

QUANDO O ESPÍRITO SANGRA: DIALÉTICA E FIGURAS DA LIBERDADE

WHEN THE SPIRIT BLEEDS: DIALECTICS AND THE FIGURES OF FREEDOM

Bráulio Marques Rodrigues¹

Resumo

O artigo investiga a transição do jovem Hegel até a Fenomenologia do Espírito, com foco no papel da dialética transcendental na constituição da liberdade e da emancipação da consciência. Partindo da crítica à certeza sensível, o texto mostra como Hegel supera o imediatismo por meio da mediação conceitual, culminando na figura da consciência de si e na dialética do senhor e do escravo. A análise recorre à crítica de autores como Axel Honneth, Jürgen Habermas e Susan Buck-Morss para discutir o potencial político do reconhecimento e a sua relação com a história. O trabalho sustenta que a luta por reconhecimento é central tanto na formação do espírito quanto na crítica social, articulando a ética, a política e a ontologia.

Palavras-chave: Hegel; dialética transcendental; consciência de si; senhor e escravo

Abstract

This article explores the transition from the young Hegel to the Phenomenology of Spirit, focusing on the role of transcendental dialectics in the constitution of freedom and the emancipation of consciousness. Beginning with a critique of sense-certainty, the text demonstrates how Hegel overcomes immediacy through conceptual mediation, culminating in self-consciousness and the master-slave dialectic. Drawing on thinkers such as Axel Honneth, Jürgen Habermas, and Susan Buck-Morss, the article addresses the political potential of recognition and its connection to history. It argues that the struggle for recognition is central to both the development of spirit and social critique, integrating ethics, politics, and ontology.

Keywords: Hegel; transcendental dialectics; self-consciousness; master and slave.

¹ Doutor em Direito e Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Email: brauliomr.av@gmail.com

Introdução

A *Fenomenologia do Espírito* (*Phänomenologie des Geistes*) marca a transição do jovem Hegel para o filósofo plenamente amadurecido. Escrita em Jena, entre 1806 e 1807, a obra foi concluída em meio a um período turbulento, marcado pelas Guerras Napoleônicas. É provável que Hegel tenha finalizado o manuscrito enquanto as tropas do imperador francês invadiam a pequena cidade do Ducado de Saxe-Weimar-Eisenach.

A intenção da obra, no formato em que foi concebida, era servir como introdução ao sistema hegeliano. Em certa medida, a *Fenomenologia* pode ser vista como uma continuação e reformulação dos esboços de sistema de Jena, escritos por Hegel entre 1801 e 1806. Nos chamados sistemas de Jena, Hegel desenvolveu suas primeiras tentativas de articular o esquematismo kantiano com um projeto crítico renovado, de modo que, por sistema, entende-se uma totalidade que é superior à soma entre ser e pensar. A saber, o sistema hegeliano não cabe no pensamento ou mesmo na subjetividade humana, mas diz respeito a uma inteligência que percorre a natureza e tudo que é vivo.

Nesses termos, o sistema é o próprio movimento lógico do conceito [*Begriff*] em sua generalidade, que se desdobra tanto na subjetividade quanto na realidade objetiva. Ademais, a *Fenomenologia* pode ser vista como um percurso que prepara o terreno para entender como a Lógica e a Filosofia do Espírito estão alicerçadas na Filosofia da Natureza. Para Hegel, a natureza é a exteriorização do conceito, uma etapa no processo de autorrealização do espírito. Essa visão contrasta com o naturalismo materialista, que reduz tudo ao físico, e com o dualismo, que separa radicalmente natureza e espírito (Coelho, 2024, p. 279).

Hegel entende a natureza [*Natur*] como o sistema por excelência já que é um complexo dinâmico e hierárquico, onde cada nível (inerte, orgânico e consciente) é uma expressão do conceito em diferentes graus de complexidade. O espírito emerge da natureza, mas não está limitado por ela, transcendendo-a ao alcançar a autoconsciência e a liberdade. Assim, o naturalismo hegeliano é teleológico, enfatizando o desenvolvimento progressivo em direção à realização do que vai aparecer de forma inédita na *Fenomenologia* como espírito absoluto [*der absolute Geist*], modalidade onde a natureza não é um fim, mas um meio para a harmonia de todas as formas de vida.

Dito de outra maneira, a natureza não é um fim em si mesma pois é um meio necessário para que o espírito se exteriorize em uma comunidade e, posteriormente, retorne a si mesmo em um nível superior de autoconsciência. Há vários paralelos possíveis, mas cabe destacar aqui como essa inovação bebe do sentido de “Reino de Deus” em Kant. Em *A Religião nos Limites da Simples Razão* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*), o “reino de Deus”

é apresentado como uma comunidade ética ideal em que os indivíduos se conectam por meio da moralidade. Essa comunidade é vista como algo que, embora ideal, deve funcionar separadamente de estruturas políticas e sociais do mundo real (Rodríguez, 2024, p. 28).

Kant argumenta ainda que a moralidade, representada por um legislador divino, é fundamental para a coesão dessa comunidade ética. Hegel, por sua vez, conforme *O espírito do cristianismo e seu destino* e em correspondência com Hölderlin e Schelling, critica a visão de Kant por restringir a comunhão à moralidade baseada na lei. O “reino de Deus” deve ser entendido não como uma relação hierárquica ou legalista, mas como uma comunhão que transcende a dominação e as relações de autoridade. Seguindo os passos da sua filosofia do amor e da união, o “espírito absoluto” é essa comunhão de amores onde a razão chega a ser chamada de sentimento (Coelho, 2024, p. 274) e, portanto, onde as oposições se anulam no campo compartilhado da vida comunitária.

Enquanto o amor [*Liebe*] nos escritos de juventude era uma reconciliação direta e intuitiva, o espírito absoluto, por sua vez, inicia uma operação com a mediação dialética, onde as contradições são superadas e integradas no todo superior. O propósito dessa reformulação é apresentar, na figura do Absoluto, não apenas uma união abstrata, mas uma totalidade concreta que inclui e supera as diferenças. O fim do Absoluto é realizar a unidade na diversidade, ou mesmo, o singular no múltiplo, o que, ao contrário da visão inicial do amor, tendia a dissolver as diferenças em uma fusão imediata.

Para a devida alocação do amor no espaço da mediação, Hegel precisa refazer os primeiros passos rumo ao infinito. Isto é: Hegel irá elaborar, e pode-se dizer, refinar o novo ponto de partida para a percepção sensível. Diferente do jovem Hegel, o ser-aí [*Dasein*] não é determinado apenas pelo seu comprometimento com o outro imediato. Ao contrário, a *Fenomenologia* marca o mergulho da alteridade na consciência. A saber, existe um outro que habita o pensamento e trava consigo uma luta de vida e morte.

