



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

BRÁULIO MARQUES RODRIGUES

O SENHOR E O ESCRAVO:
Hegel e o paradoxo na metáfora

BELÉM
2025

BRÁULIO MARQUES RODRIGUES

O SENHOR E O ESCRAVO:
Hegel e o paradoxo na metáfora

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal do Pará como requisito parcial para a obtenção do título de Mestrado em Filosofia.

Linha de pesquisa: Estética, Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Saulo Monteiro M. de Matos.

BELÉM
2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

M357s Marques Rodrigues, Bráulio.
O SENHOR E O ESCRAVO: Hegel e o paradoxo na
metáfora/ Bráulio Marques Rodrigues. — 2025.
135 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Saulo Monteiro Martinho de Matos
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, Belém, 2025.

1. Hegel; Liberdade; Negatividade; Haiti; Espectro. I.
Título.

CCD 141

BRÁULIO MARQUES RODRIGUES

O SENHOR E O ESCRAVO:
Hegel e o paradoxo na metáfora

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal do Pará como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Estética, Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Saulo Monteiro M. de Matos.

Data de aprovação: ____ / ____ / ____

Conceito: _____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Saulo Monteiro Martinho de Matos
(Universidade Federal do Pará – Orientador)

Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves
Avaliador interno
(Universidade Federal do Pará)

Prof. Dr. Filipe Augusto Barreto Campello de Melo
Avaliador externo
(Universidade Federal de Pernambuco)

*[Dê-nos uma pequena ilha
Uma ilha no mar
Dê-nos um mar que banhe
Bastam dois e assim podemos trabalhar o homem
Não precisamos do seu dinheiro
Fique com a sua raiva e a sua tristeza
Não, não precisamos da sua tristeza
Só queremos um lugar feliz
Onde homens negros e brancos possam viver em paz
Estou dizendo que é melhor você deixar o que é meu
Deixe o meu povo ir]
Darondo*

*Nós, declaramos o nosso direito nessa Terra... de sermos respeitados como ser humano, de recebermos os direitos de seres humanos nesta sociedade, neste mundo, neste dia e pretendemos trazer à existência por quaisquer meios necessários
Malcolm X*

Ubi libertas, ibi patria

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, ao meu orientador, o Professor Saulo Monteiro Martinho de Matos, pelo estímulo intelectual constante, pela generosidade e esforço contínuo para a minha inclusão em suas pesquisas, além do apoio ao longo de todo este percurso. Sua orientação firme e aberta foi fundamental para o amadurecimento deste trabalho.

Agradeço, também, aos Professores Ernani Pinheiro Chaves e Filipe Augusto Barreto Campello de Melo, pelas instruções valiosas, assim como pelas leituras atentas, no momento da qualificação, que contribuíram de modo decisivo ao desenvolvimento do argumento, assim como, da impressão de minha autoria nesta dissertação.

Agradeço, em especial, ao Professor Marco Aurélio Werle, por ter me acolhido, naquela primavera, e compartilhado comigo, as primeiras lições sobre Hegel, que tanto orientaram o meu percurso nesta dissertação.

Agradeço, ainda, aos amigos peripatéticos, Ricardo Evandro e Alan Guimarães, pela companhia reflexiva e ao Thiago Braga pela solidariedade regada de bom humor que trouxe leveza para o final dessa caminhada.

Por fim, agradeço ao Zeca, à Oci, ao Bruno e à Odi, pelo suporte material que tornou possível a minha dedicação aos estudos. Sem o amparo e a confiança deles, este caminho teria sido imensamente mais difícil.

RESUMO

O problema desta dissertação investiga como os personagens do senhor [*Herr*] e do escravo [*Knecht*] ocupam um lugar deôntico na “Fenomenologia do Espírito” (*Phänomenologie des Geistes*). A saber, como o senhor e o escravo podem ser compreendidos como esquema relacional e ponto de inflexão teórico do qual irão derivar duas abordagens sobre a dialética: i) a abordagem analítica de Hyppolite e ii) a abordagem antropogênica de Kojève. Ademais, Susan Buck-Morss aponta a existência de uma contradição no seio do conceito de liberdade e o sentido da escravidão em Hegel. O objetivo é identificar como cada abordagem irá lidar com essa contradição para elaborar o seu próprio sentido de eticidade [*Sittlichkeit*]. Por sua vez, parte para uma reconstrução interna sobre a origem da dialética negativa na figura do senhor e do escravo. Em seguida, analisa as contradições que cercam o espírito efetivo [*wirklicher Geist*] desde os escritos sobre a diferença [*Differenzschrif*] no jovem Hegel e sustenta, a partir da metáfora da luta de vida e morte, a possibilidade na extração de uma ética pessoal. O trabalho destaca ainda a necessária ênfase totalizante sobre a negatividade e problematiza como a ideologia afeta o pensamento hegeliano em sua recepção dentro e fora da Europa. Por fim, por meio de uma revisão crítica apoiada na análise de Butler sobre a recepção do método dialético na filosofia continental e na crítica de Mbembe sobre o conceito de reconhecimento [*Anerkennung*], a hipótese é de que a negatividade deve dar fim à reificação. A saber, a liberdade não é dada pelo senhor, outrossim, é o escravo quem se liberta por meio da própria luta e, de tal modo, torna-se consciente de si mesmo [*Selbstbewusstseins*].

Palavras-chave: Hegel; Liberdade; Negatividade; Haiti; Espectro.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Problem dieser Dissertation untersucht, welchen deontischen Platz die Charaktere des Herrn und des Knechts in der „Phänomenologie des Geistes“ einnehmen. Nämlich, wie der Herr und der Sklave als relationales Schema und theoretischer Wendepunkt verstanden werden können, aus dem sich zwei Ansätze der Dialektik ableiten: i) Hyppolites analytischer Ansatz und ii) Kojèves anthropogenetischer Ansatz. Darüber hinaus weist Susan Buck-Morss auf das Vorhandensein eines Widerspruchs zwischen dem Freiheitsbegriff und der Bedeutung der Sklaverei bei Hegel hin. Ziel ist es herauszufinden, wie jeder Ansatz mit diesem Widerspruch umgeht, um seine eigene Sittlichkeit zu entwickeln. Im Gegenzug bewegt es sich in Richtung einer internen Rekonstruktion des Ursprungs der negativen Dialektik in der Figur des Herrn und des Sklaven. Anschließend analysiert es die Widersprüche rund um den tatsächlichen Geist seit den Differenzschriften des jungen Hegel und argumentiert, ausgehend von der Metapher des Kampfes zwischen Leben und Tod, für die Möglichkeit, daraus eine persönliche Ethik abzuleiten. Die Arbeit hebt zudem die notwendige totalisierende Betonung der Negativität hervor und problematisiert den Einfluss der Ideologie auf das Hegelsche Denken in seiner Rezeption innerhalb und außerhalb Europas. Schließlich wird anhand einer kritischen Betrachtung, gestützt durch Butlers Analyse der Rezeption der dialektischen Methode in der kontinentalen Philosophie und Mbembes Kritik am Begriff der Anerkennung, die Hypothese aufgestellt, dass Negativität der Verdinglichung ein endgültiges Ende setzen muss. Freiheit wird nämlich nicht vom Herrn gegeben, sondern es ist der Sklave, der sich durch seinen eigenen, widerständigen Kampf befreit und so wahres Selbstbewusstsein erlangt.

Schlüsselwörter: Hegel; Freiheit; Negativität; Haiti; Spektrum.

ESCLARECIMENTOS

Alguns fragmentos desta tese correspondem a versões preliminares ou reelaborações de textos anteriormente publicados ou submetidos à avaliação em periódicos acadêmicos, no período concomitante ao desenvolvimento da pesquisa. Todas as passagens foram adaptadas e reescritas de forma a assegurar a unidade argumentativa do presente trabalho, cujo núcleo interpretativo permanece inédito. Seguem, em ordem cronológica, as publicações relacionadas:

- Rodrigues, B. (2025). Quando o Espírito sangra: dialética e figuras da liberdade. *PRISMA*, [S. l.], v. 7, n. 1, p. 42–61, 2025.
- Rodrigues, B. Unidade e contradição: um estudo sobre as antinomias do absoluto em Spinoza e Hegel, em avaliação.
- Rodrigues, B. Do esgarçamento do Espírito: Derrida e esse resto chamado espectro, em avaliação.

No que diz respeito às obras em língua estrangeira que não possuem edição nacional, as traduções utilizadas ao longo do texto são de responsabilidade do autor, sendo apresentado o original em nota de rodapé. Em alguns casos, optou-se por cotejar tanto a edição original quanto uma tradução existente, de modo a enriquecer a análise e garantir maior precisão interpretativa.

Sumário

Introdução.....	11
1 Origem esquemática do senhor e do escravo.....	14
1.1 O amor e a religião como mediações afetivas.....	17
1.2 Antinomia e a desigualdade na consciência.....	25
1.3 Negatividade: entre a alteridade e a dominação.....	33
1.4 <i>Moralität</i> : da cultura à diferença.....	42
2 Dialética transcendental e emancipação.....	50
2.1 Da certeza sensível à consciência de si.....	54
2.2 Luta de vida e morte.....	63
2.3 Método de compreensão do sistema.....	71
2.4 Estrutura do Espírito.....	80
3 Da superação da servidão.....	89
3.1 Da reconciliação entre <i>eros</i> e <i>logos</i>	94
3.2 Suprassunção como ética pessoal.....	101
3.3 Liberdade e o fim do reconhecimento.....	112
3.4 Espectros da colonialidade.....	120
4 Considerações finais.....	128
Referências.....	131

INTRODUÇÃO

A investigação parte da hipótese de que a figura do senhor e do escravo, tal como formulada por Hegel na *Fenomenologia*, não deve ser lida apenas como um recurso didático ou uma construção conceitual isolada, mas como uma metáfora carregada de contradições internas que encenam o processo de formação da autoconsciência. Trata-se de investigar o paradoxo na metáfora, isto é, as contradições que emergem do conteúdo: liberdade nascida da servidão, reconhecimento realizado pela negação, poder que se inverte em dependência. Ao explorar essa cena especulativa, propõe-se uma leitura que evidencia como a metáfora dramatiza, em termos figurativos e conceituais, a estrutura do conflito que constitui o sujeito.

O trabalho propõe uma reconstrução interna da gênese dialética do senhor e do escravo e parte dos “Escritos sobre a diferença” (*Differenzschrift*) (1801), referentes ao jovem Hegel, para questionar a rigidez do esquematismo e avançar em direção a uma concepção dinâmica e dialética do real na *Fenomenologia*. Essa trajetória revela como a ideia de sistema em Hegel opera como uma ruptura com o esquematismo kantiano, ao mesmo tempo em que introduz novas tensões e contradições. No sentido de uma teoria negativa da emancipação, a análise propõe que a liberdade não é concedida pelo senhor, mas conquistada pelo escravo por meio de sua própria luta, culminando na emergência da consciência de si [*Selbstbewusstseins*].

No primeiro capítulo, o trabalho se dedica a explorar a elaboração conceitual da figura do Mestre [*Meister*] no texto “O Espírito do Cristianismo e seu Destino” (*Der Geist des Christentums und sein Schicksal*), escrito por Hegel durante seu período em Frankfurt (1798-1800). Este texto, ainda anterior à sua consolidação como filósofo sistemático, revela um filósofo profundamente engajado em questões éticas, religiosas e políticas, e oferece intuições fundamentais para compreender a ruptura com o mentalismo e a sua gradual transição para um idealismo próprio. A figura do mestre, neste contexto, não apenas antecipa elementos centrais da dialética do senhor e do escravo, mas também ilustra o abandono de Hegel em relação ao formalismo moral de Kant e sua busca por uma filosofia que integre na vida as dimensões da natureza, da história e do espírito (ou cultura).

A título de ilustração, como será visto a seguir, em “O Espírito do Cristianismo e seu Destino”, Hegel analisa a relação entre a lei mosaica e a ética cristã, destacando como a figura do Mestre (ou Senhor) representa uma autoridade externa e coercitiva que impõe normas e deveres sem considerar a interioridade e a liberdade do indivíduo [*Individuum*]. Essa crítica

ao mestre como figura de dominação externa reflete a insatisfação de Hegel com a ética kantiana, que ele considerava abstrata e desvinculada da experiência da vida concreta. Para Hegel, Kant falhava ao não integrar a moralidade à realidade histórica e social, mantendo-a presa a um repertório que não conseguia dar conta da complexidade das relações humanas.

A figura do Mestre, e que mais tarde seria descrita como Senhor, portanto, serve como um ponto de partida para Hegel desenvolver uma crítica ao caráter unilateral e coercitivo da moralidade kantiana, abrindo caminho para uma concepção ressonante e integrada da liberdade. No primeiro momento, o trabalho expõe como a figura do Mestre, apresentada na “Filosofia do Espírito” (*Philosophie des Geistes*) (1805/06), em seu capítulo sobre o espírito efetivo, é basilar para compreender a transição de uma crítica ao formalismo kantiano para a elaboração de um idealismo autoral. Essa transição não apenas marca o abandono de Kant, mas também inaugura um diálogo mais profícuo com Schelling e Hölderlin. Ao analisar a fase inicial do pensamento de Hegel, o capítulo procura estabelecer as bases para a nova dialética.

O segundo capítulo da dissertação analisa a constituição da dialética transcendental como estrutura formadora do reconhecimento, a partir da crítica ao esquematismo kantiano e da centralidade da negatividade no método hegeliano. Com foco na passagem da certeza sensível à consciência de si, o capítulo examina a luta de vida e morte como momento inaugural da subjetivação, onde o risco absoluto — o medo da morte — instaura a cisão entre senhor e escravo. Essa cisão não representa apenas uma diferença social, mas um processo ontológico de diferenciação, em que o escravo, por meio do trabalho, transforma a dominação em formação [*Bildung*] e inicia o percurso ético da liberdade. Ao destacar o papel do negativo como potência constituinte, o capítulo sugere que o reconhecimento não é dado, mas conquistado, e que o sujeito emerge do confronto com a finitude e com a alteridade, marcando assim o ponto de inflexão entre submissão e emancipação.

Ainda no segundo capítulo, a dissertação apresenta duas abordagens críticas complementares da *Fenomenologia*, cada uma com um referencial teórico distinto: a primeira, de orientação metodológica, é representada por Kojève, que interpreta a dialética hegeliana a partir da luta de vida e morte como antropogênese, ou seja, indica a própria origem do ser-aí hegeliano na oposição entre forças, de modo que o conflito enfatiza uma dimensão existencial e o escravo encarna o processo concreto da humanização. Em contraposição, a segunda abordagem, de caráter estrutural, é desenvolvida por Hyppolite e privilegia a arquitetura conceitual da *Fenomenologia*. Ao tratar o senhor e o escravo como figuras necessárias no desdobramento lógico do espírito, marca um paradoxo entre negatividade e formação. A

saber, enquanto Kojève investe na leitura fenomenológica como método de historicização do sujeito, Hyppolite a compreende como exposição sistemática da lógica do vir-a-ser, revelando que o reconhecimento é antes uma estrutura relacional do saber do que um fato sociopolítico.

O terceiro capítulo lança a hipótese da autolibertação do escravo e investiga a superação da servidão a partir da experiência formativa do escravo. Ao examinar uma reconciliação entre *eros* e *logos*, o texto evidencia como a negatividade vivida no trabalho [*Arbeit*] pode ser redimensionada como ética pessoal, de modo que o sujeito se refaz a partir da própria finitude. Por meio de uma comparação crítica do jovem Hegel e o Hegel da *Fenomenologia*, o conceito de liberdade é problematizado a partir da leitura tradicional que o entende como dom do senhor, e em contraposição, oferece a hipótese que, se lida a partir do sentido de autodeterminação [*Selbstbestimmung*], tal liberdade já pode ser apreendida dos *Systementwürfe de Jena* (1803-1804) e revelar os limites imanentes da mediação simbólica inerente ao reconhecimento.

O último capítulo conclui com o argumento de que tal liberdade, entendida como emancipação, exige a ultrapassagem de uma dependência estrutural e a reconfiguração da subjetividade como potência crítica. A saber, de que a concepção de Espírito como unidade de subjetividade e objetividade, constituída por mediação dialética, antecipa a determinação da liberdade como autodeterminação racional e, esta última, quando lida de modo retrospectivo, oferece um sentido de autodeterminação que não se configura como totalidade concluída, mas como rastro da contingência, isto é, como efetivação da liberdade na relação com a alteridade radical. Nas considerações finais, a dissertação traz a hipótese sobre uma ética pessoal da supressão e sustenta que a liberdade não é resultado de uma reconciliação passiva com a ordem, mas de um movimento ativo de negação e reconstrução subjetiva.

A supressão [*Aufhebung*], longe de representar uma simples superação dialética, é compreendida como gesto singular em que o sujeito incorpora a negatividade como condição de autonomia. Nesse sentido, a ética não reside na adequação a uma normatividade dada, mas na capacidade de sustentar a tensão entre finitude e autodeterminação, recusando tanto a alienação [*Entfremdung*] na figura do senhor quanto a reificação da própria servidão na consciência infeliz [*das unglückliche Bewußtsein*]. A supressão torna-se, assim, um exercício permanente de liberdade situada, em que o sujeito se forma no enfrentamento com o outro, com o desejo e com a morte, elaborando uma existência que se mede não pela estabilidade, mas pela abertura ao inacabado e ao contingente.

1 ORIGEM ESQUEMÁTICA DO SENHOR E DO ESCRAVO

Nesta primeira parte do trabalho a análise se voltará para uma tentativa de compartimentação esquemática das origens da figura do senhor e, de modo derivado, do que posteriormente Hegel nomearia na *Fenomenologia* como escravo. O objetivo é compreender como o jovem Hegel, após um período influenciado pelo esquematismo kantiano, começa a compor um caminho autoral como filósofo, em direção à ideia de sistema.

As preleções de Jena referem-se às séries de exposições ministradas por Hegel durante seu tempo como professor em Jena. Estas preleções abrangem uma ampla gama de tópicos, incluindo aí os três ramos principais do seu pensamento, a saber, a filosofia da natureza (*Naturphilosophie*), a filosofia do espírito (*Philosophie des Geistes*) e a lógica (*Logik*).

Pode-se compreender ali tanto o início do pensamento especulativo quanto um acabamento da crítica à moral kantiana que começa a ser melhor expressa em Berna. No que toca à teoria hegeliana, as preleções de Jena são fundamentais. Portanto, será analisado a partir do tópico a seguir, como a dialética transcendental de Kant aparece como objeto de escrutínio e crítica para e como Hegel atribui um sentido próprio para a dialética que, por sua vez, serve de estrutura para a consequente formulação do senhor e do escravo.

No ambiente vibrante desta capital da filosofia do final do XVIII e início do XIX, o romantismo [*Frühromantik*] encontrava a filosofia transcendental. Primeiros românticos como os irmãos Schlegel e Novalis também tiveram passagens por esse cenário de tanta diversidade literária, filosófica e científica, que para alguns, em termos de riqueza e força intelectual, só pode ser comparada à Atenas de Platão. Jena, junto com Weimar, era a Meca do idealismo alemão.

Conforme Vieweg (2023, p. 109), Caroline Schlegel teria descrito a Jena deste período como uma casa dos loucos [*Tollhaus*]. Nascido em Stuttgart na data de 27 de agosto de 1770, no Ducado de Württemberg, sudoeste da Alemanha, Georg Wilhelm Friedrich Hegel foi para Jena na metade de janeiro de 1801 para assumir o cargo de livre-docente (*Privatdozent*) na Universidade de Jena, dando início à sua carreira acadêmica como professor e intelectual público. A mudança para Jena foi marcada também pelo contato com os

principais filósofos alemães do seu tempo, que na época residiam e trabalhavam lá, nominalmente eram eles Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling e Johann Gottlieb Fichte.

Hegel está preocupado com as condições de possibilidade da dialética transcendental. Em outras palavras, está preocupado com o sujeito a ocupar o lugar do “eu penso”. Ademais, defende a tese de que a filosofia de Schelling, ainda que com ressalvas, é superior à de Fichte. Com esta tese, Hegel pôs fim imediatamente à velha aliança entre Fichte e Schelling e forjou um horizonte próprio de interlocução com Schelling. Todavia, antes de adentrar a leitura dos escritos sobre a diferença, cumpre analisar o seu pano de fundo. A saber, será visto como Hegel inicia o manifesto por um idealismo objetivo em “O Espírito do cristianismo e o seu destino”.

Dito isso, a origem esquemática do senhor e do escravo, tal como desenvolvida por Hegel, pode ser ter um início de compreensão a partir de uma análise das suas preleções em Jena, onde o filósofo elaborou os fundamentos de sua filosofia do amor e da união, o germe para o que, posteriormente, seria entendido como Espírito [*Geist*]. Nesse contexto, a crítica à dialética transcendental de Kant e a influência do ambiente intelectual de Jena, marcado pelo romantismo e pelo idealismo alemão, são elementos centrais para entender a consequente formulação posterior do senhor e do escravo.

Hegel, em suas preleções de Jena, direciona sua atenção para a dialética transcendental de Kant, questionando as condições de possibilidade do sujeito que ocupa o lugar do “eu penso”. Para Kant, o “eu penso” é o fundamento transcendental da unidade da consciência, mas Hegel vê nessa concepção uma limitação, pois ela não consegue dar conta da dinâmica histórica e social que constitui o sujeito. Hegel critica a ideia de que o sujeito transcendental seja uma estrutura fixa e a priori, propondo, em vez disso, uma dialética que se desenvolve no tempo e no espaço, através da interação concreta entre indivíduos.

Essa crítica à dialética kantiana é crucial para a formulação da consciência de si. Esse processo, desde o princípio, é auto-movido mas conflituoso. É nesse contexto que surge a figura do senhor. Como será visto a seguir, Em "O Espírito do cristianismo e o seu destino", Hegel começa a esboçar o que viria a ser seu idealismo objetivo, uma filosofia que busca superar a dicotomia entre sujeito e objeto, mostrando como ambos se constituem mutuamente através de um processo histórico e dialético. Esse idealismo objetivo é o pano de fundo para a sua dialética transcendental, que aparece de forma mais elaborada na “Fenomenologia do Espírito”.

Aqui, para a melhor objetividade e rigor com a fase inicial do pensamento de Hegel, privilegiarei também o seu livro de estreia, o “Escrito sobre a diferença” (*Differenzschrift*). Cumpre lembrar que o paradigma crítico de Kant ainda era dominante de modo que neste momento Hegel está tanto elaborando alguns dos traços próprios ao seu sistema quanto dialogando com aqueles que eram interlocutores críticos da dialética transcendental.

Um desses interlocutores é Karl Reinhold, com quem Hegel teve uma relação indireta. Segundo Werle (2012, p. 110), nas etapas iniciais da *Differenzschrift*, começando pela “Advertência prévia”, Hegel exprime a confusão provocada por Reinhold. Teria faltado a Reinhold¹ ressaltar a diferença entre os sentidos da crítica para Fichte e Schelling. Mas, o intento de Hegel não é somente o de corrigir os equívocos de Reinhold, mas sim identificar a quantas anda o desenvolvimento da filosofia pós-kantiana.

Todavia, uma das razões para a divergência posta entre o alemão e o austríaco está no lugar da filosofia dogmática. Em seu *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789), Reinhold propõe o chamado princípio da consciência elementar e expresso pela proposição da consciência [*Satz des Bewusstseins*] que, por um lado, pretende representar toda a consciência e, por outro, estabelecer o sistema da razão. Este princípio é a prova da validade [*Gültigkeit*] real das proposições consecutivas [*Folgesätze*].

Hegel rejeita ali qualquer tentativa de começar a filosofia com os primeiros princípios evidentes. O ponto de partida da *Differenzschrift* estabelece a discordância com Reinhold para tentar lançar, sem grandes avanços, as suas primeiras teses. Embora Hegel apoiasse o ideal sistemático, ele renunciou a qualquer tentativa idealista de baseá-lo no método geométrico. Desse modo, se Hegel fosse um fundacionista, seria então apenas subvertendo o fundacionalismo da tradição cartesiana em prol de um novo sistema (Beiser, 2008, p. 8).

A relação entre senhor e escravo, tal como elaborada por Hegel, não surge de uma harmonia pré-estabelecida, mas de uma tensão intrínseca à própria natureza da consciência. Essa tensão, que pode ser entendida como uma antinomia, reflete a dualidade da consciência: por um lado, ela busca afirmar-se como autônoma e independente; por outro, depende do reconhecimento do outro para se constituir plenamente. Esse paradoxo é o ponto de partida

¹ É mister pontuar que assim como Hegel, Reinhold era um representante da classe média instruída na Alemanha do século XIX, especialmente representada pelos protestantes, e de um modo rudimentar, também por católicos. Reinhold era um padre católico austríaco, o que, por sua vez, já impunha uma dupla diferença para com Hegel, que a despeito da simpatia pelo objetivismo católico, se manteve luterano durante toda a vida. Não é coincidência, portanto, tal aproximação do idealismo com a teologia (cf. Höhle, 2016, p. 197).

para a dialética do senhor e do escravo, que se desdobra como um processo histórico e social de luta e superação.

A desigualdade, portanto, não é um acidente, mas uma condição necessária para o desenvolvimento da consciência. Na luta pelo reconhecimento, uma das consciências, ao arriscar a própria vida, impõe-se como senhor, enquanto a outra, por medo da morte, submete-se como escravo. No entanto, essa relação de dominação não é estática. O senhor, ao dominar o escravo, torna-se dependente do trabalho [*Arbeit*] deste para sua subsistência, enquanto o escravo, por meio do trabalho, transforma a natureza e a si mesmo, alcançando uma forma de autoconhecimento que o senhor não possui. Essa inversão dialética revela que a desigualdade inicial é, paradoxalmente, o motor para a superação da própria dominação.

A antinomia da consciência, que se manifesta na relação entre senhor e escravo, é, portanto, o núcleo da dialética hegeliana. Ela mostra como a consciência só pode se afirmar através do reconhecimento do outro, mas esse reconhecimento é sempre mediado por uma relação de poder e conflito. Essa dinâmica não é um problema a ser resolvido, mas uma condição necessária para o desenvolvimento da liberdade. A consciência, ao negar e superar a relação de dominação, avança em direção a uma forma mais elevada de autodeterminação, onde a liberdade não é mais entendida como independência absoluta, mas como reconhecimento mútuo e integração em uma totalidade maior, o Espírito [*Geist*].

Nesse sentido, como será defendido, a origem esquemática do senhor e do escravo está profundamente ligada à crítica hegeliana à dialética transcendental de Kant. Enquanto Kant via o ‘eu penso’ como uma estrutura fixa e a priori, Hegel mostrou que a consciência é um processo dinâmico, que se desenvolve através da interação concreta entre indivíduos. A relação entre senhor e escravo é, portanto, um momento fundamental desse processo, onde a desigualdade e a antinomia da consciência são superadas através do trabalho e do reconhecimento mútuo.

1.1 O amor e a religião como mediações afetivas

Como ponto de partida para a análise da origem das figuras do senhor e do escravo, é necessário caracterizar as preocupações que ainda moldavam o jovem Hegel. Para tanto, recorre-se a um de seus primeiros escritos, os “Fragmentos sobre religião popular e

cristianismo” (*Fragmente über Volksreligion und Christentum*)², provavelmente datado entre 1793 e 1795, e “O espírito do cristianismo e seu destino” (*Der Geist des Christentums und sein Schicksal*), escrito entre 1798 e 1800, período em que Hegel vivia em Tübingen e depois em Berna.

A título de justificação desta breve genealogia, cumpre adiantar que nos “Fragmentos sobre religião popular e cristianismo”, o amor [*Liebe*] é apresentado como princípio que unifica razão e sensibilidade, transcendendo as divisões impostas pela fragmentação social e política. O amor não é apenas uma emoção, mas um laço vivo que conecta os indivíduos à comunidade universal. Essa ideia, como será visto, parece antecipar a tensão entre autonomia e dependência que irá, ao tempo da *Fenomenologia*, caracterizar a relação dialética do senhor e do escravo. Por hora, o amor será visto como protótipo da relação interpessoal que, ao mesmo tempo que une, evidencia também os limites, ou seja, as separações, de toda unidade baseada na submissão ou dominação.

Por volta dos “Fragmentos sobre Religião popular e cristianismo”, escritos entre 1793 e 1794, Hegel está circundando um modo de integrar a moralidade com a prática por um caminho diferente daquele da razão teórica entendida enquanto juízo. A contribuição de Hegel à época foi agregar às demandas da crítica estabelecidas por Kant, algumas figuras da teologia e da exegese bíblica. Dito isso, é importante dizer que, apesar de ter sido seminarista em Tübingen, assim como os colegas Schelling e Hölderlin, Hegel se mostrará desde jovem inclinado ao ceticismo protestante no que toca os fundamentos exclusivamente dados pela tradição ao mesmo tempo que conserva ressalvas ao racionalismo puro. É neste clima de inflexão que pode-se ler uma definição como esta: “A religião dá, portanto, à moralidade e aos seus motivos, um novo e mais sublime impulso; ela oferece proporciona uma barreira nova e mais forte contra a violência dos impulsos sensuais”³ (Hegel, 1986, p. 12).

Hölderlin e Schelling são dignitários de serem, para Hegel, tanto amigos de vida quanto de saber. Esta amizade eminentemente filosófica é entrecortada, naquele momento de

² Há uma divergência sobre o título do texto de Hegel a respeito da religião popular. Segundo Novelli (2010, p. 123), enquanto a edição da Suhrkamp atribui o título “Fragmentos sobre religião popular e cristianismo” (Hegel, 1970) ao primeiro texto selecionado na coleção das obras do filósofo e o situa no período em que ele estava em Berna, a edição da Meiner Verlag (Hegel, 1991) adota a primeira linha do texto como título e o posiciona nos últimos anos de Hegel em Tübingen. Essa diferença na possível localização cronológica da redação do texto pode influenciar a interpretação do contexto em que Hegel desenvolve sua reflexão sobre o tema. Caso a edição crítica da Meiner Verlag seja considerada a mais precisa, torna-se plausível estabelecer uma relação mais calorosa entre o texto de Hegel e “A religião nos limites da simples razão” (cf. Kant, 2024), publicada pouco antes do período em que Hegel se dedicava ao estudo da religião popular.

³ No original: „Die Religion gibt also der Moralität und ihren Beweggründen einen neuen erhabenen Schwung, sie gibt einen neuen stärkeren Damm gegen die Gewalt der sinnlichen Antriebe ab“.

franco florescimento das personalidades, pelas afinidades eletivas de cada um. A princípio, Schelling é o amigo, em termos vitais, mais próximo de Hegel. Todavia, em função da intensa ocupação de Hegel com problemas morais e teológicos, a sua correspondência fica mais estreita com Hölderlin, este mais receptivo ao interesse intelectual do amigo pela religião (Fellows, 2020, p. 211).

Hölderlin, embora cético em relação à subjetividade transcendental, reconhece e valoriza o esforço de Fichte em superar o solipsismo de um Eu autodeterminado, propondo uma determinação recíproca entre o sujeito e aquilo que lhe é oposto. Essa proposta busca restabelecer uma relação dinâmica e dialética entre o Eu e o Não-Eu, evitando a clausura de uma consciência isolada. Contudo, como filósofo, o jovem Hölderlin parece não estar disposto a abrir mão da busca por um fundamento ontológico que transcenda a mera relação dialética entre sujeito e objeto. Para ele, a dicotomia entre o finito e o infinito, representada na relação sujeito-objeto, exige um princípio superior que unifique essas polaridades em uma totalidade mais abrangente, preservando a alteridade sem anulá-la.

Nesse sentido, Hölderlin vai além de Fichte ao procurar um fundamento ontológico que não se limite à estrutura formal da subjetividade, mas que também engloba a dimensão concreta da existência e da natureza. Ademais, Hölderlin também é quem provoca Hegel a refletir sobre como a crítica kantiana, uma vez que alijada de uma especulação ontológica, parece se limitar à uma ética pessoal. Hölderlin é, portanto, quem conduz Hegel ao abandono do kantismo dos tempos de Berna na medida do interesse para a investigação de um fundamento originário que não estivesse atrelado a uma subjetividade transcendental. Tal insatisfação com o kantismo é despontado com a crítica de Hölderlin a Fichte. Hölderlin criticava a ênfase excessiva no Eu como princípio absoluto.

Uma consideração ontológica deveria se livrar de reduções corpóreas e abraçar a unidade perdida: o "Ser" (ou "Uno"), que transcende a divisão entre sujeito e objeto. É neste sentido que Hegel volta-se para Fichte:

Hegel enxerga nessa crítica a Fichte e na proposição de um fundamento ontológico anterior ao sujeito transcendental a resposta para seus próprios questionamentos em torno da possibilidade de se conciliar a doutrina cristã e a filosofia moral de Kant. A busca por um princípio anterior à divisão entre sujeito e objeto realiza-se, contudo, sob uma nova e muitas vezes desvalorizada influência: a *Vereinigungsphilosophie*, filosofia da unificação formulada por autores como Herder, Hemsterhuis e Shaftesbury, que, em uma inspiração assumidamente platônica, consagra o amor como união entre homem, Deus e Natureza. Em Eros, portanto, as diferenças se reconhecem em sua identidade originária. (Fellows, 2020, p. 212)

Neste momento é possível observar uma passagem, ou mesmo, viragem hegeliana importante. Trata-se da mudança de ênfase na moralidade para a preocupação com o amor. Tal transição é também um marcador da formação hegeliana. Antes viciado à exegese da crítica, Hegel agora se direciona para outros autores e sua escrita ganha em erudição. Em um fragmento do tempo em Frankfurt, Hegel diz: “Não podemos pôr o ideal fora de nós, pois senão este seria um objeto, – tampouco apenas em nós, pois senão não seria um ideal. A religião é unitária com o amor. O amado não está em oposição a nós, pois ele é uno com a nossa essência [...]”⁴ (Hegel, 1986, p. 244).

É interessante notar como Hegel faz apelo ao Fedro para registrar o seu próprio rito de passagem. Em referência ao 251A na numeração de Stephanus, Hegel cita o trecho: “[...] o recém-iniciado, [...] quando vê algum rosto de aspecto divino que bem imitou a beleza, ou algum corpo ideal, primeiro ele estremece e furtivamente o assalta algo dos assombros de então; depois, dirigindo-lhe o olhar, venera-o como a um deus” (Platão, 2016, p. 95). No trecho citado, a beleza é o meio pelo qual o Eros opera. Para Platão, a beleza sensível é uma "imitação" da beleza ideal, e é por meio dela que a alma é despertada para a contemplação das Formas. Hegel, por sua vez, verá no amor uma mediação semelhante.

A saber, se o amor é um intermediário entre o homem e os deuses, ele é também o meio pelo qual o sujeito transcende a individualidade abstrata. Para alcançar esta transcendência é preciso se dispor ao trânsito afetivo, onde o amor resgata a subjetividade da solidão egocêntrica e reconcilia as formas do pensamento com as formas da natureza. Por este entender, Hegel não é apenas um comentarista platônico, mas um profanador. Ele toma a concepção platônica de Eros como *daimon* e a transforma em uma força dialética. Enquanto Platão via no amor uma ascensão metafísica rumo ao Belo e ao Bem, Hegel o reinterpreta como o movimento concreto em direção à reconciliação entre o universal e o particular.

O recurso a Platão, nesse contexto, desloca o foco da teoria das ideias ou formas para privilegiar a estética do belo, que se torna central na articulação de uma relação entre natureza e liberdade. Na experiência do belo, Hölderlin e Hegel encontram uma síntese que transcende a dicotomia entre o sensível e o racional. Para Hölderlin, essa comunhão conduz a uma poesia que celebra a contemplação sensível, revelando na natureza uma expressão da harmonia. Para Hegel, por sua vez, o belo fortalece o projeto de concepção de uma filosofia especulativa, que não deve se limitar à abstração teórica, mas incorpora a dimensão concreta e sensível do

⁴ No original: „Das Ideal können wir nicht außer uns setzen, sonst wäre es ein Objekt, - nicht in uns allein, sonst wäre es kein Ideal. Die Religion ist eins mit der Liebe. Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserem Wesen“.

espírito. No amor, ambos reconhecem uma subjetividade idealista que busca superar sua própria corporeidade, mas que, paradoxalmente, só alcança essa transcendência ao mediar o interior e o exterior.

