democracia*. Em vez de servir (de ponta-cabeça) à apologia da *revolução passiva* prussiana, a *Lógica* poderia (com os pés no chão) apresentar as categorias que dariam estofamento corpóreo-anímico, i.e., conceitual, ao *espectro que ronda a Europa*.

Por isso, segundo M. Theunissen, a *Lógica* não terá deixado de operar, para Marx, como padrão-de-medida (escala) teórico privilegiado, o que se confirma no confronto a bem dizer ininterrupto (documentado na obra citada de A. Arndt) de Marx com a *Lógica* hegeliana. A *tecnologia teórica* da *Lógica* exercitada e aplicada na organização – não mais de décadas de pesquisa sobre a história da filosofia e do cálculo infinitesimal, como no caso hegeliano –, mas de décadas de pesquisa sobre a literatura pertinente ao campo da economia política, da história da tecnologia e da ciência contemporâneas – e essa *aplicação tecnológica* torna compreensível a complexa urdidura dialética com que Marx, n’*O Capital*, apresentaria ambos: tanto o conceito do modo de produção capitalista, quanto o padrão de medida de sua crítica.²²

É nesse contexto que surge a tese de doutoramento com que Marcos Müller irá reconstituir o percurso teórico sartriano desde *A transcendência do Ego* (1936) até a *Crítica da razão dialética*

21 M. Theunissen, 1980, p. 480: “Eu gostaria a princípio agora de mostrar que Marx em sua crítica à crítica hegeliana da filosofia do direito emprega o padrão de medida da *Lógica*”.

22 Daí a celebrada potência heurística do método de pesquisa de K. Marx, faca de dois gumes, teoria e práxis. Cf. M. Lutz-Müller (1982, pp. 15-41).

(1960), de modo a documentar e fornecer, de um lado, um balanço crítico do processo francês da digestão teórica de Husserl e Heidegger via Hegel, do outro, um registro do processo alemão de reinvenção de Hegel e Marx (Müller, 1976).

E a sequência de seus trabalhos, em sua maior parte artigos de peso resultantes de décadas de trabalho na tradução e interpretação da *Filosofia do Direito* de Hegel – tarefa que o levou a estudar todas as partes da filosofia hegeliana, com especial destaque para a Lógica – dá testemunho do desenvolvimento de detalhada pesquisa da filosofia clássica alemã, de Marx e da tradição dialética²³ guiada pelos parâmetros teórico-historiográficos propostos pelo grupo de Heidelberg.²⁴

A menção do prof. Marcos Müller, neste caso, não se trata de maneira alguma de tietagem de aluno. Se se considera que a pós-graduação no Brasil durante a maior parte de sua história esteve centralizada no eixo Rio-São Paulo, então se verá claramente que não terá sido de pouca monta o papel que os dois “especialistas em Hegel” da USP e da Unicamp terão exercido na formação de gerações de docentes e pesquisadores no cenário nacional e latino-americano.

Por isso, pesquisar os contextos de surgimento de suas pesquisas de doutoramento contribui, acredito, tanto para o esforço teórico de acompanhar o andamento de marcantes acontecimentos universitários europeus, quanto para a orientação no que diz respeito ao traçado teórico das linhas de constituição de um cenário da pesquisa filosófica no Brasil.

Não se trata de maneira alguma de minimizar a atuação de outros agentes desse processo complexo – p.ex. Kojève, J. Wahl, Labarrière, Bourgeois, Kervégan et al. no cenário francês; Cirne Lima, Pe. H. Vaz, Paulo Meneses, D. Rosenfield et al. no cenário brasileiro e enumeráveis outros nos cenários alemão e italiano. Ao contrário, meu intuito é fornecer elementos para uma parte dessa história. Como parte, não pode deixar de ser particular.