Parece que é aqui que Hegel percebe uma contradição entre as suas investigações sobre a antinomia e a desigualdade da consciência e o seu romantismo idealista no tratamento do social por meio, até então, da abordagem da filosofia do amor e da união. Ou seja, se há uma desigualdade natural que parte dos níveis racionais de esclarecimento, então é preciso desnudar como a estrutura da consciência é afetada por toda negatividade que impede tal evolução e desenvolvimento do pensamento para com formas mais elevadas até chegar ao Absoluto. A saber, a igualdade da diferença assinala o momento da identidade sintética enquanto que a diferença da igualdade é o próprio princípio da contradição. Identidade e contradição estão desde agora elevadas à dignidade do conceito (Santos, 2007, p. 162).

O Absoluto é a meta da consciência, mas isso não significa que o trajeto do pensamento seja linear. Aplicando as relações de antinomia em um escopo abrangente, Hegel observará como a imediaticidade é povoada pela contradição interna. Tudo que nos chega pela percepção imediata, e que Hegel descreve como certeza sensível [*sinnliche Gewissheit*], já é um saber viciado. Isso acontece porque na certeza sensível o sujeito ainda não reconhece a sua própria consciência a ponto de afirmar a sua independência em relação ao mundo exterior. A saber, a certeza sensível parece imediata, mas, na verdade, já envolve mediação. Por exemplo, quando dizemos “isto é uma árvore”, estamos usando conceitos universais (“isto”, “árvore”) para descrever algo particular.

A imediatez é, portanto, ilusória, pois é mediada pelo universal. Invertido ou pervertido [*verkehrt*], o mundo é o contrário do que parece ser. Ademais, a certeza sensível é marcada por uma contradição entre o particular (o objeto individual) e o universal (o conceito que usamos para descrevê-lo). A saber, abrigando em si a diferença universal, a coisa é sempre igual a si na absoluta desigualdade (Santos, 2007, p. 166). Em outras palavras, a “[...] diferença não é fronteira apenas entre coisas, mas também entre as coisas e o sujeito que as concebe” (Coelho, 2024, p. 278). Essa contradição revela que a certeza sensível não é tão sólida quanto parece, pois depende também de mediações conceituais. Por sua vez, para o alcance da autonomia com rigor, ou seja, da emancipação, é preciso voltar-se ao processo imanente e dialético da construção do conhecimento. Tal processo permitirá visualizar o trabalho da consciência na lapidação de uma consciência de si genuína.

Para tanto, a consciência de si precisa, por meio do reconhecimento, emergir do enfrentamento com outra consciência e seus espalhamentos decorrentes do convívio e da coexistência. Esse processo específico é exemplificado na famosa dialética do senhor e do escravo [*Herrschaft und Knechtschaft*], onde a consciência aprende que sua independência está intrinsecamente ligada ao reconhecimento mútuo. Ademais, a consciência de si é o momento em que a consciência começa a superar sua alienação em relação ao objeto, reconhecendo que o “outro” é, em última instância, parte de si mesma. A importância de tal reflexão é mostrar como a liberdade tem uma qualidade concreta.

A liberdade não é apenas uma abstração, mas um veículo da cidadania. O Estado racional é aquela totalidade produzida que garante a liberdade dos indivíduos ao mesmo tempo em que os integra em um todo orgânico. Mas para que tal totalidade se realize perfeitamente é preciso voltar-se para as dimensões interiores das lutas sociais, ou seja, o modo como o exterior é assimilado pelas paixões individuais. Neste trabalho, por meio da análise da consciência de si [*Selbstbewusstsein*] e das figuras do senhor e do escravo [*Herrschaft und Knechtschaft*], será

problematizado como Hegel inaugura um novo coração para a sua teoria. Se é possível para a consciência alcançar o saber absoluto, é necessário que ela reconheça que o absoluto não é algo separado dela, como um fantasma que a atormenta, mas a própria totalidade do real, que inclui tanto o sujeito quanto o objeto. A consciência de si, portanto, é um momento necessário nesse processo, mas não é o fim. O saber absoluto é a realização plena de que a consciência e o mundo são expressões do espírito absoluto.

Todavia, tal formulação, não é desprovida de problematizações políticas. Conforme será analisado, há uma política noética em Hegel, entendida como a reflexão sobre o papel do pensamento e da razão na organização e transformação da vida política. Essa política noética se manifesta na dialética do reconhecimento, na realização da liberdade no Estado, na educação como formação do cidadão e na compreensão filosófica das estruturas racionais da realidade. Se, para Hegel, a política não é um campo separado da razão, mas o espaço onde a razão se realiza concretamente na história e na sociedade, então o pensamento deve ter uma tarefa política essencial: compreender e justificar as bases racionais do mundo, incluindo as instituições políticas.

1 - Da certeza sensível à consciência de si

Desde a Introdução da *Fenomenologia*, Hegel parece estabelecer o que define como método fenomenológico. Tal abordagem consiste em acompanhar o desenvolvimento da consciência na jornada rumo ao saber absoluto. Ao contrário da abordagem tradicional do kantismo, que parte de pressupostos ou critérios externos (ou externalizáveis) para avaliar a verdade, Hegel propõe que a própria consciência deve ser o critério do conhecimento da própria singularidade, e que para tal singularização, postas em xeque pelo grau de verossimilhança com a certeza sensível, a consciência deve passar por uma série de experiências e contradições até ser elevado ao grau do Absoluto.

O Absoluto [*Das Absolute*] é um ponto de inflexão entre a transição do jovem Hegel e o que a *Fenomenologia* deixa para depois. Destarte, é importante reconhecer o que há de específico nesta obra que se predisponha a uma primeira excursão em uma abordagem renovada da metafísica. Dito isso, fica a dúvida se a *Fenomenologia*, como toda produção de Hegel, a partir de 1807, deve ser interpretada como uma metafísica do absoluto, ou se, em termos mais simples, o que está sendo proposto é apenas uma metodologia e, neste caso, um modelo de interpretação da filosofia alemã cuja “metafísica do absoluto” pode ser entendida como um termo coringa.