Já em “O espírito do cristianismo e seu destino”, Hegel aprofunda a filosofia do amor e da união, destacando-a como a essência originária no cristianismo primitivo. Esse amor se apresenta como força da reconciliação, mas que, no cristianismo posterior, foi desvirtuada por um formalismo ético e jurídico que separa o humano do divino. Essa passagem é importante para a análise na medida que o seu cisma ressoa na relação do senhor e do escravo, na qual a liberdade de um depende da subjugação do outro. De modo geral, o jovem Hegel já delinea, nesses textos, um diagnóstico das relações humanas baseadas na desigualdade, sugerindo que somente a reciprocidade [*Wechselseitigkeit*] pode superar as divisões.

Para título de catalogação, os textos aqui indicados podem ser incluídos entre os chamados escritos teológicos da juventude (*Frühe theologische Schriften*). Entretanto, cumpre ressaltar, que a caracterização de Hegel como teólogo é controversa e se deve em grande parte devido à influência da recepção promovida por Dilthey em sua leitura do jovem filósofo. Em “A história da juventude de Hegel e outros tratados sobre a história do idealismo alemão” (*Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus*), Dilthey observa que, no que diz respeito aos espíritos das religiões, Hegel “não escreveu nada mais belo” (Dilthey, 1990, p. 68).

Ainda que seja desse período passagens como: “A religião é um dos assuntos [*Angelegenheit*] mais importantes da vida – por isso já a criança é ensinada a balbuciar alguma oração para o divino e suas mãos dobradas para, desde a infância, sermos elevados ao sublime⁵” (Hegel, 1986, p. 9, trad. livre) e “A religião, de modo geral, trata do coração⁶” (Hegel, 1986, p. 24, trad. livre), a teologia ou ontoteologia hegeliana estava distante da doutrina luterana mais convencional. A teologia de Hegel caracteriza-se por um panteísmo místico⁷ que revela as idiosincrasias de um autor em formação. Enquanto a criação, no contexto vital luterano, serve como estímulo para uma reflexão que atravessa o sensível, a

⁵ No original: „Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten unseres Lebens - als Kinder sind wir schon gelehrt worden, Gebete an die Gottheit zu stammeln, schon wurden uns die Händchen gefaltet, um sie zu dem erhabensten Wesen zu erheben“.

⁶ No original: „Wie Religion überhaupt eine Sache des Herzens ist“.

⁷ Dilthey usa essa expressão para indicar que, desde os primeiros escritos de juventude, Hegel irá pensar o ser como organismo vivo e atribuir aos atos de fé da religião o papel de expressar o que a razão não alcança.

hermenêutica racional aproxima Hegel do racionalismo alemão em sua crítica às instituições ancoradas no antigo regime.

Quando se fala de religião pública, entende-se por isso as ideias de Deus e de imortalidade e o que está relacionado a elas, na medida em que constituem a convicção de um povo, na medida em que têm influência sobre as ações e o modo de pensar do mesmo; além disso, os meios pelos quais essas ideias são parcialmente ensinadas ao povo e parcialmente impressas no coração também pertencem a esse contexto; por esse efeito não se entende apenas o imediato, ou seja, o fato de que eu não roubo porque Deus proibiu – pois, em especial, os princípios mais distantes são aqueles que devem ser levados em consideração e muitas vezes são os mais importantes a serem valorizados.⁸ (Hegel, 1986, p. 12, trad. livre)

Desde sua estadia em Tübingen, Hegel parece demonstrar uma rejeição à redução da religião como uma simples ferramenta para o teste moral. Nesses termos, critica a adoção, pela filosofia pública, dos postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus como fundamentos éticos para o conceito do *sumo bem*. Na intenção de radicalizar os princípios da autonomia, Hegel defende uma ética da virtude autossuficiente. Nessa perspectiva, não é a crença na continuidade da existência após a morte, tampouco o temor de uma possível punição ou tribunal no além, que devem orientar a razão prática, mas sim os próprios fins intrínsecos da ação.

Isso não implica um desprezo pelo sagrado, mas sim um movimento de inflexão que atravessará toda a obra madura de Hegel, mesmo quando, em Berna, ele abandona a ideia da religião como móvel direto da vontade. Trata-se, antes, de compreender a religiosidade de um povo como um elemento essencial da cultura e uma fonte normativa de valores. Para fins didáticos, Hegel distingue entre a religião subjetiva, da qual faz referência à Kant⁹, esta vivenciada internamente pelos indivíduos por meio de sentimentos e emoções, e a religião objetiva, que se refere às formas institucionais — dogmas, rituais e tradições — que moldam

⁸ No original: „Wenn man von öffentlicher Religion spricht, so versteht man darunter die Begriffe von Gott und Unsterblichkeit und was darunter Beziehung hat, sofern sie die Überzeugung eines Volks ausmachen, sofern sie Einfluß auf die Handlungen und Denkart desselben haben; ferner gehören hierher auch die Mittel, wodurch diese Ideen dem Volke teils gelehrt, teils eindringlich fürs Herz gemacht werden; unter dieser Wirkung ist nicht bloß die unmittelbare verstanden, daß ich nicht stehle, weil Gott es verbot - besonders die entfernten müssen in Anschlag gebracht werden und sind oft am wichtigsten zu schätzen“.

⁹ Ao problematizar os postulados do *sumo bem*, Hegel emenda um elogio ao filósofo com uma equivalência à moralidade cristã: “Encontramos em tantos homens uma ideia de moralidade pura retirada dos próprios corações [...] em um Spinoza, Shaftesbury, Rousseau, Kant – que quanto mais alta sua estima pela moralidade e pela moralidade do ensinamento de Cristo se eleva, mais heterogêneo, mais dispensável o resto lhes parece” (cf. Hegel, 1986, p. 74, trad. livre).

a vida comunitária e estabelecem padrões éticos gerais, independentemente da adesão individual a qualquer crença específica.

É aqui que Hegel faz sua crítica ao cristianismo institucional com sua separação entre a vida religiosa e a vida prática. Hegel critica a ordem católica quando reduz a religião a um conjunto de normas morais e comportamentais. Para ele, a fé cristã foi gradualmente transformada em uma religião da moralidade, onde a verdadeira essência da experiência religiosa, que envolve a unidade de razão e sentimento, é esquecida. A religião então passa a ser vista apenas como um meio para o controle social e moral, em vez de ser uma vivência do espírito.

Ademais, resta aí também um processo de alienação [*Entfremdung*] sobre o espírito. Enquanto o sagrado deveria emergir da unidade entre o indivíduo e a totalidade da natureza, esta natureza, por sua vez, é transformada em algo abstrato e exteriorizada apenas pela Igreja. O cristianismo, tal como é dito pelos doutores da Igreja, perde a conexão com a autenticidade e com a experiência subjetiva do espírito, levando a uma prática religiosa vazia de sentido. Por esta visão, a religião não deve ser algo separado do cotidiano, mas sim espelhar o seu ambiente, de modo a refletir sobre os fundamentos do juízo.

Ao criticar o cristianismo, Hegel adota uma abordagem poética ao remeter-se aos gregos, destacando a harmonia entre razão e sensibilidade. A cultura helênica traduz como o gênio ou espírito de um povo nasce a partir de sua constituição política, mas encontra sua expressão plena por meio da religião e das artes. Nesse contexto, o “gênio dos povos” reflete um vínculo natural entre as necessidades físicas e sociais, representado nos mitos e nas festas populares, onde a fantasia e o sentimento se unem à beleza. Dessa forma, não há uma separação rígida entre razão e sensibilidade, ou entre espírito e matéria, mas uma interação constante e harmoniosa (Beckenkamp, 2009, pp. 72-73).

Nesses termos, a recepção de Kant por Hegel a partir de Berna é ambígua na medida que ao propor o princípio da interpretação moral da religião, por vezes defende uma pureza moral mais radical do que a kantiana (Beckenkamp, 2009, p. 112). A saber, a reflexão sobre a religião é importante para Hegel não apenas porque envolve o conhecimento de Deus ou da verdade, mas também porque exprime a projeção de um sentimento comum, uma experiência compartilhada que não se limita aos sentidos, mas é mediada pela razão e elevada pela linguagem.

A razão aqui não reage contra toda racionalização do natural que promova a supressão ou submissão do sensual, e isso permite considerar que o natural não pode ser tranquilamente associado ao que tende para o mal. Para Hegel, o cristianismo *a priori* teria

um problema fundamental. Uma vez do desprezo ao terreno, toda a comunidade organizada tem como referencial a cidade de deus. Isto implica um *stati in stati*, assim como uma educação afeita à questão da cidadania. Isso se deve porque, a partir de Berna, Hegel procurava contornar os princípios morais do sumo bem e agregar à religião o caráter de móbil da vontade. Obviamente que para tanto, o conceito de religião precisava se distanciar do cristianismo.

A saber, Hegel chama atenção para o fato de a doutrina cristã não possuir uma ética comunitária para além da salvação da alma. É possível questionar se tal leitura também não é enviesada pelo contexto protestante ainda latente, haja vista que é possível observar uma mudança de tom depois em Frankfurt, mas o que cumpre notar aqui é como a perspectiva de Hegel não é linear, assim como preocupada em problemas, mesmo quando se trata de temas polêmicos. Fato é que, uma vez em Berna, a leitura crítica de Hegel começa a ficar mais clara e a sua ontoteologia igualmente mais rigorosa.

Isso se dá com a produção do texto “A vida de Jesus” (*Das Leben Jesu*) e dois argumentos nos quais Hegel orientará a sua escrita futura: uma crítica da razão cristã ilustrada pelo espírito do judaísmo assim a possibilidade de atribuir positividade à lei cristã. De modo geral, Hegel considera que a separação entre o indivíduo e o absoluto, ou seja, entre o humano e o divino é geradora de uma desigualdade na consciência. No judaísmo, por exemplo, ele observa uma alienação profunda, onde Deus é concebido como um ser completamente transcendente, separado do mundo e da humanidade. A solução para conter essa desigualdade é atribuir positividade à lei divina. O legalismo é o meio de validar a totalidade divina por meio de uma submissão incondicionada. Isso gera, no entanto, uma desigualdade fundamental na relação do sujeito consigo mesmo, com a natureza e com Deus.

O homem se percebe como finito, limitado e subordinado a um poder divino exterior. A figura de uma autoridade externa, coercitiva e impositiva, que pode ser associada à ideia de um mestre, está, portanto, presente na crítica que Hegel faz à lei mosaica e à ética judaica, contrastando-a com a ética do amor e da reconciliação proposta pelo cristianismo. O amor parece um contrapeso necessário para resolver essa desigualdade. O amor cristão, entendido em seu sentido mais fraterno e generoso, não apenas une o indivíduo a Deus, mas também estabelece uma conexão com a natureza. O amor aqui implica uma anulação da separação e da alienação ao criar uma unidade dinâmica entre o finito e o infinito¹⁰.

¹⁰ No entanto, Hegel aponta que, historicamente, o cristianismo institucionalizado não conseguiu realizar plenamente essa promessa de reconciliação uma vez que o mundo permanece desdivinizado. A desigualdade permanece porque as instituições religiosas, ao perpetuar estruturas de poder que mantêm a natureza separada do homem, impossibilitam uma comunhão plena entre cultura e moralidade.

1.2 Antinomia e a desigualdade na consciência

A *Differenzschrift* de Hegel, em uma tradução livre formalmente intitulada “A Diferença entre os Sistemas de Filosofia de Fichte e Schelling” (1801), move o foco da pura subjetividade do eu de Kant/Fichte para uma visão integrada, por meio da dialética, entre sujeito e objeto, ou também, pensamento e ser.

Hölderlin (2014, p. 13) criticou Fichte por sua concepção de “Vereinigung” ou unificação dos contrapostos, especialmente em sua obra “A Destinação do Homem” (*Die Bestimmung des Menschen*). Para Hölderlin, diferente de Fichte, a unificação dos contrapostos não podia ser alcançada apenas através do intelecto, mas também exigia uma apreciação sensível e estética da realidade. A harmonia está essencialmente ligada à experiência afetiva da arte.

A partir dos escritos sobre a diferença, fica claro como Hegel desenvolveu uma abordagem própria em relação à unificação dos contrapostos que incorporou algumas críticas de Hölderlin. Enquanto Fichte enfatizava a síntese intelectual ou racional dos opostos, Hegel reconhecia a importância da dimensão histórica e dialética nesse processo com consideração pela dimensão estética e poética na compreensão da unificação dos opostos.

Hegel concordava com Hölderlin na medida em que reconhecia que a unificação dos contrapostos não poderia ser simplesmente uma questão de racionalidade pura, mas também precisava levar em conta a complexidade e a riqueza da experiência ao ser apreendida pela consciência [*Bewusstsein*]. A história é o próprio palco no qual os opostos se confrontam e se reconciliam dialeticamente ao longo do tempo por meio de um distanciamento sereno que aproxima os opostos. Seja uma pintura ou uma guerra, o movimento histórico permite a contemplação estética.

Sobre tal contemplação, Lima (2007, p. 119) dispõe que esta reflete uma modalidade do amor enquanto unidade bipolar, ou seja, ausência completa dominação, “[...] em que sujeito e objeto em sentido tradicional não mais estão presentes e se ultrapassa o subjetivismo e objetivismo absolutos das sínteses prática e teórica”. Sobre o sujeito da consciência, Hegel (1986, p. 10) se refere a uma recepção kantiana da “unidade sintética originária” ao mesmo tempo que fala da “unidade transcendental da percepção”. Os dois termos conceituais irão se referir, sem prejuízos, para Hegel, à consciência.

Tal identidade está alijada na unidade sintética da razão, pois, para Hegel, já nesse momento, tanto o entendimento [*Verstand*] quanto a determinação das categorias possuíam, a princípio, uma predisposição para o absoluto. No entanto, há uma inconsistência na convergência imediata entre os dados do entendimento e a razão. Tal inconsistência também pode ser chamada de antinomia, ou seja, uma situação nas quais proposições opostas parecem igualmente válidas, levando a uma aparente contradição¹¹ [*Widerspruch*]. Para Hegel, diferente da hipótese kantiana na qual as antinomias seriam referentes a problemas inerentes à razão pura, estas seriam antes implicações do papel da cultura/civilização¹² [*Kultur*] na formação do conhecimento.

A mais alta perfeição estética - tal como se forma numa certa religião, na qual o homem se eleva acima de toda a divisão e vê desaparecer a liberdade do sujeito e a necessidade do objeto no reino da graça - só pôde ser energética até um certo nível de educação, na barbárie geral ou na multidão. O progresso da civilização separou-se dele, colocou-o ao seu lado ou junto dele porque o entendimento se tornou seguro de si e os dois cresceram numa certa paz lado a lado, separando-se em regiões bem distintas, para cada uma das quais o que se passa na outra não tem qualquer significado. (Hegel, 1986, p. 23, tradução livre)

Tal como disposto, está na cultura/civilização [*Kultur*] a origem da ruptura entre a razão e o entendimento. Poder-se-ia pensar, em termos ideais, que na “mais alta perfeição estética”, tal divisão não seria necessária. No entanto, com o progresso da civilização, o desenvolvimento da consciência humana rompe com o absoluto na ordem da religião e o homem é elevado acima da divisão entre sujeito e objeto, de modo que a liberdade do sujeito já não pode ser determinada pelos mandamentos da religião¹³.

¹¹ Cirne-Lima (2019, *online*) observa que, embora Hegel use o termo ‘contradição’ [*Widerspruch*], o conteúdo conceitual se aproxima mais da noção lógica de contrariedade. Na lógica formal, a contradição implica que, sendo uma proposição verdadeira, sua oposta deve ser necessariamente falsa — e ambas não podem ser simultaneamente falsas. Já na contrariedade, duas proposições opostas podem ser ambas falsas. Assim, como em Hegel tanto a tese quanto a antítese são superadas por uma síntese e reveladas como insuficientes ou falsas, seria mais preciso dizer que Hegel trabalha com uma lógica de contrariedade, e não com uma contradição no sentido formal clássico.

¹² A escolha entre “civilização” ou “cultura” para traduzir “Kultur” depende do seu contexto específico. Ambos os termos podem ser adequados, mas cada um enfatiza aspectos diferentes da ideia. Dentro da filosofia hegeliana, a tradução mais adequada depende de como Hegel está aplicando o termo. Na *Differenzschrift*, Hegel utiliza "Kultur" para se referir ao desenvolvimento espiritual e histórico de uma sociedade, abrangendo não apenas seus aspectos materiais e institucionais, mas também suas manifestações intelectuais, artísticas e éticas, o que possibilita o uso tanto de cultura quanto o de civilização.

¹³ É interessante notar que Hegel sugere que essa perfeição estética só pode ser alcançada até certo ponto da educação formal. Aqui, ele parece sugerir que em estágios menos civilizados, ou mesmo, na barbárie, há uma união mais íntima entre sujeito e objeto, uma fusão da liberdade com a necessidade na experiência estética religiosa que inviabiliza a articulação de qualquer arbítrio ou pensamento crítico, leia-se, responsável pela sua própria tomada de decisão.

No entanto, Hegel aponta que o progresso da civilização separa essa perfeição estética. Com o desenvolvimento da cultura e da razão, a consciência se divide em razão e entendimento. O entendimento se torna mais seguro de si mesmo, e a cultura avança para estágios onde razão e entendimento coexistem, mas em “regiões bem distintas”. Isso significa que o que é valorizado em um contexto (a perfeição estética da religião) pode não ter significado ou ser compreendido no contexto da cultura mais racionalizada.

Essa separação entre razão e entendimento pode levar a uma falta de compreensão mútua entre diferentes esferas da experiência humana. O entendimento, representando a esfera mais racional e cognitiva da consciência, pode não ser capaz de compreender ou apreciar plenamente a dimensão estética e religiosa da experiência humana. Por outro lado, a razão pode olhar com desconfiança para a experiência estética, considerando-a irracional ou antiquada.

No *Escrito sobre a diferença*, ele diz: o entendimento é faculdade (poder) das determinações finitas que ele chama *Endlichkeit* e quer dizer *finitude*. A razão, diz ele, é capaz da intuição do infinito (*Unendlich*) verdadeiro. Essa distinção tem grande importância no confronto estabelecido por Hegel entre a filosofia de Fichte e a de Schelling que é o objeto do *Escrito sobre a diferença* e mais tarde da própria filosofia hegeliana. (Vaz, 2020, p. 62)

O programa teórico desenvolvido em Jena implica uma unificação entre a vida e o absoluto. Finito e infinito não estão mais em franca oposição, ao contrário, a posição ou ponto de vista do sujeito reflete sobre um limite a ser “[...] assimilado como momento da manifestação da vida infinita” (Lima, 2007, p. 123). Em dissonância com seus colegas idealistas, Hegel defende que o entendimento pode ser atacado diretamente na sua própria esfera pela razão, e as tentativas de destruir a divisão e assim o seu absoluto pela própria reflexão podem ser melhor compreendidas (Hegel, 1986, p. 23).

Aqui surgem os primeiros raios da originalidade de Hegel em relação ao projeto crítico do idealismo. Ao sugerir que o progresso da civilização traz consigo uma separação e até uma falta de comunicação ou conexão entre diferentes aspectos da experiência imanentes à consciência, Hegel está lançando as bases para a configuração da totalidade [*Totalität*]. A totalidade tem uma função de justificação da vida¹⁴ [*das Leben*] por meio da estética. Ademais, é também um ponto de crítica, na medida em que a arte, para Hegel, representa uma

¹⁴ Hegel analisa o conceito de vida no Fragmento de sistema [*Fragmentsystem*], de 1800 e agora o associa ou o transpõe, por assim dizer, para a filosofia.

forma de expressão que vai além do mero subjetivismo e encapsula a experiência da consciência de uma maneira mais concreta e objetiva.

É por essa razão que Hegel mostra maior afinidade com a filosofia de Schelling, já que ele o vê como mais capaz de mediar a relação entre sujeito e objeto uma vez que reconhece a natureza objetiva da arte como uma manifestação absoluta. A diferença e o trunfo de Schelling é ver a arte como uma manifestação do infinito no finito, ou mesmo, uma conjugação entre o espírito subjetivo e o mundo objetivo. Tal conjugação possibilita à arte ser elevada a um reino superior da consciência onde sujeito e objeto ou a identidade e a não-identidade podem ser reconciliadas.

O *Jornal Crítico de Filosofia* torna mais evidente e institucional a colaboração entre Schelling e Hegel, uma colaboração que já se insinuava e pronunciava naquele que foi o primeiro trabalho de Hegel a encontrar publicação, o ensaio *Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie*. (Lima, 2014, p. 113)

Conforme Werle (2012, p. 111), de Kant a Fichte, a objetividade dos fenômenos era uma determinação subjetiva na apreensão objeto e apenas operada pelas categorias que já estavam dadas. Para Hegel (1986, p. 12), no entanto, Schelling é o primeiro a perceber que se essas categorias são apenas subjetivas, e logo, não “dão conta” de toda a realidade, pois o *a priori* não contempla um “enorme reino empírico da sensibilidade e da percepção, uma aposteridade absoluta”. Neste pano de fundo surge a possibilidade de superação da antinomia.

A diferença (não-identidade), por meio do que ele vai chamar de mediação dialética, é integrada em uma unidade superior (identidade) sem anular a particularidade de cada termo. Isso significa que a oposição entre sujeito e objeto deve ser resolvida através de um processo dinâmico de síntese, onde cada pólo é preservado e superado [*Aufgehoben*] ao mesmo tempo. A arte é o exemplo por excelência desta superação uma vez que a antinomia entre sujeito e objeto é superada de uma maneira que preserva a integridade de ambos.

[...] o impulso em direção à totalidade ainda se expressa como um impulso em direção à completude do conhecimento quando a individualidade ossificada não ousa mais se aventurar na própria vida; por meio da diversidade do que tem, ela procura obter para si mesma a aparência do que não é. Ao transformar a ciência em conhecimento, ela negou a si mesma a parte viva na qual a ciência exige, manteve-a à distância e em uma forma puramente objetiva, e preservou-se imperturbável em sua particularidade

idiosincrática contra todas as reivindicações de se elevar à generalidade.¹⁵
(Hegel, 1986, p. 15, trad. livre)

A bela forma não é meramente subjetiva nem puramente objetiva, mas uma síntese onde a identidade do espírito e a materialidade do objeto se unem em uma nova totalidade. A citação acima da *Differenzschrift* de Hegel reflete uma crítica profunda ao platonismo subjacente, sobretudo, nas ideias de Schelling. Para Hegel, Schelling perpetua o dualismo platônico ao tratar a ciência e o conhecimento como um binômio cuja categorização pode ser feita independentemente da experiência do sujeito.

Hegel percebe e considera problemático como Schelling, influenciado por um neoplatonismo, mantém na sua concepção do Absoluto a separação entre o ideal e o real. É nestes termos que Hegel argumenta que o impulso em direção à totalidade não deve ser apenas um desejo de completude no conhecimento, mas deve envolver a experiência, na totalidade da vida, incluindo aí sua individualidade sensorial e dinâmica. Por sua vez, a ossificação da individualidade, que Hegel menciona, refere-se à fixação da individualidade em formas estáticas que não participam da vida em movimento e evolução contínua.

A despeito de sua crítica ao platonismo em Schelling, Hegel também foi profundamente influenciado e leitor de Platão. Para tal confirmação, basta voltar-se para a noção de dialética. Hegel já aqui na *Differenzschrift* esboça como adota a dialética mais do que tal qual apenas um método de argumentação e sim a toma como um modo de visualização da própria dinâmica do real. O ponto principal do texto é que a filosofia deve superar antinomias e dicotomias rígidas, de modo que a verdade, se assim pode ser entendida, diz respeito a um processo de esclarecimento.

O absoluto deveria ser refletido, posto; no entanto, ao ser posto, ele não é estabelecido, mas superado, pois ao ser estabelecido, ele foi limitado. A reconciliação dessa contradição é a reflexão filosófica. Ela tem como objetivo principal mostrar até que ponto a reflexão é capaz de capturar o absoluto e, em seu empreendimento, como especulação, carrega a necessidade e a possibilidade de ser sintetizada com a intuição absoluta e, por si só, subjetivamente, ser tão completa quanto o seu produto, o Absoluto construído na consciência, deve ser ao mesmo tempo consciente e não-consciente.¹⁶(Hegel, 1986, p. 25-26, trad. livre)

¹⁵ No original: „[...] der Trieb zur Totalität äußert sich noch als Trieb zur Vollständigkeit der Kenntnisse, wenn die verknöcherte Individualität sich nicht mehr selbst ins Leben wagt sie sucht sich durch die Mannigfaltigkeit dessen, was sie hat, den Schein desjenigen zu verschaffen, was sie nicht ist. Indem sie die Wissenschaft in eine Kenntnis umwandelt, hat sie den lebendigen Anteil, den die Wissenschaft fordert, ihr versagt, sie in der Ferne und in rein objektiver Gestalt und sich selbst gegen alle Ansprüche, sich zur Allgemeinheit zu erheben, in ihrer eigenwilligen Besonderheit ungestört erhalten“.

¹⁶ No original: „Das Absolute soll reflektiert, gesetzt werden; damit ist es aber nicht gesetzt, sondern aufgehoben worden, denn indem es gesetzt wurde, wurde es beschränkt. Die Vermittlung dieses

Neste momento, ao afirmar que o absoluto deve ser refletido e superado na sua limitação, Hegel indica que a reflexão tem a pretensão de capturar o absoluto. Tal captura funciona também como reconciliação na medida que retira a consciência da confusão subjetiva e a redireciona para o especulativo [*das Spekulative*]. Aqui é possível perceber mais uma nuance da crítica à Schelling, e de modo mais específico, à sua “teoria da identidade”.

Hegel ironicamente fez alusão a essa teoria quando usou da expressão: “a noite em que todas as vacas são pardas”. Com ironia, a metáfora tem o intuito de criticar essa abordagem por fundir sujeito e objeto de maneira indistinta, levando a uma visão mística da Identidade. Portanto, é inadequado associar Hegel à “teoria da identidade” que ele criticava. Neste contexto, o processo de reconciliação deve sintetizar a intuição absoluta e, ao mesmo tempo, consciente e não-consciente, o que implica prescindir de uma identidade ou cristalização ôntica.

Por sua vez, dizer que o Absoluto é uma construção da consciência, tanto consciente quanto não-consciente, significa dizer também que todo conhecimento, seja individual ou coletivo, é seletivo, e neste sentido, é uma intercessão entre a memória e o esquecimento. Deste modo, a sua realização e manutenção no discurso só pode ser explicada por meio de uma categorização e decisão da consciência em xeque no percurso histórico.

A ilusão se considera ainda mais justificada quando o sistema que em si mesmo expressa o Absoluto é também o seu princípio, isto pode tomar a forma de uma sentença ou definição, ou essencialmente, de uma antinomia e, por isso, anular tudo já foi estabelecido pela reflexão; assim, o conceito de substância em Espinosa, explicado como causa e efeito, como conceito e ser ao mesmo tempo, deixa de ser um conceito porque os opostos se unem em uma contradição. Nenhum início de uma filosofia pode ter, destarte, aparência pior do que a definição de Espinosa – um início que, ao justificar, investigar e deduzir os princípios do conhecimento, faz o árduo retorno de toda filosofia dos fatos elevados da consciência e o contraste mais estranho. No entanto, quando a razão se purifica da subjetividade da reflexão, também pode ser devidamente apreciada por aquela simplicidade de Espinoza, que começa com uma reflexão sobre a própria filosofia e faz a razão aparecer imediatamente com uma antinomia.¹⁷ (Hegel, 1970, p. 37, trad. livre)

Widerspruchs ist die philosophische Reflexion. Es ist vornehmlich zu zeigen, inwiefern die Reflexion das Absolute zu fassen fähig ist und in ihrem Geschäft, als Spekulation, die Notwendigkeit und Möglichkeit trägt, mit der absoluten Anschauung synthetisiert und für sich, subjektiv, ebenso vollständig zu sein, als es ihr Produkt, das im Bewußtsein konstruierte Absolute, als bewußtes und bewußtloses zugleich sein muß“.

¹⁷ No original: „Der Wahn hält sich um so mehr für gerechtfertigt, wenn das System selbst das Absolute, das sein Prinzip ist, in der Form eines Satzes oder einer Definition ausdrückt, die aber im Grunde eine Antinomie ist und sich deswegen als ein Gesetztes für die bloße Reflexion selbst aufhebt; so hört. Spinozas Begriff der Substanz, die als Ursache und Bewirktes, als Begriff und Sein zugleich erklärt wird, auf, ein

Como pode ser visto na citação, Hegel critica Espinosa por tentar definir a substância de forma que esta contenha em si mesma uma antinomia, ou um paradoxo – unir causa e efeito, conceito e ser. Tal abordagem é inadequada para o início de uma filosofia, pois não resolve as contradições inerentes, mas apenas desvia do problema por meio da expressão em uma forma estática. O Absoluto é assim alcançado por meio da contínua sofisticação crítica oferecida pela dialética, cujo corolário é a compreensão da unidade do sujeito e objeto, do pensamento e ser.

Em contraposição, é necessário abrir mão da noção de substância e entender a consciência como um processo dialético, onde a razão se purifica da subjetividade da reflexão. Uma vez que a razão se liberta dessa subjetividade, a simplicidade da abordagem de Espinosa pode ser apreciada, ainda que reste insuficiente devido à falta de uma resolução sobre como a contradição envolve a reflexão em diferentes estágios do conhecimento. Nesse caso, a subjetividade é central no desenvolvimento da consciência pois a consciência de si emerge do reconhecimento [*Anerkennung*] de um dentro e um fora.

A diferença fundamental entre Hegel e Espinosa, e nesse caso relevante, em relação ao conceito de consciência reside na abordagem metodológica e na compreensão da natureza do real. Hegel oferece uma ruptura com o racionalismo de ordem intrínseca à substância e partindo em direção a um horizonte aberto e progressivo cuja única origem pertinente é a perspectiva. O conhecimento, no que se refere a filosofia, avança ao superar as antinomias, ainda que ao gerar outras e usar das contradições como motores da razão.

A pressuposição [*Voraussetzung*] da filosofia não deve ser estabelecida artificialmente, já que ela reside na própria necessidade para a qual é chamada. Na verdade, são duas as pressuposições para a filosofia: uma é a do absoluto, ou da verdade, como alvo para a qual se dirige a razão, como superação das limitações e a outra pressuposição consiste na colocação, no pôr da consciência como emergindo da totalidade, saindo dela e se estabelecendo como vida, como ser e não-ser. (Werle, 2012, p. 120)

Begriff zu sein, weil die Entgegengesetzten in einem Widerspruch vereinigt sind. - Kein Anfang einer Philosophie kann ein schlechteres Aussehen haben als der Anfang mit einer Definition wie bei Spinoza - ein Anfang, der mit dem Begründen, Ergründen, Deduzieren der Prinzipien des Wissens, dem mühsamen Zurückführen aller Philosophie auf höchste Tatsachen des Bewußtseins usw. den seltsamsten Kontrast macht. Wenn aber die Vernunft von der Subjektivität des Reflektierens sich gereinigt hat, so kann auch jene Einfalt Spinozas, welche die Philosophie mit der Philosophie selbst anfängt und die Vernunft gleich unmittelbar mit einer Antinomie auftreten ·läßt, gehörig geschätzt werden“.

Werle destaca aqui dois pontos fundamentais nessa preparação da filosofia. A primeira é a pressuposição do Absoluto. Hegel concebe o absoluto como a verdade última e o objetivo final da razão. Este absoluto não é estático, mas é um processo dinâmico de superação das limitações impostas pela finitude e pelas contradições. A segunda pressuposição trata da consciência que emerge da totalidade. Aqui se refere ao processo pelo qual a consciência se distingue da totalidade indiferenciada (o Absoluto) e se estabelece como vida concreta, com todas as suas determinações específicas de ser e não-ser.

Esta emergência da consciência como um lugar compartilhado do saber é fundamental para a filosofia moderna. Consciência aqui não é apenas um receptáculo do conhecimento, mas diferenciação e oposição. Em outras palavras, é por meio da negação que a dialética opera. Por sua vez, para Bourgeois (1995, p. 391), na *Differenzschrift*, a filosofia é a exposição do absoluto como auto-manifestação da diferença. Aqui reside um paradoxo que será muito caro para a obra por vir, o absoluto só se manifesta por meio da negação de si mesmo.

Tal paradoxo começará a ser melhor delineado no fragmento 18 em seus esboços de sistema datados de 1803-04, no original: *Jenaer Systementwürfe I: Das System der spekulativen Philosophie*. Aqui Hegel perceberá e elaborar a respeito de uma segunda ordem de antinomia, que no caso é a antinomia própria à consciência. A saber, se no primeiro caso do pensamento antinômico há uma contradição aparente na razão e no entendimento que são igualmente válidas ao discurso, no caso a seguir da antinomia própria à consciência, o que se tem é um conflito de forças, ou mesmo uma tensão, dentro de um mesmo ente consciente na luta pela determinação da soberania no pensamento. Cito aqui trecho do fragmento 18 na tradução de Werle:

A consciência mesma, que é segundo a sua essência igualmente o ser superado de ambos, aparece apenas de um lado, o qual é ele mesmo determinado como o atuante e, por isso, como o superador; ela apenas se põe a si como a consciência, mas não aquilo do que é consciente e, por isso, é apenas consciência singular, formal, negativa, não consciência absoluta. Pois, aquilo de que é consciente ela não coloca como o que lhe é igual; essa igualdade consigo mesma ela apenas possui de um modo negativo, pelo fato de que supera aquilo do que é consciente como algo que lhe é desigual; mas ela é apenas consciência pelo fato de que se opõe como sendo um outro. Ela deve, portanto, no lugar do outro, deixar surgir um outro que lhe é desigual, ela supera cada um desses desiguais, mas assim ela apenas atinge essa infinitude empírica exterior, que possui o outro de si mesma sempre fora de si mesma. (Hegel apud Werle, 2012, p. 123)

No trecho apresentado, Hegel discute a natureza da consciência e a sua relação dialética com o outro, que neste momento aparece, importante mencionar, não como pessoa, mas como tudo aquilo que possui, ou pode adquirir, força de consciência. Para compreender melhor, é importante considerar, como será visto na *Fenomenologia*, que toda consciência vai em direção a uma singularidade. Toda singularidade enquanto expressão do ser [*Dasein*] é consequente de uma negação, ou mediação, do universal pelo particular cujo corolário é a expressão desta identidade singular.

Tal identificação é um processo contínuo e que remete a um apelo afetivo exterior. Diante de tantos estímulos é tentadora a captura de várias identidades, inclusive conflitantes entre si, pois tal articulação dos opostos só pode ser extraída enquanto projeto. Se para a lógica tradicional não é possível conceber duas proposições como verdadeiras, o mesmo não pode ser dito de Hegel, para a quem a verdade aparece como reconciliação ainda por vir. A filosofia ganha aqui um horizonte de sentidos e possibilidades calcada tanto em estrutura quanto em instante, tanto em razão teórica quanto em sensibilidade à natureza.

Nos termos da Jena de Hegel, a filosofia é uma infinita finitude uma vez que pode ser definida tal como a potência do olhar ao ver novas formas em movimento. Seguindo a crítica de Hölderlin a Fichte, Hegel compreende a *Vereinigung* como “harmonia ou unificação” originária dos contrapostos. Entretanto, por ter sido conduzido à especulação por preocupações sócio-filosóficas. Trata-se aqui da elaboração do emblemático enunciado especulativo da unidade entre ser e pensar, de que Hegel se ocupa já na *Differenzschrift* e da superação de uma moral fundada apenas na autonomia. Para tal superação, Hegel propõe uma articulação dessas esferas na origem intersubjetiva do vínculo comunitário.

Ainda na filosofia do espírito de Jena, Hegel utilizou o modelo de interação social, assimilado a partir de Fichte (Lima, 2016, p. 67), como base para sua teoria social e política, servindo de fundamento para a constituição processual da *Volksreligion*. Todavia, diante da percepção da degeneração do cristianismo em uma religião positiva, Hegel migrará da filosofia da religião e centrar a sua unidade ética para além do apofântico. A saber, para além do verdadeiro e do falso, uma vez que a verdade é interior à unificação do indivíduo com a natureza e com a comunidade [*Gemeine*], ou mesmo, interior ao percurso da religião civil baseada na heteronomia e no que Hegel, posteriormente, chamaria de eticidade.