Considerações finais

De volta ao cenário das letras alemãs, pode-se dizer que a incandescência dialética do grupo de Heidelberg alcançou tamanha intensidade, que contribuiu ao surgimento de várias pesquisas importantíssimas sobre aspectos totalmente esquecidos da *Ciência da Lógica* (como a mencionada questão do cálculo infinitesimal) e da *Filosofia da Natureza*, cuja reinauguração como objeto de pesquisa está documentada na reunião de artigos realizada em 1986 por H.-R. Hortsmann e M. Petry – este último, peça fundamental na disseminação dessa *nova América* no horizonte anglo-americano.

Em ambos os lados do Atlântico, pois, avançou a passos largos esse resgate da *Naturphilosophie*, e não apenas da hegeliana, mas do anti-newtonianismo alemão em todo o seu espectro, essa corrente

23 Ultimamente seus esforços direcionam-se à *antropologia filosófica* de corte alemão, desenvolvendo pesquisa sobre temas de tradição hindu e budista nos trabalhos sobre filosofia alemã desenvolvidos pelos primeiros professores japoneses a se formarem em filosofia na Alemanha nas primeiras décadas do século passado. No material de trabalho em comum (a tradição filosófica alemã) encontra-se, pois, um parâmetro de diálogo e inclusive de acesso a conceitos e formas de pensar *radicalmente* diferentes. Esse projeto é parte de um grupo de pesquisas já amplo e longo (coordenado pelos professores Oswaldo Giacoia Jr. e Florentino Neto), voltado ao incremento da pesquisa sobre filosofias que se põem à periferia da “filosofia ocidental”.

24 A influência do que aqui se chama de *grupo de Heidelberg* pode ser auferida na atuação importante de vários professores universitários, ex-alunos de Theunissen, como o já citado A. Arndt – editor das obras completas de Schleiermacher e por muitos anos o docente da Universidade Humboldt a lecionar sobre a filosofia de Hegel e de Marx; o Prof. Christian Iber, cuja contribuição à pesquisa-Hegel na Alemanha remonta à sua célebre tese de doutoramento sobre a *Lógica da Essência*, e que se tornou agora conhecido no Brasil por capitanear a primeira versão da *Ciência da lógica* para o português. Para além do hegelianismo, há de se mencionar a Profa. Jeanne Marie Gagnebin, também ex-aluna de Theunissen, cujos trabalhos sobre W. Benjamin, P. Ricoeur e Platão são referência nacional. Pioneira no trabalho com a *neue Marx Lektüre* no Brasil é a tese de doutoramento de J.-L., Grespan (1998).

datada que ousara atentar contra a hegemonia científica vigente, e que foi duramente soterrada ao longo do séc. XIX, rotulada como mero diletantismo, suplantada pelo “progresso” de teoria celular, termodinâmica atômica, teoria dos conjuntos, teoria genética – enfim, pela ciência “positiva”.

Daí que a mera possibilidade da abrangência e pertinência do resgate historiográfico da *Naturphilosophie* indica desde já suficientemente o quanto se arejava, naqueles anos conturbados, o ambiente científico em vários centros universitários tanto na Europa quanto no Brasil.

E mesmo que a princípio se tenha reconhecido interesse na *Naturphilosophie* quase apenas na medida em que ela “antecipava” o surgimento de alguns dos conceitos lançados contra o modelo newtoniano pelas geometrias não euclidianas, pela teoria física de Einstein, pela teoria da incompletude de Gödel, i.e., na medida em que ela servia a confirmar e lastrear filosoficamente o sucesso das mais contemporâneas revoluções científicas, hoje, porém, depois de editadas as transcrições das exposições orais de Hegel referentes a *todos* os seus cursos sobre essa temática (Hegel, 2014) e documentado suficientemente que, de fato, poucos dos seus pares poderiam dar tantas e tão profundas notícias sobre *as várias* tendências científicas daquele tempo – caindo por terra a presunção habermasiana segundo a qual Hegel não teria levado a sério a ciência de seu tempo –, sedimenta-se aos poucos uma visão profundamente diferente do *sentido* da filosofia da natureza de Hegel.