Conforme aponta Nobre (2018, p. 274), a partir dos anos 1960 surgem várias correntes interpretativas em oposição a uma atualização do “espírito absoluto” [*der absolute Geist*]. Por essa razão, essas leituras valorizaram, cada uma na sua forma, os princípios de sistematicidade contidos nos trabalhos de juventude, em especial os escritos em Jena. É o caso, por exemplo, de Axel Honneth em *Luta por reconhecimento (Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte)* e de Jürgen Habermas em *Técnica e ciência como ‘ideologia’ (Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’)*, em especial, o capítulo: *Trabalho e interação: comentários sobre a Filosofia do espírito de Hegel em Jena*. O problema aqui se encontra no fato de que, em razão do caráter relativamente fragmentário dos manuscritos de Jena, as soluções encontradas, ainda que originais e muitas vezes rigorosas, parecem igualmente arbitrárias.

Na procura de uma unidade perdida e uma ética atualizada, a dialética transcendental é relegada a um espaço secundário. Ainda como ilustra Nobre (2018, p. 275), é difícil saber até se, no momento atual, tais autores manteriam as mesmas posições. Para se ater ao caso de Habermas, vale ir um pouco além e verificar a sua produção a partir dos anos 80. Ali, quando publica *O discurso filosófico da modernidade*, o Hegel de Jena não aparece como contraponto da exposição do conceito de modernidade, mas uma continuidade entre o assim chamado *Differenzschrift* (1802) e o resto da obra.

Mas se daqui voltamos nosso olhar para a Filosofia do espírito de Jena, coloca-se acima de tudo a questão acerca da unidade de um processo de formação determinado de saída por três modelos de formação heterogêneos. O problema da concatenação dessa organização de meios mostra-se particularmente premente ao lembrarmos a história dos efeitos da filosofia de Hegel em atenção à concorrência de suas diferentes interpretações, as quais elegem, cada uma delas, um dos três tipos dialéticos fundamentais como princípio de interpretação (Habermas, 2014, p. 58).

Os três tipos dialéticos fundamentais, linguagem, trabalho e espírito efetivo, segundo Habermas, já presentes em Jena, serão desenvolvidos na *Fenomenologia*. Destaca-se o notável desenvolvimento entre trabalho e interação em que a relação de reconhecimento unilateral do senhor pelo escravo é invertida por um poder de disposição sobre a natureza alcançado pelo escravo por meio do seu trabalho. Para Habermas (2014, p. 63), tanto o senhor quanto o escravo possuem autoconsciências independentes, ou seja, ambos possuem consciência de suas individualidades.

Todavia, enquanto o senhor é consciente de si em razão da ciência do seu senhorio sobre outrem, o escravo tem esta consciência em função do seu trabalho. Portanto, para Habermas (2014, p. 64), se há alguma inovação fundamental na *Fenomenologia*, essa não é propriamente

conceitual. Pelo menos no que toca o núcleo duro da teoria, os três tipos dialéticos fundamentais – trabalho, linguagem e espírito efetivo –, já presentes nos manuscritos de Jena, agora recebem um arranjo deslocado onde o trabalho adquire um contexto político “[...] constituída pela repercussão que o êxito técnico de uma emancipação alcançada por meio do trabalho” possui sobre a relação de dependência entre o senhor e o escravo.

De fato, parece ter sido ainda em sede dos manuscritos de Jena que Hegel despontou com os traços de originalidade. Nesse sentido, Habermas (2014, p. 57), menciona como Hegel parte da experiência do eu como identidade universal até a ideia de que a identidade da consciência de si não pode ser entendida como originária, mas somente como devir, ou seja, como um vir a ser. Aqui há uma concordância desta análise com o diagnóstico de Habermas na medida em que Hegel parece recepcionar o esquema transcendental kantiano e reconfigurá-lo com uma qualidade relacional. A saber, se Kant parte da identidade do eu como unidade originária da consciência transcendental, Hegel percebe que é preciso dar um passo para trás para ir além, pois a consciência não é transcendental como consequência da imortalidade da alma, mas sim ocorrência da socialidade imanente ao percurso histórico.

Nestes termos, agora ao contrário do defendido por Habermas, não parece que o aspecto político da relação entre o senhor e o escravo tenha um peso meramente acessório no repertório conceitual já apresentado. Isso se explica melhor quando é verificado que, apesar do jovem Hegel já tratar de esquemas relacionais como a antinomia e a desigualdade entre consciências, estes parecem ter uma analítica para problemas que, se não podem ser descritos como abstratos, uma vez que Hegel indica aplicações concretas, estas são generalíssimas e ainda carecem de justificativa para a repercussão geral.

De tal maneira, a não concordância integral com Habermas é devida ao comentário de que o aspecto político da relação senhor-escravo se reduz a um elemento acessório. A relação senhor-escravo não é apenas um exemplo entre outros, mas um momento fundamental na *Fenomenologia* e no pensamento hegeliano, uma vez instalada a política no núcleo duro da teoria. A saber, uma inovação que revela como a consciência de si não é mediada por um outro genérico ou unidimensional, e sim por relações de poder heterogêneas e assíncronas.

No entanto, o primeiro Hegel só chegou a essa concepção, que até hoje não rendeu efetivamente os devidos frutos, porque esteve em condições de dar ao modelo da ‘luta social’ introduzido na filosofia por Maquiavel e Hobbes uma guinada teórica, com a qual aquele processo prático de um conflito entre os homens passou a ser atribuído a impulsos morais, não aos motivos da autoconservação, e só porque havia conferido ao processo da ação de luta o significado específico de um distúrbio e de uma lesão nas relações sociais de reconhecimento que Hegel pode, em seguida, reconhecer nele também o *medium* central de um processo de formação ética do espírito humano, a

partir daí, podem ser reconstruídas as premissas de uma teoria social autônoma (Honneth, 2003, p. 30).

Todavia, é importante assinalar que a posição de Habermas não é isolada. De modo semelhante em *A luta por reconhecimento*, a *Fenomenologia* é vista por Honneth como um ponto alto na elaboração do conceitual referente ao senhor e ao escravo, mas também como o momento em que esse conceito começa a se tornar obscuro pela complexidade do sistema hegeliano, o que pode ser atribuído ao fato de que Hegel, em sua fase madura, priorizou a construção de um sistema filosófico abrangente (como na *Ciência da Lógica* e na *Filosofia do Direito*), nos quais questões metafísicas e lógicas assumiram maior destaque em detrimento de uma análise das relações sociais.

Segundo Campello (2015, p. 101–102), Honneth argumenta que, na transição para a *Fenomenologia*, Hegel subordina o reconhecimento a uma lógica especulativa do Espírito, esvaziando a dimensão prática e social do conflito entre senhor e escravo. A luta, que antes era originariamente intersubjetiva e ética, torna-se um momento da autorrelação do Espírito. Assim, a relação entre senhor e escravo deixa de ser uma estrutura de conflito social e passa a ser vista como uma passagem interna da autoconsciência. Honneth destaca uma guinada teórica que desloca o foco de uma perspectiva individualista e instrumental (típica do pensamento moderno inicial) para uma perspectiva relacional e moral, na qual os conflitos são vistos como parte de um processo de formação. Observa ainda que Hegel entende a luta como uma patologia social, ou seja, que os conflitos sociais surgem quando há uma negação ou violação do reconhecimento mútuo. Violação primeira inclusive que parece ser o objeto da figura do senhor e do escravo.