1.3 Negatividade: entre a alteridade e a dominação

Segundo Buck-Morss (2017, p. 95), Hegel conhecia a escravidão real e a luta revolucionária. Do conhecimento pessoal para o confronto teórico, ainda que tímido em sua escrita até então, o aspecto político adquire nervura na passagem dos esboços de sistema de Jena (*Jenaer Sytementwürfe*) para a confecção da *Fenomenologia*.

Se a dialética até então era vista como um embate cuja negatividade era uma ocorrência consequente da própria desigualdade substantiva de consciências, é na *Fenomenologia* que tal desigualdade será representada por meio de personagens universais. A primeira aparição do senhor e do escravo coincide com um período de profunda indeterminação nos próprios arredores de Jena, uma vez que, enquanto Hegel se aprofundava em laudas, Napoleão se aproximava.

Sobre a chegada de Napoleão a Jena, Vieweg (2023, p. 146) comenta a anedota frequentemente repetida sobre Hegel ter perdido parte dos manuscritos em função do caos provocado pela guerra. É fato que a *Fenomenologia* é finalizada em 1806 e esse período coincide com a Batalha de Jena, onde Napoleão derrotou o exército da Prússia. Hegel estava em Jena na época e testemunhou a chegada das tropas de Napoleão, o que ele menciona em uma carta a Niethammer, afirmando que viu a cavalo uma “alma do mundo” [*Weltseele*].

[...] vi o imperador – essa alma do mundo – cavalgando pela cidade para fazer um reconhecimento; - é de fato uma sensação maravilhosa ver esse indivíduo, concentrado aqui em um ponto, sentado em um cavalo, alcançando o mundo e dominando-o.¹⁸ (Hegel, 1969, p. 120, trad. livre)

A saber, a *Fenomenologia* pode ser compreendida como um desenvolvimento da trajetória de Frankfurt a Jena, em especial, com as preleções de Hegel sobre a “Filosofia do Espírito” (1805/06) onde é possível observar uma continuidade na avaliação das teorias pós-kantianas do sujeito agora porém com escopo para uma teoria da intersubjetividade ancorada no conceito de reconhecimento (Hegel, 2015, p. 177).

Para tanto, os *Systementwürfe* 1805/06 introduzem esferas de reciprocidade como é o caso da família e da raiz das interações sociais no amor. O intuito é perscrutar relações de mútua implicação e determinação. De modo que antes da própria elaboração do conceito de reconhecimento, Hegel irá se debruçar sobre o processo de constituição [*Konstitution*] pelo qual a consciência se desenvolve como totalidade e encontra a sua necessária essência na

¹⁸ No original: „[...] den Kaiser – diese Weltseele – sah ich durch die Stadt zum Rekognoszieren hinausreiten; – es ist in der Tat eine wunderbare Empfindung, ein solches Individuum zu sehen, das hier auf einen Punkt konzentriert, auf einem Pferde sitzend, über die Welt übergreift und sie beherrscht.“

autossuspensão da individualidade consequente da concretização universal da consciência de si nas instituições.

Por meio de uma primeira aproximação com o direito, Pippin (2008, p. 184) observa que desde Jena, no contexto da filosofia política, Hegel não coloca as intenções subjetivas acima das ações objetivas. Pelo contrário, ele desfaz algumas interpretações individualistas da liberdade. Conforme desenvolverá depois na Filosofia do Direito, a prática é o âmbito onde diferentes tipos de razões para as ações são mobilizados, podendo falhar ou serem reconhecidos como legítimos, estabelecendo padrões de entendimento mútuo a serem desvelados na história.

No diapasão da procura de superação do atomismo, uma formulação de aporte social importante desde período é a substituição do conceito de consciência pelo conceito de espírito. Na ‘Filosofia do Espírito’ (1805/06), Hegel substitui o conceito de “consciência” [*Bewusstsein*] pelo de “Espírito” [*Geist*] para enfatizar a dimensão coletiva e intersubjetiva da ação prática. A consciência, para Hegel, refere-se à percepção individual e subjetiva, já o espírito, por outro lado, engloba a manifestação coletiva das remissões discursivas. Logo o espírito acopla a consciência individual nas instituições por meio dos modos de recepção da tradição e vivências da cultura.

O núcleo da abordagem sobre o social surge da preocupação com os afetos e as regiões do amor [*Liebe*]. Na objetivação da consciência singular em direção à consciência universal, a família é o microcosmo dos arranjos de reciprocidade. De tal modo, não é possível conceber qualquer regra de ouro apenas por um movimento lógico-especulativo. Por sua vez, é preciso localizar como a razão prática está intimamente conectada com as afinidades da família. O amor se relaciona ao “[...] elemento da eticidade, não ainda ela mesma” mas, ainda assim, “[...] o prenúncio [*Ahndung*] da mesma”. O amor cultiva a eticidade na medida de cada um “[...] somente como vontade determinada, caráter ou indivíduo natural, seu si natural e não-cultivado [*sein ungebildetes natürliches Selbst*] é reconhecido” (Hegel, 2015, p. 188).

Assim, no *Systementwurf* de 1805/06, o amor antecipa o reconhecimento e a única igualdade até então possível. A igualdade de reconhecer no outro uma ocorrência do negativo, a individualidade assenta uma desigualdade ontológica. Por sua vez, a capacidade do reconhecimento dá equilíbrio formal à diferença na medida em que cada um é igual ao outro na faculdade de mutuamente reconhecer o particular naquilo em que contrapõe a singularidade. Em outras palavras, o reconhecimento é o caminho fático pelo qual Hegel insere a mediação de si por meio do outro no sentido de esquivar-se do essencialismo do

mesmo. Pois, ao saber-se cada um no outro, cada ser também renunciou a si mesmo (Hegel, 1986, p. 192).

Este próprio suspender é seu ser para outro [*sein Sein für Anderes*], no que seu ser imediato se transforma. Seu próprio suspender vem a ser para cada um no outro enquanto ser para outro. O outro é assim para mim, isto é, ele se sabe em mim. Ele é somente ser para outro, isto é, ele está fora de si. (Hegel, 2015, p. 188)

Nesses termos, até o movimento especulativo do pensamento parece ter origem na afetividade. Uma vez que a família seria esse primeiro encontro com o outro e a vida ética, então seria também um registro de como as concessões do convívio dariam margem para a reflexão sobre o que é natural e necessário. Conforme explica Lima (2015, p. 180), disto se depura tanto o assentimento recíproco quanto que a renúncia “[...] do ser-para-si no amor não tem o sentido preciso de uma suspensão das características individuais, mas apenas do impulso para vislumbrar a própria essência”.

Pela leitura de Taylor (2015, p. 132), a aposta na família como valorização da afetividade e germe da interpessoalidade é influenciada pelo Romantismo. A vida ética [*Sittlichkeit*] pode ser lida como a esperança em uma vida maior da interioridade. Se Hegel estivesse certo em sua teleologia, então o progresso teria feito o trabalho se curvar sobre as mediações de lucro universal e não dar azo para o empobrecimento das formas genéricas do ser [*Gattungswesen*]. É também estes termos que a trajetória do espírito não antevê a exteriorização da vida a partir da industrialização.

Sobre o amor familiar como primeira fonte do reconhecimento, Buck-Morss (2017, p. 40) problematiza como uma estrutura profundamente arraigada à burguesia poderia dar conta de neutralizar ou mesmo equilibrar em termos formais a desigualdade material entre diferentes estratos da sociedade para produzir essa afetividade romanesca em larga escala, sobretudo considerando a Europa em transição da pré-modernidade para a modernidade. Buck-Morss parece sugerir que, quando Hegel trata a família como um universal, universaliza ao seu tempo, a realidade de uma burguesia ascendente cujo privilégio é a vida privada com o luxo doméstico de mesas fartas e afetos íntimos.

Mas a cultura visual holandesa oferece prova evidente de uma realidade distinta. Uma pintura de Frans Hals de 1648 retrata exatamente no centro da tela a figura de um jovem negro, provavelmente um escravo, como parte da vida doméstica, visível no seio de uma abastada e afetuosa família holandesa em meio a uma acanhada e paroquial paisagem holandesa. (Buck-Morss, 2017, p. 40)

Nesse trecho, Buck-Morss analisa como valor da liberdade e a escravidão, ainda que não fosse uma prática interna, marcou a “era de ouro” do colonialismo de uma série de nações ocidentais, como Holanda e Grã-Bretanha, que, ainda que no seio da nascente economia mundial moderna, tinham no tráfico negreiro o ativo com o qual financiariam a industrialização. Nesse contexto, a escravidão, que acontece à distância, pode ser ignorada em Hegel, ou mesmo em um autor mais recente, como cita a descrição historiográfica de Simon Schama.

Porém, voltando-se para Hegel, Vieweg (2023, p. 15-16) comenta a sua origem confortável. A mãe de Hegel, Maria Magdalena Louisa Fromm (nascida em 1741 em Stuttgart), veio de uma família de advogados de Stuttgart; ela era uma mulher bem-educada, e o jovem Wilhelm recebeu sua educação ainda jovem de sua mãe que falava latim e francês. Seu pai, Georg Ludwig Hegel (nascido em 1733 em Tübingen), era um funcionário público de Württemberg, um secretário do conselho ducal, isto é, um administrador financeiro. Wilhelm que teve uma carreira lucrativa e se via como um aristocrata.

Tanto era o conforto familiar à Hegel que, quando com dezoito anos, ingressou no seminário protestante Tübinger Stift, um prédio dilapidado e de aspecto sombrio, com quartos lotados, mobília esparsa, aquecimento insatisfatório e alimentação precária, então, não coincidentemente, o aluno diligente tão logo demonstrou atitudes de rebeldia, frequentemente sendo então punido seja por sair do campus sem permissão, faltar às aulas e qualquer outro comportamento desordeiro mais banal; Hegel foi até ameaçado de detenção. É fato também que outros alunos notáveis sofreram no Stift. Schelling, por exemplo, descreveu o lugar como dotado de um ‘moralismo despótico’ (Vieweg, 2023, p. 35).

Ela [a criança] é o objeto imediato, ou um singular; e a unidade do amor é agora, ao mesmo tempo, movimento de suspender esta singularidade. Este movimento tem, segundo um lado, o significado da suprimir o ser-aí imediato – morte dos pais, eles são o devir desaparecente [*das verschwindende Werden*], a origem que se suspende a si mesma. Em face do indivíduo engendrado, este [movimento] é, enquanto movimento consciente, o devir do ser-para-si dele: a educação. Todavia, segundo sua essência em geral, [é] o suspender do amor. (Hegel, 2015, p. 180)

É no mínimo curioso que, mesmo com essa experiência, Hegel irá mais tarde, nos esboços de sistema de Jena, creditar não apenas a família, mas também a educação, como a segunda ocorrência universal do amor e da vida ética. A educação enquanto formação [*Bildung*] não é aqui apenas a passagem para a maioridade, mas o percurso de evolução da

dialética. Da parte dos pais, o negativo se objetiva por meio de uma gradual retirada do cuidado tutelado. Hegel utiliza o termo “devir desaparecente” para descrever esse processo, onde os pais, que inicialmente são fundamentais para a criança, perdem essa centralidade à medida que a criança conhece a autonomia e assume riscos na alteridade. Já para a criança, a educação é um facilitador para a transição do ser imediato ao ser-para-si transcendente da pessoa.

Para além de uma lição de vanguarda humanista sobre a pedagogia da criança, relevante é como Hegel está problematizando a tese contratualista, seja na sua tradição jusnaturalista ou acepção racionalista, na qual os indivíduos, no estado de natureza, poderiam, antes da própria existência de instituições que dessem abrigo para a interpessoalidade, tomar decisões de ordem política fundamental para a autopreservação: “nenhuma composição, nenhum contrato, nenhum contrato originário ou expresso. O singular renunciar a uma parte de sua parte, mas toda [ela]. Sua liberdade singular é somente seu egocentrismo [*Eigensinn*], sua morte” (Hegel, 2015, p. 183).

Aqui Hegel dispõe como não pode haver consentimento legítimo sem a prévia formação. Ademais, sem uma socialização instruída, a individualidade não possuiria acesso à um nível de abstração condizente com padrões ético-jurídicos. O ‘estado civil’ pressupõe uma reflexividade que não nasce por si própria, em clãs ou mesmo relegada à própria sorte. Ao contrário, a vida ética, como Hegel soube por experiência própria, precisa ser mimada desde o berço para só então ter condições para ser exuberante.

O ideal romântico para a integração é o estado orgânico. O modelo para o estado orgânico remonta às repúblicas da antiga Grécia e Roma. A república romântica está fundada em três princípios: (1) o direito de participar dos assuntos públicos, de eleger governantes e de determinar políticas públicas, (2) a liberdade dos membros individuais, no que toca o direito à igual proteção da propriedade, a liberdade de expressão e imprensa, e (3) o cuidado com a educação e o desenvolvimento de seus cidadãos. A república romântica foi, em parte, uma reação contra o ‘estado máquina’ do absolutismo esclarecido, onde o comando do príncipe colocaria todas as engrenagens em movimento. Se tudo no absolutismo esclarecido era feito para o povo, nunca era feito pelo povo. Contrário ao estado máquina, o estado orgânico se desenvolveria a partir da participação de seus cidadãos. A república romântica também foi uma reação contra o estado atomístico do liberalismo, este mantido unido por um contrato entre indivíduos interessados apenas em si mesmos.¹⁹ (Beiser, 2005, p. 41, trad. livre)

¹⁹ No original: “The romantic ideal of unity with others is their concept of the organic state. The model for their organic state was the ancient republics of Greece and Rome. The romantic republic consists in (1) the right to participate in public affairs, to elect rulers and to determine public policy, (2) the freedom of its individual members, i.e. rights for equal protection of their property, freedom of speech and press, and (3)

A influência do romantismo sobre Hegel toca também as nuances de como uma totalidade pode ser concebida enquanto quadro da sociedade civil e de como, por sua vez, a partir de uma perspectiva interna, é possível também explicitar nexos para a integração dos opostos, ou seja, compreender como o Estado se concretiza em vista de uma grande comunidade cujos laços a princípio parecem impenetráveis. É por isso que não se trata então do corpo-máquina [*Maschinenkörper*], mas de uma composição mágica cujo excedente supera a soma dos envolvidos e cuja agência relacional em si mesma conta como um terceiro interessado resultante da constituição moral de um povo.

É neste sentido de moralidade que diz: “Este terceiro é, contudo, de tal forma constituído [*beschaffen*] que ele é tudo que eles são, ele é a universalidade, negatividade e, já que há muitas universalidades, o ser deles” (Hegel, 2015, p. 182). De tal modo, ainda que se declarasse como crítico das novas mitologias românticas no que atenta ao triunfalismo do sentimento e da leveza descompromissada (Vieweg, 2023, p. 253), é evidente como o romantismo afeta o seu próprio idealismo na forma da política. Antes da inclusão do senhor e do escravo, ainda na “Filosofia do Espírito” (1805/06), Hegel elabora a dialética sem nomear os seus personagens mas já com a apologia ao heroísmo cívico figurado na luta de vida e morte pelo reconhecimento.

Tal composição se alinha com a visão romântica de uma união de preservação [*Bewahrung*]. Neste espaço a sociedade se capilariza tal como um organismo e assim ganha vida para preservar, em primeiro lugar, não as partes, mas o todo. Uma lição clara sobre o tema pode ser retirada de sua obra mais madura, na “Enciclopédia das ciências filosóficas”: “O reconhecimento recíproco é, neste contexto, condição para a passagem desse estágio, em que todo mútuo respeitar é condicionado pelo empenho da ‘subjetividade vazia’” (Hegel, 1995, § 432, adendo). E aqui Hegel se esquivava do utilitarismo ao defender que se a passagem do universal para o particular é de exclusão, então a do particular para o singular deve ser de inclusão, e portanto, reconciliação com a universalidade perdida. Já na “Filosofia do Espírito”, reflete sobre o caráter deôntico da dinâmica de inclusão e exclusão.

care of the state for the education and development of its citizens. The romantic republic was, in part, a reaction against ‘the machine state’ of enlightened absolutism, where the command of the prince would set all wheels in motion. If everything in enlightened absolutism was done for the people, it was never done by the people. Contrary to the machine state, the organic state would develop from the participation of its citizens. The romantic republic was also a reaction against the atomistic state of liberalism, which was held together by a contract between self-interested individuals”.

O ser humano tem o direito de se apossar [*in Besitz zu nehmen*] do que ele é capaz enquanto singular; ele tem o direito, isto jaz em seu conceito de ser [o] Si [*Selbst zu sein*]: por meio disso ele é o poder contra todas as coisas [...] Ela não é jurídica [*rechtlich*] porque ela é. Em si, o ser humano imediato toma posse. (Hegel, 2015, p. 191)

Os homens têm o direito de possuir em seu ser, tal direito, no entanto, é anterior à relação jurídica. Os homens não precisam estar interconectados de modo coeso em um sistema maior para serem movidos pela vontade de possuir, ao contrário, desde a criança essa vontade já está lá e por ele é perturbado [*gestört*]. Tal posse [*Besitz*] ainda não tem equivalência direta com a propriedade e seria antes um estado de natureza das relações imediatas. Aqui há uma proximidade com a vontade universal de Rousseau (Schnädelbach, 2000, p. 136) na medida que determina a relação do homem com os outros, assim como, consigo mesmo, isto é, a sua autoestima.

A coisa aparece [*scheint*], não porque está ali, mas porque é possuída, e logo, seu possuidor deve ser reconhecido [*anzuerkennen*] e ter o valor daquilo que possui. Porém, custa saber, e quanto ao homem que nada possui ou quer possuir? Uma primeira resposta seria a de que ele não poderia ser reconhecido. Não porque não tenha valor em si mesmo, mas porque no conceito de ser o Si [*Selbst zu sein*] já compreende o poder contra todas as coisas, incluindo aí o próprio corpo. De modo que todo ser humano já nasce, ou deveria nascer com o reconhecimento da própria posse. A tomada de posse [*Besitzergreifung*] antes de uma relação formal é uma faculdade sensível do reconhecimento. O reconhecer, cumpre indicar, é o natural [*das Natürliche*], ele não é espiritual [*est ist nicht Geistiges*].

É esta contradição: que o imediato constitui o conteúdo, o sujeito, cujo predicado deve ser o direito. Porque ela é reconhecida pelo outro, trata-se da minha propriedade [...] Mas o que reconhecem os outros? Isto que eu tenho, em cuja posse eu me encontro. O conteúdo tem seu ponto de partida, portanto, em minha posse. Posso eu ter agora o que e quanto eu quiser? Eu não posso tomá-lo de um terceiro, por causa do reconhecer, pois o que ele tem é, sim, reconhecido. Todavia, ao tomar posse dele imediatamente, isto é, enquanto algo tal que a ninguém pertence, eu o excluo em si, e assim surge novamente na tomada de posse a pergunta pelo reconhecer: eu tomo aquilo que poderia se tornar a sua posse [...] Mas o que eu possuo então? a) meu corpo, b) a coisa que já tenho na boca ou na mão – mas não somente isto, mas também aquilo que eu já designei com o desejo, com o olhar [aquilo que] eu já quis, que eu já procurei alcançar. (Hegel, 2015, p. 191)

Em suma, os indivíduos podem ser reconhecidos em sua própria existência, todavia, uma vez inseridos na luta de vida e morte pelo reconhecimento, o que a dimensão do espírito afeta é na limitação do extremo, ou seja, uma comunidade organizada não pode matar aquele que lhe é cidadão, pois, por ele é responsável. Conforme explica Lima (2016, p. 184), a voracidade na luta de vida e morte anterior à sociedade civil é uma ocorrência da ‘condição natural’ de não-reconhecimento. De modo que, se há estado de natureza, ele é pré-político e sem coordenação. Tal sistema, todavia, não impede a eventual manutenção da desigualdade. Todavia, tal construção ainda não enfrenta uma problematização das condições para a manutenção da vida. O ser-aí é tão livre quanto tem a liberdade de quem domina.

Em tempo, ainda devido à influência romântica, a saída ética que Hegel vai encontrar para conter a dominação é voltar-se para a possibilidade de um amor objetivo. Diferente do romance em primeira pessoa, a religião seria o exemplo de afetividade larga que contornaria o mero desejo de possuir. Tal aposta em um amor piedoso como base para a formação ética, que acopla a existência ao espírito, o finito ao infinito, pode ser lido na carta de Hölderlin para Hegel de 26 de janeiro de 1795 quando diz:

Que te atendas aos conceitos da religião é certamente bom e importante em muitos sentidos [...] Há muito que trago comigo o ideal de uma educação do povo, e porque agora te ocupas de uma parte desta, a religião, talvez escolha a tua imagem e a tua amizade como condutor dos meus pensamentos no mundo externo dos sentidos; em boa altura te escreverei por cartas o que porventura teria escrito mais tarde, para que tu as possas apreciar e corrigir. (Silva, 2020, p. 440)

Hegel irá aderir a esta ideia a partir de “O Espírito do Cristianismo e o seu Destino” (1798). Ainda que inspirado no “Ser”²⁰ de Hölderlin, para Hegel, por ora, mais fundamental é se deter nas contradições das oposições de si mesmo e o outro, nesse caso, de paixão e amor. O amor objetivo é a unidade, o meio de pacificação e não se confunde com a paixão: “A supressão da propriedade, a introdução da comunhão de bens, a refeição comunitária pertencem mais ao negativo da união, ao invés de ser uma união positiva” está atrelada à “[...] paixão que despreza a vida pode facilmente converter-se em fanatismo”, pois, esta que “procura em uma forma externa”, a que também “anuncia a guerra” (Hegel, 2017, p. 455).

²⁰ Para Hölderlin (cf. Iber; Barbosa, 2014, p. 13), no Ser “[...] sujeito e o objeto estão unidos pura e simplesmente, não apenas em parte, mas unidos de tal modo que nenhuma divisão pode ser efetuada sem ferir a essência daquilo que deve ser separado”, e de tal modo, que tal “ser não deve ser confundido com a identidade”.

Para Hegel, o amor ‘subjetivo’ não pode ser auto suficiente pois requer a completude da religião para adquirir uma bela vinculação. Somente na participação em uma comunidade de afeto desinteressado que é em si a síntese de ‘reflexão’ e amor, que essa religião popular [*Volksreligion*] pode estender a ‘vida finita’ no espírito infinito (Pinkard, 2001, p. 142). Tal amor de boa fé, no entanto, como será visto a seguir, com a elaboração da *Fenomenologia*, não atenderá ao propósito de internalização da eticidade no que toca a superação da alienação. Para isto, será preciso enfatizar uma racionalidade mediadora para a dialética dotada tanto de força de integração quanto crítica do *status quo*, tal é o sentido que irá atribuir para a moralidade [*Moralität*].

1.4 *Moralität*: da cultura à diferença

Conforme fora exposto até aqui, não há nenhuma menção do senhor e do escravo seja nos esboços de sistema (*Jenaer Systementwürfe*) ou na Filosofia do Espírito (*Philosophie des Geistes*). Nas preleções de Jena, a aproximação mais significativa parece se dar com a desigualdade, uma vez que é representada a partir de uma configuração natural. A diferença entre consciências é a condição de possibilidade para a mediação. Ademais, tal desigualdade parece ser essencial para o próprio movimento do espírito uma vez que é em razão da diferença substantiva que há o enfrentamento de consciências formador do drama histórico.

Entretanto, há mais um aspecto da Filosofia do Espírito relevante para a composição do senhor e do escravo que parece ser relevante antes de adentrarmos a *Fenomenologia*. No tópico anterior foi observado como o espírito segundo o seu conceito pode ser lido pela inspiração da teologia cristã, todavia, há uma mudança de estilo em curso. Ainda que as teses místicas cerquem o pensamento hegeliano em vários momentos²¹, na segunda parte da “Filosofia do Espírito”, a saber, o Espírito efetivo [*wirklicher Geist*], há uma racionalidade instrumental que pode servir de caminho para a estrutura social baseada no reconhecimento, todavia, essa ideia precisa ser contextualizada dentro do sistema para ser corretamente compreendida como será visto a seguir.

²¹ Segundo Taylor (2014, p. 93 e 240), a teleologia e a dialética como drama histórico universal são profundamente influenciadas e refletem a visão de história das teses milenaristas propostas por Joaquim de Fiore, veja-se aí, por exemplo, a famosa divisão tripartite das épocas do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

Em 1805/06, Hegel apresenta as instituições da eticidade substancial ou a autoconfiguração comunitária da vontade universal como processo de formação da autoconsciência singular. Neste contexto, torna-se essencial para Hegel o desdobramento das formas de interação que são imprescindíveis no sentido de conduzir a autoconsciência singular a vislumbrar a si mesma como idêntica à vontade universal. Esta compreensão coesa é rompida no sistema definitivo, na medida em que aspectos que se vinculam ao processo de desdobramento e de formação do singular são antecipados no espírito subjetivo, ao passo que o quadro institucional da eticidade é deixado ao espírito objetivo. (Lima, 2016, p. 177-178)

No palco das determinações do espírito o mistério na realização do espírito objetivo é deixado para o plano de fundo. Efetividade aqui não é uma determinação jurídico-econômica própria à grande narrativa da razão astuta e a sua aplicação em diferentes contextos e esferas materiais. Há uma passagem para o reino ontológico e diz respeito à transformação da “eticidade natural” enquanto esquema de reciprocidade civilizatória para autoconfiguração da liberdade enquanto disposição de ser reconhecido.

Aqui, por enquanto, Hegel tem um problema, pois, ao voltar a sua ênfase para a singularidade, ou seja, para a vontade singular de realização, ele também desprivilegia o coletivo enquanto vontade universal. Desse modo, o espírito efetivo não está atrelado à autoconfiguração do povo, mas há um jogo, no seio da comunidade, onde estão em oposição a vontade singular e a vontade universal sem vistas ainda de uma totalização conclusiva. Neste sentido é oportuno apontar que a ‘objetividade’ do espírito não se confunde com aquela na “Enciclopédia” e nas “Grundlinien” no que implica a forma da necessidade mas é antes “[...] um tecido social formado por interações entre vontades conscientes de si” (Lima, 2016, p. 178).

O fato de Hegel ainda não se aventurar com detalhes nas relações do direito e da economia, não significa, por sua vez, que estas não sejam caras ao seu sistema em construção. Ao seu tempo, ao se debruçar sobre o contraste itinerante das vontades, o elemento central está em como o ser (ou espírito) se articula de maneira dialética. Portanto, Hegel está se afastando do ideal romântico de povo [*Volk*] como identidade única e homogeneizante a voltando-se para a constelação de microcosmos que estruturam o tecido social, essa pluralidade de núcleos com potência identitária para uma mesma comunidade é o que vai dar à sua eticidade a qualidade de uma teoria social moderna. Se em um mesmo território há uma diversidade de identidades, então há de se pensar também em como tornar viável alguma unidade.

Por “povo” trata-se de uma coletividade de indivíduos que se reconhecem enquanto acordo de vontades cujo escopo é realização geral da emancipação, leia-se, a liberdade objetiva. A verdadeira identidade de um “povo” é, portanto, mediada pelas reuniões espontâneas da família mas também se dirige à formas mais solidárias como é o caso do Estado e as instituições republicanas. Ainda que não se detenha nas nuances normativas referentes à agência dessas instituições, elas aparecem como personagens nascidos da complexificação da individualização progressiva da sociedade.

[A lei que tem poder] é a substância da pessoa, e tem naquela os momentos: α) que ela é a mediação da pessoa com ela mesma segundo seu ser-aí imediato. A substância da existência dela, que repousa inteiramente sobre a comunidade com os outros, portanto, a necessidade absoluta da mesma. O todo é, ao mesmo tempo, somente esta subsistência universal. A [pessoa] singular é suspensa nela, ou seja assiste-se somente a todos, não ao singular como tal, este é antes sacrificado ao universal. β) O singular vale enquanto possuindo propriedade, o universal é a substância do contrato, ou seja, justamente este ser-aí, este valer da vontade comum. Ele é pessoa, segurança da mesma. Justiça, o poder que o contém como puro ser, o poder de sua vida, tanto sobre sua vida, como sobre a conservação do seu ser-aí subsistente. γ) Sua existência nela é agora o movimento nele mesmo de se tornar o universal [*das Werden an ihm selbst zum Allgemeinen*], a formação [*Bildung*]. Ou seja, esta lei que tem força tem os dois lados, o singular aí subsistente, e o vir-a-ser do mesmo; aquele subsistir é, todavia, em geral o movimento nele mesmo. (Hegel, 2016b, p. 163-164)

Seguindo a tendência de individuação, Hegel aborda a lei como uma substância da pessoa e governança do ser-aí. Aqui, ele ainda destaca como a existência individual depende da totalização referente à comunidade e a mediação pelo outro. A lei, como expressão da comunidade, representa uma necessidade absoluta. O todo (a comunidade) é o que fornece a subsistência universal, e o indivíduo é subjugado a essa totalidade. Assim, o indivíduo é sacrificado à universalidade, à heteronomia da comunidade.

Adiante, Hegel afirma que o indivíduo tem valor na medida em que possui propriedade [*Eigentum*]. Custa esclarecer que a propriedade para Hegel tem um sentido mais amplo do que o mero título de uma coisa ou bem material. Intimamente ligada à noção de reconhecimento, a propriedade é uma extensão da liberdade individual e uma manifestação externa da vontade da pessoa, ou seja, uma concretização da sua singularidade. Como foi analisado, a posse de algo não é equivalente apenas ao domínio de um objeto, esta é um meio pelo qual o indivíduo afirma a sua existência e vontade no mundo.

Propriedade, neste contexto, é o reconhecimento de uma garantia à cidadania ontológica uma vez que valida a realização da pessoa nos termos de um direito à aquisição [*Erwerb*] por meio do trabalho [*Arbeit*]. Por sua vez, a apropriação resultante do trabalho é o processo pelo qual o indivíduo transforma algo externo em parte de sua própria identidade ou esfera de influência, o que pode incluir coisas, conhecimentos ou habilidades, já que a “[...] lei é apenas que a ele pertence o que ele elabora [*Bearbeit*] e o que ele obtém por meio da troca [*eintauschen*]” (Hegel, 2016b, p. 166).

Importante aqui é destacar como esse fenômeno é constituído por meio de uma processualidade fundamental para a simbolização. Tanto é assim que, quando da escrita da *Fenomenologia*, o apreender várias vezes será usado em substituição ao compreender [*Begreifen*]; isto é, a captura intelectual de um objeto dos sentidos pela mente enquanto burocracia da gnose. É mister notar, no entanto, que seguindo o excuro de Jena, como Hegel formula um sistema onde a desigualdade é natural, e ao mesmo tempo, a substância da pessoa e do ser-aí é a justiça.

Hegel não é ingênuo a ponto de pensar que os ganhos e frutos são repartidos conforme o ‘valor’ de cada pessoa e do seu trabalho. Ao contrário, entende que: “A habilidade do singular é a possibilidade de conservação da sua existência”, o que implica dizer, na escala do coletivo, que “[...] uma multidão é condenada ao trabalho inteiramente estupidificado, insalubre e limitador da habilidade em fábricas e manufaturas – extração em minas e assim por diante” (Hegel, 2016b, p. 167). Para resolver então este impasse entre a potência da singularidade e a desigualdade nas condições reais do trabalho, usa de um argumento intervencionista com vistas à justiça distributiva:

Esta desigualdade da riqueza e da pobreza, esta carestia e necessidade [*Not und Notwendigkeit*] é o mais elevado esfacelamento da vontade – indignação interior e ódio. Esta necessidade [*Notwendigkeit*], a qual é a completa contingência do ser-aí singular, é, contudo, igualmente a substância que conserva o mesmo. O poder estatal entra em cena e tem de cuidar para que cada esfera seja conservada. [Cabe ao estado] interpor-se [...] Deve ser evitada a aparência de poder, e não querer salvar o que não pode ser salvo, mas antes ocupar as classes sofredoras de uma outra forma. [O poder estatal] é vista geral e panorâmica. O singular é apenas enterrado na singularidade. O empreendimento é, certamente, abandonado por si, mas com sacrifício desta geração e intensificação da pobreza. Taxas e instituições contra a pobreza. (Hegel, 2016b, p. 167)

Se a desigualdade é natural, isto não significa que esta, ainda que traga, no campo do espírito prático, variações positivas como o comércio e a indústria, não deva ser contida e

amenizada quando der causa para a ‘intensificação da pobreza’. De tal modo, esta substância que é geradora da justiça, não diz respeito apenas ao estabelecimento da ordem [*dies ordnende Gesetz*] mas também ao poder de fisco, um poder que faz aquisição [*erwerbend*] de modo não aparente para produzir um bem comum. Sendo assim, em virtude do não abandono ao oprimido, um “sistema de tributos tem de se introduzir em todas as partes” (Hegel, 2016b, p. 168).

Além de regulador, cabe ao estado assumir um papel ativo na redistribuição e criação de condições para mitigar a indigência. É neste sentido que parece sugerir que a governança não deve apenas assistir a miséria, mas antes, por meio de uma visão ‘geral e panorâmica’, valorizar as várias faces do trabalho. Tampouco recai na falácia libertária contemporânea de associar a tributação à pilhagem, uma vez que diz: “[...] A desigualdade da riqueza faz com que se jubile quando grandes tributos são dados, diminui a inveja e afasta o temor ante a necessidade de pilhagem” (Hegel, 2016b, p. 171). Já é possível, portanto, adiantar como Hegel torna explícita a sua condenação à escravidão uma vez da rejeição à exploração excessiva do trabalho.

Quem dá esse poder de intervenção ao estado? Hegel não hesita em atribuir a fonte desse poder ao direito: “A lei é igualmente a liberdade do crime e o indulto [*Begnadigung*]. Ela é igualmente senhora [*Meister*] sobre o mal, enquanto a vida pura”, e em seguida sumariza, “No direito, [...] ele é o poder sobre vida e morte, o temível ao singular; porém, é senhor sobre o puro mal, ele é o espírito divino, o qual sabe o absolutamente outro, o mal, o outro puro e simplesmente no pensamento enquanto tal, como si mesmo” (Hegel, 2016b, p. 171).

Resta no direito à essência para se pensar o poder sobre a vida e sobre a morte, e aqui por direito Hegel vagueia entre o direito puro, ou abstrato, e a sua aplicação no ser-outro, no quantitativo, no contingente. Tamanha é a sua força que ele é descrito como senhor, ou para uma tradução mais precisa, mestre. Essa é a primeira aparição de um termo, com os sentidos político e econômico depois postos na figura do senhor e do escravo, que poderia ser dado como equivalente ou mesmo sinônimo do senhor [*Herr*] da *Fenomenologia*²². De toda sorte,

²² Para a crítica mais honesta, cabe dizer que Buck-Morss (2017, pp. 84-85) faz apenas uma ressalva, esta referente ao Sistema da vida ética (*System der Sittlichkeit*) (1803), ainda que, sobre esta, considere que a desigualdade ali posta, e da qual o senhor se apropria, é apenas referente a uma distinção de força física: O senhor possui geralmente uma superabundância de necessidades físicas, enquanto o outro (o escravo) delas carece (cf. Hegel, 2018, p. 25).

Buck-Morss não merece ser corrigida mas pode ser complementada e melhor compreendida quando é entendida a origem jurídica deste senhorio.

Sobre o uso do termo, Rollins (2025, p. 208) percebe como um diagnóstico de época em transição do feudalismo para um sistema de capital. A saber, senhor ou mestre é aquele que detém o reconhecimento do estado para exercer a sua vontade. Positivamente, ele é o ser-aí refletido em si mesmo. O seu domínio fático é intermitente uma vez que o seu poder ora reside na generalidade decorrente da abstração e ora no particularismo derivado do contingente. Esta confusão é signatária também de normas cuja integração ao estado ainda é precária. Cumpre lembrar que a Prússia, ou o Sacro Império Romano-Germânico, era um Estado Absolutista que funcionava por meio de uma confederação de territórios²³.