Ela de repente passa a ter interesse em si própria, como testemunha privilegiada de sua época teórica, e não apenas porque antecipa Einstein ou Gödel, mas porque nela se anuncia um processo de profunda renovação da caracterização da relação entre os *conceitos* natureza e humanidade, processo que, todavia, não foi além de uma primeira gestação, posto que categoricamente desarticulado e banido do horizonte universitário sério pelo positivismo do séc. XIX – mas que recentemente volta a se animar.

Outro epifenômeno desse processo de rememorar e redescobrir um *projeto esquecido da crítica* pode ser encontrado nalgumas pesquisas pioneiras da antropologia contemporânea, p.ex. P. Descola, E. Viveiros de Castro, D. Kopenawa e B. Albert, que igualmente dão testemunho de uma radicalização antropológica do tratamento da questão *natureza-humanidade*, observada nas discussões recentes acerca das noções de “antropoceno” e “virada ontológica”.

Com estas últimas indicações chamo atenção para o nexo de novidades que acompanha esse paulatino incremento dos estudos, não apenas da *Ciência da Lógica* e da *Filosofia da Natureza*, como de toda a filosofia clássica alemã ocorrido de maneira radical desde a década de 1970. Em tais fontes renovadas, resultado de décadas de preparação filológico-crítica de textos e contextos, pode-se hoje pesquisar com merecida atenção tanto os trabalhos antropológicos quanto os de ciência da natureza de Herder e Goethe.

Com isso torna-se possível, p.ex., analisar a terceira *Crítica* de Kant sem deixar pender de antemão (para o lado de Kant é claro) a balança,²⁵ e rever também o posicionamento de Hegel acerca da questão das alterações naturais no decurso da história das espécies, i.e., a questão de uma cisão radical entre natureza (supostamente imóvel), e história, tomada como o reino exclusivo da mobilidade das formas (do trabalho).

25 A pesquisa do célebre J. Zammito (2002) vai exatamente nessa direção, i.e., ao fornecer o contexto de debate com Mendelssohn e Herder em que se formou a concepção de crítica antropológica fundada na *terceira Crítica*. O título do seu último livro, cujo teor desconheço (*The Gestation of German Biology: Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling*), (Zammito, 2018), aponta igualmente na direção da ampliação dos estudos sobre a *Naturphilosophie* e serve, mais uma vez, como argumento de autoridade a corroborar minha consideração. O surpreendente, porém, pelo menos no caso do livro de 2002, é o quanto a sua balança ainda pende sempre ao mesmo lado, Mendelssohn e Herder não alcançando mais que aparecerem como *estações* que a formação kantiana ao final supera.

A pesquisa sobre a *Ciência da Lógica* está viva²⁶, tem, portanto, história(s) determinada(s) – uma das quais termina-se aqui de narrar –, tem questões a tratar e pode ser acessada por uma tradução recente, que certamente há de passar por reedições melhoradas, mas é cuidadosa. Isso tudo, porém, significa algo muito determinado: é campo aberto e frutífero a pesquisa sobre os nexos lógico-sistemáticos presentes na *Filosofia da Natureza* e do *Espírito*, de Hegel – e do *Capital*, de Marx.

Ciência, natureza, modo de produção, relação de trabalho: trata-se, sem dúvida, de um vespeiro teórico. Reiterar, e pesquisar, o caráter antropológico da lógica pode parecer retroceder no humanismo, no *sono antropológico* que Foucault combatia nas *Palavras e as Coisas*, e Habermas, em *Técnica e Ciência como 'Ideologia'*. Pode parecer, inclusive, nas palavras de B. Prado Jr. comentando P. Arantes, que “estejamos apenas girando novamente a manivela de um velho realejo, retirado ainda coberto de teia de aranha do quarto de despejo da História” (apud Arantes, 1996, p. 13). De repente, porém, eis que, do velho realejo – algo novo surge.