O problema aqui é que o Hegel da *Fenomenologia* não vê a contradição da assimetria fundamental do senhor e do escravo apenas como algo negativo. Pelo contrário, ainda na *Fenomenologia* parece reconhecer nela um potencial formativo, pois é por meio do conflito e das conseqüentes contradições relacionais que os indivíduos podem reinstaurar princípios de individuação capazes de superar relações de dominação e, enfim, obter reconhecimento. O ponto mais importante, e que será analisado ao longo deste tópico, é que a assimetria inicial da relação entre senhor e escravo não é um simples erro ou falha a ser corrigida, mas um estágio essencial do espírito efetivo. É curioso que Honneth (2003, p. 30) afirme que a *Fenomenologia* “[...] até hoje não rendeu os devidos frutos” — entenda-se: no âmbito da filosofia social da obra posterior de Hegel — quando, na verdade, a própria possibilidade de conceber uma gramática moral dos conflitos sociais, que constitui a tese central da obra de Honneth em questão, depende de uma articulação conceitual que só se torna viável a partir de

desenvolvimentos posteriores à *Fenomenologia*. Trata-se, em especial, à analogia estabelecida por Hegel entre a lógica e as línguas naturais na primeira parte da *Ciência da Lógica* (1812).

Quem começa a conhecer a gramática encontra em suas formas e leis abstrações secas, regras contingentes, em geral uma multidão isolada de determinações que mostram apenas o valor e o significado do que reside no sentido imediato delas [...] Só quem, ao contrário, domina uma língua e, ao mesmo tempo, conhece outras línguas em comparação a essa, pode sentir o espírito e a cultura de um povo na gramática de sua língua; as mesmas regras e formas têm a partir de então um valor pleno, vivo. Por meio da gramática ele pode conhecer a expressão do espírito em geral, a lógica (Hegel, 2016, p. 62).

A partir dessa citação busca-se defender a hipótese de que é plausível a interpretação de que há uma construção orgânica, ainda que não linear, ao longo de toda produção bibliográfica hegeliana, da dialética transcendental. Compreender isto implica dizer que, apesar da *Ciência da Lógica* (*Wissenschaft der Logik*) não ser objeto desta pesquisa, ela pode revelar que o arcabouço conceitual hegeliano se dispõe tanto ao sentido reflexivo ou zetético, indicando uma incorrência do ceticismo de fundo pós-kantista de Hegel, quanto à aplicação, neste caso, à gramática e à moral, ao contrário do que diz Honneth².

Pode-se ir além e defender que o aspecto especulativo da dialética transcendental possui um construtivismo ontológico capaz de reelaborar conceitos para abordar questões mais complexas no cerne da evolução do sistema. Nesse sentido, Hegel parece elaborar e atualizar o seu repertório conceitual em paralelo aos seus escritos de juventude, substituindo e reconfigurando terminologias já presentes com o objetivo de alcançar uma maior coesão com a totalidade. Isso pode ser bem observado em um dos primeiros conceitos apresentados na *Fenomenologia*: a certeza sensível [*sinnliche Gewissheit*].

Quando trata do conteúdo concreto [*Der konkrete Inhalt*] da certeza sensível, Hegel (2014, p. 83) menciona um conhecimento de riqueza infinda e “[...] para o qual é impossível achar limite; nem *fora*, se percorremos o espaço e o tempo onde se expande, nem [dentro], se *penetramos* nele pela divisão no *interior* de um fragmento tomado dessa plenitude”. A princípio, pode-se vislumbrar como a certeza sensível é um marcador biográfico, de modo que quando Hegel trata de sua função, parece tematizar a própria trajetória do seu pensamento e sinalizar como esta entrada, por meio da *Fenomenologia*, marca um reinício em sua teoria.

² Quando confrontado com a hipótese de que há uma construção orgânica da dialética transcendental ao longo da obra de Hegel, e de que a *Ciência da Lógica* teria um papel estruturante tanto no sentido zetético quanto na aplicação prática da gramática e da moral, Honneth (2003, p. 121) responde que essa interpretação enfatiza um aspecto especulativo da dialética hegeliana que ele próprio não prioriza. Argumenta ainda que a questão central em Hegel não é uma lógica transcendental, mas sim a formação da subjetividade por meio de lutas por reconhecimento que ocorrem em contextos históricos e sociais concretos.

A certeza sensível é o primeiro momento da experiência da consciência. Apresentada como a forma própria da imediatidade [*Unmittelbarkeit*], ela também parece ser a forma mais rica de conhecimento, pois, sob sua influência, a consciência acredita que a verdade reside na simples apreensão sensível do objeto presente. No entanto, paradoxalmente, essa certeza pode se revelar igualmente a mais pobre e abstrata, uma vez que sua pretensão de captar a realidade de maneira pura e imediata se desfaz diante da análise dialética.

A certeza sensível é, portanto, o modo de apreensão direta da coisa, porém, sua “[...] verdade apenas contém o *ser* da coisa; a consciência, por seu lado, só está nessa certeza como puro *Eu*”, de modo que, o “[...] *Eu* não tem a significação de um multiforme representar ou pensar” (Hegel, 2014, pp. 83-84). Dito de outra maneira, tem-se aqui uma primeira crítica e ponto de ruptura ao esquema sujeito-objeto. Ao problematizar como o sujeito é afetado pela coisa, Hegel expõe como o *puro ser*, que constitui a essência da certeza sensível, e a coisa que resta na imediatez, são interpenetrados, e ao mesmo tempo, mediatizados.

Em suma, a certeza sensível faz a consciência acreditar que o seu conhecimento do real é imediato, baseado na experiência sensorial direta. No entanto, essa imediatez é uma ilusão, pois o próprio ato de dizer “isto” ou “agora” já envolve mediação conceitual. Em outras palavras, ao tentar agarrar a singularidade sensível, sem a devida contraposição dialética e observação atenta das diferenças, a consciência, ansiosa em sua pretensão de conhecer, inevitavelmente recorre à universalidade.