A filosofia do Estado de Hegel se volta contra a opinião segundo a qual jamais se deu na realidade um Estado racional. Como se o Estado verdadeiro fosse um mero “ideal” e um “postulado”. A verdadeira filosofia é algo como um “perscrutar do racional” e ao mesmo tempo o apreender do “atual e efetivo”, mas não o postular de algo além, de um Estado ideal, que deve ser, mas que jamais existiu. Ele concebeu o estado prussiano de 1821 como uma efetividade no sentido preciso da *Lógica*, isto é, como a unidade imediata da essência interior e existência exterior que veio a ser, como uma efetividade no sentido mais “enfático” da palavra. (Löwith, 2014, p. 54-55)

Diferente do direito natural [*Naturrecht*], que responde pelos indivíduos no estado de natureza, condição na qual a liberdade convive com a indiferença, Hegel começa a se preocupar com regras positivas a suceder o estágio de reconhecimento familiar e possa, nesse sentido, vincular uma comunidade por meio de direitos e deveres independente da pessoalidade de uns para com os outros, é assim quando diz que o “[...] espírito é a natureza dos indivíduos, sua substância imediata, e seu movimento e necessidade”, assim como “a consciência pessoal deles no ser-aí” e “consciência pura, sua vida, sua efetividade” (Hegel, 2016b, p. 172). Em suma, para além do amor na família há o espírito e a razão do estado como “[...] diretriz que levará *Selbstaufhebung* da moralidade na eticidade” (Lima, 2016, P. 184).

Hegel parece dar continuidade a uma viragem crítica quando privilegia a moralidade [*moralität*] em detrimento da religião no que toca ao poder de normalização dos estamentos,

²³ Tampouco havia um único ordenamento jurídico entre reinos (*Königreiche*), principados (*Fürstentümer*), ducados (*Herzogtüme*), eleitorados (*Kurfürstentümer* ou *Kurfürstentümer*), condados (*Grafschaften*), cidades livres imperiais (*Freie Reichsstädte*) e arquidioceses (*Erzstifte* e *Fürstbistümer*). Em vez disso, cada região de língua germânica, dentro do Sacro Império Romano-Germânico e, posteriormente, na Confederação do Reno (que substituiu o Sacro Império após sua dissolução em 1806), tinha as suas próprias leis e sistemas jurídicos. Diante da complexidade desta cartografia, Hegel parece prospectar uma juridicidade ordenada.

leia-se também, da afirmação nas regras de coexistência. Em primeiro e segundo lugar estão a eticidade e a moralidade, e apenas em terceiro, a religião (Hegel, 2016b, p. 178). O dever [*Pflicht*] tem a sua constituição [*Konstitution*] quando sacrifica a universalidade do mito em prol do ajuizamento natural [*Billigkeit*] do direito. É neste ajuizamento natural, a disposição [*Gesinnung*] para a justiça, que surge este espírito que detém o poder sobre tudo, sobre a vida e a morte, e paradoxalmente, vive dentro de si mesmo, ele é a própria instituição da vida uma vez que torna efetivo o fim dela em si mesma.

O confiar é o primeiro, a cisão do mesmo na abstração do direito é o segundo, o absoluto desconfiar é o terceiro (ou seja, o valer absoluto da coisa, do dinheiro, do representante, do universal). Com isso aparece o objeto, o qual é em si o universal, o estado é fim: saber do dever, moralidade. Porém, este universal em seus ramos particulares, estamento negocial. Em seguida, o universal como universal, o sábio; finalmente, o estamento dos soldados, o singular efetivo negado, perigo de morte. Ao sábio a vaidade do seu si é o mais importante. Absoluta individualidade do povo. (Hegel, 2016b, p. 178-179)

Por confiança, Hegel está parafraseando o reconhecimento como fundamento relacional. Isso não significa dizer, e aqui parece haver uma chave de leitura para um princípio de compreensão do que viria a ser o senhor e o escravo, que tal confiança, ou reconhecimento, seja sempre harmoniosa. Ao contrário, o reconhecimento introduz também a radicalização da individuação que vai do particular ao singular e esta individuação produz uma cisão do mesmo. A saber, para que a coexistência possa perdurar torna-se necessária uma separação formal dos indivíduos, de modo que a moralidade, ainda que quando totalizante de um povo, ou seja, constituidora de uma identidade comum, não seja tirânica e ceda espaço para a emancipação do singular.

Outro ponto é que, uma vez que a diferença é instaurada em uma comunidade então a sua cisão ou divisão é abstraída na forma do direito. A abstração do direito não é apenas um mecanismo para a resolução de conflitos, mas o próprio direito de cidadania do ser-aí. Nesse sentido, a abstração do direito é positiva na medida que afirma a organização de bens e valores derivados da lei, e negativa, na medida que também institui a mediação pela moralidade. Agora a única universalidade é extraída das regras estabelecidas no tempo e validadas pelo estado, regras essas que podem ser entendidas como um universal contingente,

uma que se relacionam à cultura de cada povo. Nos termos hegelianos, a aceitação deste grande estamento negocial é o caminho inescusável para a socialização²⁴.

Encerrada a análise que situou a gênese conceitual da dialética do senhor e do escravo a partir dos escritos do jovem Hegel e de sua ruptura com o formalismo kantiano, torna-se possível compreender como a figura da servidão emerge não apenas como metáfora histórica, mas como estrutura fundante da constituição do espírito. Ao examinar os desdobramentos iniciais do conceito de eticidade e a articulação entre dominação, amor objetivo e vontade singular, delineou-se o solo filosófico sobre o qual a *Fenomenologia* será construída. O segundo capítulo, a partir disso, visa aprofundar a análise do percurso dialético da consciência rumo à autoconsciência, explorando o método da negatividade e as implicações da luta por reconhecimento como momento inaugural da subjetivação. Com isso, passa-se da gênese filosófica ao exame sistemático do desenvolvimento da consciência, em diálogo com os comentadores que, desde diferentes perspectivas, buscaram captar a tensão interna e o movimento especulativo dessa dialética.

Em seguida, a negatividade será apresentada como um novo dispositivo conceitual que desloca e, ao mesmo tempo, substitui o princípio de unificação outrora buscado na filosofia do amor do jovem Hegel²⁵. A negatividade, neste contexto, deixa de ser um obstáculo à unidade e passa a operar como motor constitutivo da subjetividade e do reconhecimento. Em vez de pacificar as diferenças, ela as tensiona, revelando que a formação do espírito exige o enfrentamento da alteridade. Essa mudança de ênfase implica uma crítica implícita à concepção juvenil do amor como síntese imediata, mostrando que a liberdade não se dá na fusão sentimental entre sujeitos, mas na travessia do negativo, na angústia da morte e na elaboração formativa do trabalho. Assim, o capítulo evidencia como a negatividade assume papel central na ontologia da consciência, instaurando não apenas uma nova lógica da mediação, mas também, redefinindo a axiologia da emancipação e deslocando o ideal de unidade para o campo de uma contradição produtiva.

²⁴ É então que a moralidade pode ser comparada com esse objeto que é universal em si mesmo e representa a emergência do estado como fim último. O estado é a riqueza tanto do ser-aí singularizado quanto do puro ser-em-si da pessoa. Tal riqueza é a “universalidade na perfeita liberdade e independência dos singulares” (cf. Hegel, 2016b, p. 172). Neste contexto, o estado representa o saber do dever e a moralidade, unificando o universal com o particular, o direito formal e a garantia material, ou mesmo, a potência de ser e vir-a-ser e a pessoa jurídica.

²⁵ Enquanto nos escritos de juventude o amor objetivo aparecia como mediação reconciliadora entre o finito e o infinito — uma tentativa de harmonizar vontade singular e vontade universal por meio de uma afetividade ampliada —, a *Fenomenologia* abandona essa aposta conciliadora em favor de uma racionalidade dialética fundada no conflito e na negação.

2 DIALÉTICA TRANSCENDENTAL E EMANCIPAÇÃO

A *Fenomenologia do Espírito* (*Phänomenologie des Geistes*) marca a transição do jovem Hegel em direção ao filósofo consumado. Com o texto escrito em Jena, entre 1806 e 1807, Hegel concluiu a obra durante um período turbulento, marcado pelas Guerras Napoleônicas, e provavelmente finalizou 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 através 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 visto em “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 logo, onde as oposições se anulam no campo compartilhado da vida comunitária.

É também na *Fenomenologia* que Hegel entende que este amor inerente à vida comunitária não se confunde com o afeto imediato às pessoas. Na realidade, parece que é somente deslocando o afeto do momento da imediatividade para o da mediação que é possível dar corpo à sociedade. Ou seja, o que nos esboços do jovem Hegel aparecia como uma experiência mística, o amor como uma experiência que transcende a separação entre sujeito e objeto, agora é visto como a conexão entre o indivíduo e a comunidade. Em vez de uma reconciliação imediata pelo amor, a substituição da imediatez pela mediação propõe uma unidade a ser alcançada por meio da racionalização das contradições.

Por sua vez, enquanto o amor [*Liebe*] nos escritos de juventude era uma reconciliação direta e intuitiva, como será visto, o espírito absoluto opera 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 até, refinar o novo ponto de partida para a percepção sensível. Como fora dito, 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 elevados à dignidade do conceito (Santos, 2007, p. 162).

O Absoluto é, para Hegel, a meta da consciência; contudo, o trajeto que conduz até ele não é linear, mas atravessado por mediações e contradições internas. A primeira forma de consciência examinada na *Fenomenologia do Espírito* é a certeza sensível [*sinnliche Gewissheit*], que se apresenta como o saber mais imediato. No entanto, Hegel demonstra que essa pretensa imediaticidade já está minada desde dentro por uma contradição essencial. A certeza sensível pretende captar o objeto em sua singularidade pura, mas só consegue fazê-lo por meio de termos universais, como “isto” ou “agora”. Assim, o que se apresenta como apreensão direta do singular já implica uma mediação conceitual: ao dizer “isto é uma árvore”, o sujeito emprega categorias que, por definição, são gerais e, portanto, inadequadas à pretensão de singularidade da experiência sensível.

Essa crítica se desdobra em dois movimentos principais. Primeiramente, Hegel distingue na *Fenomenologia* entre o conhecimento imediato e o conhecimento do imediato (§ 90). O primeiro alude ao modo como o sujeito crê apreender o objeto diretamente, sem inferência; o segundo, porém, aponta para o fato de que mesmo esse conteúdo dito “imediato” já aparece sob formas mediadas pela linguagem e pela estrutura da consciência. A análise do termo indexical “este” (§ 91) é decisiva: ao tentar nomear um objeto singular por meio de uma referência dêitica, o sujeito só é capaz de conferir sentido à expressão na medida em que ela se inscreve numa cadeia de diferenciações — isto é, que este possa ser distinguido de

outros “estes”. Tal diferenciação já exige um nível de universalidade, pois só há diferença se houver referência a critérios classificatórios que tornem possível identificar instâncias repetíveis e comparáveis daquilo que se pretende singular.

Contudo, essa primeira diferença — meramente formal ou indiferente — ainda não configura uma experiência propriamente dita. Para Hegel, a experiência exige mais do que uma multiplicidade de impressões sensíveis: ela requer a constituição de diferenças determinadas, ou seja, de negações com valor cognitivo, incompatibilidades materiais entre os conteúdos (§101). É apenas nesse momento que a consciência deixa o terreno da mera vivência e ingressa no domínio da experiência, no qual é possível estabelecer juízos, reconhecer identidades e operar com universais.

O segundo eixo do argumento (§§ 103–108) introduz a noção de rememoração [*Erinnerung*] como condição para a repetibilidade significativa. Os termos demonstrativos, como “este”, só adquirem valor epistêmico se puderem ser retomados em uma anáfora— isto é, se o conteúdo apontado puder ser repetido sob outra forma, como um pronome ou uma designação que o remeta no discurso. A dêixis depende da anáfora para que o conteúdo sensível possa ser estabilizado e reconhecido como objeto de saber. Hegel não nega que o ato de apreensão possa ser singular e irrepitível; no entanto, sem que seu conteúdo possa ser rememorado, isto é, repetido sob outras formas, ele permanece fora do campo da experiência e do conhecimento. Paradoxalmente, a própria autoridade da vivência imediata só pode ser afirmada na medida em que ela possa ser recordada — o que já supõe a mediação de uma linguagem e de uma estrutura conceitual que a tornam inteligível.

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 usado 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, em especial para este capítulo, 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 capítulo, 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, como será visto, não é desprovida de problematizações políticas. Conforme será defendido, 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.

2.1 Da certeza sensível à consciência de si

Desde a Introdução da *Fenomenologia*, Hegel parece estabelecer o que define como método fenomenológico. Como foi adiantado, 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 no 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, do 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. A saber, 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*. Chama atenção para como parece haver um especial desenvolvimento entre trabalho e interação: onde 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, tal como foi abordado no primeiro capítulo, 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 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. De modo que a consciência não é transcendental como consequência da imortalidade da alma, mas sim como 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 haverem 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 reduz-se a um elemento acessório. Como será visto, a relação senhor-escravo não é apenas um exemplo entre outros, mas um momento fundamental na *Fenomenologia* e no pensamento hegeliano uma vez da instalação da 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 ser obscurecido pela complexidade do sistema hegeliano. A saber, isso 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, isso significa 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* já parece reconhecer nela um potencial formativo, pois é por meio do conflito e das consequentes 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 Honneth afirmar que a *Fenomenologia* “[...] até hoje não rendeu os devidos frutos” — leia-se, em termos de filosofia social para a obra posterior de Hegel — quando a própria ideia de como uma gramática moral dos conflitos sociais opera só é possível, ou seja, a tese principal da obra de Honneth em questão, na medida em que é legatária de uma articulação conceitual posterior à *Fenomenologia*. Refiro-me aqui à analogia que Hegel faz entre lógica e 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; o conhecer conhece nelas inicialmente nada além 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, 2016a, p. 62)

Tal citação é importante, no corpo deste trabalho, para defender a hipótese de que é plausível sim 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 o arcabouço conceitual hegeliano se dispõe tanto ao sentido reflexivo ou zetético, uma incorrência do ceticismo de fundo pós-kantista de Hegel, quanto à aplicação, onde neste caso, a gramática e a moral, ao contrário do dito por Honneth, em constante interlocução²⁶.

Pode-se ir além e defender, como será desenvolvido ao longo deste capítulo, 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.

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

²⁶ 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.

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 esta 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, e por sua vez, a consciência, ao tentar apreender o “isto” de maneira imediata, leia-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, mas isso logo se revela impossível.

O 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.

Relativo ao tempo consiste a 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, a rigor, a essência da experiência imediata e torna-se uma representação vazia.

O ponto em comum da sincronia com a diacronia 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 lembrança, 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)

Aqui, voltando ao prefácio, há um esclarecimento de como a resolução deste impasse sincrônico e diacrônico só é possível por meio da consciência individual. A saber, é quando a consciência se emancipa, ao percorrer um caminho necessário de desenvolvimento que já foi trilhado pelo espírito universal, que esta se pode dizer como consciência de si. Para tanto, é necessário um movimento da consciência no tempo—tanto em termos diacrônicos, leia-se históricos, quanto sincrônicos, leia-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 suprasensível, 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 tem 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, logo se dissolve na contradição, revelando a necessidade da mediação de forças que o entendimento [*Verstand*] oferece.

Portanto, a “força” mencionada no trecho 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 em relação com outras, um jogo de forças que, em suma, é relativo ao ambiente e não universal. É 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, veja-se aí conflitos entre aparência e essência, e como já posto, 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.

2.2 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 referir-se à figura do senhor e do escravo, agora a análise se volta para como esse momento, em que a dinâmica processual, tanto em termos verticais quanto horizontais, torna-se mais explícita. 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, como foi retratado e analisado neste estudo, desde os escritos da juventude, com destaque para o “O espírito do cristianismo e seu destino” (1799), agora vai deixar o pano de fundo deôntico e 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 Prússia²⁷.

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, veja-se aí 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-Domingue²⁸.

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

²⁷ 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 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.

²⁸ 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 a sincronia com a publicação da *Fenomenologia*.

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 alguma instrução 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, parecem oferecer um argumento incontestável.

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, este 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

infinidade 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. A saber, ainda que considerada doutrina da igualdade originária como um momento anterior à luta de vida e morte, não há como crer em uma abstração inercial em direção à relação do senhor e do escravo. A saber, 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 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. A saber, 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 trecho, 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 dialética 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 suprassumido e com isso sobrevive a seu vir-a-ser-suprassumido. (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 alcançado 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. No caso da luta pelo reconhecimento, isso só pode ocorrer se ambas as consciências sobreviverem e entrarem em uma relação de mútua dependência.

A relação do senhor e do escravo, é portanto, o modo de reconciliação entre os opostos que, não preserva apenas a vida dos agentes, mas o próprio desejo ao acoplar as ocupações da consciência de si – o indivíduo – à vida do outro, ou seja, o social absolutizado, ou mesmo, “a pátria da verdade” (Coelho, 2024, p. 285). Esse vínculo, no entanto, é cercado de contradições. Estar com o outro não é imediatamente harmonioso ou igualitário; trata-se aqui de uma luta inicial pela supremacia, que, por fim, resulta em uma dinâmica de dominação e submissão esclarecida. Ainda assim, essa relação parece conter em si o germe de uma reconciliação mais profunda, não apenas entre as partes em si, mas sobre como estas representam a si e ao outro, e mais importante, como podem reelaborar essas representações ao longo do tempo e do espaço compartilhado

De tal maneira, a reconciliação entre os opostos não é a eliminação das diferenças, mas a transformação das relações de modo que as diferenças sejam preservadas e elevadas, permitindo, por sua vez, a elevação da razão universal. O paradoxo aparece aqui em como tal elevação parece ser predeterminada. A partir de uma crítica decolonial, Buck-Morss (2017, pp. 9-10) salienta que a aparente predeterminação da dialética hegeliana pode ser vista como contradição interna no sistema, que, por sua vez, oculta um pano de fundo eurocêntrico²⁹.

Parece se partir do pressuposto de que a racionalidade tem um limite geográfico, e por mais que negasse, vagasse sobre o velho continente, operando sob uma “[...] territorialidade implícita, como se fosse questão de suspender seu universalismo através do

²⁹ A saber, se o processo dialético é aberto e dinâmico, ele não deveria ter um destino civilizatório já determinado, a saber, uma teleologia. Por outro lado, se o processo é guiado por uma lógica interna que leva necessariamente a um fim específico, então ele parece negar a contingência cultural e a liberdade de ação que Hegel tanto valoriza.

silêncio em relação aos casos mais inaceitáveis” (Buck-Morss, 2017, p. 9). Ainda segundo Buck-Morss (2017, p. 33), essa incoerência interna reflete a contradição fundamental do Iluminismo europeu: enquanto pensadores como Locke, Rousseau e o próprio Hegel defendiam a liberdade e a igualdade universais, a formação do capitalismo global e a riqueza das principais potências do século XVIII dependiam da exploração da mão de obra escravizada nas colônias.

190 – [Der Herr ist] O senhor é a consciência para si essente, mas já não é apenas o conceito dessa consciência, senão uma consciência para si essente que é mediatizada consigo por meio de uma outra consciência, a saber, por meio de uma consciência a cuja essência pertence ser sintetizada com um ser independente, ou com a coisicidade em geral. O senhor se relaciona com estes dois momentos: com uma coisa como tal, o objeto do desejo, e com a consciência para a qual a consciência é o essencial [...] O senhor se relaciona mediatamente com o escravo por meio do ser independente, pois justamente ali o escravo está retido; essa é a sua cadeia, da qual não podia abstrair-se da luta, e por isso se mostrou dependente, por ter sua independência na coisicidade. (Hegel, 2014, p. 147)

Para não perder de vista a análise conceitual antes de partir para a crítica, é importante ressaltar como a luta de vida e morte possui uma definição de relação assimétrica. A saber, o senhor se define como a potência sobre o ser, aquele capaz de operar a consciência de si, e portanto que é independente, mas essa independência é mediada pelo escravo, cuja própria existência está vinculada à coisicidade [*Dingheit*]. O escravo, por sua vez, em sua negatividade, encontra-se preso à materialidade, à limitação das circunstâncias físicas e das condições materiais dadas, incapaz de arriscar-se para além delas, possui dependência de um modo específico de existência corpórea, do qual o senhor se apropria sem reciprocidade.

Nesse sentido, ainda em termos conceituais, a escravidão em Hegel parece consistir em usar de um outro tornado coisa para responder por todos os riscos do mundo material no qual ele é o intermediário compulsório. Pode-se compreender então na luta de vida e morte uma metáfora multifacetada, mas, que, todavia, da qual podem ser extraídos dois grandes caminhos de interpretação sobre a dialética e as suas implicações imanentes. O primeiro, relacionado ao método de compreensão do Espírito e o segundo, à estrutura do Espírito.

Na primeira hipótese a luta de vida e morte representa a necessidade da consciência de se provar no real, e para isso, abranger a totalidade da vida, tornar-se o sistema da ciência, um processo que, ainda que se valendo de um exemplo totalmente abstrato, é essencial para que a liberdade seja algo mais do que uma mera representação da consciência de si

[*Selbstbewusstseins*]. Como foi exposto no início deste subtópico, o problema metodológico da recepção e da memória surge porque esse processo não pode ser simplesmente lembrado ou transmitido de forma passiva. Assim como a consciência deve se afirmar na luta, o saber genuíno exige um engajamento ativo e não apenas a repetição de conceitos herdados.

Já no segundo caminho, a luta é pensada como a própria estrutura do Espírito, de modo que a dialética expõe uma figura simbólica da diferença e da mediação a partir de um exemplo concreto, mesmo quando não referenciado em termos historiográficos. Nesse sentido, a própria história do Espírito segue essa lógica: a liberdade do senhor não é um dado inicial, mas um resultado do confronto, da negação do escravo e da suprassunção do outro – que, como será articulado em seguida, pode indicar uma apropriação velada. Nesses termos, pensar a *Fenomenologia* a partir da centralidade da figura do senhor e do escravo, implica uma teoria da luta cuja leitura política ressoa sobre os grandes temas da diferença e da desigualdade, estes presentes repetidamente na obra hegeliana.

No intuito de apresentar essa divergência fundamental sobre o propósito maior da *Fenomenologia* e, de modo mais específico, da figura do senhor e do escravo, serão analisados a seguir dois caminhos principais, com especial destaque para sua recepção no Brasil. Nesse contexto, a contradição interna apontada por Buck-Morss, relativa ao problema da liberdade e à escravidão como metáfora, será examinada por meio de um diálogo com os principais representantes de cada abordagem no Brasil assim como uma possível ancoragem em grandes intérpretes como Alexandre Kojève e Jean Hyppolite.

O objetivo é desenvolver a revisão do problema central deste trabalho: afinal, uma crítica da razão dialética constitui, em termos de rigor conceitual, um modo superior de interpretação, ou a melhor análise deve, inspirada em uma radicalização do ceticismo do desespero [*Verzweiflung*], voltar-se para a crítica da ideologia? É essa dimensão da problemática que será explorada a seguir.

2.3 Método de compreensão do sistema

O primeiro caminho, talvez orientado por uma leitura mais conservadora da *Fenomenologia*, diz respeito à primazia do método de compreensão do sistema. A saber, aqui a obra adquire um tom de consumação de todo o trabalho advindo do período em Jena. Tal

interpretação tem, portanto, um marcador geográfico, mas também, está atenta à tese da ruptura do esquematismo kantista, agora reformado pela simbologia hegeliana.

Ao lançar um olhar retrospectivo sobre os períodos pré-Jena e Jena, percebe-se que a construção do pensamento hegeliano nesse momento se caracteriza por uma forte ênfase no ceticismo especulativo, articulada às preocupações totalizantes que perpassam seus primeiros escritos sistemáticos. Textos como o Fragmento de Sistema [*Systemfragment*] e os Escritos de Jena [*Jenaer Systementwürfe*] já demonstram a busca de Hegel por uma estrutura que unifique os domínios do saber, antecipando elementos que serão plenamente desenvolvidos depois.

Nesse contexto, a *Fenomenologia* não apenas se insere como uma continuidade dessa elaboração conceitual, mas desempenha um papel fundamental enquanto introdução ao sistema, funcionando como um verdadeiro manual de acesso ao repertório teórico que Hegel vinha desenvolvendo. Mais do que uma simples mediação entre o senso comum e o saber absoluto, a *Fenomenologia* traça o percurso necessário para que a consciência individual eleve-se ao nível da especulação, superando as unilateralidades impostas pelo pensamento finito e ingressando na totalidade orgânica que sustenta o sistema hegeliano da maturidade.

Em minha formação científica, que começou pelas mais elementares necessidades do homem, tive que ser impulsionado para a ciência, e o ideal de minha juventude teve que, para [vir a ser] uma forma de reflexão, se transformar ao mesmo tempo em um sistema; eu me pergunto agora, enquanto ainda estou ocupado com isso, qual retorno se poderia encontrar para uma intervenção na vida do homem.³⁰ (Hegel, 1969, p. 53)

Também com base em um registo biográfico, a *Fenomenologia* pode ser compreendida como um momento crucial em que Hegel não apenas expõe seu método dialético, mas também prepara o terreno para sua arquitetura conceitual definitiva. Sobre o trecho, cumpre notar que, por ciência, Hegel parece entender uma observação vigilante das práticas ordinárias. A ‘ciência’, portanto, se confunde com a ambição tanto sistemática quanto metafísica, com lastro na prática social, e cuja aplicação institucional poderia servir de linguagem para historiadores e especialistas da *Reichspublizistik* (Kervégan; Spadoni; Amaral, 2017, p. 187).

³⁰ No original: „In meiner wissenschaftlichen Bildung, die von untergeordnetem Bedürfnissen der Menschen anfang, mußte ich zur Wissenschaft vorgetrieben werden, und das Ideal des Jünglingsalters mußte sich zur Reflexionsform, in ein System zugleich verwandeln; ich frage mich jetzt, während ich noch damit beschäftigt bin, welche Rüdcehr zum Eingreifen in das Leben der Menschen zu finden ist“.

A título de comparação, no sentido de perceber as suas semelhanças, ou mesmo, seus avanços assim como os seus traços comuns, pode-se contrapor *O fragmento de sistema* (1800) com a *Fenomenologia* (1806). Ambos estão ligados pela preocupação com a fundamentação da filosofia enquanto sistema, mas a *Fenomenologia* representa um avanço significativo, pois nela o sistema se torna não apenas dinâmico, mas também, histórico e processual, preparando o caminho para a abrangência da dialética por vir.

O *Fragmento de Sistema* é importante para a análise pois sintetiza as primeiras tentativas de Hegel em construir um sistema filosófico e reflete o cisma com o kantismo e a filosofia do entendimento. Nesse momento, Hegel busca superar a dicotomia entre natureza e espírito, propondo que ambos se unificam no conceito de vida. Ademais, o texto apresenta outros conceitos “inconcebíveis” dentro da lógica tradicional, como amor e destino, que já aparecem organizados de modo dialético. Por sua vez, a ideia de ‘vida’ será mais tarde reformulada como ‘conceito’ em Jena, tornando-se a base do sistema e suas figuras do saber (Kervégan; Spadoni; Amaral, 2017, p. 189).

A *Fenomenologia* preserva e amplia a pretensão sistemática. No entanto, conforme já dito, em vez de apresentar um sistema fixo, ela conduz a consciência por meio de diferentes modos expositivos do saber, revelando a construção do sistema como um processo conceitual na história. A exposição fenomenológica, entretanto, não se limita a catalogar estágios do conhecimento, pois também demonstra que o sistema não é algo dado de antemão. Tal assertiva interessa aqui, pois, sob uma abordagem metódica, qualquer tentativa de compreender o sistema deve partir do pressuposto de que não há uma estrutura fixa fundamentada em posições justificatórias pré-estabelecidas, seja no campo moral ou em uma visão de mundo [*Weltanschauung*].

Eu tratei, anteriormente, da Fenomenologia do Espírito, a história científica da consciência, como a primeira parte da filosofia, no sentido de que ela deveria preceder a ciência pura visto que ela é o engendramento de seu conceito. No entanto, ao mesmo tempo, a consciência, e sua história, como qualquer outra ciência filosófica, não é um começo absoluto mas um membro do círculo da filosofia.³¹ (Hegel, 1993, p. 18)

³¹ No original: „Es ist hiermit die Beziehung der Wissenschaft, die ich Phänomenologie des Geistes nenne, zur Logik angegeben. – Was das äußerliche Verhältnis betrifft, so war dem ersten Teil des Systems der Wissenschaft' der die Phänomenologie enthält, ein zweiter Teil zu folgen bestimmt, welcher die Logik und die beiden realen Wissenschaften der Philosophie, die Philosophie der Natur und die Philosophie des Geistes, enthalten sollte und das System der Wissenschaft beschlossen haben würde“.

Abordar a *Fenomenologia* como método de compreensão do sistema implica também colocar em perspectiva geral a “história científica da consciência”, ou seja, o desenvolvimento necessário pelo qual a consciência se torna saber absoluto. Esse processo não é apenas um relato contingente da experiência subjetiva, mas a reconstrução racional das etapas do conhecimento, culminando na realização de que a verdade não é externa ao sujeito, mas imanente à própria consciência que se desenvolve por meio da tecnicidade.

Por sua vez, tomar o método como um percurso não é simplesmente um prólogo da filosofia especulativa, mas o próprio engendramento do conceito da ciência. Aqui há a permissão para que o pensamento abandone a perspectiva finita da consciência natural e adentre a lógica do conceito puro, ou mesmo, um sistema da razão pura. Entretanto, como pode ser lido na citação, esse processo não é um começo absoluto, mas uma parte do círculo da filosofia. Isso significa que a *Fenomenologia* não pode ser isolada do sistema como um todo: ela conduz à ciência pura, mas essa ciência também a pressupõe em um movimento recíproco (Jaeschke, 2013, p. 57).

No que toca a reflexão mais específica deste trabalho sobre a luta de vida e morte, considerada a passagem da *Enciclopédia*, a figura do senhor e do escravo não deve ser entendida apenas como um estágio dentro da *Fenomenologia*, mas um momento necessário na totalidade da razão em direção ao saber absoluto, leia-se, da filosofia. A luta por reconhecimento e a mediação do trabalho na constituição da subjetividade não desaparecem quando se alcança a ciência pura; pelo contrário, essas tensões são resolvidas e incorporadas no desenvolvimento do espírito.

É importante situar Hegel menos pelos temas e assuntos que abordou do que pelo modo como os abordou. Hegel tinha a pretensão nada modesta de realizar e consumir toda a história do pensamento ocidental. Segundo a metáfora da ave de minerva que alça voo ao anoitecer, o sistema hegeliano pode ser tido como uma espécie de reorganização de todo o repertório da história da filosofia. A partir desse empreendimento da consumação da racionalidade ocidental, surgem então no século XIX e XX as diversas modalidades de pensamento que afirmam o término de um ciclo: fim da história, fim do sujeito, fim da arte, etc. Uma vez tendo sido percorrido a gênese do pensamento ocidental e uma vez tendo sido apontado para a radical historicidade das nossas ações, os séculos XIX e XX terão de se defrontar com a pesada herança hegeliana, de que os grandes discursos, tais como a religião, a ética, a política, a arte, etc. cumpriram o seu papel, isto é, entraram numa fase de esgotamento devido a um ciclo de efetivação chegado ao fim. (Werle, 2022, p. 13)

No Brasil, o professor Marco Aurélio Werle parece ser um representante importante da abordagem metódica ao destacar a importância de situar Hegel ‘menos pelos temas e assuntos que abordou do que pelo modo como os abordou’. Em sua leitura, a ênfase no modo de abordagem, em vez de nos temas específicos, sugere uma interpretação que valoriza a estrutura e o ritmo do pensamento hegeliano, em detrimento de uma análise puramente conteudista.

Por sua vez, aqui há uma interlocução interessante de fundo com abordagens pós-coloniais uma vez da exposição da ideia de um “fim da história”, ou mesmo, de um “fim do sujeito”, e de como estas podem ser vistas como uma forma de encerramento ou esgotamento das grandes narrativas que orientaram a teleologia hegeliana³². Werle (2022, pp. 13-14) afirma que “[...] Hegel não possui uma filosofia em particular, sendo bastante questionável falar da filosofia de Hegel. A filosofia, para ele, deve ser antes um discurso da realidade, colada ao real e emanando dele, o qual, no entanto, precisa ser apreendido como ideia”. A abordagem metódica teria, portanto, a vantagem de abrir espaço para leituras críticas, e ao mesmo tempo, ao ser priorizada, impediria que a filosofia de Hegel fosse reduzida a essas leituras³³.

Ao contrário, segundo Werle (2022, p. 15), parece ter sido justamente o esquecimento do método que levou à ascensão do que chama de “filosofia da opinião”. Pode-se interpretar ainda que, após Hegel, as grandes narrativas — como as da religião, da ética, da política e da arte — teriam cumprido seu papel histórico e entrado em um estado de esgotamento. No entanto, essa visão pode ser considerada conservadora, pois sugere que não há mais espaço para novas grandes narrativas ou para a reinvenção radical desses campos. Em vez disso, o que restaria seria uma espécie de gestão ou reinterpretação do que já foi realizado.

No que toca a figura do senhor e do escravo, essa crítica interna ao sistema pode aparecer também como solução para um descaminho epistemológico consequente da análise estritamente política. A saber, a dialética do senhor e do escravo, a partir de uma análise

³² Sobre o tema, Buck-Morss afirma que aqui surge o risco de naturalização daquelas narrativas inspiradas por um triunfalismo civilizatório, como aquelas que situam os eventos coloniais nas margens do espólio europeu (cf. Buck-Morss, 2017, p. 62).

³³ Para Werle (2022, p. 14), a tarefa metódica implica “[...] uma atenção especial à dinâmica que se dá na realidade entre forma e conteúdo”, e para apreendê-la, “[...] é preciso elevar-se para além da relação entre sujeito e objeto, ou seja, é preciso ir além do quadro da consciência e da consciência de si e pensar a filosofia como atividade do espírito”. Nesse sentido, Werle parece se defender antecipadamente da crítica de que tal método poderia ser interpretado como uma tentativa de dar um sentido final e definitivo à história da filosofia.

formal, é o encontro da unidade cindida, entre sujeito e objeto, assim como do universal com o singular. Por sua vez, a análise cindida e personalista desta figura pode levar a uma explosão da vida humana que impossibilita a compreensão de como cada personagem é uma peça no sistema. Deste modo, se há uma cisão é aquela entre a coisa mesma (em-si universal da consciência – verdadeiro universal) e o formar (para si da consciência – verdadeiro universal)³⁴ (Luft, 1995, p. 54).

A crítica interna, do ponto de vista metódico, busca analisar a dialética do senhor e do escravo a partir dos próprios pressupostos hegelianos, sem recorrer a interpretações externas que possam distorcer seu quadro conceitual. Marco Aurélio Werle e Eduardo Luft parecem interpretar essa dialética ora como uma figura abstrata da consciência, ora como uma metáfora do pensamento, destacando a interação entre sua dimensão fenomenológica e conceitual³⁵. A ênfase no método parece ter, além das interpretações esquemáticas, um ponto de inflexão fundamental em Alexandre Kojève.

Cumprido ressaltar que a interpretação de Kojève sobre a *Fenomenologia* é marcada por uma abordagem metódica que difere das tradicionais, como a de Kervégan (2017) e de Jaeschke (2013), uma vez que se afasta do universal e volta-se para o singular. A saber, trata-se, portanto, de um olhar metódico no que toca a individualização consequente da luta. É preciso frisar também que a atribuição da abordagem metódica à Kojève – assim como a estrutural atribuída à Hyppolite e desenvolvida em seguida – é referente apenas ao conflito das consciências e à luta de vida ou morte. De modo que tanto Kojève quanto Hyppolite, em função da complexidade de cada leitura, poderiam ser qualificados ora como estrutural e ora como metódicos, dependendo da figura da consciência sob análise.

A qualificação metódica à Kojève se justifica aqui uma vez da intenção de, antes de tratar da totalidade da estrutura, procurar por uma explicação para a diferença estrutural entre o senhor e o escravo. A saber, trata-se de uma nuance de princípio, compreender a diferença

³⁴ Assim como Werle, Eduardo Luft parece interpretar a dialética do senhor e do escravo como uma figura abstrata da consciência e uma metáfora ampla do pensamento. Nesse sentido, as próprias palavras de Hegel podem ser evocadas ao tratar da formação das figuras a partir de um “eu abstrato”. Para Hegel, a formação encontra seu verdadeiro sentido no pensamento, e é na razão do senhor que a universalidade e a singularidade se unem. Quanto à abstração do conceito e suas determinações figurativas por meio do domínio do senhor, Hegel afirma: “Assim, o senhor não está certo do ser-para-si como verdade; mas sua verdade é de fato a consciência inessencial e o agir inessencial dessa consciência” (cf. Hegel, 2014, p. 148).