Referências Bibliográficas

Circunscrição cronológica de certo *contexto de veto* à Ciência da Lógica:

- Feruerbach, L. 1903-1911. „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie (1839)“. In: *Sämtliche Werke*. Stuttgart: Fromman-Holzboog.
- Trendelenburg, A. 1840. *Logische Untersuchungen*. Berlin. (domínio público via google.books).
- Engels, F. 1990. „Anti-Düring“ [1879]. In: *Marx-Engels Werke*, v. 20. Berlin: Dietz Verlag.
- Cohen, H. 1968. *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte* [1883]. Frankfurt a.m M.ain: Suhrkamp.
- Husserl, E. 1900. *Logische Untersuchungen, Erste Teil, Prolegomena zur reinen Logik*. Halle. (domínio público via freidok.uni-freiburg.de).
- McTaggart, A. 1910. *A Commentary on Hegel's Logic*. Cambridge: University Press.
- Heidegger, M. 2012. *Ser e Tempo* [1927]. Campinas: Editora da Unicamp.
- Löwith, K. 2014. *De Hegel a Nietzsche, A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX* [1941]. São Paulo: Editora da Unesp.
- Lukács, G. 1973. *Der junge Hegel, Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie* [1948]. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Arendt, H. 1976. *The Origins of Totalitarianism* [1951]. New York: Harvest Book.
- _____. 1996. *The Human Condition* [1958]. Chicago: University of Chicago Press.
- Merleau-Ponty, M. 1955. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard.
- Deleuze, G. 1962. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF.
- Althusser, L.; Balibar, E. et. al. 1965. *Lire le capital*. Paris: Editions Fr. Maspero.
- Foucault, M. 1966. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Adorno, T. 1966. *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Deleuze, G. 1968. *Différence et répétition*. Paris: PUF.
- Habermas, J. 1968. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- _____. 1969. *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt a M: Suhrkamp.
- _____. 1976. *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Circunscrição cronológica de certo *contexto de declinação* aos supracitados vetos:

- Marcuse, H. 1932. *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt

²⁶ Conforme o título da publicação das principais contribuições do Congresso brasileiro que celebrou o bicentenário da Ciência da Lógica: M. Gonçalves (2014).

a.M.: V. Klostermann.

- Sartre, J.-P. 1943. *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- Bloch, E. 1962. *Subjekt-Objekt, Erläuterung zu Hegel* [1951]. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hyppolite, J. 1961. *Logique et existence : essai sur la logique de Hegel* [1953]. Paris: Epiméthée.
- Fulda, H.-F. 1975. *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik* [1965]. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Reichelt, H. 2001. *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx* [1970]. Freiburg: ça-ira-Verlag.
- Henrich, D. 1971. *Hegel im Kontext*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lebrun, G. 1972. *La patience du Concept, Essai sur le Discours hégélien*. Paris: Gallimard.
- Puntel, L. 1973. *Darstellung, Methode und Struktur, Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels*. Bonn: Bouvier Verlag.
- Arantes, P. 1981. *Hegel e a ordem do tempo* [1973]. São Paulo: Editora Polis.
- Lutz-Müller, M. 1976, *Sartres Theorie der Negation*. Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Fulda, H.-F. 1978. „Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise“. In: Horstmann, R.-P. (org.) *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Theunissen, M. *Sein und Schein, Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Arndt, A. 2012. *Karl Marx, Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie* [1985]. 2ªed. Berlin: Akademie.
- Hortsmann, R.-P.; Petry, M. (Orgs.) 1986. *Hegels Philosophie der Natur: Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Quante, M., Mooren, N. (orgs.). 2017. *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Hamburg: Meiner

Bibliografia Adicional:

- Adler, J. 1987. „Eine fast magische Anziehungskraft“. *Goethes, Wahlverwandtschaften und die Chemie seiner Zeit*. München: Beck.
- Adorno, T. 1970a. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* [1938; 1953]. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- _____. 1970b. „Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft“ [1968]. In: Id., *Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Arantes, P. 1994. *O fio da meada*. São Paulo: Paz e Terra.
- _____. 1996. *Ressentimento da dialética, dialética e experiência intelectual em Hegel: antigos estudos [1978-83] sobre o abc da miséria alemã*. São Paulo: Paz e Terra.
- _____. 2007. *Notícias de uma guerra cosmopolita*. In: _____. *Extinção*. São Paulo: Boitempo.
- Bowman, B., 2017. Zum Verhältnis von Hegels Wissenschaft der Logik zur Phänomenologie des Geistes in der Gestalt von 1807. Ein Überblick, in Quante, M., Mooren, N. (orgs.), *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Hamburg: Meiner
- Cândido, A. 2000. *A formação da literatura brasileira: momentos decisivos* [1959]. Belo Horizonte: Itatiaia.
- Cassirer, E. 1923-1929. *Philosophie der symbolische Formen*. Berlin: B. Cassirer.
- Derrida, J. 1970. *Les Puits et la Pyramide*. In: *Hegel et la pensée modern*. Paris: PUF.
- Fausto, R. 1983. *Marx: lógica e política. Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. São Paulo: Brasiliense.
- Feuerbach, L. 1960. *Manifestes Philosophiques*. trad. por L. Althusser. Paris: PUF.
- Gainza, M. de. 2011. *Espinosa: uma filosofia materialista do infinito positivo*. São Paulo: Edusp.
- Gonçalves, M. (org.). 2014. *O pensamento puro ainda vive, 200 anos da ciência da lógica de Hegel*. São

- Paulo: Barcarolla.
- Grespan, J.-L. 1998. *O negativo do capital, o conceito de crise na crítica de Marx à economia política*. São Paulo: Hucitec.
- Gonçalves, M. (org.). 2014. *O pensamento puro ainda vive, 200 anos da ciência da lógica de Hegel*. São Paulo: Barcarolla.
- Hegel, G. W. F. 2014. „Vorlesungen über die Philosophie der Natur, Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1819/20, 1821/22, 1823/24, 1825/26 und 1828“. In: *Gesammelte Werke*. v. 24. Hamburg: Meiner.
- Heidegger, M. 1949. *Briefe über den Humanismus*. Frankfurt a.M.: V. Klostermann.
- Honneth, A. 1992. *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Husserl, E. 1929. *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Halle: M. Niemeyer Verlag.
- Lebrun, G. 1970. *Kant et la fin de la métaphysique*. Paris: A. Collin.
- Lorenz, P. 1974. *Konstruktive Wissenschaftstheorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lutz-Müller, M., *Exposição e Método Dialético em “O Capital”* in: Boltim Seaf, nº 2: Belo Horizonte
- Marx, K. 2015. *Grundrisse [1857/58]*. MEW.42. Berlin: Dietz Verlag.
- _____. 2009. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte [1844]*. MEGA, I, 2. Berlin: Akademie Verlag.
- Moretto, A. 1984. *Hegel et la mathematica dell’infinito*. Trento: Verifiche.
- Nobre, M. 2018. *Como nasce o novo*. São Paulo: Todavia.
- Nolasco, F. 2017. “Do ser à medida, da ontologia à antropologia”. In: Bavaresco, A.; Pertille, J. et al. *Leituras da lógica de Hegel*. Porto Alegre: Editora Fi.
- Nobre, M.. 2018. *Como nasce o novo*, São Paulo: todavia
- Schelling, F. v. 1985. *Ausgewählte Schriften*, v. 3. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Streeck, W. 2015. *Gekaufte Zeit, die vertagte Krisis des demokratischen Kapitalismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Quante, M., Schweikard, D. P. (org.). 2016. *Marx Handbuch* Stuttgart: J.B. Metzler
- Terra, R. 2003. “Foucault, leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente”. In: *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Viveiros de Castro, E. 2009. *Métaphysiques Cannibales*. Paris: PUF.
- Wolff, M. 1986. „Hegel und Cauchy, Eine Untersuchung zur Philosophie und Geschichte der Mathematik“. In: Hortsman, R.-P.; Petry, M. (orgs.). *Hegels Philosophie der Natur: Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Zammito, J. 2002. *Kant, Herder and the birth of modern anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.