95 – [*Sie ist also selbst*] Portanto, a própria *certeza sensível* deve ser indagada: *Que é o isto!* Se o tomamos no duplo aspecto de seu ser, como o *agora* e como o *aqui*, a dialética que tem nele vai tomar uma forma tão inteligível quanto ele mesmo. À pergunta: *que é o agora?* Responderemos, por exemplo: *o agora é a noite*. Para tirar a prova da verdade dessa certeza sensível basta uma experiência simples. Anotamos por escrito essa verdade; uma verdade nada perde por ser anotada, nem tampouco porque a guardamos. Vejamos de novo, *agora, neste meio-dia*, a verdade anotada; devemos dizer, então, que se tornou vazia (Hegel, 2014, p. 85).

O trecho citado de Hegel trata da certeza sensível, a partir da qual a consciência, ao tentar apreender o “isto” de maneira imediata, entenda-se uma coisa, é confrontada com as limitações dessa certeza sobre o objeto em face de si. Ademais, na reflexão sobre o aqui e o agora, Hegel explora como a apreensão imediata do presente se mostra pueril quando confrontada com a passagem do tempo e a transformação da experiência.

Dois argumentos podem ser extraídos desta passagem, um sincrônico e outro diacrônico. Na perspectiva sincrônica o “agora” é apreendido em sua experiência imediata: o instante [*augenblick*]. Por sua vez, quando Hegel pergunta “Que é o agora?”, ele está desafiando a ideia

de que o agora já contém uma certeza fixa e absoluta, a saber, a certeza sensível tenta capturar o presente de forma estática, tal como se fosse imutável, o que logo se revela impossível.

O tempo presente, quando da tentativa de fixação, é apenas uma formalidade, sem poder real de apreensão duradoura, pois a experiência sensível está em constante mudança. Cumpre ressaltar ainda o exemplo da nota. Ao anotar a “verdade” do agora, a experiência registrada se torna “vazia”. Isso se dá porque, ao tentar congelar a percepção sensível, em um momento específico (sincronicamente), essa percepção perde a sua vitalidade e a conexão com o fluxo contínuo da experiência, de modo que não há experiência do espaço desconectada da experiência do tempo.

Assim, o tempo consiste na propriedade diacrônica, ou seja, a dimensão inercial do conhecimento, de modo que o presente é consequência do passado, e outrossim, o passado insiste em se fazer presente. O exemplo dado por Hegel — de escrever a verdade do agora e depois revisá-la mais tarde — demonstra a transformação temporal da certeza sensível. O “agora”, ao ser revisitado no futuro (o “meio-dia” no exemplo), perde a substância, ou seja, a essência da experiência imediata e torna-se uma representação vazia.

O ponto em comum entre a sincronia e a diacronia quanto à certeza sensível reside no fato de como a consciência insiste em se enganar ao objetivar o conhecimento do absoluto por meio da referência a um objeto singular e presente. Nestes termos, o próprio “isto” não encontra correspondência com a universalidade: pois, um “isto” pode ser qualquer coisa e um “agora” logo se torna passado. A linguagem, ao expressar a certeza sensível, revela a sua universalidade implícita.

O indivíduo, cuja substância é o espírito situado no mais alto, percorre esse passado da mesma maneira como quem se apresta a adquirir uma ciência superior, percorre os conhecimentos preparatórios que há muito tem dentro de si, para fazer seu conteúdo presente; evoca de novo sua rememoração, sem, no entanto, ter ali seu interesse ou demorar-se neles. O singular deve também percorrer os degraus-de-formação-cultural do espírito universal, conforme seu conteúdo; porém, como figuras já depositadas pelo espírito, como plataformas de um caminho já preparado e aplainado (Hegel, 2014, p. 39).

Neste trecho temos um esclarecimento de como a resolução deste impasse sincrônico e diacrônico só é possível por meio da consciência individual, a saber, quando a consciência se emancipa ao percorrer um caminho necessário de desenvolvimento que já foi trilhado pelo espírito universal, que se pode dizer como consciência de si. Para tanto, é necessário um movimento da consciência no tempo, tanto em termos diacrônicos, entenda-se históricos, quanto sincrônicos, entenda-se estruturais.

Porém, mais do que isso, é necessária uma superação dialética da consciência natural. Apenas mediante o exame da certeza sensível, a consciência de si demonstra a sua insuficiência. Para a condução ao próximo estágio da consciência, leia-se, a consciência de si, é necessário também um exame da percepção [*Wahrnehmung*]. Por meio da percepção, a consciência de si reconhece que o objeto exterior, seja ele fenômeno ou corpo do mundo suprassensível, não é simplesmente um “isto” isolado, mas um ser-outro que é tanto singular quanto possui propriedades múltiplas e universais.

Cabe ao movimento dialético, aplicado na percepção, a superação da visão imediata e estática do tempo e da experiência para a resolução do impasse entre o singular e o universal. A certeza sensível é incapaz de diferenciar se aquilo que é visto, ou visado, corresponde ao real, e logo, se é um objeto concreto. Ou seja, não há como saber se um galho está torto ou se é reto quando a consciência apenas se atém à representação dada pelo reflexo na água. De modo geral, a certeza sensível é incapaz de apreender o “agora”, pois a sua forma indicada é tanto precária quanto falha de conhecimento.

101- [Die Kraft ihrer] Agora, pois, a força de sua verdade está no Eu, na imediatez do meu *ver, ouvir* etc. O desvanecer do agora e do aqui singulares, que visamos, é evitado porque *Eu* os mantenho. O *agora é dia* porque *Eu* o vejo; o *aqui é uma árvore* pelo mesmo motivo. Porém, a certeza sensível experimenta nessa relação a mesma dialética que na anterior. *Eu, este*, vejo a árvore e *afirmo a árvore como o aqui*; mas um *outro Eu* vê a casa e afirma: o aqui não é um árvore, e sim uma casa. As duas verdades têm a mesma credibilidade, isto é, a imediatez do *ver*, e a segurança e afirmação de ambos quanto a seu saber; uma porém desvanece na outra (Hegel, 2014, pp. 86-87)

Quando Hegel menciona a “força de sua verdade” [*Kraft ihrer Wahrheit*], ele parece ilustrar como a consciência, ao tentar apreender a realidade imediata, entra em contradição consigo mesma. O “Eu” acredita que pode sustentar o “aqui” e o “agora”, mas a experiência mostra que essas determinações são relativas: o que para um Eu é “árvore”, para outro Eu é “casa”. O ponto central do argumento de Hegel aqui é que a imediatez, quando carente de uma negação determinada, ou mesmo, de uma negação que possa afirmar uma força em detrimento de outra, se dissolve na contradição, revelando a necessidade da mediação de forças que o entendimento [*Verstand*] oferece.