³⁵ No entanto, essa abordagem mantém o caráter formal associado ao ‘eu abstrato’. O ponto central do argumento reside na relação entre a essência objetiva e a consciência para a qual essa essência se manifesta. Essa formulação remete ao processo de mediação fundamental no sistema hegeliano, no qual a universalidade e a singularidade se unem na razão. Esse processo não apenas estrutura a dialética do reconhecimento, mas também sugere uma forma de superação do desespero.

fundadora é basilar para entender como dois personagens podem confundir-se em uma mesma figura. Para tanto, o ponto de partida do olhar ‘metódico’ de Kojève é a noção hegeliana de desejo. A saber, o desejo é o fio condutor que estrutura o método: ele explica tanto a origem quanto o fim do processo.

O Ser do homem, o Ser consciente de si, implica e supõe o desejo. A realidade humana só se pode constituir manter no interior de uma realidade biológica, de uma vida animal. Mas, se o desejo animal é condição necessária da consciência de si, não é condição suficiente. Sozinho, esse desejo constitui apenas o sentimento de si. Ao contrário do conhecimento que mantém o homem em quietude passivo, o desejo torna-o inquieto e leva-o à ação. Oriunda do desejo, a ação tende a satisfazê-lo, e ela só pode fazer isso pela negação, pela destruição ou, ao menos, pela transformação do objeto desejado: para satisfazer a fome, por exemplo, é preciso destruir ou, em todo caso, transformar o alimento. (Kojève, 2007, pp. 11-12)

À primeira vista um impulso, o desejo humano não é simplesmente dirigido a objetos naturais, mas, antes de tudo, ao outro. Tal reflexão implica a constatação de que o homem, enquanto ser consciente de si, só pode existir e se manter através do desejo. Esta afirmação estabelece uma relação dialética entre a condição biológica e a singularidade. De fato, a realidade humana necessita de um substrato biológico para existir – somos, em primeira instância, animais³⁶.

O desejo humano não se contenta com as coisas como são³⁷ – ele os representa [*Darstellen*] em virtude de uma negação das formas originais. Nesses termos, até a fome também possui uma carga simbólica, pois o consumo do alimento pelo homem não se dá na crueza em que o alimento aparece na natureza, mas, para além de uma necessidade higienizante, há a cultura da culinária, ou seja, a criação de utensílios para o cozimento e do estabelecimento de rituais em torno da refeição.

Essa negação criadora é o primeiro movimento da liberdade. Por esta interpretação, há uma distinção entre os móveis da ação e da negatividade, em especial, no que toca o conhecimento teórico e o desejo. De um lado, o conhecimento (teórico) é estático e contempla o mundo sem transformá-lo. Por outro, o desejo é dinâmico e impele à ação negadora. Essa

³⁶ Porém, embora o desejo surja do animal em nós, uma condição necessária da vitalidade, esta qualidade é insuficiente para explicar a consciência de si. Tal desejo básico só pode produzir um sentimento de si [*Trieb*], uma quase consciência ainda presa à imediatidade da existência natural.

³⁷ Aqui reside a primeira grande diferença entre o humano e o animal. Enquanto o conhecimento mantém o homem numa posição contemplativa e passiva, o desejo o lança numa dinâmica de inquietação e ação. Esta é a marca distintiva da consciência humana: sua capacidade de negar o dado imediato e constituir um espaço interior.

ação, no entanto, não é só destruição (como comer), mas criação, na medida transformadora do trabalho. Aqui o desejo aparece como força maior para a ação e representa uma radicalização aguda que contrasta com as leituras mais exegéticas.

Ou seja, o método hegeliano é puramente empírico ou positivista: Hegel olha o real e descreve tudo que vê, tudo o que vê e nada além do que vê. Em outras palavras ele faz a experiência [*Erfahrung*] do ser e do real dialéticos e, assim, faz com que o movimento deles transpareça na descrição que deles faz em seu discurso [...] Ora, de fato, a experiência é feita por um homem que vive na natureza e lhe está indissolúvelmente ligado, mas que também se opõe a ela e a deseja transformar: a ciência nasce do desejo de transformar o mundo em função do homem, tem como fim último a aplicação da técnica. Por isso o conhecimento científico nunca é absolutamente passivo, nem puramente contemplativo e descritivo. (Kojève, 2007, pp. 426-427)

O método do exame da consciência, ou também, o modo fenomenológico de pensar e sua aparente observação do real não deve ser confundida, no entanto, com um empirismo passivo, ou mesmo, um sentido de “[...] experiência vulgar” (Kojève, 2007, p. 427). Se desejo não é uma simples pulsão natural, mas uma força que leva o sujeito a transcender sua condição imediata e a se engajar em uma luta pela transformação do mundano, então a dialética, portanto, não é uma estrutura lógica aplicada de fora, mas o movimento imanente da realidade consequente do olhar.

A descrição da dialética, nesse sentido, não é neutra — ela revela o movimento intrínseco de uma realidade que só existe no visar. A aparente simplicidade da observação hegeliana esconde, assim, a complexidade de um sistema no qual o desejo humano é tanto o agente quanto o produto de uma seleção e seus desvios óticos. Por sua vez, pode-se dizer que o desejo é uma estrutura ontológica que impele a própria experiência da consciência a partir de uma projeção, ou mesmo, uma sensibilização estética³⁸.

Nestes termos, pode-se dizer que o “[...] método de Hegel nada tem portanto de dialético. Para ele, a dialética é coisa bem diversa de um método de pensamento ou de demonstração. Pode-se até afirmar que, em certo sentido, Hegel foi o primeiro a abandonar a

³⁸ A saber, o desejo não é uma categoria estática, de modo que negatividade é temporal – está sempre em devir e cuja ‘estrutura’, nunca se cristaliza, pois esta é maleável às contradições e negações da sensibilidade. De modo que o desejo, ao priorizar a inquietude e o caráter destrutivo da negatividade, também incorre em uma rejeição de qualquer tentativa de sistematização formal do desejo. Ou seja, o desejo é uma práxis orgânica, de modo que aqui a sua ação transformadora possui conexão [*Zusammenhang*] imanente, e não uma peça de um quebra-cabeças cuja resolução revelará a verdade. O desejo é um rasgo que assinala as oscilações hegelianas entre o ultrarracionalismo e um empirismo próprio. Nestes termos, o método de Kojève parece distinguir também duas concepções de verdade.

dialética como método filosófico” (Kojève, 2007, p. 429). A saber, não há um método exterior já que a verdade não pode ser alcançada por um procedimento lógico-independente do próprio conteúdo. Em vez disso, a negação determinada [*bestimmte Negation*] apenas aponta a verdade e o método pode se confundir com a estrutura. Todavia, ainda é necessário um arranjo conceitual anterior e condição de possibilidade pela qual a verdade se torna efetiva [*wirklich*]. Em resumo, é possível extrair duas implicações hermenêuticas:

Pois vemos que basta negar que o conceito seja uma relação com algo diferente para afirmar o ideal de saber absoluto, isto é, circular. Com efeito, se o conceito refere-se a uma realidade diferente, um conceito isolado pode ser confirmado como verdadeiro pela adequação com essa realidade autônoma. Nesse caso, há evidências, e até verdades, parciais. Mas se o conceito é o próprio Ser revelado, ele só pode confirmar-se como verdadeiro por si mesmo. A própria demonstração já não se distingue daquilo que deve ser demonstrado. Isso significa que a verdade é um sistema, como diz Hegel. (Kojève, 2007, p. 337)

No primeiro passo, da representação natural³⁹, o conceito mantém uma relação de referência com uma realidade exterior a ele mesmo. Nesse modelo, a verdade parcial é possível por meio da adequação entre conceito e objeto, sendo a evidência empírica o critério de validação. Isso gera uma circularidade essencial, ou mesmo, uma teologia circular que privilegia a lógica interna da dialética, de modo que o conceito só pode confirmar sua verdade através de si mesmo, ou seja, por meio de uma recursividade onde a demonstração é o demonstrado⁴⁰.

No segundo passo, de caráter concretista, o exame que a consciência procede é o mesmo que a experiência que ela realiza em si mesma e no seu objeto. A progressão das figuras da consciência é então vista como um sistema fechado de contradições superadas, culminando no saber absoluto. A saber, o saber absoluto é a consciência da circularidade criativa que constitui a própria vida do conceito. Essa concepção tem consequências diretas para a compreensão do método dialético. A saber, o movimento do pensamento não é mais a

³⁹ Conforme Nobre (2018, p. 115), Kant pensou em reunir racionalmente o objeto e o representado, todavia, ao fazer isso, a solução kantiana não dá conta de conhecer a representação em si mesma. Esse é o problema da representação natural, trata-se de ao refletir sobre o representado, perder-se de vista a espontaneidade ou mesma a imanência que é típica da representação.

⁴⁰ Quando o conceito deixa de ser entendido como mera representação de algo outro e passa a ser compreendido como o próprio Ser se revelando, instaura-se uma nova lógica. Nessa nova perspectiva, a verdade não pode mais ser verificada por correspondência com algo externo, pois o conceito é ele mesmo a realidade que pretende conhecer.

busca por predicacões, mas a experiéncia pela qual o conceito explicita sua própria natureza na natureza.

Embora Kojève (2007, p. 325) seja conhecido por realizar uma leitura centrada no horizonte tal como quando trata de um ‘sistema hegeliano ateu’, a sua leitura revela um apego rigoroso ao procedimentalismo. Para Kojève (2007, p. 327), a dialética não é simplesmente uma sucessão de conteúdos históricos; ela é, sobretudo, um procedimento metódico pelo qual o Espírito se desdobra, sempre orientado pela luta, pelo desejo e pela negação. Assim, mesmo que a historicidade e a ação concreta ocupem o primeiro plano, a dialética se mantém como um método regulador, responsável por dar coerência ao desenvolvimento da consciência. A luta de vida e morte, o trabalho e o reconhecimento não são apenas temas históricos, mas momentos metódicos de um processo racional de revelação do ser-aí.

A partir da ênfase na dinâmica da negação e da transformação dialética, a narrativa filosófica transforma-se então em autoexplicitação do método como esquema universal. Cada estágio contém em si tanto a negação quanto a superação que o ligam ao sistema como um todo. A circularidade revela-se então não como defeito do ‘método de exame’, mas como condição mesma de possibilidade de um conhecimento que não repousa em pressupostos inquestionáveis⁴¹. Os dois sentidos são complementares, mas é o segundo que garante que o retorno ao ponto de partida não seja uma repetição estéril, e sim, uma retomada em um plano superior, enriquecido pelas negações e mediações que o percurso fenomenológico incorporou⁴².

2.4 Estrutura do Espírito

Um outro caminho para esquematizar a *Fenomenologia* é por meio da ênfase na estrutura do Espírito. Por esse caminho, as figuras da consciência não aparecem apenas como estágios ou momentos de um trajeto progressivo mas uma cena cujo drama reflete sobre temas

⁴¹ Uma crítica recorrente à interpretação kojèveana da dialética hegeliana é a acusação de que ela recairia em uma tautologia vazia, um círculo que apenas repete o mesmo sem avanço real. No entanto, essa objeção confunde a tautologia formal da lógica tradicional — que se limita à identidade estática ($A=A$) — com a circularidade dialética hegeliana, que é, na verdade, um movimento espiralado.

⁴² Assim, a aparente circularidade não é um defeito, mas a própria estrutura dinâmica pela qual o pensamento e a história se elevam a si mesmos, transformando a repetição em progresso e a imediatez em autoconhecimento. O saber absoluto, longe de ser uma mera reiteração do mesmo, representa o momento em que o Espírito, após percorrer todas as etapas de sua autonegação, reconhece a si mesmo como resultado desse devir. Não se trata de um fechamento paralisante, mas da consciência plena de que a jornada dialética era necessária para que o real se compreendesse em sua totalidade mediada.

e conceitos afins como angústia [*Angst/Furcht*] e também trabalho [*Die Arbeit*].

No que toca com mais especificidade a passagem do senhor e do escravo, pode-se dizer que o foco recai sobre a subjetividade do escravo — o seu sofrimento, a sua transformação interior e a sua luta silenciosa por reconhecimento —, e não apenas sobre as ocorrências históricas ou políticas que são consequentes de uma hermenêutica totalizante. Aqui o peso de alguns conceitos se sobrepõe à totalização sistemática, de modo que a linearidade é deixada de lado em prol da precariedade de um processo aberto e contingente.

194 – [Wir sahen nur] Vimos somente o que a escravidão é em relação à dominação. Mas a consciência escrava é consciência-de-si, e importa considerar agora o que é em si e para Si mesma. Primeiro, para a consciência escrava, o senhor é a essência; portanto, a *consciência independente para si essente* é para ela a *verdade*; contudo *para ela* [a verdade] ainda não está nela, muito embora tenha *de fato nela mesma* essa verdade de pura negatividade e do *ser-para-si*; pois *experimentou* nela essa essência. Essa consciência sentiu a angústia, não por isto ou por aquilo, não por este ou aquele instante, mas sim através de sua essência toda, pois sentiu o medo da morte, do senhor absoluto. Aí se dissolveu interiormente; em si mesma tremeu em sua totalidade; e tudo que havia de fixo, nela vacilou. (Hegel, 2014, p. 149)

Na passagem do §194, encontra-se a descrição da experiência radical da angústia [*die Angst*] na consciência do escravo. Aqui, a angústia aparece como temor essencial uma vez que não é um mero acidente psicológico, mas sim a condição fundadora que possibilita a emergência de uma autoconsciência genuína. Ao experimentar o medo absoluto da morte — um medo que não se dirige a este ou aquele objeto específico [*Furcht*], mas que atinge a própria essência do ser —, a consciência escrava sofre a dissolução de suas certezas imediatas. Tudo o que era fixo e estável vacila, e o escravo se vê lançado em um abismo onde sua existência precária é exposta em sua nudez. Esse temor essencial, que percorre toda a sua essência, é o primeiro passo para que ele transcenda sua condição servil.

Pode-se dizer que a angústia desempenha um papel estrutural decisivo: ela destrói a ilusão de autonomia imediata e força a consciência a confrontar sua própria finitude. O que por sua vez é interpretado aqui como chave de leitura para a finitude da infinitude, ou mesmo, da finitude do sistema. A saber, enquanto o senhor, o repesante figurativo do saber totalizante, permanece preso em sua falsa independência — pois nunca enfrentou verdadeiramente o terror da morte —, o escravo, justamente por ter tremido diante do “senhor absoluto” (a morte), adquire uma relação mais profunda consigo mesmo⁴³. A negação que ele

⁴³ Importa frisar que escravo não teme algo específico [*Furcht*], mas experimenta um medo absoluto — a confrontação com a morte como aniquilação total. Em termos estruturais, isso não é um sentimento ou uma

experimenta não é apenas externa (a submissão ao senhor), mas interna — uma negação que liquefaz as suas certezas e, assim, abre espaço para uma reconstrução.

Também em termos estruturais, a negação generalizada antecipa o trabalho (§195):

195 – [Das Gefühl] Mas o sentimento da potência absoluta em geral, e em particular o do serviço, é apenas a dissolução em si; e embora o temor do senhor seja, sem dúvida, o início da sabedoria, a consciência aí é *para ela mesma*, mas não é o *ser-para-si*; porém encontra-se a si mesma por meio do trabalho. No momento que corresponde ao desejo na consciência do senhor, parecia caber à consciência escrava o lado da relação inessencial para com a coisa, porquanto ali a coisa mantém a sua independência. O desejo se reservou ao puro negar do objeto e por isso o sentimento-de-si-mesmo, sem mescla. Mas essa satisfação é pelo mesmo motivo, apenas um evanescente, já que lhe falta o lado *objetivo* ou o *subsistir*. O trabalho, ao contrário, é desejo refreado, um desvanecer *contido*, ou seja, o trabalho *forma*. A relação negativa para com o objeto torna-se a *forma* do mesmo e *algo permanente*, porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador. (Hegel, 2014, pp. 149-150)

Por sua vez, na passagem do §195, o trecho referente ao trabalho, evidencia como a negação contrasta quando comparada ao senhor. A saber, o senhor nunca enfrenta a angústia da consciência cindida entre o interior e o exterior. Ao contrário do escravo, que aprofunda a verdade no abismo da negação, o senhor tem uma liberdade vazia enquanto pura determinação. É aqui que o conceito do trabalho aparece em circunstância oportuna. De modo que a liberdade não é dada, mas emergente por meio do serviço prestado. E além disso, o trabalho também tem uma função ontológica, a transformação do temor em autonomia. Longe de ser uma simples atividade produtiva, o trabalho aparece aqui como processo formativo que permite ao escravo transcender sua condição inicial de servidão. O trabalho se apresenta inicialmente como contraponto ao desejo imediato do senhor. Enquanto o senhor consome e destrói os objetos em um ciclo de satisfação efêmera, o escravo, através do trabalho, estabelece uma relação qualitativamente diferente com o mundo objetivo. Este “desejo refreado”, é uma encarnação vivida onde a pura negação do objeto se transforma em atividade formativa (Santos, 2007, p. 202).

emoção passageira, mas uma condição ontológica: a consciência só se torna “para-si” ao perder a sua posição, isto é, ao se reposicionar por meio da negação. Diante da dominação e da servidão brutal, tudo aquilo que é fixo vacila pois as forças da consciência entram em choque em jogo de contradições. Esse medo ou temor essencial [*Angst*] pode então revelar como o escravo, do ponto de vista interno, pode negar o seu senhor, ainda que do ponto de vista externo tenha que aceitá-lo e reconhecê-lo como tal. Ademais, se radicalizarmos e compreendermos que a própria essência da consciência é a negação então faz-se possível negar a natureza, o medo e até a própria servidão.

Ao trabalhar sobre o objeto, transformando-o sem destruí-lo, o escravo realiza uma dupla operação: por um lado, confere permanência ao objeto trabalhado; por outro, e principalmente, objetiva sua própria subjetividade no mundo material. O vaso moldado, a terra cultivada, a madeira talhada – todos estes produtos do trabalho tornam-se espelhos nos quais o escravo pode reconhecer sua própria capacidade criadora. Neste sentido, o trabalho revela-se como atividade de formação [*Bildung*] da consciência. No campo da estrutura, o trabalho constitui o próprio tecido através do qual a consciência escrava se reconcilia consigo mesma e com o mundo⁴⁴.

O medo ao senhor é apenas o começo da sabedoria. A aplicação no servir só fornece o sentimento da dissolução que a consciência experimenta em si, mas não é ainda o ser-para-si. Chegamos ao ponto em que o trabalho assume a função mediadora para a consciência servil. De fato, no momento da reciprocidade que equivale ao desejo do senhor, o escravo percebe ter sucumbido à relação inessencial com a coisa independente, mas o desejo da pura negação do objeto permanece um sentimento próprio sem mescla. Por isso, mesma a satisfação é apenas um desaparecimento, porque lhe falta a manutenção, isto é, o lado da subsistência [...] O meio negativo ou a ação formadora é, porém, puro ser-para-si que, pelo trabalho, penetra no elemento subsistente, por isso a consciência que trabalha chega, afinal, à intuição do ser independente que lhe pertence. (Santos, 2007, pp. 202-203)

Ao contrário do objeto consumido pelo senhor, que desaparece no ato mesmo da satisfação, o objeto trabalhado permanece, carregando em si a marca da subjetividade que o formou. A ironia dialética desta relação não escapa a Hegel: enquanto o senhor, em sua aparente liberdade, permanece preso à lógica imediata do consumo e, portanto, à dependência do trabalho alheio, o escravo, através justamente de sua atividade laboral, desenvolve as disposições interiores que tornarão possível sua futura emancipação. O trabalho, inicialmente imposto como marca de servidão, transforma-se assim no veículo paradoxal de libertação⁴⁵. O trabalho do escravo não renuncia uma liberdade futura, mas já é, em si mesmo, o primeiro movimento da liberdade - ainda limitada, ainda contraditória, mas já portadora de possibilidades transcendentais.

⁴⁴ Se a experiência anterior do temor essencial [*Angst*] havia desintegrado todas as certezas imediatas; agora, o trabalho oferece o meio para esta consciência desestabilizada se reencontrar de maneira mediada, através da transformação objetiva do mundo.

⁴⁵ Esta análise revela toda sua atualidade quando consideradas as implicações para uma leitura pragmática. O trabalho aparece não como mero instrumento de produção, mas como atividade constitutiva da subjetividade humana. Na medida em que transforma o mundo objetivo, o ser humano transforma a si mesmo, realizando no plano concreto aquela dialética de autorreconhecimento que a Fenomenologia descreve em seu movimento especulativo.

De todo modo, o aspecto material da relação entre o senhor e o escravo parece se destacar. O escravo é dependente do senhor, mas independente em relação ao objeto — pois o domina através do trabalho. Essa dualidade mostra que a liberdade não surge da negação pura (como no medo), mas da transformação prática do real. Sendo assim, o escravo ainda não é livre, pois seu trabalho serve ao senhor. Contudo, ele já não é um mero instrumento, pois, ao formar o objeto, forma-se a si mesmo. Por essa interpretação, pode-se dizer que o senhor vive uma liberdade ilusória e resultante apenas de um valor simbólico historicamente agregado à sua figura. Pois, uma vez que o escravo, tomado de disciplina e criatividade, alcança as bases para uma liberdade real, o poder do seu senhorio entra em estagnação, enquanto ao escravo abre-se um horizonte incerto de emancipação.

É precisamente no limbo da incerteza que o trabalho assume a função mediadora essencial. Enquanto o senhor se relaciona com as coisas através de um desejo que as aniquila em sua imediatez – gerando uma satisfação que é apenas um desaparecimento –, o escravo, através do trabalho, estabelece uma relação negativa de tipo completamente diferente. Sua negação não é destrutiva, mas formativa: em vez de simplesmente consumir o objeto, ele o transforma, inscrevendo nele sua subjetividade. Através da ação formadora, o que era inicialmente relação de dependência (para com o senhor) e de estranhamento (para com o objeto) transforma-se em mediação autoconstituente. O objeto trabalhado, precisamente por manter sua independência (não é consumido, mas preservado em sua forma transformada), torna-se espelho no qual a consciência servil pode finalmente reconhecer sua tão vulnerável capacidade de autodeterminação⁴⁶.

O senhor é a consciência mediada consigo por uma outra consciência, cujo ser consiste em estar sintetizada com a natureza (ou a coisa em geral) que, por medo da morte, ela não conseguiu sobressumir. Preferiu submeter-se a arriscar a vida. O senhor venceu a etapa do conceito abstrato e existe para-si, enquanto o escravo só existe para o senhor, pois ficou dependente da natureza que lhe oferece apenas o lado independente. O primeiro conseguiu estabelecer uma relação dupla da qual tira proveito: com a coisa, objeto do desejo, e com a consciência para a qual a coisa em geral se tornou essência. (Santos, 2007, p. 200)

O senhor emerge como consciência que alcançou seu ser-para-si, mas paradoxalmente somente através da mediação proporcionada pelo escravo – sua autonomia é,

⁴⁶ A leitura estrutural pode iluminar como esta transformação não é meramente psicológica, mas ontológica. O trabalho não representa simplesmente uma nova atitude subjetiva, mas uma reconfiguração da própria estrutura da consciência em inter-relação. Ao formar o objeto externo, a consciência forma simultaneamente a si mesma – e é esta dupla formação que constitui o verdadeiro ser-para-si.

portanto, uma autonomia relativa e dependente. Esta figura domina não por sua relação direta com as coisas, mas por fazer do escravo o elo intermediário entre si e o mundo objetivo. O trabalho escravo torna-se assim a condição de possibilidade do gozo senhorial, criando uma relação assimétrica onde o senhor consome sem produzir, enquanto o escravo produz sem usufruir.

Por outro lado, o escravo representa a consciência que, no momento decisivo da luta pelo reconhecimento, recuou diante do risco da morte, optando pela submissão em vez da afirmação radical de sua autonomia. Este momento de hesitação marca profundamente sua existência: ele se torna consciência presa à imediatez, vinculada à natureza e às coisas de modo não mediado, existindo primordialmente para o outro (o senhor) e não para si mesmo. Sua relação com o mundo material é de dependência e servidão, pois não conseguiu realizar aquela negação absoluta da natureza que caracteriza o verdadeiro ser-para-si.

O senhor, embora aparentemente livre, encontra-se paradoxalmente preso à sua condição: sua existência independente depende continuamente do reconhecimento da consciência escrava e do trabalho desta sobre o mundo objetivo. Já o escravo, embora subjugado, desenvolve através de seu labor concreto aquelas capacidades que, mais adiante no processo dialético, permitirão o surgimento de novas e mais complexas figuras da consciência. A aparente vitória do senhor esconde assim sua derrota em potência, enquanto a aparente derrota do escravo contém os elementos de sua liberdade futura.

Seguindo de perto o comentário de Jean Hyppolite teríamos uma seguinte paráfrase do texto: O saber da consciência é sempre saber de um objeto. Se se entender por conceito o lado subjetivo do saber e por objeto o seu lado objetivo, então a verdade da relação, o saber, é o momento da consciência se transcendendo a si mesma em direção ao objeto. Mas o objeto é também necessariamente objeto “para a consciência”, e o conceito é saber de si, consciência que o saber tem de si. Desse modo, pode-se dizer, da mesma maneira, que o objeto é que deve ser idêntico ao conceito. De qualquer forma que se apresente a desigualdade em cada um desses momentos, é ela que está na base da progressão da consciência, é ela que introduz a insatisfação na consciência e a impulsiona a percorrer o caminho. (Nobre, 2018, p. 175)

No que toca o maior rigor com a leitura estrutural, o professor Marcos Nobre se destaca no Brasil como um dos principais intérpretes brasileiros ao enfatizar a arquitetura interna e a atualidade filosófica que pode ser depurada de uma revisão crítica da dialética. Na defesa desta leitura, Nobre ressalta como o objeto não é um dado inerte, mas uma significação atribuída em práticas da consciência — tal como o escravo, ao moldar o mundo pelo trabalho,

molda sua própria consciência de liberdade. O trabalho, nesse sentido, é o momento em que a consciência (aqui, a do escravo) transforma o objeto exterior — a natureza, a matéria — e, ao fazê-lo, transforma a si mesma, superando sua condição imediata de dependência.

O trabalho, nesse contexto, é a práxis que realiza essa mediação em si mesmo e por meio do outro, tornando visível o processo pelo qual a consciência se liberta de suas determinações imediatas e avança em direção ao absoluto. A ‘desigualdade’ entre conceito e objeto, mencionada no texto, espelha também uma contradição que move os desdobramentos da figura do senhor e do escravo desde o jovem Hegel: a saber, a consciência só se satisfaz ao negar sua própria imediatez, projetando-se no objeto e usando do negativo ao seu favor, leia-se, reconhecendo-se nele. Em outras palavras, o senhor tem um pouco de vir-a-ser para o escravo e é este vir-a-ser resultado da insatisfação do escravo consigo mesmo que amarra-o à essência do senhorio (Nobre, 2018, p. 178).

Outro ponto interessante é como esta desigualdade pode ser compreendida a partir da *Fenomenologia* e da figura por vezes autossuficiente do senhor como exposição sistemática da violência [*Gewalt*], ou seja, a desigualdade do ponto de vista da estrutura não seria apenas corolário de uma ‘metáfora abstrata’ mas um primeiro aparecimento da morte como medo da verdade. Sobre o tema, Hyppolite (2003, p. 557) ressalta como esta passagem entre natureza e cultura depende da efetividade religiosa no mundo ético. O culto dos mortos, por exemplo, na cidade antiga, tem a finalidade de tornar a finitude uma instituição pública onde a memória é análoga ao respeito a um código de conduta fundador.

Entre o misticismo, em que a vida da humanidade é um momento da vida divina, da consciência de si divina, e a antropologia filosófica, que reduz Deus ao homem, qual é a solução de Hegel? Místico certamente ele não é, ainda que interprete e tome para si as fórmulas de certos místicos, vendo já aí a imagem de sua própria dialética [...] O espírito absoluto supera o espírito finito, e no entanto só é por meio dele, se é verdade que unicamente essa reconciliação (que supõe a separação e a unidade) o espírito é autenticamente absoluto porque se torna absoluto. A leitura em conjunto das páginas que Hegel consagra à religião na *Fenomenologia*, com todos os seus desenvolvimentos sobre a arte, sugere mais uma interpretação humana da religião do que uma absorção da vida humana na vida divina. (Hyppolite, 2003, p. 572)

Nesse sentido, enquanto a leitura sobre o método tinha especial atenção na racionalização da natureza, por sua vez, a leitura analítica de Hyppolite parece privilegiar uma racionalização da cultura – a religião, nesse caso, não é entendida como experiência do

sobrenatural, mas conflito com a morte e angústia em face da finitude –, em detrimento de interpretações metafísicas ou naturalistas tradicionais. Como mostra a citação analisada, Hyppolite rejeita tanto a leitura mística – que absorveria o humano no divino – quanto a redução antropológica – que dissolveria o divino no humano. Para ele, a originalidade hegeliana está precisamente na concepção dialética que supera essa dicotomia através de uma terceira via: o espírito absoluto como processo imanente que se realiza mediante marcadores comunitários.

O grande mérito da leitura hyppolitiana parece ir além da fenomenologia como episteme e circundar a estrutura da singularização como estética da vida. O Espírito não é uma substância divina separada (como no racionalismo clássico), nem simples projeção humana, como no antropocentrismo pós-hegeliano onde o senhor e o escravo são reduzidos a um maniqueísmo colonial, mas um movimento de autotranscendência no qual o finito é momento necessário do Infinito. A famosa reconciliação hegeliana não anula a diferença entre humano e divino, mas a pressupõe como condição de possibilidade para a verdadeira unidade. É por isso que Hyppolite (2003, pp. 573-574) insiste que o Espírito só se torna verdadeiramente Absoluto ao se realizar através do espírito finito⁴⁷ – uma dialética cuja nova aporia encontra sua expressão mais clara nas formas culturais que contém algum tipo de apologia da humanidade.

É essa dificuldade que se encontra no cerne da articulação dos textos “para nós” e “para consciência” que reencontramos na sequência do texto em exame, que trata da “consideração” dessa experiência feita pela consciência. A ênfase aqui não recai sobre o ato de reversão da consciência ele mesmo, mas sobre a *consideração* desse ato de reversão. “Consideração” é primeiramente o ato de colocar algo em perspectiva, nesse caso, perspectiva do objeto como *geworden*, como “tendo vindo a ser”. Significa também um relativo distanciamento em relação ao movimento realizado, de maneira que ele possa ser pensado em sua necessidade. Por fim, é atenção para com o objeto, de modo que o resultado do exercício da negação não resulte em um puro nada indeterminado, mas em um novo objeto que tenha vindo a ser da negação. (Nobre, 2018, p. 218)

Ao enfatizar o conceito de consideração como ato de colocar em perspectiva o processo de vir-a-ser [*Geworden*], Nobre destaca não apenas o movimento de autonegação da

⁴⁷ Em seu esforço para reconstruir a ordem interna da obra, Hyppolite (2003, p. 415) busca mostrar como cada figura da consciência se articula de maneira necessária à seguinte, compondo um sistema orgânico. Sua preocupação é menos com o movimento do método em ação e mais com a arquitetura conceitual que sustenta o percurso da consciência até o saber absoluto. A dialética, serve para revelar uma estrutura imanente que já contém em si a lógica do Espírito como totalidade.

consciência⁴⁸, mas especialmente a dimensão social e colaborativa que emerge desse processo. É aqui que a figura do escravo adquire um protagonismo singular: sua vitória não se resume a uma superação individual, mas representa a possibilidade de um novo universalismo construído coletivamente.

Uma vez que o Espírito, afastado o seu aspecto místico, é a forma por excelência do comum, ou seja, é uma representação em curso, e por isso, uma exposição que reflete sobre a potência das mediações na história. A saber, sobre o poder de revisitar conceitos e reorganizá-los coletivamente, resignificar não apenas os seus fundamentos, mas também, os seus propósitos. Em suma, a leitura estrutural parece abrir caminho para como teoria crítica verá na figura do escravo não um momento passageiro, mas o protótipo de uma nova modalidade de universalidade – não mais baseada na dominação, mas na construção colaborativa do comum. Diante da exposição das duas principais correntes de análise — a metódica, representada por Kojève, que privilegia a historicidade e a experiência concreta da luta por reconhecimento; e a estrutural, formulada por Hyppolite, que enfatiza a lógica imanente do saber e o desdobramento conceitual da consciência —, conclui-se que ambas oferecem chaves fundamentais.

O capítulo seguinte propõe ultrapassar esses marcos interpretativos ao elaborar um caminho novo, inspirado por um gesto pós-hegeliano, em que a negatividade não apenas estrutura a subjetividade, mas permite vislumbrar uma ética pessoal da suprassunção. Ao deslocar o foco da mediação entre consciências para a formação singular do sujeito na contradição, o próximo capítulo investiga como a liberdade pode emergir da servidão não como superação formal, mas como elaboração ética da finitude e da vulnerabilidade, apontando para uma concepção de emancipação que escapa tanto à reconciliação sistêmica quanto ao reconhecimento heterônomo.

⁴⁸ Pode-se dizer ainda que a consideração mencionada por Nobre – esse ato reflexivo que examina o objeto como resultado de um processo histórico – adquire assim um sentido profundamente político. Ela representa a capacidade da consciência escrava não apenas de negar sua condição imediata, mas de perceber-se como agente de um movimento social mais amplo. O novo objeto que surge da negação não é um mero produto individual, mas a expressão concreta de práticas sociais coletivas: costumes, imaginário e ideologia. Nesse sentido, a dialética do senhor e do escravo deixa de ser apenas uma etapa na jornada da consciência individual para se tornar o modelo de uma verdadeira socialização do universal cuja multiplicidade de perspectivas é garantidora de teorias críticas.

3 DA SUPERAÇÃO DA SERVIDÃO

Considerada a problemática da metáfora da luta de vida e morte como um duelo não apenas de agentes mas, igualmente, de modos de saber, veja-se aí, de um lado, a discussão sobre o método e as suas implicações na epistemologia, e do outro, a reflexão sobre a estrutura e as suas implicações na política, trata-se agora de aprofundar tal ambivalência e analisar como Hegel, ainda na *Fenomenologia*, em especial no §196, parece propor uma superação desta contradição.

Se alguma superação do escravo diante do senhor é possível, esta aparece na passagem sobre o processo de formação [*Formieren*] por meio do trabalho. O trecho destaca dois aspectos fundamentais do “formar”: um positivo e outro negativo, ambos essenciais para a autoconstituição da consciência escrava. Em seu sentido positivo, o formar permite que o escravo se reconheça como um ser-para-si através do trabalho. O trabalho, portanto, não é apenas uma atividade externa, mas um meio pelo qual a consciência escrava se afirma como essência autônoma.

196 – [Das Formieren] No entanto, o formar não tem só este significado positivo, segundo o qual a consciência escrava se torna para si um *essente* como puro *ser-para-si*. Tem também um significado negativo frente a seu primeiro momento, o medo. Com efeito: no formar da coisa, torna-se objeto para o escravo na sua própria negatividade, seu ser-para-si, somente porque ele suprassume a *forma* essente oposta. Mas esse *negativo* objetivo é justamente a essência alheia ante a qual ele tinha tremido. Agora, porém, o escravo destrói esse negativo alheio, e *se põe*, como tal negativo, no elemento do permanecer: e assim se torna, *para si mesmo*, um *para-si-essente*. (Hegel, 2014, p. 150)

Já sobre o aspecto negativo do formar, este se opõe ao primeiro momento da consciência escrava: o medo. Inicialmente, como já visto, o escravo experimenta o terror diante do senhor e da morte, uma experiência que o reduz à pura dependência. Mas, ao trabalhar, ele se confronta com a negação de outra forma: a resistência do objeto, que representa o outro (o senhor, a natureza, a exterioridade). Ao transformar a coisa, o escravo não apenas supera sua passividade, mas também destrói o negativo alheio que antes o amedrontava. O objeto, que era uma essência estranha e opressora, torna-se um meio pelo qual o escravo se afirma como negatividade ativa⁴⁹.

⁴⁹ Sobre o tema, Kojève (2007, pp. 86-87) salienta como este formar pode ser lido enquanto individuação consequente da ação intelectual. A saber, se há uma natureza humana, ou mesmo, uma interioridade, esta está na capacidade da consciência em empreender uma ação, e logo, voltar-se para o exterior. De modo que o

Após o §196, Hegel conclui que é por meio do trabalho e da experiência da negatividade que a consciência servil começa a libertar-se da dominação imediata do senhor. No entanto, essa libertação não se realiza de forma plena e pacífica: ela dá origem a um novo estágio da consciência, mais profundo e complexo, que Hegel denomina consciência infeliz [*das unglückliche Bewusstsein*]. Trata-se de uma forma de espírito que interiorizou o conflito, vivendo agora uma cisão entre o eu empírico e o absoluto, entre a finitude do corpo e o ideal da infinitude. Nessa fase, o sujeito experimenta sua própria essência como algo separado e inalcançável, projetado fora de si — como Deus, a verdade, ou a razão — e busca a reconciliação através de mediações externas, como o sacrifício ou a obediência⁵⁰.

No senhor, o ser-para-si é para o escravo *um Outro*, ou seja, é somente *para ele*. No medo, o ser-para-si está *nele mesmo*. No formar, o ser-para-si se torna para ele como o *seu próprio*, e assim chega à consciência de ser ele mesmo em si e para si. A forma não se torna um outro que a consciência pelo fato de se ter *exteriorizado*, pois justamente essa forma é o seu puro ser-para-si, que nessa exteriorização vem-a-ser para ela verdade. Assim, precisamente no trabalho, onde parecia ser apenas um *sentido alheio*, a consciência, mediante esse reencontrar-se de si por si mesma, vem-a-ser *sentido próprio*. (Hegel, 2014, p. 150)

Este trecho parece denotar o clímax da luta de vida e morte. Na dialética da consciência servil, o escravo, por meio do trabalho, transforma a sua relação com o ser-para-si e alcança uma forma de autoconhecimento e autonomia que o senhor, paradoxalmente, não atinge. Aqui convergem três momentos fundamentais da experiência do escravo: a relação com o senhor como alteridade radical (o outro absoluto)⁵¹, o medo como interiorização da negatividade e o formar (o trabalho) como processo de exteriorização e reconhecimento de si.

seu início é também o seu fim. Nesse sentido, o trabalho não é apenas uma submissão, mas um processo de liberação. Ao suprassumir [*Aufheben*] a forma oposta (o objeto, o senhor, o medo), a consciência escrava se coloca no “elemento do permanecer”, ou seja, adquire domínio sobre o espaço. Ela deixa de ser apenas um ser-para-outro (o senhor) e se torna um para-si-essente, reconhecendo-se como sujeito de agir no mundo e, conseqüentemente, em si mesma – de modo que aqui, transformar o mundo começa por transformar a própria vida.

⁵⁰ Essa duplicidade estrutural da consciência infeliz, marcada pelo desejo de unidade e pela vivência do abismo, oferece um ponto de passagem crucial para pensar a relação entre eros e logos, ou seja, entre o impulso vital e sensível e a forma racional que o pretende organizar. O que está em jogo é a transição da luta por reconhecimento externo para a tentativa de uma reconciliação interna, que marcará os desdobramentos ético-espirituais do sujeito.

⁵¹ Inicialmente, o ser-para-si do senhor aparece para o escravo como um outro absoluto, algo que existe apenas como poder externo e dominador. O senhor encarna a autonomia que o escravo não possui, mas essa relação é assimétrica: o senhor depende do reconhecimento do escravo, enquanto o escravo vive sob a ameaça constante da morte, internalizando o medo como experiência fundadora de sua consciência. No entanto, esse medo não é apenas paralisante; ele também preserva o ser-para-si dentro do próprio escravo, ainda que de forma latente.

Aqui Butler (2024, p. 79) salienta como Kojève recusa qualquer abordagem de unidade ontológica para expandir a negatividade como formadora das relações entre senhor e escravo. O momento decisivo ocorre no formar, pois, no ato de trabalhar há uma potência para manusear e transformar [*formieren/formen*] a matéria⁵².

O ser-para-si, que antes era experimentado como algo alheio (o senhor) ou como puro terror (o medo da morte), torna-se algo próprio. Ao moldar o objeto, o escravo exterioriza sua subjetividade, mas, ao mesmo tempo, reencontra-se nessa exteriorização. A forma que ele imprime no mundo não é um outro estranho, mas a materialização de seu próprio ser-para-si. Desse modo, o trabalho, que inicialmente parecia uma imposição do senhor, revela-se como o meio pelo qual a consciência servil descobre sua própria autonomia. Nesse sentido, parece ser plausível a leitura aqui defendida que a metáfora da luta de vida e morte, à luz de Kojève, pode conter uma ética pessoal – ainda que esta não tenha sido devidamente desenvolvida em outras figuras da *Fenomenologia*.

A luta de vida ou morte não é uma atitude existencial definitiva. Porque, se o homem te de arriscar a vida para fazer reconhecer a sua personalidade, não é como cadáver que ele quer e pode ser reconhecido. E, se ele busca matar os outros, não é por cadáveres que ele pode e quer ser reconhecido. O homem não é negação pura [*Negativität*], nem posição pura [*Identität*], mas uma totalidade [*Totalität*]. O homem não é puramente vital, nem completamente independente da vida: ele transcende sua existência dada em e por sua própria vida. O homem nega a vida após a morte: a verdade [*Wahrheit*] do homem desaparece com o desaparecimento de sua vida animal. Mas somente ao negar essa existência é que ele é humano. A passagem dialética (da posição luta de vida ou morte à posição senhor-escravo) é esta: o homem deve continuar vivo, mas ser (ou tornar-se) homem. (Kojève, 2007, p. 51)

Para Kojève, a dialética negativa contém revelação da subjetividade e está vinculada à ação livre e negadora do dado. O homem não é imediatamente dado: ele se revela na luta por reconhecimento, e é nesse contexto que aparece como negatividade, como subjetividade. Aqui é fundamental para a compreensão do que ele chama de historicidade do homem. De modo que essa dialética não concerne apenas às relações individuais mas também “[...] Roma e os bárbaros, a nobreza e o Terceiro Estado” ou também “significação religiosa: Deus e o homem na religião judaica” (Kojève, 2007, p. 51). Portanto, a subjetividade da personalidade não é um dado psicológico ou meramente interior — ela é revelada historicamente, em um jogo de oposições que se concretiza no ato de arriscar a vida para ser reconhecido por outro.

⁵² A ideia de transformação de modo intuitivo está mais associada ao conceito de mudança [*Veränderung*] ou reconfiguração [*Umgestaltung*], mas no contexto da *Fenomenologia*, o foco recai sobre moldar [*formen*], pois Hegel destaca que, ao dar forma ao objeto, o escravo também se forma a si mesmo.

A luta de vida ou morte, como apresentada por Kojève em sua leitura de Hegel, não pode ser entendida como um fim em si mesma, mas como um momento dialético que revela uma dimensão fundamental da condição humana: o desejo de reconhecimento. O homem não busca simplesmente sobreviver, como um animal, nem tampouco aniquilar o outro em um gesto de pura negação. Se ele arrisca a vida, não é para ser lembrado como um cadáver, mas para ser reconhecido como uma consciência autônoma e digna. Da mesma forma, se ele mata, não é para reduzir o outro a um objeto inerte, mas para afirmar sua própria existência diante de um igual. No entanto, essa luta radical mostra seus limites: a morte, seja do outro ou de si mesmo, não realiza plenamente o reconhecimento desejado, pois um cadáver não pode reconhecer ninguém.

É nesse impasse que surge a possibilidade de uma ética pessoal. Se o homem não é pura negação (a destruição do outro) nem pura afirmação (uma identidade fechada em si mesma), mas uma totalidade em movimento, então a verdadeira realização humana deve passar por formas de reconhecimento que transcendam a violência absoluta. Nesses termos, a passagem para a dialética do senhor e do escravo parece ser exemplificativa: o homem precisa permanecer vivo para que o reconhecimento seja possível, mas também precisa ir além da mera existência biológica, constituindo-se como sujeito no mundo. O senhor, que vence mas não mata, e o escravo, que transforma o mundo pelo trabalho, representam duas vias pelas quais o reconhecimento se desloca do plano da destruição para o da mediação histórico-existencial.

A leitura que Kojève faz de Hegel a partir da tradição do direito natural resulta em uma teoria que valoriza mais a individualidade do que a teoria hegeliana original. Adotar o ponto de vista subjetivo permite que Kojève analise o desejo nos termos das estruturas da liberdade e da temporalidade que o desejo pressupõe e põe em ato. Contudo, a distinção entre consciência e natureza que permeia sua análise o leva a promover o desejo como uma busca descorpori cada; o desejo é uma negação, mas uma negação sem fundamento na vida corpórea. As referências de Kojève a agentes desejantes como “negações” e “nadas” são abstrações com consequências políticas. O argumento de Hegel de que a busca por reconhecimento deve se dar dentro da vida permanece verdadeiro: o corpo não é meramente a precondição do desejo, é também seu meio essencial; na medida em que o desejo visa ser para além da natureza, ele também visa ser para além da vida. (Butler, 2024, p. 94)

A crítica de Butler à interpretação de Kojève revela uma contradição fundamental na maneira como o desejo e a corporeidade são concebidos na dialética do senhor e do escravo.

Enquanto Kojève, influenciado pela tentativa de extrair uma antropogênese da Fenomenologia, ou seja, de pensar o desejo como motor gerador da consciência de si, enfatiza a subjetividade e a liberdade como negação pura – na qual o desejo se distingue radicalmente da natureza, operando como uma força abstrata de transcendência –, Butler (2021, p. 128) argumenta que essa leitura desencarna o desejo, ao separá-lo da materialidade do corpo e, portanto, da própria vida que o sustenta. Essa dissociação entre eros (força vital e corpórea) e logos (estrutura racional e negadora) compromete, segundo a autora, a compreensão ética da dialética, ao esvaziar o papel da vulnerabilidade e da interdependência como elementos constitutivos da subjetividade. Uma separação, portanto, entre *eros* (o desejo enquanto força vital, corpórea e concreta) e *logos* (a estrutura racional e abstrata da consciência)⁵³.

Contudo, se por um lado a crítica de Butler evidencia os limites de uma ontologia da negação desvinculada da corporeidade, por outro, ela não anula o alcance da leitura kojéviana da dialética. É justamente essa força de matriz ontológica da que Paulo Arantes já destacava ao reconstituir a recepção francesa de Hegel em “Um Hegel errado mas vivo – notícia sobre o seminário de Kojève”. Conforme se retira dali, a leitura de Kojève é menos uma reconstrução filológica da *Fenomenologia* e mais uma operação filosófica que reinscreve a dialética hegeliana no horizonte de outra temporalidade. Em contraste com as leituras teleológicas centradas na realização progressiva do espírito absoluto, Kojève parece conceber a luta de vida ou morte como origem da luta de classes, fundando uma ontologia do negativo. Como afirma Arantes (2021, p. 231), a subjetividade, nesse registro, não é substância, mas resultado de uma prática formadora que coloca em jogo o outro e o sentido do trabalho. Daí que o “Hegel de Kojève” seja, segundo Arantes, “errado” no plano da exegese textual, mas vivo por haver deslocado a dialética para o campo da historicidade — uma filosofia da ação travestida de ontologia.

Todavia, ao privilegiar o *logos* (a dimensão racional e negadora) em detrimento do *eros* (a dimensão vital e afirmativa), Kojève (2007, p. 53) ao enunciar que “[...] o homem da *Begierde* não pode ser reconhecido por outro homem livre: porque, nesse caso, o adversário morre ou o mata” acaba por desvincular a luta por reconhecimento das condições materiais que a tornam possível. O resultado é uma sugestão ética que, embora potente em sua

⁵³ Em Kojève (2007, pp. 52-53), o desejo é antes de tudo um movimento de negação: o homem nega o dado natural, nega sua animalidade, e até mesmo nega o outro na luta por reconhecimento. O agente desejante é descrito como “nada”, uma pura negatividade que se afirma apenas na medida em que transcende a vida imediata. No entanto, como Butler (2021, p. 83) aponta, essa abstração ignora que o desejo não existe fora da corporeidade – ele não é apenas um impulso metafísico, mas uma dinâmica encarnada, que pressupõe um corpo vivo como seu meio essencial.

descrição da autonomia e da liberdade, corre o risco de se tornar formalista, desenraizada da experiência concreta do desejo e das relações de poder que moldam os corpos. Essa separação entre *eros* e *logos* tem consequências diretas para a interpretação da ética do senhor e do escravo. Se, por um lado, o senhor representa a consciência que se afirma por meio do risco da morte e nega a vida em nome da liberdade), o escravo, por sua vez, encarna aquele que, ao temer a morte, se submete ao trabalho e nega a si mesmo para preservar a vida.

O ponto crucial recai em como a ausência de uma dimensão corpórea na dialética entre senhor e escravo faz com que ambos os papéis se cristalizem em figuras abstratas, moldadas por um olhar metódico que as reduz a personagens conceituais. Como resultado, o drama do reconhecimento é encenado por consciências cuja concretude — marcada pelo medo e pelo desejo — configura um recalde da própria dependência. Esse processo de abstração culmina na consciência infeliz, momento em que o sujeito, tendo interiorizado a negatividade da experiência servil, vivencia uma cisão entre si e a essência que projeta fora de si — seja ela o senhor, Deus ou a razão.

O desespero da separação vivido nessa fase revela que, sem o reconhecimento das condições materiais e afetivas que constituem a subjetividade, qualquer ética pessoal corre o risco de valorizar uma autonomia idealizada, descolada da vida social. Nesse sentido, o reconhecimento é deslocado da esfera intersubjetiva concreta para uma relação unilateral com um absoluto exterior, o que enfraquece o papel dos afetos e da dependência mútua na constituição do sujeito. Em contraposição a essa leitura abstrata, o trabalho retomará agora a leitura de Hyppolite, a fim de elaborar as condições para uma ética pessoal que, situada na dialética entre senhor e escravo, possa abrir caminho para uma reconciliação possível entre *eros* e *logos* — entre a sensibilidade e a razão, entre a finitude encarnada e a exigência de universalidade.

3.1 Da reconciliação entre *eros* e *logos*

No entanto, se feita a reinserção do *eros* nessa equação — isto é, se o desejo for entendido não apenas como negação, mas também como afirmação da vida corpórea —, a dialética do senhor e do escravo ganha uma nova camada. O reconhecimento deixa de ser um mero confronto de consciências abstratas e passa a envolver a interdependência dos corpos, a

vulnerabilidade compartilhada e as formas concretas pelas quais os sujeitos negociam poder e liberdade.

De modo implícito, Butler (2021, p. 197) retoma as lições de Hyppolite sobre a inquietação do escravo diante do senhor. A saber, o medo da morte é o princípio da individuação. Todavia, esse não é um medo qualquer, mas sim uma eterna repetição da vida. De modo que a metáfora da luta de vida e morte é análoga ao impasse intelectualista da contínua individuação nas formas do saber. Isso porque vida aqui é uma noção dialética de tempo mas é também o horizonte infinito da alteridade, que em função da sua superioridade sobre o indivíduo, submete-o como escravo.

O individualismo tem de ser considerado sob suas diversas formas: desejo do gozo imediato, protesto do coração contra a ordem estabelecida, virtude revoltada contra o curso do mundo. Ao considerarmos tais experiências da consciência singular, que é para si em oposição à realidade, nós nos elevaremos ao pensamento da individualidade que transpõe a oposição entre sua meta e a realidade que lhe é oposta, individualidade que, no movimento da sua operação, é em si e para si. A razão individual era em si na observação; é para si em sua atividade negativa; será em si e para si na individualidade que quererá somente exprimir-se no ser. (Hyppolite, 2003, p. 298)

O individualismo, conforme abordado por Hyppolite, deve ser compreendido em três dimensões: como desejo de prazer e necessidade, como protesto ou repúdio da subjetividade contra a ordem estabelecida, e por fim, como norma de um sentimento de mundo que se opõe ao mecanicismo. De modo estes eixos remetem diretamente às forças que atuam entre o senhor e o escravo, na qual, de um lado, as forças do *eros* (o desejo), reintegram o indivíduo ao ser, e do outro, o *logos* (a razão) rearticula o ser em um novo processo de individuação.

Hyppolite (2003, pp. 307-308) destaca que a verdadeira individuação não reside nem na pura submissão nem na rebeldia inconsequente, mas em uma síntese que supera a oposição entre o sujeito e o mundo. A consciência singular, em seu movimento dialético, parte de uma posição em si — ou seja, uma existência imediata e não problematizada, como a do senhor que acredita em sua superioridade absoluta —, passa por uma fase para si — na qual a negação e o conflito surgem, como ocorre com o escravo ao enfrentar sua condição — e, finalmente, atinge o estágio em si e para si, no qual o indivíduo não apenas se opõe à realidade, mas desacopla o real do senso comum para dar-lhe uma existência própria.

Por sua vez, Butler (2021, p. 155) destaca como esse processo, uma vez da recepção na fenomenologia francesa, passa a ser lido a partir de uma ‘individuação autêntica’. A saber,

se o senhor e o escravo são marcadores sociais, então nenhum pode recair em egoísmo pois ambos estão em relação com o outro e com o mundo. O *eros*, enquanto força impulsiva, é necessário para romper com a passividade, mas, se permanece no gozo imediato, leva à alienação⁵⁴. O *logos*, por sua vez, introduz a mediação e a reflexão e permite que o indivíduo transcenda sua condição inicial. A síntese ocorre quando a obstinação reconcilia desejo e razão, fazendo com que o indivíduo não apenas exista no mundo, mas se exprima por meio de uma contingência criadora do desejo recíproco.

Aqui deve-se chamar atenção para o fato de que a ‘individuação autêntica’ não ocorre apesar do conflito, mas por meio dele. Se o senhor e o escravo são marcadores sociais, então há uma violência ontológica constitutiva. O *eros*, enquanto impulso inicial de ruptura com a passividade, precisa ser mediado pelo *logos* – isto é, pela ação docilizante da reflexão – para que não caia na armadilha do gozo imediato e alienante. A síntese, nesse sentido, não é uma reconciliação final, mas um movimento reflexivo continuado, no qual não basta ao indivíduo existir no mundo, é preciso projetar uma vida de acordo com o seu desejo.

Sartre concorda com Hyppolite neste ponto: o desejo humano é motivado e estruturado por uma unidade projetada com o mundo, que deve permanecer uma pura projeção, um sonho imaginário. Para Sartre, o desejo trabalha sob ideais imaginários que o dotam de sentido mesmo que escapem ao seu alcance. O esforço de antropogênese elaborado por Kojève encontra sua transcrição existencial no debate sartriano acerca de todo o desejo humano ser uma função do desejo de tornar-se Deus. Para Sartre, esse desejo está fadado a falhar. Por outro lado, Kojève acredita que homens divinos são possíveis; ele concebe agentes históricos como Napoleão e Hegel como capazes de uma criação antropogenética da história por meio da geração do reconhecimento pervasivo dos Outros. Para Sartre, entretanto, o desejo antropogenético pode ser realizado apenas em um modo imaginário. (Butler, 2024, p. 112)

É notório como a figura do senhor e do escravo parece ter se tornado o paradigma fundamental da constituição da consciência. No entanto, Butler destaca aqui como, nos termos do estatuto antropogenético do desejo – impulso no qual o humano busca não apenas se satisfazer, mas constituir-se como sujeito autônomo e reconhecido, haverá uma profunda cisão, nos termos da recepção francesa, na compreensão do que o desejo humano representa e

⁵⁴ Quando Hegel (2014, p. 149) apresenta o trabalho como meio de superação da condição natural, surge um aparente paradoxo em relação à liberdade. Por um lado, o trabalho representa uma forma inicial de alienação, já que o escravo não se apropria do fruto de sua atividade — ele é destinado ao senhor. Por outro lado, o trabalho é uma oportunidade de purgação da essência que lhe é atribuída abertura para uma ontologia que, apesar da violência originária, é construtivista.

de como pode representar, seja por meio de um juízo da razão (livre fluxo da consciência), ou de um exame mais detido sobre o indizível, veja-se aí o escrutínio do inconsciente em suas possibilidades misteriosas de exposição.

Tal fenômeno mais uma vez se deve à contribuição de Hyppolite quando acentua de forma decisiva a centralidade da consciência de si no processo de individuação, em detrimento de uma ênfase mais explícita na dimensão social ou política das relações de subordinação: “[...] no mundo da cultura, o Si, ao se alienar voluntariamente, porá o Universal fora de si, e assim poderá se oferecer um conteúdo próprio” (Hyppolite, 2003, p. 395). A saber, a consciência de si, uma vez que adquire direito de cidadania e livre trânsito entre as formas do pensamento, então é capaz de constituir o seu próprio juízo como universal e em função da força de sua consciência. De modo que o “[...] Universal se ‘fragmentou em átomos, constituindo a absoluta multiplicidade dos indivíduos’, e esse espírito ‘é uma igualdade na qual todos valem como cada um, como pessoa’ (Hyppolite, 2003, pp. 395-396).

Tal interpretação introduz uma perspectiva singular ao destacar o papel ativo da consciência de si em seu processo de individuação, privilegiando uma abordagem que enfatiza a dimensão imaginária e autorreflexiva em detrimento das determinações sociais concretas. Como mostra a citação, Hyppolite compreende a alienação não como um processo imposto por condições externas, mas como um movimento voluntário da consciência que, ao se projetar no mundo, cria o Universal como seu próprio produto. Nesse sentido, o Universal não aparece como uma estrutura social preexistente que constrange o indivíduo, mas como uma exteriorização ativa do Si mesmo, que fragmenta a totalidade em uma multiplicidade de indivíduos autônomos, cada um portador de sua própria universalidade.

Em vez de uma pequena república, onde cada cidadão se sente membro vivo da comunidade, aparece essa paz romana estendida sobre o mundo. Para o indivíduo, o *Estado* tornou-se um *destino*. De uma parte, há pessoas abstratas que se excluem umas às outras e só se oferecem uma realidade por meio de suas propriedades; de outra parte, há a continuidade e a unidade dessas pessoas exclusivas, mas essa continuidade e essa unidade lhes são exteriores. É o despotismo dos imperadores, do senhor do mundo ou do *Deus real*. Hegel se compraz em mostrar é constituída essa ‘pessoa solitária’, fazendo frente a todos, e que representa o senhor desse mundo. Em seu isolamento, a pessoa do imperador é desprovida de potência, só se afirma e só vale pela massa dos sujeitos que tem diante de si. (Hyppolite, 2003, p. 398)

Na passagem acima se pode observar como Hyppolite insere o imaginário no cerne da autodeterminação. Ao descrever o processo pelo qual o Si põe o Universal fora de si,

parece haver uma sugestão sobre como a consciência opera por meio de uma dinâmica de autoexteriorização simbólica, na qual o Universal é menos uma realidade objetiva do que uma projeção necessária para que o indivíduo possa se reconhecer como sujeito autônomo. Ademais, Hyppolite aqui parece também manter um resíduo de idealismo ao apresentar a consciência como capaz de produzir ativamente o Universal como expressão de sua própria liberdade.

Esse enfoque revela uma transição crucial onde a dialética concreta do senhor e do escravo é transposta para o plano histórico-político como relação entre o Imperador e os cidadãos no contexto do mundo romano. Nessa transposição, o esquema senhor-escravo não desaparece, mas se metamorfoseia, sobretudo a partir da *Filosofia da história*, em uma estrutura mais abstrata em função do individualismo generalizado. A causa mais radical dessa mudança de abordagem é a tese de Hyppolite de que, desde a metáfora do senhor e do escravo, se há alguma conotação abstrata, esta se refere aos agentes e não à relação em si. A saber, o senhor e o escravo seria um primeiro passo teórico para a representação crítica da despersonalização da ação política.

Diferente da *polis*, a comunidade organizada da cidade moderna é uma reunião de pessoas abstratas cuja existência social se reduz à posse de propriedades privadas e a uma relação jurídica formal com o Estado. Nesse contexto, a figura do Imperador aparece como nova metáfora da dominação no mundo moderno – um sujeito solitário que, paradoxalmente, só existe através da massa de cidadãos que lhe são submetidos. Aqui, a dialética do reconhecimento assumirá uma nova forma: o Imperador, assim como o senhor hegeliano, depende dos que domina para confirmar seu poder, mas essa dependência é agora mediada pela abstração do direito privado e pela alienação política dos cidadãos.

De modo oportuno, Hyppolite (2003, p. 399) chama atenção para como a pessoa solitária do Imperador e a massa de cidadãos atomizados representam, em última instância, a cisão moderna entre o indivíduo privado e o Estado abstrato – cisão que só poderá ser superada em formas políticas mais elevadas, onde a universalidade do Estado e a particularidade dos indivíduos se reconciliem organicamente. Nesse sentido, a passagem do senhor-escravo para o Imperador-cidadão não é apenas uma mudança de figuras, mas um deslocamento estrutural que reflete a passagem da consciência individual para a consciência histórica do espírito objetivo.

A saber, se o individualismo é o fio condutor do espírito objetivo, a universalidade é então transformada em uma ficção necessária, sustentada pelo ato imaginativo da consciência. Por sua vez, em termos estruturais, os cidadãos do Império estão presos em uma liberdade abstrata que os aliena tanto de sua particularidade concreta quanto da universalidade política. A figura do Imperador, como senhor do mundo, é assim o avesso perfeito da figura do escravo na medida que permanece como correspondente da negatividade: ambos revelam, em níveis diferentes, as contradições da individuação moderna, onde a autonomia formal convive com a heteronomia real, e onde o reconhecimento mútuo é substituído pelo reconhecimento abstrato da lei e do poder despótico.

A raiz do que Hegel chama de “negatividade” é o futuro (ou nossa percepção dele): o futuro é aquilo que não é (ainda), o poder da negatividade é, no fundo, idêntico ao poder do próprio tempo, essa força que corrói toda identidade estabelecida. A própria temporalidade do ser humano, portanto, não é a do tempo linear, mas da existência engajada: o homem projeta seu futuro e depois o efetiva como um desvio por meio de recursos do passado [...] Uma crítica semelhante a Hegel foi desenvolvida por Alexandre Kojève e Jean Hyppolite: eles tentam formular uma tensão ou antagonismo no próprio cerne do pensamento de Hegel que permanece não pensado por Hegel – não por razões fortuitas, mas de maneira necessária, e é por isso que, precisamente, esse antagonismo não pode ser dialetizado, resolvido ou “suprassumido” pela mediação dialética. O que todos esses filósofos oferecem, portanto, é uma “esquizologia” crítica de Hegel. (Žižek. 2013, p. 612)

Nesse sentido, Žižek destaca autores como Kojève e Hyppolite destacam um ponto cego no sistema hegeliano: uma tensão interna, um antagonismo radical que não é passível de resolução dialética. Tal contradição, segundo esses intérpretes, não decorre de uma falha ocasional, mas é constitutiva da própria lógica hegeliana, tornando-se irreduzível à superação [*Aufhebung*]. É precisamente esse aspecto irreduzível que Žižek destaca como “esquizologia”, ou seja, uma crítica que evidencia a cisão interna do pensamento de Hegel e que, longe de ser resolvida, permanece como ferida aberta dentro do sistema. Assim, essa leitura visa mostrar negatividade psíquica mais profunda do que aquela prevista pela própria estrutura dialética — uma negatividade que é tanto potência como limite da razão.

Pode-se dizer que tanto Kojève quanto Hyppolite concordam sobre como a consciência, a partir da alta modernidade, se torna essa gaiola dourada que contém o conflito para catalizar a força do indivíduo. De tal maneira, uma vez solitário e retirado da socialidade, a escravidão hegeliana parece se referir a essa condição de impotência intermitente que até o senhor é eventualmente acometido. Isso porque se há um senhor do mundo, este é aquele que

detém o domínio sobre o fluxo do tempo sobre a consciência. A negatividade é então abordada como horizonte intrínseco ao futuro e à temporalidade, destacando que o tempo é, em última instância, o poder singular de corroer identidades enquanto posições de poder.

Essa leitura desmonta a ilusão de que a emancipação pode ser alcançada como um estado definitivo. Se a negatividade é inerente ao futuro — isto é, se o porvir é sempre aquilo que ainda não é e que corrói a existência —, então a libertação é uma revolução permanente. Ademais, aqui a internalização da dominação expõe as armadilhas da ideologia, veja-se aí como o oprimido imita o opressor na esperança de dominá-lo. A saber, o poder não opera apenas pela coerção externa, mas pela conformação dos desejos e pensamentos dos dominados. A dialética, nesse sentido, não é apenas um jogo de forças materiais, mas uma batalha pela subjetividade. Nesse sentido, a política que emerge dessa leitura é necessariamente anti-totalizante.

Essa “libertação” da repetição das amarras da suprassunção, essa ideia de uma repetição não cumulativa, que apenas prossegue no vazio, sem gerar nada de novo, é vista em geral como um indício mínimo do materialismo pós-hegeliano, em sua ruptura com o círculo hegeliano da mediação conceitual total. Sob influência de Lacan, Jean Hyppolite interpreta o fundamento filosófico da noção freudiana de pulsão de morte como a compulsão a repetir. Como diz Lacan no Seminário II, outro nome para esse excesso de repetição no progresso orgânico é “mecanismo”: o que o pensamento pós-hegeliano revela é a noção de uma repetição mecânica não cumulativa. (Žižek. 2013, p. 407)

Resta então enfrentar um dos pontos centrais da crítica pós-hegeliana ao idealismo dialético: a noção de uma repetição não-cumulativa⁵⁵, que opera no vazio sem produzir uma síntese progressiva. Essa concepção, associada ao materialismo radical que emerge após Hegel, representa uma ruptura decisiva com o modelo hegeliano de mediação conceitual total, no qual toda negatividade é, em última instância, recuperada e integrada em um movimento teleológico. Aqui, a repetição não é um momento transitório rumo à suprassunção dos móveis operantes do Espírito na sociedade civil, mas um mecanismo irreduzível da consciência, um excesso que resiste à dialetização.

⁵⁵ Sob a influência da psicanálise, especialmente da leitura lacaniana de pulsão de morte [*Todestrieb*], essa repetição é concebida como uma insistência vazia, uma iteração mecânica que não produz síntese nem progresso, mas revela um ponto de falência estrutural da dialética. A referência ao “mecanismo”, aponta justamente para esse excesso que escapa à simbolização e à mediação conceitual — um real que retorna sempre no mesmo ponto e que desafia a lógica do reconhecimento mútuo que sustenta a dialética do senhor e do escravo. Essa concepção de repetição como compulsão mecânica e não cumulativa constitui, portanto, um sintoma do materialismo pós-hegeliano, que se distancia do idealismo especulativo ao enfatizar o negativo como falha constitutiva do simbólico.

Nesse sentido, o gesto pós-hegeliano não busca superar Hegel no interior de sua própria lógica, mas sim desarticular o fundamento da mediação como princípio último da realidade. A repetição, nesse novo paradigma, não é o motor da história, mas o índice de sua falência — ou, mais radicalmente, da impossibilidade de qualquer totalização plenamente racional do real. Trata-se, portanto, de um corte com a estrutura circular da reconciliação hegeliana, abrindo espaço para uma concepção trágica e não teleológica.

3.2 Suprassunção como ética pessoal

Dado as divergências de interpretação, até então, entre as leituras postas, chega-se a um ponto fundamental nas implicações que cercam a problematização das contradições que envolvem a figura do senhor e do escravo: a íntima conexão entre luta e desigualdade. A princípio, pela leitura literal do §189, quando diz que, “[...] de início, são desiguais e opostos, e ainda não resultou sua reflexão na unidade”, pode-se depreender que a desigualdade entre senhor e escravo não está presente antes da luta por reconhecimento, mas surge como resultado dessa luta “Uma é o *senhor*, outra é o *escravo*” (Hegel, 2014, p. 147). A desigualdade, nesse contexto, não está presente antes da luta.

O que existe antes da luta é a igualdade ontológica entre as duas consciências enquanto potenciais autoconsciências que desejam reconhecimento. O conflito, por sua vez, instala a desigualdade dos personagens que até então se confundiam indiferenciados. A luta, por esta primeira interpretação, é o mecanismo pelo qual essa igualdade é rompida e a desigualdade entre senhor e escravo se estabelece. Ademais, esta leitura se ancora em um primado lógico, ou seja, se interpretarmos que há uma desigualdade de consciências antes da luta, isso contradiria a lógica dialética quando pressupõe que ambas começam no mesmo nível ontológico.

Para tanto, a hipótese adota uma leitura estrutural e imanente da *Fenomenologia*, especialmente no que concerne à lógica interna da consciência e à necessidade conceitual do vir-a-ser do espírito. Essa abordagem fornece os instrumentos para compreender o reconhecimento como figura do saber e da formação, e não unicamente como relação social. Com base nesse enquadramento, sustenta-se a hipótese de que a suprassunção constitui também uma operação formal da subjetividade sobre si mesma — um processo de objetivação e reintegração do negativo no plano da consciência.

Cada consciência de si é para si, e, enquanto tal, nega toda a alteridade; é desejo, mas desejo que se põe em sua absolutez. É, entretanto, também para um outro, para outra consciência de si; portanto, apresenta-se como “mergulhada no ser da vida”, e não é para outra consciência de si o que é para si mesma. Para si mesma, é certeza absoluta de si, para outro é um objeto vivente, uma coisa independente no meio do ser, um ser dado; portanto, vista como “um de fora”. É tal desigualdade que deve desaparecer, e desaparecer tanto de um lado como de outro, pois cada uma das consciências de si é também uma coisa vivente para o outro e uma certeza absoluta de si para si mesma; ademais, cada uma só pode encontrar a sua verdade ao se fazer reconhecer pelo outro tal como é para si, manifestando-se no exterior tal como é no interior. (Hyppolite, 2003, p. 180)

O que diferencia as consciências durante a luta não é uma desigualdade intrínseca, mas suas escolhas diante do risco da morte, retome-se aí o §187: “Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se comprova] (Hegel, 2014, p. 145). Todavia, resta depurar como se dão esses momentos, ou mesmo, se tais etapas temporais são concomitantes aos estágios da consciência. A saber, na leitura de Hyppolite (2003, pp. 178-179), a luta é constitutiva da desigualdade não porque se dá em um momento anterior, mas porque os seus efeitos persistem após o encontro das consciências. Ou seja, não é a mera oposição de consciência que instala a desigualdade, mas a interiorização da alteridade na consciência de si que agora se abre para uma infinitude provisória.

Pode-se afirmar então que, mesmo uma leitura diacrônica (sequencial) da dialética hegeliana, quando apoiada por uma interpretação pós-hegeliana, não pode ignorar seu caráter não linear, marcado por projeções e retrospecções que revelam a complexidade do processo. A desigualdade (Senhor/Escravo), por exemplo, surge quando uma autoconsciência, ao ceder ao medo da morte, se submete e se torna Escravo, enquanto outra, ao impor seu desejo de reconhecimento, afirma-se como Senhor. Assim, longe de ser natural, a desigualdade é produto contingente de uma luta mal resolvida — um desequilíbrio que nasce do fracasso em alcançar um reconhecimento mútuo e simétrico.

No entanto, como destaca Hyppolite (2003, pp. 180-181), essa gênese histórica da desigualdade não impede que ela, uma vez instaurada, se naturalize e se agrave. Ou seja, a relação de dominação, embora inicialmente contingente, cristaliza-se em estruturas sociais e culturais que passam a ser percebidas como inevitáveis ou mesmo legítimas, obscurecendo sua origem conflituosa e dialética. Desse modo, a desigualdade, ainda que não seja natural em sua origem, adquire uma aparência de naturalidade por meio da repetição histórica e da

interiorização da dominação — um processo consciência alienada frequentemente reproduz como se fosse uma ordem imutável.