Portanto, a “força”, mencionada no fragmento, refere-se à capacidade do sujeito manter e afirmar, diante da diferença, as suas percepções como verdades. No entanto, essa força é limitada, pois a consciência logo descobre que sua verdade imediata é apenas o resultado do vértice de uma força na relação com outras, um jogo de forças que, em suma, é relativo ao ambiente e, portanto, não universal. E este contato entre forças configura a contradição do ser.

Apenas por meio da dialética, em seus estágios mais complexos, como a percepção e o entendimento, que a mediação entre o *Eu* e o *Outro* aparece como princípio de uma negação determinada, e assim, de uma compreensão das leis que governam os objetos. A força pressupõe o que a razão rege.

Diferente do sentido newtoniano de força, é importante destacar que aqui o conceito não é mecanicista e causal, ao contrário, trata-se de um conceito relacional e dinâmico, uma vez que a interação entre opostos é parte do movimento dialético. As forças aqui emergem das contradições entre as figuras interiores da consciência e as mediações entre sujeito e objeto. Veem-se aí conflitos entre aparência e essência, entre particular e universal. O que é especialmente relevante aqui é como a força não é algo que age de fora, mas um ser refletido em si, capaz inclusive de conter o outro no seu interior.

2 - Luta de vida e morte

Como foi apresentado, o traço mais original da dialética transcendental é elaborar como, diferente do kantismo vigente até então, a consciência para Hegel não é estática, mas socialmente mediada e em constante interação com o ambiente, seja em termos sincrônicos (estruturais) ou diacrônicos (históricos).

Em razão do objeto mais específico deste trabalho, a saber, a figura do senhor e do escravo, a análise volta-se agora para o modo como esse momento, em que a dinâmica processual se torna mais explícita, se desenvolve, tanto em termos verticais quanto horizontais. A saber, a consciência, uma vez que tem ciência do outro, se vê diante de uma luta assim como da pretensão em afirmar a sua independência e peticionar por reconhecimento [*Anerkennung*].

A luta pela soberania da consciência é um tema que desde os escritos da juventude, com destaque para o *O espírito do cristianismo e seu destino* (1799), passará do pano de fundo deôntico para assumir uma figura própria como tentativa de superação da desigualdade natural. Cumpre destacar que, a despeito do apontamento de Buck-Morss (2017, p. 95) sobre o fato de Hegel conhecer a escravidão real, esse regime de trabalho, ao tempo da publicação da *Fenomenologia*, já vivia o momento de sua decadência, cujo ponto de virada política é a abolição formal na Prússia³.

³ Ao longo do século XIX, e mais especificamente entre 1800 e 1806, ano que antecede a invasão de Napoleão, o que hoje é chamado de Alemanha não era um país unificado, mas sim uma confederação de estados independentes e semi-independentes, que faziam parte do que era conhecido como Sacro Império Romano-Germânico. No caso específico da Prússia, uma das potências do Sacro Império, a servidão foi abolida por lei em 1807, mesmo ano da publicação da *Fenomenologia*, com os *Decretos de Outubro* [*Oktoberedikt*]. No caso de Jena, localizada no Ducado de Saxe-Weimar-Eisenach, a abolição aconteceu apenas em 1816 e um marco importante, em ambos os casos, para dar condições materiais à abolição foi a Reforma Agrária [*Bauernbefreiung*] que ocorreu ao longo de todo o século

Segundo Buck-Morss (2017, p. 92), a leitura de que Hegel narraria um processo histórico encerrado na Europa, em que a escravidão seria uma instituição arcaica mediterrânea já superada, só se sustenta sob uma pressuposição altamente questionável. Mesmo na Europa de 1806, práticas como a servidão por dívidas e a servidão fundiária ainda estavam em vigor, e legislações que admitiam a escravidão como aceitável seguiam sendo objeto de contestação.

Todavia, em Jena, onde Hegel terminava de escrever a *Fenomenologia*, a escravidão, nesse caso a servidão de camponeses para com senhores de terra, ainda era uma realidade. Além disso, embora a servidão estivesse em vias de abolição no território continental, há que se lembrar do envolvimento germânico, ainda que breve, com o comércio de escravos e a escravidão durante o período colonial, especialmente no final do século XIX e início do século XX, em colônias germânicas na África (como Togo, Camarões, Namíbia e Tanzânia) e no Pacífico, ou mesmo, para citar outro império da época, em colônias francesas, como foi o caso de Saint-Domingue⁴.

No século XVIII, a escravidão havia se tornado a metáfora de base da filosofia política ocidental, conotando tudo o que havia de mau nas relações de poder. A liberdade, seu conceito antítese, era considerada pelos pensadores iluministas como o valor político supremo e universal. Mas, essa metáfora política começou a deitar raízes no exato momento em que a prática econômica da escravidão – a sistemática e altamente sofisticada escravização capitalista de não europeus como mão de obra nas colônias – se expandia quantitativamente e se intensificava qualitativamente, a ponto de em meados do século XVIII, ter chegado a lastrear o sistema econômico do Ocidente como um todo, facilitando, de maneira paradoxal, a expansão ao redor do mundo dos próprios ideais do Iluminismo, que tão frontalmente a contradiziam (Buck-Morss, 2017, p. 33).

O ponto aqui é que, apesar da escravidão, sobretudo a escravidão negra, não ser próxima à realidade de Hegel, é claro que ele deveria possuir algum conhecimento sobre essa realidade histórica que perpassa os manuais de filosofia política, como dito por Buck-Morss, pelo menos desde o século XVIII. Isso somado ao fato de que, mesmo em Jena, práticas análogas à escravidão, como era a situação dos camponeses, ainda era uma realidade crua e parecem oferecer um argumento incontestável.

XIX, especialmente após as Guerras Napoleônicas. Essas reformas foram influenciadas pelas ideias iluministas e pela necessidade de modernização econômica e social. Tais políticas libertaram os camponeses e permitiram que eles se tornassem proprietários de terras, embora o processo de emancipação completa tenha levado várias décadas.

⁴ Nas colônias, práticas de trabalho forçado e exploração eram comuns, e a escravidão foi formalmente abolida apenas no início do século XX, com o fim do domínio colonial alemão após a Primeira Guerra Mundial. Portanto, tal como trazido por Buck-Morss (2017, p. 75), o caso Haiti, leia-se a ‘coincidência’ entre o ano da consumação da revolução haitiana e a consequente abolição da escravidão, no território antes conhecido como colônia francesa de Saint-Domingue, não é um caso isolado no que toca à sincronia com a publicação da *Fenomenologia*.