Porque a luta de vida ou morte é travada em torno de um objeto natural: um alimento, uma mulher, que o outro deve reconhecer como minha propriedade exclusiva. Assim o objeto é transformado em *Besitz* (propriedade). O homem luta para afirmar sua posse (reconhecida, legítima) desse objeto, e não necessariamente para consumi-lo. Logo, essa luta já se refere à uma outra consciência e, por isso, seu objeto é diferente do da simples *Begierde*. Mas, se ele consome o objeto do qual lhe reconheceram a posse, o homem vai consumir como animal, segundo a *Begierde* [...] Quando a natureza se transforma em mundo [*Welt*] histórico? Quando há luta, isto é, risco voluntário de morte, aparecimento da negatividade, que se realiza como trabalho. A história é a história das lutas cruentas pelo reconhecimento (guerras, revoluções) e dos trabalhos que transformam a natureza. (Kojève, 2007, pp. 52-53)

Em contraposição à leitura diacrônica, seguindo a interpretação concretista da dialética hegeliana, é possível observar que, quando dois indivíduos entram em conflito por um objeto – seja comida, território ou qualquer outro bem material –, o que está verdadeiramente em jogo não é o objeto em si, mas o reconhecimento da propriedade sobre ele. Este processo ocorre de maneira simultânea e interdependente em três dimensões fundamentais. Primeiro, o objeto em disputa deixa seu status meramente natural para se tornar propriedade [*Besitz*]. Segundo, estabelece-se imediatamente uma relação de desigualdade entre os envolvidos - onde um será reconhecido como proprietário e o outro não. Terceiro, e talvez mais significativo, é que neste exato momento nasce a história, distinta da mera existência animal.

Neste movimento há uma apropriação kojéviana centrada na ideia de que é o escravo, e não o senhor, quem realiza a humanidade por meio do trabalho enquanto autorrealização — uma leitura que enfatiza o papel da negatividade como motor da história e da formação do sujeito. Ao valorizar essa dinâmica, o trabalho incorpora a noção de liberdade como conquista, e não como dado, realçando o gesto ético do escravo como agente de sua própria emancipação. Logo, o que torna essa compreensão particularmente relevante aqui é sua natureza sincrônica. Ao contrário da visão sequencial – primeiro a igualdade, depois o conflito e finalmente a desigualdade –, na interpretação kojèveana esses fenômenos emergem conjuntamente.

Quando um indivíduo arrisca sua vida para ser reconhecido como proprietário⁵⁶, este sujeito de desejo está simultaneamente criando a relação de dominação e instituindo o conceito de propriedade. Assim, como entende Buck-Morss (2017, p. 83) a desigualdade social não é um produto posterior ao conflito, ao contrário, as duas ocorrências são intrinsecamente vinculadas. No momento em que a pessoa individual cede e reconhece outra como proprietária, está criando tanto o conceito de propriedade quanto o de escravo [*Sklave*].

Buck-Morss (2017, pp. 83-84) identifica, por exemplo, a partir dos *Systementwürfe* de Jena, um momento em que Hegel, fala do chefe de família proprietário de terras, como aquele “que se arrisca a um ferimento, mas não a perder a vida” e “se converte num escravo do outro [*er wird der Sklav des andern*]” (Hegel, 1986, p. 221). De modo que aqui o escravo é reduzido a uma *coisa*, mas é uma *coisa* paradoxal e inesperada, pois trata do senhor que se apropria do trabalho e, com ele, a capacidade espiritual e racional — atributos da liberdade. De toda sorte, a propriedade privada, enquanto direito reconhecido, não admite exceções: ainda que Hegel relativize o lugar do escravizado, ainda é claro sobre a sua condição de objeto. De modo que ser escravo aqui significa ser objeto de uma reificação onde a sua existência passa a ser mercadoria, e deixa de ser sujeito político.

Como sugere Susan Buck-Morss, a condição de escravo produz uma contradição entre a liberdade de propriedade e a liberdade da pessoa. Uma relação desigual é estabelecida ao mesmo tempo em que é afirmada a desigualdade do poder sobre a vida. Esse poder sobre a vida do outro assume a forma de comércio: a humanidade de uma pessoa é dissolvida até o ponto em que se torna possível dizer que a vida do escravo é propriedade de seu senhor. Dado que a vida do escravo é como uma “coisa”, possuída por outra pessoa, sua existência é a figura perfeita de uma sombra personificada. (Mbembe, 2018, p. 29-30)

Nestes termos, em consonância com a crítica de Buck-Morss (2017, p. 84), Mbembe (2018, p. 68) evidencia na estrutura da liberdade uma forma radical de desumanização sincrônica à ausência de um reconhecimento geral dos povos escravizados. No interior do sistema jurídico e econômico burguês ao qual Hegel (1986, pp. 221-222) parece simpatizar, o escravizado uma vez tornado um problema contingente, é simultaneamente excluído da categoria de sujeito e incluído como objeto funcional do sistema: uma propriedade viva. A

⁵⁶ Essa dinâmica contrasta radicalmente com o comportamento animal. Enquanto os animais lutam por recursos para consumo imediato [*Begierde*], os humanos buscam o reconhecimento social da posse. O simples ato de consumir o objeto, como faria um animal, não gera história nem sociedade. A historicidade emerge precisamente quando os objetos são transformados em propriedades reconhecidas e trabalhadas.

imagem da sombra personificada expressa essa ambiguidade ontológica, na qual o escravo existe num limiar entre a vida e a morte, como suporte da soberania.

O poder sobre a existência do escravo revela uma contradição imanente: o sistema que afirma a liberdade de propriedade o faz pela negação ativa da liberdade pessoal e, por sua vez, da vida. No que toca a *Fenomenologia*, Buck-Morss (2017, p. 83) propõe uma hipótese instigante: a leitura de *A Riqueza das Nações* (*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*), de Adam Smith, feita por Hegel em 1803, teria repercutido como um verdadeiro ponto de inflexão na elaboração de sua concepção de eticidade [*Sittlichkeit*]. Essa inflexão se manifesta a partir do *Systementwürfe* de Jena (1803–1804), e se consolida no caráter aberto da luta de vida e morte.

Neste sentido, a batalha por reconhecimento se distancia tanto da tradição clássica da comunidade ética — baseada em um ideal normativo pré-moderno de coesão — quanto da lógica individualista do contratualismo hobbesiano, centrado na autopreservação. Buck-Morss (2017, p. 84) observa que, já no §178 da *Fenomenologia*, a centralidade do reconhecimento mútuo surge como necessidade absoluta, e a violação da propriedade torna-se uma questão de vida ou morte. No entanto, ao mesmo tempo em que Hegel retoma o vocabulário da servidão [*Knecht, Sklav*], ele evita tematizar a figura do escravizado como sujeito político que, ao vingar a agressão contra si sem oferecer compensação, rompe a lógica jurídica da equivalência — a mesma lógica que sustenta a propriedade privada.

Aqui reside a tensão: Hegel poderia ter reconhecido a contradição entre a propriedade e a liberdade, mas opta por seguir outro caminho, voltando-se à análise dos costumes do “povo” [*das Volk*] e da obra comum. Nesse desvio, a leitura de Smith parece assumir um papel decisivo. Uma vez que o trabalho, desde a recomendação contida no fragmento 22 dos *Systementwürfe* (Lima, 2008, p. 95), deve ser lido como sinônimo do negativo, logo, a interdependência cega que caracteriza a economia moderna⁵⁷.

Tomemos, portanto, um exemplo de uma manufatura insignificante, mas na qual a divisão do trabalho tem sido frequentemente notada, o fabrico de alfinetes; um operário não treinado nesta atividade (que a divisão do trabalho

⁵⁷ Assim, a virada apontada por Buck-Morss (2017, pp. 83-84) é duplamente significativa: por um lado, ela marca o abandono de modelos éticos anteriores; por outro, indica a emergência de uma concepção de eticidade que liga diretamente a economia ao político — não pela mediação do contrato, mas pelo trabalho enquanto categoria central. A insurreição dos escravizados em Saint-Domingue, nesse sentido, aparece como o evento histórico que concretiza aquilo que Hegel apenas esboça teoricamente: a possibilidade de uma liberdade fundada na negação ativa da coisificação, ou seja, na luta política pelo reconhecimento enquanto ser humano e não enquanto propriedade.

tornou num ofício distinto), e que não soubesse trabalhar com as máquinas nela utilizadas (para cuja invenção a divisão do trabalho provavelmente contribuiu), mal poderia talvez, ainda que com a maior diligência, produzir um alfinete num dia e não seria, com certeza, capaz de produzir vinte [...] Assim, cada homem, contribuindo com uma décima parte do total, produziria quatro mil e oitocentos alfinetes num dia. Mas, trabalhassem eles em separado e independentemente uns dos outros, e sem que nenhum tivesse sido treinado nesta atividade peculiar, nenhum deles teria sido capaz de produzir vinte alfinetes por dia, talvez até nem um; quer dizer, nem um duzentos e quarenta avos, talvez nem a quatrilmilésima octocentésima parte daquilo que atualmente são capazes de produzir, graças à divisão e combinação adequadas das diferentes tarefas. (Smith, 2014, p. 79)

Inspirado na leitura crítica da propensão originária da natureza humana para a troca, Buck-Morss (2017, pp. 84-85) salienta, a despeito de sua simpatia anterior pelo senhor, a surpreendente leitura crítica do trabalho prostrante e repetitivo da mão de obra fabril moderna tal como disposta por Smith (Hegel, 1986, pp. 227-228). Sobre a divisão do trabalho, exemplificada na fábrica de alfinetes de Smith), ainda nos *Systementwürfe*, Hegel descreve de modo crítico a interdependência descontrolada, assim como, a cegueira dos trabalhadores na economia globalizada, onde a “sociedade burguesa” [*bürgerliche Gesellschaft*] das trocas de mercadorias, o que gera um “sistema monstruoso” [*ungeheueres System*], ou seja, a mútua “dependência” [*Abhängigkeit*], que, “como uma fera selvagem, precisa ser domada” (Hegel, 1986, pp. 229-230).

No que toca a *Fenomenologia*, quando lido com atenção o §196, o trabalho como formação [*Das Formieren*] parece oferecer um contraponto dialético à crítica do trabalho prostrante. A saber, Hegel (2014, p. 150) não nega o caráter violento da subordinação mas mostra que, mesmo em condições degradantes, o trabalho contém uma potência emancipatória – o problema, portanto, não está no trabalho em si, mas na estrutura social que o organiza – no entanto, quando diz que o trabalho é esse “negativo objetivo” e o “[...] escravo destrói esse negativo alheio, e se põe, como tal negativo”, então conclui que ainda que o trabalho possa ser alienante, também pode ser o caminho para sua própria superação — desde que as relações de dominação sejam questionadas. A saber, pode-se entender que a eticidade deixa de ser pensada como mera harmonia comunitária ou como simples realização da vontade individual e inclui uma crítica às estruturas impessoais que resumem o mercado e a divisão do trabalho. Ademais, pode-se depreender que a sociedade burguesa, fundada nas trocas mercantis, já não pode oferecer uma base sólida para a liberdade.

Dado o exposto, a suprassunção [*Aufhebung*] pode ser elaborada como ética pessoal uma vez que a liberdade deixe de ser entendida como posse privada ou interioridade isolada, e

dê lugar ao processo histórico e intersubjetivo em que o sujeito se constitui por meio da negatividade e de relações de equivalência. A saber, a suprassunção é um movimento em três tempos: negação, conservação e elevação. Todavia, aplicada à formação ética do indivíduo, essa dinâmica implica enfrentar e integrar a história da dominação — especialmente a do escravizado como figura-limite da modernidade — para superá-la em uma nova forma de vida fundada na reciprocidade. Uma vez que a suprassunção seja interpretada como agência pessoal, a crítica à divisão do trabalho e à economia de mercado deixa de ser também apenas mais uma reflexão sobre o sistema produtivo e revela uma ambiguidade muitas vezes não explorada na metáfora da luta, veja-se aí, como a cultura é determinada por modelos de formação⁵⁸.

Todavia, como aquela totalidade se constrói de acordo com a lógica, cujo núcleo é formado pelo princípio do terceiro excluído, tudo o que não se encaixa nesse princípio, tudo o que é qualitativamente diverso, recebe a marca da contradição. A contradição é o não-idêntico sob o aspecto da identidade; o primado do princípio de não-contradição na dialética mensura o heterogêneo a partir do pensamento da unidade. Chocando-se com os seus próprios limites, esse pensamento ultrapassa a si mesmo. A dialética é a consciência consequente da não-identidade. (Adorno, 2009, p. 13)

Nesse ponto, a crítica adorniana à identidade como forma de dominação conceitual fornece um recurso fundamental. Para Adorno, como observa Samir Gandesha (2025, p. 53), a identidade é o princípio pelo qual o pensamento ocidental tenta dominar a alteridade: ao nomear, o conceito subsume o diferente, eliminando sua singularidade. Uma dialética negativa propõe, em resposta, uma lógica de desintegração que se opõe à reconciliação teleológica de Hegel. O que está em jogo não é a recusa da negatividade, mas sua radicalização como abertura para o não-idêntico — isto é, para aquilo que não pode ser integrado sem violência.

A ética pessoal da suprassunção delineada nesta dissertação converge, nesse sentido, com a política anti-identitária adorniana: ambas recusam o modelo de reconhecimento como inclusão regulada de sujeitos previamente feridos. A suprassunção não visa constituir uma

⁵⁸ A esse respeito, Malabou (2004, pp. 301-31) propõe uma reinterpretação do conceito hegeliano de formação [*Bildung*] a partir da noção de plasticidade, definida como a capacidade de receber forma, dar forma e romper a forma. Segundo a autora, a plasticidade é a estrutura interna da liberdade tal como pensada por Hegel: não um dado natural, mas o resultado de uma atitude estética. Nesse contexto, a suprassunção [*Aufhebung*], enquanto negação, é uma operação plástica por excelência, na medida em que transforma o negativo em forma viva da subjetividade. O escravo, ao trabalhar, não apenas se submete, mas esculpe a liberdade. Assim, a plasticidade, a partir de uma postura a princípio estética, revela o caráter ético do trabalho como gesto formador do sujeito: um gesto que não visa apenas a adaptação, mas a possibilidade de romper com as formas herdadas da dominação. Em oposição à rigidez do senhor, cuja identidade permanece inerte e dependente do reconhecimento, o escravo encarna a plasticidade da liberdade ao reconfigurar a si mesmo.

identidade positiva para o ex-escravo, mas romper com o destino identitário que a dominação histórica lhe impôs. Como enfatiza Gandesha (2025, p. 54), a política da identidade tende a reafirmar os traumas que pretende superar, transformando a dor histórica em condição transcendental da fala. Contra isso, tanto a suprassunção quanto a dialética negativa exigem o fim das condições que tornam tais identidades necessárias.

Nesse gesto, o trabalho do escravo se torna não apenas formativo, mas crítico: ele refaz o mundo sem reconciliá-lo, instaurando uma liberdade que não é a síntese da diferença, mas sua afirmação enquanto tal. Ademais, a partir da hipótese de Buck-Morss (2017), segundo a qual a Revolução Haitiana exerceu um papel subterrâneo, mas decisivo, na elaboração da dialética do senhor e do escravo, Mbembe tematiza a necessidade de uma segunda e mais profunda abolição — não apenas a negação do senhor exterior, mas a superação do ‘duplo’ alienado interiorizado pelo escravizado. Tal exigência aponta para o momento em que o reconhecimento por parte do outro já não basta; é preciso uma autonomia crítica no reconhecimento de si mesmo. Essa ruptura, no entanto, não se dá pela afirmação de uma identidade positiva, mas pela recusa ativa de toda forma imposta de identificação.

Aqui, a contribuição da dialética negativa adorniana se torna central: em vez de buscar a síntese entre senhor e escravo como forma de reconciliação, Adorno propõe uma lógica de desintegração, em que a reconciliação só é pensável como a “[...] a proximidade por nós conferida, para além do heterogêneo tanto quanto do próprio” (Adorno, 2009, p. 164), e não como superação da diferença. Nessa chave, a “segunda abolição” pensada por Mbembe pode ser compreendida como o momento negativo em que o sujeito recusa não apenas o lugar subordinado que lhe foi atribuído, mas também a própria linguagem identitária na qual esse lugar é codificado. Trata-se de um gesto ético que coincide com a exigência adorniana de interromper a compulsão de identidade — aquela compulsão do conceito de tornar o outro igual a si⁵⁹.

No Haiti, os escravos insurretos travam um combate, que consiste literalmente num combate mortal. Para renascer para a liberdade, visam a morte dos seus senhores. Mas, ao periclitar a vida dos seus senhores, põem em risco a própria vida - aquilo que a tese hegeliana sobre a servidão e

⁵⁹ Como escreve Adorno: a “vida burguesa [...] nunca concede ao sujeito a autonomia integral que ela lhe imputa teoricamente. É por isso que ele precisa se sentir culpado” (Adorno, 2009, p. 187). A libertação, portanto, não consiste em ser reconhecido como sujeito dentro da ordem dominante, mas em desorganizar as formas sociais e linguísticas que sustentam a dominação. Assim, ao lado da leitura hegeliana da *Aufhebung* como formação pela negatividade, a dialética negativa adiciona um vetor antissintético e antiidentitário: uma forma de liberdade que não visa uma nova identidade reconciliada, mas a abertura ética ao não-idêntico.

dominação denominava de “constatação pela morte”, especificando: “Só arriscando a vida, a liberdade pode ser provada e comprovada. O indivíduo que não tenha arriscado a sua vida pode, certamente, ser reconhecido como pessoa-, mas não alcançou a verdade desse reconhecimento emanada de uma consciência de si autônoma. A transição de uma consciência danificada para uma consciência autônoma exige que os escravos se exponham e suprimam esse fora-de-si que constitui precisamente o seu duplo. Todavia, a história pós-colonial do Haiti demonstra que essa abolição inicial não é suficiente para que se produza o reconhecimento e para que se estabeleçam novas relações de reciprocidade entre os antigos escravos e os antigos senhores. É necessária uma segunda abolição, muito mais complexa do que a primeira, na medida em que, no fundo, a mesma não é uma mera negação instantânea. Não se trata simplesmente de abolir o Outro: mas de se auto-abolir libertando-se da parte servil constitutiva de si, almejando a auto-consecução enquanto figura singular do universal. (Mbembe, 2016, p. 54)

A segunda abolição, nesse contexto, é o momento em que o sujeito se recusa a ser aquilo que a história quis que ele fosse — e, nesse ato, dá corpo à possibilidade de uma liberdade que não se reduz à forma jurídica ou representativa, mas emerge como ruptura com o que é, em direção ao que ainda não pode ser nomeado. Nesse trecho, Mbembe parece concordar parcialmente com a lógica da ética pessoal da suprasunção conforme se depreende da leitura direta, ainda que radicalize e a reinscreva em um contexto histórico-político, mais violento e existencial, seguindo uma possível inspiração kojèveana, como no caso da tematização da escravidão colonial.

Ao citar a passagem hegeliana — “só arriscando a vida, a liberdade pode ser provada e comprovada” — Mbembe (2016, p. 54) parece aceitar, como ponto central da dialética do senhor e do escravo, a liberdade como produto de uma exposição radical à morte (constatação pela morte) e da superação do medo. A ética da *Aufhebung* proposta inspira-se na releitura de Adorno e Mbembe sobre a dialética senhor-escravo, particularmente na ideia de que a libertação do escravo exige a destruição do “duplo” alienado — a imagem de si imposta pelo senhor, pelo sistema colonial e pela coisificação. Contudo, enquanto Mbembe (2020, p. 88) enfatiza a desumanização extrema do sujeito colonizado, chegando a descrevê-lo como privado de agência histórica e incapaz de trabalho⁶⁰, a ética aqui delineada busca resgatar o papel central do trabalho na filosofia do jovem Hegel⁶¹.

O escravo, ao trabalhar, não apenas transforma a natureza, mas também se inscreve contra essa lógica — a lógica que o define como objeto estável e disponível a uma dívida

⁶⁰ Segundo Tembo (2020, p. 87-88), Mbembe descreve o sujeito derrotado como desprovido de humanidade e incapaz de trabalho, uma caracterização que não considera o papel transformador do trabalho.

⁶¹ Nesse ponto, a crítica adorniana ao conceito de identidade como violência de pensamento revela-se decisiva: “[...] a realização adicional e irracional da identificação, seria por demais flagrante que o universal rouba do particular aquilo que lhe promete” (Adorno, 2009, p. 270).

com o senhor. Para Adorno, o pensamento ético deve recusar a reconciliação à força que o conceito busca impor sobre a alteridade (Adorno, 2009, p. 106), pois essa reconciliação é sempre uma forma de apagamento da diferença. A dialética negativa, ao enfatizar a “irreducibilidade do não-idêntico”, recusa o fechamento idealista que transforma a negatividade em síntese. A ética da suprassunção, ao se valer do trabalho como gesto formador do sujeito, não reconcilia a dor histórica do escravo com uma figura universal, mas a mobiliza como força de ruptura e reinscrição crítica no mundo. Como diz Adorno: as “constelações só representam de fora aquilo que o conceito amputou no interior” (Adorno, 2009, p. 141).

Nessa chave, o trabalho do escravo, longe de ser apenas meio de sobrevivência, torna-se um ato de resistência ao conceito que o reduz — e, assim, uma abertura à liberdade real como negatividade persistente. A ética aqui proposta, nesse sentido, se alinha à dialética negativa enquanto crítica do pensamento afirmativo e do reconhecimento normativo: ela propõe, com Adorno, que tal liberdade “[...] é o fantasma de uma reconciliação entre espírito e natureza” (Adorno, 2009, p. 193). Já por meio da leitura crítica de Mbembe (2016, pp. 54-55) sobre a constituição do sujeito escravizado — como alguém que só se torna sujeito ao destruir a identidade alienada imposta pelo senhor ao escravo, que o tratava como propriedade⁶² — é possível reinscrever a ética da suprassunção [*Aufhebung*] fora dos limites da lógica idealista hegeliana, mas sem abandoná-la por completo. Todavia, ao ver deste trabalho, a própria *Fenomenologia* já fornece uma base para pensar essa ruptura como um momento de autorreferência radical.

Nesse sentido, ao colocarmos o texto hegeliano mais uma vez sob o escrutínio da exegese, verifica-se que individualidade, uma vez que emerge por meio do processo de auto-consciência, também pode se libertar por conta própria, é assim quando diz: “[...] primeiro, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa outra essência. Segundo, com isso ela suprassumiu o outro, pois não vê o outro como essência, mas é a si mesma que vê no outro” (Hegel, 2014, p. 143). Por esta interpretação, a liberdade é definida pela natureza lógica do

⁶² Ao analisar a aposta hegeliana e pós-hegeliana, Campello (2022, p. 182) aponta que a negatividade pode ser disruptiva da simetria entre propriedade e identidade. Tal simetria impede a visualização do outro. Essa ruptura, mediada pela negatividade, é o que permite a emergência da história perdida do escravo: a sua trajetória de auto-constituição, entendida como produto da resistência do escravo, e não como uma concessão ou dado natural. Eventos históricos como a Revolução Haitiana exemplificam essa potência disruptiva da negatividade e desafiam o essencialismo atrelado à propriedade no vocabulário moderno. Ademais, a ética pessoal da suprassunção proposta nesta dissertação, parece ir de encontro a essa crítica ao integrar a história da dominação e promover a desidentificação, de modo que pode oferecer um caminho para a transformação radical e a crítica da razão identitária.

próprio conceito, bem como da subjetividade, a saber, pela categoria da autorreferencialidade [*Beisichselbssein*].

Do ponto de vista conceitual, essa leitura está fundamentada em uma tentativa de convergência entre os *Systementwürfe* e a *Fenomenologia*, de modo que, pode-se ler nos escritos sobre sistema de Jena que a liberdade consiste justamente em estar consigo mesmo no seu outro, em depender de si, em ser a atividade determinante de si mesmo. Ou seja, a liberdade existe apenas lá onde não há para mim nenhum outro que não seja eu mesmo (Hegel, 1986, p. 25-26). De igual modo, não parece ser diferente quando Hegel, na *Fenomenologia*, trata da autorreferencialidade como determinação essencial do Espírito: “a liberdade é a essência própria do Espírito e a sua própria realidade efetiva” (Hegel, 2014, p. 334-335). Em ambos os casos a liberdade⁶³ decorre do desejo do indivíduo de ser o seu próprio senhor e opera por meio da autarquia e do autogoverno⁶⁴ (Berlin, 1988, p. 182).

Importante ressaltar que, essa perspectiva, que emerge da crítica pós-hegeliana, desafia a lógica da equivalência jurídica contratual que sustenta a propriedade privada, e portanto, não se enquadra na crítica liberal de Berlin à ‘liberdade positiva’ como conceito potencialmente autoritário derivado de um sujeito transcendental ou de um arbítrio puro. Em vez disso, fundamenta o entendimento hegeliano de liberdade como agência relacional e produção coletiva de mundo comum permeado pelas mediações sociais, e assim, mais próximo de um comunitarismo libertário.

Nesse sentido, uma ética pessoal suprassuntiva emerge como resposta consciente à contradição fundante na objetificação do outro, seja como fonte de reconhecimento ou destino de solidariedade. Sujeitar-se a esse processo ético significa reconhecer que o próprio sujeito moderno é herdeiro de uma violência estrutural — e que só poderá realizar sua liberdade ao incorporar criticamente essa negatividade.

⁶³ Sobre este sentido de liberdade, Campello (2022, p.160) argumenta que Berlin inclui Hegel no campo da liberdade romântica ou positiva, que, por sua vez, Berlin critica por poder levar à coerção ou à confusão da liberdade com autonomia ou autenticidade. No entanto, Campello (2022, p. 161) aponta que Hegel já antecipou os riscos de tomar a liberdade como positiva unilateralmente. De modo mais crucial, a solução hegeliana para este impasse parece residir no conceito de eticidade [*Sittlichkeit*]. A saber, ao procurar inspiração na recuperação dos *Systementwürfe* (os esboços de sistema do jovem Hegel), este trabalho endossa uma gramática conceitual alternativa que compreende o reconhecimento não como um pacto simétrico abstrato ou validação por terceiros, mas como uma negatividade constituinte.

⁶⁴ Importante ressaltar que, essa perspectiva, que emerge da crítica pós-hegeliana, desafia a lógica da equivalência jurídica contratual que sustenta a propriedade privada, e portanto, não se enquadra na crítica liberal de Berlin à ‘liberdade positiva’ como conceito potencialmente autoritário derivado de um sujeito transcendental ou de um arbítrio puro. Em vez disso, fundamenta o entendimento hegeliano de liberdade como agência relacional e produção coletiva de mundo comum permeado pelas mediações sociais, e assim, mais próximo de um comunitarismo libertário.

3.3 Liberdade e o fim do reconhecimento

Ademais, tal composição do escravo como um espírito criador e potencialmente livre pode tomar lições de Derrida (1990, p. 248) quando empreende a desconstrução do escravo e expõe a instabilidade constitutiva dessa relação na dependência de uma economia de significação que ultrapassa a mera oposição binária. Nesse contexto, defende que é possível sustentar que a metáfora da servidão, longe de se circunscrever exclusivamente ao regime escravista de base racial, encontra ressonância mais precisa nas relações de saber e poder que estruturavam as corporações de ofício e as guildas medievais.

Nelas, a dinâmica entre mestre e aprendiz não apenas reproduzem a tensão hegeliana entre autonomia e dependência, mas também encena a negociação dialética do reconhecimento: o aprendiz, inicialmente subjugado ao *dominus* do conhecimento técnico, gradualmente assimila e supera esse saber, invertendo a relação de sujeição em uma forma de emancipação que dissolve a autoridade do mestre. Diferente de Mbembe (2016, p. 53) que localiza a metáfora na escravidão negra – e aplica na violência irreduzível e na negação sistemática da subjetividade do cativo –, Derrida volta-se para uma lógica familiar de reciprocidade latente, na qual a submissão inicial é uma servidão provisória e condição de possibilidade para uma futura reversão hierárquica.

Inspirada no gesto de *déconstruction* proposto por Derrida, a ética aqui delineada — como se desenvolverá a seguir — distinguir-se-á tanto do voluntarismo moral quanto da abstração normativa. Trata-se, antes, de uma exigência pela inserção ativa do sujeito por meio de uma estética de si, cujo compromisso é transformar o próprio modelo de reconhecimento do sujeito institucionalizado pela via do engajamento público. Tal ética não se limita à reparação de um passado danificado, mas visa à constituição de uma eticidade efetiva [*wirkliche Sittlichkeit*] por meio do escândalo.

Nesse horizonte, a ética assume a forma de uma estética transformadora, fundada na suprassunção do passado e orienta para a interação dos sentidos em outra temporalidade⁶⁵. Dada a hipótese de uma ética pessoal da suprassunção [*Aufhebung*] imanente à figura-limite

⁶⁵ A suprassunção se configura aqui como um princípio ético que desloca o eixo do contrato — entendido como formalização de interesses privados — para a noção de obra comum. Esta última, conforme sugerem os escritos de Jena, refere-se a uma atividade coletiva na qual o trabalho não mais se reduz à lógica da submissão, mas se reinscreve como mediação de reconhecimento mútuo entre sujeitos.

do senhor e do escravo, torna-se necessário considerar se na *Fenomenologia* há um abandono — ou ao menos uma ruptura decisiva — com a concepção de heteronomia da lei, ou seja, com a ideia de uma moral externa imposta à subjetividade. Essa concepção, tal como exposto, ainda está presente na obra juvenil “O espírito do cristianismo e seu destino” [*Der Geist des Christentums und sein Schicksal*], na qual Hegel critica o formalismo moral kantiano e a imposição de normas transcendentais que desconsideram o enraizamento concreto e afetivo da vida ética⁶⁶.

Já na *Fenomenologia*, como apresentado anteriormente, o movimento dialético parece conduzir o sujeito a experimentar a negatividade da dominação e da alienação como momentos necessários de sua formação, culminando na possibilidade de uma ética não mais fundada em mandamentos exteriores, mas em um processo de autorreconhecimento mediado na história. Não é à toa que, que no §193 pode-se ler: “[...] a escravidão ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se, de fato, o contrário do que é imediatamente; entrará em si como consciência *recalcada* sobre si mesma e se converterá em verdadeira *independência*” (Hegel, 2014, p. 149). A suprassunção, nesse contexto, não apenas nega e conserva a relação desigual do reconhecimento inicial, como a eleva a uma nova forma de liberdade, na qual o sujeito deixa de ser passivamente determinado pela lei para tornar-se agente de sua própria eticidade.

Trata-se, portanto, de um deslocamento radical: da heteronomia da lei para uma ética da autodeterminação dialética. Neste sentido, a cena da luta por reconhecimento é um ponto nevrálgico, aqui o Espírito descobre que a autoridade (o “senhor”) não é o seu fim, mas o último paradoxo: a saber, o senhor [*Herr*], embora aparentemente vitorioso, não alcança um reconhecimento verdadeiro, pois este só pode vir de outro sujeito livre — e o escravo [*Knecht*], subjugado, não é reconhecido como tal. Assim, a autoridade do senhor aparece como a contradição radical: o senhor depende do escravo para afirmar sua soberania, mas essa soberania é vazia, pois se baseia na negação da liberdade do outro. Nesse momento, o Espírito começa a perceber que sua realização não está na dominação, mas na reciprocidade do reconhecimento, o que exige fazer da suprassunção uma superação dessa relação desigual.

⁶⁶ É precisamente nesse ponto que a ação adquire um sentido performativo: o trabalho deixa de ser um simples ato produtivo ou funcional e passa a configurar um espaço simbólico de aparição e co-participação, no qual os sujeitos não apenas realizam algo, mas também se realizam como agentes vitais. Viver eticamente, nesse contexto, não consiste apenas em reconhecer-se no outro, mas em estar com o outro — isto é, em participar de uma obra comum na qual a liberdade se realiza não pela exclusão, mas pelo vínculo que a performance coletiva do trabalho possibilita.

194 – [Wir sahen nur] Vimos somente o que a escravidão é em relação à dominação. Mas a consciência escrava é consciência-de-si, e importa considerar agora o que é em si e para Si mesma [...] esse movimento universal puro, o fluidificar-se absoluto de todo o subsistir, é a essência simples da consciência de si, a negatividade absoluta, o puro ser-para-si, que assim é *nessa* consciência. É também *para ela* esse momento do *puro ser-para-si*, pois é seu *objeto* no senhor. Aliás, aquela consciência não é só essa universal dissolução em geral, mas ela se implementa *efetivamente* no servir. Servindo, suprassume em todos os momentos sua aderência ao ser-natural; e trabalhando, o elimina. (Hegel, 2014, p. 149)

Já no §194 da *Fenomenologia*, há um momento decisivo para fundamentar a hipótese de uma ética pessoal da suprassunção. Trata-se, nesse trecho, do marcador onde a consciência escrava — até então definida pela submissão — começa a se revelar como sujeito ativo de transformação e liberdade. A passagem mostra ainda que a consciência do escravo não é mera passividade, mas porta em si um negativo absoluto em sua interioridade, o “puro ser-para-si” que define uma subjetividade no curso para a emancipação. O escravo, ao servir, suprassume sua própria naturalidade, isto é, nega e eleva sua condição de dependência ao transformar a natureza e a si mesmo através do trabalho. Esse processo é descrito como “movimento universal puro”, em que o sujeito dissolve a essencialização – já que “[...] para a consciência escrava o senhor é a essência” (Hegel, 2014, p. 149) – e assim refigura a própria dominação.

Esse autodidatismo do escravo pelo trabalho indica uma ética que não depende de um mandamento externo ou de uma lei imposta, mas sim de uma transformação imanente da consciência por meio da experiência vivida e da negatividade ativa. O escravo não obedece a uma moral heterônoma; ele constitui-se eticamente ao suprassumir sua condição e tornar-se, por isso, sujeito de liberdade. Nestes termos, a liberdade não se realiza na subordinação (como crê o senhor), nem pela obediência a uma norma dada, mas sim por um processo de mediação interna e superação de si permeado pelo trabalho e realizado no servir a uma comunidade. Aqui, mais uma vez, a influência do liberalismo econômico aparece de forma crítica: Hegel parece absorver a ideia de que o trabalho e a interdependência econômica são fundamentais na constituição da vida social, mas ultrapassa a lógica mercantilista e utilitarista da divisão do trabalho — que em Smith (2014, p. 79) tende a reduzir o sujeito à função que exerce.

Em contrapartida, o trabalho aparece como mediação mais profunda: não é apenas meio de sobrevivência, mas o lugar da formação ética do sujeito. Assim, a liberdade não nasce da autoridade imposta (como no senhor), nem da obediência a um dever abstrato ou lei heterônoma, mas sim de uma práxis concreta: um trabalho que seja mediação de si consigo mesmo e com os outros. É por essa razão que uma ética pessoal da suprassunção só pode se

realizar plenamente no interior de uma comunidade ética [*Sittlichkeit*], pois, somente neste lugar onde o servir não é submissão, é também que o reconhecimento é recíproco. Em suma, trata-se de uma articulação que envolve a superação da autonomia abstrata pela liberdade efetiva, que surge na vivência da negatividade — no trabalho, no risco, na educação e no vínculo com a comunidade. Trata-se da liberdade como agência relacional, não como atributo substancial ou posse individual abstrata.

O fragmento 22 se encerra (em 1804!) justamente no ponto em que a discussão de Hegel sobre a “posse” [*Besitz*], como a forma na qual a generalidade da “coisa” [*das Ding*] é “reconhecida” [*anerkannt*], poderia tê-lo levado a enfrentar a contradição pela qual a lei da propriedade privada trata o escravo (cuja existência não é outra coisa senão trabalho) como uma coisa! O escravo é uma mercadoria como nenhuma outra, na medida em que a liberdade de propriedade e a liberdade pessoal se encontram nele em direta contradição. Seria por essa razão que o manuscrito de Hegel é tão abruptamente interrompido? A revolta dos escravos em Saint-Domingue, nesse contexto, salvou Hegel da má infinitude (o “sistema monstruoso”) da reciprocidade contratual ao oferecer o vínculo (por meio de uma mudança de ênfase, das trocas mercantis para o trabalho) entre um sistema econômico (o infinito sistema das necessidades) e a política: a fundação, através de uma luta mortal, do estado constitucional. (Buck-Morss, 2017, p. 84)

A interrupção do manuscrito, escrito em paralelo com a *Fenomenologia*, e a ausência de uma reflexão mais explícita sobre a escravidão colonial e sua contradição com o direito de propriedade pode ser lida, como sugere Buck-Morss, não apenas como lacuna teórica, mas como sinal histórico: o real irrompe no conceito. A Revolução Haitiana — o “fato” histórico que encarna essa contradição — oferece um deslocamento decisivo: da lógica do contrato e da posse individual para a ética do trabalho e da luta por reconhecimento como crítica da cultura. Por meio de um gesto pós-hegeliano, essa leitura fortalece a ideia de que a liberdade deve se levantar contra a coisificação da equivalência jurídica contratual.