Ao elaborar a metáfora da luta de vida e morte [*Kampf auf Leben und Tod*] entre o senhor e o escravo, conceitos com novos sentidos na *Fenomenologia*, não está se referindo apenas a uma figura de linguagem, mas sim, como antes ressaltado por Buck-Morss (2017, p. 10), “[...] uma figura concreta que procura responder a processos sociopolíticos decisivos no início do século XX”. Mas, antes de desenvolver a questão da influência histórica, cabe analisar melhor a lógica conceitual que dá fundamento ao peso terminológico desta luta. A saber, a consciência de si como em si e para si a partir da legitimação de outra consciência.

Esta explicação sintética aparece pela primeira vez no capítulo IV da *Fenomenologia*, em seu primeiro trecho intitulado *Independência e dependência da consciência de si – dominação e escravidão* [*Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft*]. Conforme Piza (2019, p. 61), pode-se dizer que, neste capítulo, estão as bases para a compreensão de um ‘outro’ como imagem do ‘mesmo’. Por sua vez, o movimento do reconhecimento – que é movimento mesmo da constituição do Espírito ou da consciência iniciadora do processo de desenvolvimento – vai se dar pela subsunção do outro em um teste de forças pró ativas e assimétricas, ou seja, inerentes à ação de cada agente em uma relação desigual por natureza.

178 – [*Das Selbstbewusstsein*] A consciência-de-si é em si e para si quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido. O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, [ou] da infinitude que se realiza na consciência-de-si, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico. Assim seus momentos devem, de uma parte, ser mantidos rigorosamente separados, e de como não diferentes, ou seja, devem ser tomados ao mesmo tempo como não diferentes, ou seja, devem ser tomados e reconhecidos em sua significação oposta (Hegel, 2014, p. 142).

O primeiro golpe que Hegel desfere para questionar a autonomia da consciência, consiste, aqui, em demonstrar que a própria identidade da consciência não é autossuficiente, ou seja, a servidão do escravo, se explica na dependência que carrega do senhor, o outro por excelência, para a sua constituição, a saber, um primeiro paradoxo que aparece aqui está em como a consciência de si apenas se individualiza, no em si e para si, por meio do reconhecimento de uma outra que já é soberana. O reconhecimento [*Anerkennung*], no entanto, não é um gesto espontâneo, mas consequência de um enfrentamento que, por sua vez, resulta em um pedido.

Pöggeler (1993, pp. 263-264) defende que a adição da metáfora do senhor e do escravo, para tematizar a desigualdade da e na consciência, não deve ser entendida como uma sofisticação literária ou mesmo um apelo ilustrativo aos antigos. Trata-se, na verdade, de um exemplo totalmente “abstrato”. O princípio desse argumento parece recorrer à doutrina da

igualdade originária em Hegel, doutrina esta que pode ser entendida a partir da ideia de que todas as consciências, em seu ponto de partida, compartilham uma estrutura fundamental comum: a capacidade de se autoconsiderar como livre e racional. Portanto, a igualdade originária não se refere a uma igualdade empírica ou política inicial entre os indivíduos, mas sim a uma estrutura ontológica e lógica, e por sua vez, abstrata, tal como a dialética do senhor e do escravo, em que todas as consciências compartilham no nível do conceito [*Begriff*].

Buck-Morss (2017, pp. 76-77), por sua vez, problematiza essa interpretação ao afirmar que, mesmo quando se considera a doutrina da igualdade originária como um momento anterior à luta de vida e morte, não se pode supor uma abstração inercial em direção à relação do senhor e do escravo. Diferente do fundamento originário da consciência – onde todas consciências nascem iguais –, a relação do senhor e do escravo não é uma relação natural, mas uma relação histórica, ou seja, fruto de um estágio em que uma consciência se submete à outra.

Devem travar essa luta porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se comprova]; e se prova que a essência da consciência-de-si não é o *ser*, nem o modo *imediato* como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente; que ela é somente puro *ser-para-si*. O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como *pessoa*; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente. Assim como arrisca a sua vida, cada um deve igualmente tender à morte do outro; pois para ele o Outro não vale mais que ele próprio (Hegel, 2014, p. 145)

Pela leitura desta parte do §187, onde Hegel trata a exposição [*Die Darstellung*], fica um pouco mais claro como Hegel concilia a doutrina da igualdade originária com a dialética do senhor e do escravo. O que ele quer dizer quando defende que a consciência nasce livre, mas apenas se torna independente quando arrisca a sua vida? Parece haver aqui uma crítica parcial à ideia de subjetividade transcendental. Hegel parece concordar com o fundamento inato da dignidade da pessoa, mas apontar que este reconhecimento não é suficiente para a determinação e conseqüente significação da sua vida. Assim, por natureza, todo indivíduo deve ser reconhecido como pessoa: o somente ser-para-si [*Fürsichsein*].

Ao contrário da exposição, a representação [*Vorstellung*] pode ser entendida aqui como uma descrição solipsista. Afinal, se a consciência simplesmente afirmasse a sua independência sem passar pela luta de vida e morte, essa independência seria apenas uma aparência ilusória, um conceito vazio. No fragmento, Hegel parece enfatizar como a liberdade não pode ser apenas afirmada, mas precisa ser comprovada no risco real da história. A consciência que evita essa luta pode até ser reconhecida como pessoa, mas não atinge a verdade do reconhecimento. Ou

seja, a mera representação da liberdade não é suficiente; é necessário que a consciência exponha também o avesso da representação, ou seja, a exposição.

Na exposição, o pensamento ainda não está organizado, mas em luta e, logo, dissonância. Trata-se do movimento dialético na sua efetividade, em contraposição de forças e mediação de racionalidades. Esse movimento dialético demonstra que o ser-para-si da consciência só pode ser verdadeiramente alcançado quando sua certeza subjetiva é confirmada em um processo real, em que a relação com o outro também desempenha um papel essencial. Isso exemplifica a diferença fundamental entre uma representação fixa e uma exposição viva e processual. Ademais, coloca em xeque o próprio sentido de história para Hegel.

É interessante como, a despeito da discordância anterior, Buck-Morss e Pöggeler são uníssonos sobre esta nuance do tema. A saber, o método fenomenológico hegeliano apresenta uma viragem historicista. Em sua tese doutoral, Pöggeler (1999, p. 362) sustenta que a *Fenomenologia* transforma a cientificidade conceitual ao inserir a verdade na história – fenômeno que no mesmo trecho Pöggeler chama ironicamente *Goethezeit* – a partir de uma ironia hegeliana ao idealismo romântico pautado pela intuição. Diferente de tal subjetivismo, a sua proposição sobre a concepção do senhor e do escravo ganha o relevo de uma universalidade construída na diferença, projeto este anunciado desde o *Differenzschrift* e elaborado agora nos moldes de uma ficção sobre a coexistência, ou mesmo, um grande romance sobre a história real da dominação e, por isso, não é apenas uma metáfora, o que reforça a inflexão historicista.

Este historicismo, no entanto, não se confunde com o empirismo e tampouco com o historicismo contemporâneo. Conforme complementa Jaeschke (1990, p. 374), a despeito da caricatura posta pelas críticas mais conservadoras, a história hegeliana não é um processo caótico, mas segue uma lógica objetiva, o que a distingue do historicismo relativista. Portanto, apesar de possuir uma dimensão histórica, Hegel não adere a um historicismo absoluto, pois sua concepção da história é entrecortada por uma necessidade de mediação entre o positivo e o negativo. Se há uma viragem historicista, ela deve ser entendida não como um abandono do idealismo especulativo, mas como uma incorporação da história dentro da lógica do conceito.

188 - [Diese Bewahrung] Entretanto, essa comprovação por meio da morte suprassume justamente a verdade que dela deveria resultar, e com isso também [suprassume] a certeza de si mesmo em geral. Com efeito, como a vida é a posição *natural* da consciência, a independência sem a absoluta negatividade, assim a morte é a negação *natural* desta mesma consciência, a negação sem a independência, que assim fica privada da significação pretendida do reconhecimento [...] Os dois extremos não se dão e nem se recebem de volta, um ao outro reciprocamente através da consciência, mas deixam um ao outro indiferentemente livres como coisas. Sua operação é a negação abstrata, não a negação da consciência, que *suprassume* de tal

modo que *guarda e mantém* o suprasumido e com isso sobrevive a seu vir-a-ser-suprasumido (Hegel, 2014, p. 146).

Pode-se perceber, então, uma convergência entre a reflexão sobre o sentido da história na filosofia e o problema da dominação. A luta de vida e morte entre as consciências marca a carência fundamental por reconhecimento. Se o objetivo dessa disputa é a autoconservação, esta não pode ser alcançada sem luta. Isso ocorre porque o reconhecimento exige uma relação recíproca entre duas consciências vivas e autoconscientes que, a princípio, não desejam a submissão.

Todavia, se uma consciência destrói a outra, não há mais sujeito para conceder o reconhecimento. Assim, o que restaria seria um estado de indiferença, onde os extremos se anulariam sem gerar um novo estágio dialético. Porém, cumpre observar que o argumento sobre o caráter abstrato da metáfora do senhor e do escravo parece indicar que, antes de uma relação política, Hegel quer abordar como os limites da memória e as possibilidades da recepção se conectam com o trabalho de um agente livre.

No contexto apresentado, tratar a morte como negação abstrata equivale à negação do pensamento como um ente vivo, ou seja, uma forma que não pode ser essencializada coletivamente, pois, em termos figurativos, por um lado, é demasiado rígida para ser transmitida e, por outro, dilui-se na interpretação. O fato é que, nesse cenário de extremos, o que é negado não é preservado. Em vez disso, ocorre a completa eliminação da possibilidade de uma relação recíproca. A supressão [*Aufhebung*], por sua vez, exige que a negação seja dialética, ou seja, que preserve e transforme o que foi negado, e assim permita o surgimento do novo.

Considerações finais

A análise da dialética transcendental em Hegel, tal como desenvolvida na *Fenomenologia do Espírito*, revela um movimento filosófico que ultrapassa os limites da abstração sistemática para se inscrever na concretude da vida histórica. Longe de ser apenas um método de exposição do saber, a dialética hegeliana aparece como experiência vivida da contradição — uma pedagogia do real que exige da consciência não apenas rigor lógico, mas coragem existencial.

Ao problematizar a certeza sensível e deslocar o amor do plano da fusão imediata para o campo da mediação racional, Hegel inaugura uma concepção de liberdade enraizada no conflito. A famosa figura do senhor e do escravo, muitas vezes tratada como metáfora, ganha aqui estatuto de estrutura, pois revela a assimetria constitutiva da subjetividade e a exigência de reconhecimento como condição de emancipação. Nesse sentido, a liberdade não é um ponto

de partida, mas um processo que só se realiza pela exposição à alteridade e pelo enfrentamento das forças que compõem o mundo social.

A leitura da *Fenomenologia* à luz das críticas contemporâneas — notadamente as contribuições de Honneth, Habermas e Buck-Morss — permite compreender que a luta por reconhecimento não é um momento periférico no sistema de Hegel, mas um eixo estrutural de sua filosofia prática. Ao mesmo tempo, a investigação aqui empreendida sugere que o jovem Hegel jamais foi inteiramente superado: sua filosofia do amor, sua preocupação com a comunidade e sua sensibilidade com as formas de vida permanecem, ainda que reformuladas, no coração especulativo da razão hegeliana.

Por fim, se a dialética é o modo como o espírito sangra — isto é, como sofre, luta e se transforma —, então, pensar Hegel hoje é também recolher esse sangue: não para glorificar sua dor, mas para compreender as feridas ainda abertas da história. A liberdade, enquanto figura concreta do espírito, exige mais do que a consciência de si: exige a coragem de construir, na diferença, uma nova gramática da convivência.

Referências

BUCK-MORSS, S. *Hegel e o Haiti*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1edições, 2017.

COELHO, H. S. *Idealismo e romantismo: uma história geral das filosofias do saber e da liberdade*. Petrópolis: Vozes, 2024.

HABERMAS, J. *Técnica e ciência como ideologia*. Trad. Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Unesp, 2014.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Menezes. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HONNETH, A. *A luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

JAESCHKE, W. *Reason in Religion: The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion*. Berkeley. University of California Press, 1990.

NOBRE, M. *Como nasce o novo*. São Paulo: Todavia, 2018.

PIZA, S. O paradoxo de Hegel: liberdade e escravidão nas colônias. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, v. 16, n. 27, p. 41-69, 2019. Disponível em: <https://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/338>. Acesso em: 21 mar. 2025.

PÖGGELER, O. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg: Alber, 1993.

_____. *Hegels Kritik der Romantik. 2. überarbeitete Auflage*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1999.

RODRÍGUEZ, G. S. La recepción crítica del concepto kantiano de “reino de Dios” en los escritos tempranos de Hegel. *Ideas y valores*, Bogotá, v. 73, n. 186, p. 25-45, 2024. Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/99672>. Acesso em: 21 mar. 2025.

SANTOS, J. H. *O trabalho do negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2007.

Recebido em: 02/03/2025.

Aprovado em: 10/06/2025.