Em outras palavras, o escravo, ao agir, revela a verdade da liberdade como negatividade e produção coletiva de um mundo comum, não como domínio ou posse de si, mas como emancipação real — uma suprassunção da lógica da propriedade que desvela sua própria barbárie. No mesmo sentido, para Rose (2009, p. 78), o sentido de posse individual [*Besitz*], contido no fragmento 22 dos *Systementwürfe*, apesar de não ter sido reproduzido na *Fenomenologia*, tem correspondência com a apropriação ou suprassunção imanente à consciência servil. Tal apropriação adquire legitimidade a partir do reconhecimento universal da sociedade — o que implica que um direito eminentemente particular (excluir outros do uso de algo) é garantido por uma instância universal (a vontade comum).

Essa operação, contudo, introduz uma contradição estrutural: se todos possuem o mesmo direito de exclusão, então a segurança se desfaz em instabilidade recíproca. A única forma de resolver essa antinomia seria tornar a apropriação, enquanto tal, algo universalmente compartilhado. Caminho que se percorrido desfaria por completo a exclusividade do senhor na titularidade do reconhecimento. Logo, o escravo corporifica o impasse entre liberdade de apropriação e liberdade pessoal: ele é simultaneamente mercadoria e humano, e essa tensão extrema coloca em crise a lógica jurídica do reconhecimento.

Deus como homem e o homem como Deus são representados no meio da intuição e, portanto, a intuição predomina sobre o conceito e permanece no âmbito da relação [*Verhältnis*]. Assim, a religião também é uma forma de desconhecimento. Em vez de apresentar a vida ética absoluta como reconhecimento real, o reconhecimento é deturpado como ocorrendo em um mundo distinto do mundo das relações sociais e políticas reais, como ocorrendo no céu. É a dominação real dessas relações sociais e políticas que determina o deslocamento da intuição religiosa [...] Todos acreditam ser um príncipe ou Deus.⁶⁷ (Rose, 2009, p. 82, trad. livre)

Aqui se pode articular uma crítica inerente ao caráter abstrato da metáfora uma vez que o senhor e o escravo são pensados como entes da religião natural, ou seja, uma forma de intuição [*Anschauung*] que interdita o desenvolvimento do reconhecimento e de sua efetivação na vida ética concreta. A analogia com a dialética do senhor e do escravo aparece na crítica à alienação religiosa: uma vez que todos acreditam ser “um príncipe ou Deus”, a figura do senhor remete à aquele que domina simbolicamente, mas que depende do outro (o escravo) para sua autoafirmação.

Essa crença universalizada na soberania individual, promovida pela religião idealizada, obscurece a mediação concreta e produtiva da liberdade — a do trabalho do negativo, do risco — que Hegel (2014, p. 149) atribui ao escravo: “[...] trabalhando, o elimina” (Hegel, 2014, p. 149). Tendo em vista o contexto da sociedade burguesa, Rose (2009, p. 79) expõe uma crítica à possibilidade de realização da vida ética no interior de um sistema que fragmenta os sujeitos em unidades isoladas, privadas de vínculos reais com o universal. Embora a comunidade — enquanto totalidade — seja composta pelos indivíduos,

⁶⁷ No original: “Hence the propositions ‘God is man’, and ‘Man is God’ are represented or imagined by religion as referring to an event in the past or in the future. God as man and man as God are represented in the medium of intuition, and hence intuition predominates over the concept and remains in the realm of relation [*Verhältnis*]. Thus religion, too, is a form of misrecognition. Instead of presenting absolute ethical life as real recognition, recognition is misrepresented as occurring in a world distinct from the world of real social and political relations, as occurring in heaven. It is the real domination of these social and political relations which determines the displacement of religious intuition [...] Everyone believes himself to be a prince or God”.

estes vivem sua existência estendida através da propriedade privada, a qual confere a cada um uma aparência de senhorio completo e autossuficiente.

Essa autossuficiência, contudo, é ilusória, pois o sujeito está confinado à sua personalidade formal e às suas posses externas, às coisas [*Dinge*], às quais reduz a totalidade de sua existência. Nesse contexto, os indivíduos, tomados em sua particularidade isolada, carecem de honra e de respeito mútuo. Isso porque a relação ética — na reciprocidade e na referência ao comum — é substituída por uma relação instrumental. Ao absolutizar a posse privada, cada indivíduo projeta sobre ela o valor do universal, reificando-a como critério último de identidade e reconhecimento. Contudo, essa identificação do universal com a particularidade da posse é contraditória e destrutiva da própria ideia de comunidade, pois impede o reconhecimento de uma totalidade efetiva que se exprima de modo a compartilhar efeitos concretos.

Uma vez sacralizado, o reconhecimento é deturpado: em vez de se dar na realidade social, por meio da alteridade e do trabalho, se desloca para um domínio transcendente, imobilizando a dialética. Nesse sentido, a metáfora da luta de vida e morte se articula com o pensamento religioso — entendido como intuição não superada pelo conceito — quando repete a estrutura da dominação, mantendo o sujeito preso a uma ilusão de autossuficiência e afastando-o do processo ético e dialético de constituição da liberdade, ou seja, a sua relacionalidade no social.

Nesse sentido, a interdependência retoma criticamente o momento hegeliano da religião como figura da consciência alienada, apontando para a necessidade de sua suprassunção rumo ao saber absoluto — onde o reconhecimento, enfim, ocorre como liberdade realizada na vida comum. De tal modo, o pleno reconhecimento: não pode ser unilateral e desigual⁶⁸ “[...] para o reconhecimento propriamente dito, falta o momento em que o senhor opera sobre o outro e que o outro operaria sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que também faria sobre o Outro” (Hegel, 2014, p. 148).

⁶⁸ Como revela o gesto pós-hegeliano, a naturalização da desigualdade opera precisamente ao converter posições contingentes em destinos identitários. Quando capturada por essa lógica de estabilização, a própria dialética perde sua força trágica: a tensão entre os termos deixa de conduzir à superação e passa a reiterar uma ordem simbólica na qual o outro é fixado como inferior. É contra esse risco que se afirma uma ética pessoal da suprassunção. Longe de buscar uma reconciliação [*Versöhnung*] entre identidades já constituídas — como se a liberdade pudesse emergir de um acordo entre senhor e escravo enquanto tais —, tal ética aposta na insubmissão. O escravo, ao operar sobre si mesmo, não atua apenas na exterioridade do mundo, mas desfaz ativamente a imagem que o aprisiona como objeto no olhar senhorial. Trata-se de um gesto de dessubjetivação, em que o sujeito se arrisca na perda para tornar-se outro. Assim, a subjetividade que emerge não é afirmativa no sentido de uma identidade sólida, mas trágica, no sentido de uma reconfiguração contínua, sempre aberta ao imprevisível.

Sob uma crítica do reconhecimento, o problema da dominação não reside apenas na transcendência abstrata da consciência ou na negatividade que busca se elevar além da vida, ele se encontra na própria necessidade de reconhecimento que se estrutura a partir de uma lógica de distinção social hierarquicamente distribuída. Quando a dialética do senhor e do escravo é lida de forma diacrônica e substancialista, tende-se a cristalizar os polos em personagens estáticos, impedindo que o processo de formação do sujeito — que deveria ser aberto e conflitual — se realize plenamente. Nessa leitura, o reconhecimento assume a forma de uma validação do lugar ocupado: o senhor como figura da autonomia, o escravo como consciência submissa.

Uma analogia estrutural após a outra; após a passagem da certeza sensível à percepção, aparece a dialética do senhor e do escravo. Esta se desenvolve no terceiro momento da religião natural, o do artesão [*Werkmeister*]. Como todo momento, o do artesão se anuncia (a si mesmo). Anunciado e anunciando, ele se representa no momento anterior, torna-se o representante do momento posterior e superior: círculo e espiral. Mas, no momento da classe dos artesãos, está-se no retorno do retorno, no nascimento determinado da forma circular, da curva, dessa linha particular que, no entanto, figura a totalidade do processo. Isso recai sobre a coluna fálica, segundo o próprio exemplo de Hegel.⁶⁹ (Derrida, 1990, pp. 247-248, trad. livre)

O escravo, nessa releitura, assume a posição do artista ou artesão: o trabalho opera uma transmutação simbólica. Assim como o artista não está submetido às expectativas do público ou às normas estéticas, o escravo hegeliano, em seu labor, excede a função instrumental que lhe é atribuída e cria uma linguagem própria — uma escrita [*écriture*] que desarruma a hierarquia entre senhor e escravo. Para Derrida (1990, p. 248), o trabalho não é apenas produção, mas encenação, ou mesmo, em uma interpretação livre, *performance*: uma repetição diferencial entre natureza e Espírito que ressignifica os termos da relação.

De tal maneira, a equivalência entre o escravo e o artista [*Werkmeister*] não é meramente analógica: ambos performam um gesto que, ao mesmo tempo que obedece a uma ordem (do senhor, da tradição artística), a mina por dentro, expondo a aleatoriedade. O trabalho do escravo, como a performance do artista, é um ato de sobrevivência [*sur-vie*], um

⁶⁹ No original: “A Structural analogy after the other; after the passage from sense-certainty to perception, the dialectic of master and slave. It develops itself in(to) the third moment of natural religion, that of the artisan [*Werkmeister*]. Like every moment, that of the artisan announces (itself). Announced and announcing, it represents it-self in the previous moment, becomes the representative of the later and higher moment: circle and spiral. But in the moment of the artisan class, one is at the return of the return, the determinate birth of the round form, of the curve, of this particular line that figures however the totality of the process. This befalls the phallic column, according to the very example of Hegel”.

resto que escapa à dialética da dominação e inaugura novas possibilidades de sentido. Nesse horizonte, o reconhecimento já não pode mais ser concebido como espelhamento do mesmo, mas como abertura radical à alteridade — uma alteridade que não se deixa reduzir aos termos da consciência senhorial. A liberdade do escravo, portanto, não depende mais da validação do senhor, como na célebre fórmula hegeliana: “a verdade da consciência independente é, por conseguinte, a consciência servil” (Hegel, 2014, p. 148).

Em vez de uma autorização externa, a liberdade emerge como um movimento interno de desidentificação: o escravo, ao trabalhar sobre si mesmo, desfaz a imagem que lhe foi imposta e recusa a posição de objeto da consciência do outro. Nesse gesto performativo, afasta-se da dimensão trágica do drama ou do épico e aproxima-se da *jouissance* na intervenção urbana — uma cena de arte compartilhada —, onde o sujeito não apenas resiste à dominação sistêmica exterior, mas corrói a normalidade normativa que sustenta o olhar senhorial, inaugurando uma nova forma de verdade, encarnada em um corpo que se refaz fora das molduras da sujeição.

O sentido da autonomia desta ética pessoal da supressão flerta com o gesto derridiano de retirada: prescindir do olhar do senhor é recusar a captura da identidade, é abrir-se a uma liberdade que não é o retorno a um Eu puro, mas a uma subjetividade em fluxo, que se constitui no enfrentamento com a negatividade e na reinvenção constante de si. Essa leitura desloca o foco da dialética do senhor e do escravo de uma disputa por reconhecimento mútuo para a afirmação de uma liberdade que não se apoia na reciprocidade simétrica, mas na recusa de se submeter a formas de identidade impostas.

O escravo, nesse sentido, é figura de uma resistência que não busca ser reconhecida nos termos do dominador, mas que afirma sua dignidade por meio de uma ética do devir — um processo de supressão que não reconcilia diferenças, mas as radicaliza. Sua liberdade não é, portanto, a interiorização de um valor dado, mas a realização contínua da diferença como prática crítica. Como último golpe contra a estrutura tradicional da *Versöhnung* hegeliana — que tende à harmonia entre consciências mediadas por uma ordem racional —, o reconhecimento é aqui reconcebido como prática onde a liberdade não é um atributo conferido por outrem, mas um processo ético e relacional de constituição de si.

O escravo, ao operar sobre si e romper com a imagem alienante do senhor, inaugura um caminho de subjetivação que prescinde da confirmação normativa, realizando a liberdade como movimento insurgente e coletivo de superação da dominação. Uma crítica à

unilateralidade dessa mediação exige uma reconfiguração do reconhecimento que rompa com a exigência de simetria formal e que se abra à negatividade como potência ética. Nesse sentido, o fim do reconhecimento não é a estabilização da subjetividade na autoria de uma identidade, mas a abertura radical à vida.

3.4 Espectros da colonialidade

Entre os representantes do gesto pós-hegeliano, é preciso citar o gesto derridiano. Além de uma crítica moderna à metafísica e uma tentativa de superação por meio de um sistema alternativo, resta aqui uma torção imanente: a investigação dos limites da totalidade hegeliana sem jamais se posicionar fora dela. Nesse aspecto, o pós-hegelianismo que Derrida encarna não é uma superação teleológica, mas uma insistência crítica nos pontos cegos do sistema.

Tal empreitada, não deve ser confundida com um abandono da dialética, mas sim com uma radicalização até os seus próprios limites. Em vez de buscar a reconciliação dos opostos em saber absoluto, Derrida (1994, p. 220) expõe o modo como essa reconciliação está sempre contaminada por um excesso que escapa à estrutura: um objeto, um desejo, uma nostalgia, um absoluto da consciência religiosa. Se em Hegel a negatividade serve como propulsora do movimento do espírito rumo à autorrealização, em Derrida se torna um campo de proliferação e indeterminação que resiste à clausura de qualquer síntese.

A *Aufhebung* torna-se diferimento incessante – e é nesse ponto que o pensamento derridiano desvela os conflitos internos da herança hegeliana, especialmente aqueles que dizem respeito às interseções entre identidade e determinação conceitual e que conferem, em seus termos, a uma filosofia da presença e da ausência. No contexto pós-colonial, ao ver desta análise, o paradoxo na metáfora do senhor e do escravo assume a figura do espectro [*spectre*]. A noção de espectralidade, ou mesmo, de fantasma, deve ser lida aqui longe de uma atribuição paranormal. Trata-se de uma reflexão sobre a história que envolve passado e presente e entremeia-os por meio da dívida e do luto.

De tal modo, o espectro é o rastro da presença, ou mesmo, aquilo que se mostra presente mesmo quando é ausente. O espectro é uma figura crítica do tempo histórico e suas temporalidades. Do ponto de vista da ontologia, desafia a oposição tradicional entre ser e não-ser ou vida e morte. Tal rastro da presença aparece quando nada mais deveria estar ali e, no

entanto, permanece. Quando o resto da presença desafia o que se entende como atualidade esse excesso, longe de ser um erro ou uma aberração, é constitutivo: irrompe a revelação de que o presente não é autossuficiente, mas atravessado por rastros ou traços [*traces*] que o estruturam e compensam.

Se me apresto a falar longamente de fantasmas, de herança e de gerações, de gerações de fantasmas, ou seja, de certos *outros* que não estão presentes, nem presentemente vivos, nem para nós, nem em nós, nem fora de nós, é em nome da justiça. Da justiça onde ela ainda não está, ainda não está *presente*, e aí onde ela nunca será, não mais do que a lei, redutível ao direito. É preciso falar *do* fantasma, até mesmo *ao* fantasma e *com* ele, uma vez que nenhuma ética, nenhuma política, revolucionária ou não, parece possível, pensável e *justa*, sem reconhecer em seu princípio o respeito por esses outros que não estão mais ou por esses outros que ainda não estão aí, *presentemente vivos*, quer já estejam mortos, quer ainda não tenham nascido. (Derrida, 1994, p. 11)

No trecho extraído de *Spectres de Marx*, Derrida afirma a necessidade de falar com e sobre os fantasmas — figuras espectrais de outros que já não estão ou que ainda não chegaram — em nome da justiça. Essa exigência de justiça para com os ausentes, que excede a lei e o direito positivo, apresenta-se como um fundamento ético para toda política digna desse nome. No contexto do presente vivo, a saber, da sensibilização diante os “extermínios nacionalistas, racistas, pós-colonialistas, sexistas ou outros, as opressões do imperialismo capitalista ou de todas as formas de totalitarismo” (Derrida, 1994, p 12), cumpre salientar, essa proposição parece assumir uma densidade ainda mais radical, pois trata-se de um tempo histórico em que as heranças do colonialismo e da escravidão continuam a estruturar o espírito do tempo e os regimes de poder.

A espectralidade, nesse horizonte, deixa de ser apenas uma categoria metafórica para se tornar também um operador conceitual para compreender as permanências do passado que, ainda, assombram o presente. Uma dessas assombrações, segundo Gilroy (2004, p. 18, trad. livre) diz respeito a como ao contemporâneo corresponde “[...] a esse mundo estratificado que agora é assombrado por fantasmas raciais e figuras fantásticas derivadas de exigências políticas definidas nos pontos terminais da atividade comercial europeia”⁷⁰. A saber, as ‘exigências políticas’ referem-se, de modo implícito, à história do tráfico transatlântico de

⁷⁰ No original: “That stratified world is now haunted by racial phantoms, fantastic figures derived from political exigencies defined at the terminal points of European trading activity”.

escravizados, leia-se, a economia do colonialismo, e às formas de exploração racializada que estruturaram e legaram traços traumáticos na modernidade ocidental.

Ademais, um dos traços centrais do mundo pós-colonial, segundo Paul Gilroy (2004, p. 98), diz respeito à persistência de uma melancolia⁷¹ derivada do luto imperial, que se manifesta tanto no plano afetivo quanto nas formas simbólicas e institucionais de produção da memória histórica. Essa melancolia, longe de ser apenas um sentimento individual, constitui um afeto coletivo que atravessa as antigas metrópoles, revelando a dificuldade — ou a recusa — de elaborar sistematicamente o fim dos privilégios metropolitanos⁷².

Ser reconhecido como humano significava receber um tipo autêntico de existência histórica. Por outro lado, ser rejeitado com base em argumentos raciológicos — como sendo bestial ou infra-humano — era ser lançado para fora tanto da cultura quanto da historicidade. Os raciólogos do período imperial europeu trabalharam para conferir uma facticidade crua às famosas especulações de Hegel. O palco da história situava-se, de fato, na zona temperada. Reconhecer a extensão desse padrão, seu poder duradouro e o legado de suas afirmações sobre a historiografia acadêmica, a geografia e a antropologia filosófica é outro passo necessário para compreender como a ideia de história como uma narrativa de hierarquia e conflito racial contribuiu para desfazer as melhores promessas da modernidade.⁷³ (Gilroy, 2004, p. 32, trad. livre)

Essa consciência infeliz se expressa no que Gilroy nomeia como morbidez do patrimônio (2004, p. 100), isto é, uma fixação nostálgica e estetizada no passado imperial, tratada como herança incontestável, cuja função é reprimir a violência histórica da

⁷¹ O conceito de melancolia aqui ensaiado por Gilroy e adaptado no argumento às condições pós-coloniais da Grã-Bretanha não surge de uma análise inspirada diretamente na fonte freudiana, ou mesmo, nas discussões sobre o narcisismo e a psicologia de grupo. Tal reflexão é antes um uso criativo feito a partir de *insights* retirados a psicologia social dos psicanalistas alemães Alexander e Margarete Mitscherlich. A partir de uma interpretação do comportamento social, psicológico e político da Alemanha Ocidental no pós-guerra, a análise tentou, pela primeira vez, compreender as reações melancólicas do povo alemão à morte de Hitler e compreender as implicações sociopsíquicas da exigência do pós-guerra no enfrentamento e na superação do mal maior, o amor pelo *Führer* que até então fizera parte.

⁷² Se, como observa Gilroy (2004, p. 91), a melancolia vitoriana teve início quando os chamados “nativos” e “selvagens” passaram a exigir reconhecimento do império, rompendo com a imagem unilateral da autoridade colonial, a melancolia pós-imperial, por sua vez, desloca-se para outra forma de resposta defensiva: ela se cristaliza em uma patologia neotradicional que busca restaurar ou congelar uma ideiação da identidade nacional.

⁷³ No original: “To be recognized as human was to be accorded an authentic kind of historic being. On the other hand, to be dismissed on raciological grounds as bestial or infrahuman was to be cast outside of both culture and historicity. The raciologists of Europe's imperial period worked to give Hegel's famous speculations a blunt facticity. The theatre of history was indeed the temperate zone. Recognizing the extent of this pattern, its enduring power, and the legacy of its claims upon academic historiography, geography, and philosophical anthropology is another necessary step toward appreciating how the idea of history as a narrative of racial hierarchy and racial conflict helped to undo modernity's best promises”.

colonização e reafirmar valores identitários excludentes. Assim, em vez de um luto que reconheça a fragilidade do império e permita novas formas de convivência democrática, observa-se a produção de uma memória seletiva e mitificada, voltada à reafirmação de uma suposta grandeza perdida. Essa condição melancólica — atravessada pela recusa do Outro — é, portanto, um obstáculo à justiça histórica, pois impede tanto o enfrentamento crítico da negatividade do passado quanto o reconhecimento da pluralidade étnico-cultural que define as sociedades pós-coloniais⁷⁴.

Ademais, tal memória seletiva e idealizada do passado colonial — marcada pela negação do negativo combinado com uma estetização do rastro — equivale à tentativa de manter-se no lugar do senhor, sem realizar o movimento dialético da perda. Ao evitar o confronto com a violência fundacional do império, o sujeito melancólico pós-colonial se fixa na ilusão da identidade autossuficiente, evitando reconhecer que sua própria constituição histórica foi mediada pelo Outro. Tal melancolia não apenas impede o avanço dialético: há uma suspensão justificada do reconhecimento recíproco, mantendo o senhor aprisionado em sua unilateralidade e frustrando a possibilidade de emergência de uma subjetividade ética e política realmente universal. Em termos derridianos, por sua vez, pode-se dizer que, ao se recusar a escutar os espectros do império, o senhor pós-imperial interdita o tempo da justiça, mantendo o passado como fantasma que impede a cura.

Em contraposição à Gilroy, no que tange à interpretação da dialética do senhor e do escravo de Hegel, revelam-se aqui duas estratégias distintas de apropriação crítica do pensamento hegeliano frente a experiência histórica da escravidão atlântica. Enquanto Gilroy se posiciona de modo mais distanciado da tradição hegeliana, afirmando que a experiência do escravo moderno constitui uma alternativa à alegoria hegeliana, Buck-Morss irá propor uma reinterpretação interna da *Fenomenologia*, sustentando inclusive que certas desconstruções negras, ao contrário do que afirmam, não apenas dialogam com Hegel, mas estão surpreendentemente próximas à sua intenção original⁷⁵.

⁷⁴ Essa referência ao outro como propriedade permite compreender a permanência de estruturas ideológicas pós-coloniais enquanto tentativas de negação da negatividade histórica, isto é, da contradição constitutiva que marca o processo dialético de constituição da subjetividade e da liberdade. De tal maneira, pode-se interpretar a melancolia imperial como a reação de um senhor que se recusa a perder sua centralidade simbólica diante das exigências de reconhecimento por parte dos povos outrora colonizados — os “escravos” na analogia hegeliana. Logo, o que Gilroy chama de morbidez do patrimônio é, nesse sentido, o sintoma da crise do senhor diante da negatividade histórica, ou seja, diante da interpelação daqueles que foram historicamente reduzidos à condição de subalternidade, mas que agora exigem, mais do que reconhecimento, justiça e reparação.

⁷⁵ Essa diferença não é meramente interpretativa, mas tem implicações políticas e filosóficas importantes. Ao sugerir que Hegel pode ser lido contra si mesmo, Buck-Morss parece propor uma espécie de desconstrução dialética, muito próxima ao espírito derridiano: trata-se de escutar os espectros esquecidos pela narrativa

Nesse novo processo, a *história universal* deixa de ser um discurso de legitimação da dominação branca para tornar-se um campo de luta pela emergência de uma subjetividade ética e política realmente universal — e essa possibilidade, para Buck-Morss, passa por não renunciar a Hegel, mas por reescrevê-lo a partir do Haiti.

Sem dúvida alguma, Hegel sabia dos escravos reais e de suas lutas revolucionárias. Naquilo que talvez seja a mais política expressão de sua carreira, ele recorreu aos sensacionais eventos do Haiti como o pilar de sua argumentação em *A fenomenologia do espírito*. A revolução real e vitoriosa dos escravos caribenhos contra seus senhores é o momento em que a lógica dialética do reconhecimento se torna visível como a temática da história mundial, a história da realização universal da liberdade. Se o editor de Minerva, Archenholz, relatando a história à medida que acontecia, não chegou a sugerir isso ele mesmo nas páginas de seu periódico, Hegel, leitor deles de longa data, foi capaz de ter essa visão. A teoria e a realidade convergiram nesse momento histórico. Ou, para colocar em termos hegelianos, o racional — liberdade — se tornou real. (Buck-Morss, 2017, p. 96)

Pode-se compreender no corpo escravizado, explorado, dominado ou invadido um registro do negativo. Ao se referir ao jornal Minerva⁷⁶, no qual corriam as notícias sobre movimentos insurgentes, Buck-Morss (2017, pp. 68-69) cita um manuscrito do capitão britânico, Marcus Rainsford, onde se dirige à Toussaint Louverture, comandante das forças revolucionárias do futuro Haiti, e o elogia pela sua humanidade. Neste manuscrito, Rainsford fala de um “espectro [*spectrum*] da verdade histórica” ao se referir ao modo como os “[...] negros eram capazes de repelir vigorosamente seus inimigos em sua própria terra”.

Na chave hegeliana, o espectro racial poderia ser compreendido como o efeito do fracasso do senhor em reconhecer verdadeiramente o escravo como sujeito, o que impede a consumação da liberdade recíproca. Para Buck-Morss, de modo semelhante à análise de Gilroy (2004, p. 33), a promessa da liberdade (hegeliana) permanece suspensa — um processo dialético interrompido, todavia a reconciliação lhe parece possível uma vez que a revolução haitiana seja entendida como um exemplo da universalidade da luta pela liberdade. Trata-se de uma leitura decolonial que parece refigurar a lógica do senhor e do escravo,

européia, reinscrevendo os excluídos no interior da razão.

⁷⁶ Segundo Buck-Morss (2017, p. 109), a conhecida máxima de Hegel — “A coruja de Minerva somente alça seu voo com a chegada do crepúsculo” —, retirada de suas conferências sobre A Filosofia da História (1822), pode até ser lida como uma alusão ao periódico Minerva. No entanto, o que essa frase realmente indica é um afastamento em relação ao impulso político radical presente em A Fenomenologia do Espírito. Esse afastamento, contudo, tem sido alvo de longas discussões, especialmente no que diz respeito à real posição de Hegel frente a Revolução Francesa.

atribuindo mobilidade e circularidade entre as posições. Neste sentido, a vitória no Haiti pode mostrar que o escravo pode se tornar senhor, e que, assim, a reconciliação deve se realizar.

No que toca a dialética, cumpre dizer que é provável, ou mesmo, convincente apurar que Hegel tinha conhecimento das lutas revolucionárias reais dos escravizados haitianos e que esses eventos influenciaram diretamente a elaboração da *Fenomenologia*, pode-se iluminar ainda, o conteúdo político do momento decisivo da dialética do senhor e do escravo. Ao reconhecer na revolução de Saint-Domingue não apenas um episódio histórico, mas o ponto em que a liberdade — enquanto princípio racional — se torna espírito efetivo [*wirklicher Geist*], Hegel, a partir de uma leitura abolicionista, segundo Buck-Morss, pode inscrever a luta dos escravos no cerne da história universal e no motor do processo dialético da liberdade.

Por que é importante encerrar o silêncio sobre Hegel e o Haiti? Diante da aceitação final de Hegel da continuidade da escravidão — e mais, diante do fato de que a filosofia da história de Hegel ofereceu por dois séculos uma justificativa para as mais complacentes formas de eurocentrismo (talvez Hegel sempre tenha sido um racista cultural, se não um racista biológico) — por que se reveste de um interesse mais do que arcano recuperar do esquecimento esse fragmento de história cuja verdade conseguiu nos escapar? Há muitas respostas possíveis, mas uma, certamente, é o potencial de resgatar a ideia de história universal humana dos usos aos quais a dominação branca a condenou. (Buck-Morss, 2017, p. 117)

Ainda na leitura de Buck-Morss, Hegel, ao construir a dialética entre senhor e escravo, está pensando precisamente a efetivação da liberdade como resultado de uma luta concreta, de uma experiência histórica radicalizada, e não apenas como uma abstração conceitual. A revolução haitiana, nesse sentido, aparece como o substrato histórico que dramatiza exatamente esse momento de risco absoluto: os escravizados de Saint-Domingue escolheram a possibilidade da morte em vez da continuidade da desumanização e, com isso, colocaram em marcha o princípio racional da liberdade no plano do *wirklicher Geist*, do espírito efetivo.

Ademais, tal leitura pode ser interpretada como um gesto profundamente afinado com a estratégia derridiana da desconstrução [*déconstruction*], ainda que não o faça de maneira declarada. A analogia se sustenta sobretudo na maneira como Buck-Morss, à semelhança de Derrida, não rompe com Hegel de forma frontal, mas realiza também uma apropriação crítica do seu sistema — uma reinscrição crítica que opera nos interstícios da filosofia hegeliana, iluminando o que nela foi reprimido ou esquecido⁷⁷.

⁷⁷ A desconstrução, nesse caso, consiste em fazer com que o não-dito do texto hegeliano fale. Não se trata de uma hermenêutica da má-fé, mas de um gesto político-filosófico que busca desativar os mecanismos de

Ademais, ao iluminar essa lacuna estrutural no interior da obra hegeliana, Buck-Morss opera o que se pode chamar — em termos derridianos — de uma política da memória: a recusa de um esquecimento fundador em nome de uma rearticulação solidária da universalidade. Essa justiça, é entendida aqui, como ética que, tal como defendida na hipótese deste trabalho, nunca se presentifica em absoluto, mas está sempre por vir a partir da repetibilidade da agência individual; além disso, tal postura exige o reconhecimento dos fantasmas que habitam a lógica que o discurso tentou excluir.

Tal política não consiste apenas na adição de um conteúdo marginalizado à narrativa dominante, mas na rearticulação crítica das categorias da filosofia da história a partir daquilo que ela omitiu — especificamente, a Revolução Haitiana como evento fundacional da modernidade e da efetivação da liberdade. Essa operação pode ser compreendida como uma forma de justiça epistêmica: não só ilumina uma lacuna estrutural, mas reorganiza o campo de inteligibilidade da própria dialética⁷⁸. A liberdade não é mais o privilégio progressivo de uma subjetividade europeia abstrata, mas um processo encarnado, historicamente situado, no qual os escravizados deixaram de ser objetos da história para se tornarem seus agentes fundadores.

Os espectros da negritude, ou mesmo, de qualquer corpo violado, logo, não são restos inofensivos do passado, ou mesmo, devem ser indiferentes ou incólumes ao Espírito. Na selva negra da pós-modernidade, resta então este grande atravessamento por lembranças de futuros abortados, da promessa de algo diferente e do novo ainda por nascer. Reescrever o discurso após o desmonte das grandes narrativas não é tarefa fácil, todavia, mais do que uma necessidade, há aqui uma possibilidade de reencantamento na dialética, a renovação da promessa na liberdade como ideia pura e objetiva, e por fim, na força imanente de uma determinação ampliada, uma vontade universal de emancipação.

exclusão que sustentaram a hegemonia do eurocentrismo. A “história universal”, tal como defendida por Hegel, é reinscrita por Buck-Morss como um campo de disputas, no qual os sujeitos anteriormente silenciados emergem como protagonistas efetivos da liberdade. Nesse movimento, a própria noção de espírito efetivo [*wirklicher Geist*] é desnaturalizada: a efetividade deixa de ser garantida pelo progresso interno do conceito e passa a ser vista como resultado de lutas históricas reais.

⁷⁸ Essa operação parece encontrar ressonância direta com a ética derridiana da *différance*, uma ética fundada na abertura à alteridade, no acolhimento do que foi excluído e na insistência na incompletude constitutiva de qualquer sistema filosófico. Buck-Morss (2017, pp. 116-117), ao reivindicar a centralidade histórica do levante haitiano na formulação hegeliana da liberdade, não apenas desafia o eurocentrismo do discurso hegemônico, mas também reinscreve os fantasmas da história — os espectros dos corpos escravizados, dos insurgentes não reconhecidos — no centro do processo dialético.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação partiu da hipótese de que a dialética entre senhor e escravo, na *Fenomenologia*, não deve ser lida exclusivamente como uma alegoria histórico-social ou uma estrutura lógica fechada, mas como uma metáfora operatória que tensiona o próprio conceito de liberdade em Hegel.

Contra a aparência da liberdade do senhor, o escravo, por meio do trabalho, realiza uma forma de liberdade real — ainda que precária —, fragmentária e atravessada por contradições — que não depende de concessão, mas de processo formativo interno. A proposta pós-hegeliana defendida nesta dissertação mobiliza um gesto interpretativo que se vale da recuperação dos *Systementwürfe* (esboços de sistema), especialmente os escritos 1803 e 1804, como via crítica para repensar o conceito de reconhecimento e suas implicações na crítica da identidade e da razão instrumental.

Ao retomar esses escritos, anteriores à sistematização plena da *Fenomenologia* (1807), opera-se uma inflexão metodológica: em vez de buscar no reconhecimento uma síntese conciliadora entre sujeito e outro, propõe-se uma leitura onde o reconhecimento aparece como campo de tensão constitutiva e disputa por visibilidade, marcada pela desigualdade e pelo conflito. Nos *Systementwürfe*, Hegel ainda não havia cristalizado a estrutura lógica da autoconsciência como vir-a-ser do espírito absoluto.

A supressão [*Aufhebung*], vista por essa ótica, não é apenas a negação e conservação, mas uma elevação a uma nova forma de liberdade, onde o sujeito se torna agente de sua própria transformação e libertação. A liberdade é compreendida como agência relacional e como produção coletiva de um mundo comum. Em suma, a recuperação dos *Systementwürfe* fornece uma gramática conceitual alternativa para compreender o reconhecimento como negatividade constituinte, em contraste com a sua neutralização pelo discurso liberal.

A crítica da identidade, aliada à recusa da razão instrumental como horizonte último da racionalidade moderna, reabre o problema da liberdade como tarefa ética, histórica e coletiva — uma liberdade que só se realiza como trabalho sobre si e sobre o mundo, e que permanece incompleta enquanto houver exclusão, servidão e dominação. Essa reavaliação do escravo como figura filosófica permite deslocar a leitura tradicional da dialética hegeliana,

distanciando-se da tentação de reconciliação sistemática. Do ponto de vista ético essa leitura desloca a centralidade do conceito de espírito absoluto como conciliação entre sujeito e objeto, para uma concepção em que a finitude e o conflito são mantidos como traços estruturantes da experiência comunitária.

Como procuraram demonstrar as leituras de Hyppolite (2003) e Nobre (2018), o objeto da consciência é sempre *algo que veio a ser* [*Gewordeni*], isto é, constituído no tempo pela ação, pelo trabalho e pela negatividade. A identidade entre conceito e objeto não é uma harmonia estática, mas um processo de formação que conserva o não-idêntico em seu interior. Com tal abordagem, a presente dissertação pretendeu sustentar que o gesto pós-hegeliano não se reduz à crítica do sistema hegeliano, mas opera como seu desdobramento imanente, capaz de atualizar sua potência crítica diante das estruturas contemporâneas de reificação. A metáfora do senhor e do escravo, lida como cena fundadora da subjetividade moderna, revela que a liberdade não é essência dada, mas tarefa ética, trabalho histórico e forma de resistência.

Na elaboração da hipótese sobre uma ética pessoal da suprassunção, o trabalho se vale do conceito de relacionalidade não como categoria sociológica descritiva, mas como estrutura ontológica do vir-a-ser da consciência. A ênfase recai sobre o modo como o sujeito se constitui na tensão com o outro e com o mundo, mas sem reduzir essa dinâmica a um mero produto de contextos ou sistemas normativos exteriores. Em vez disso, a relacionalidade é compreendida como mediação interna da subjetividade, em que o negativo — vivido na experiência do medo, do trabalho e da não-reciprocidade — se converte em possibilidade ética da autorrealização.

Assim, a suprassunção não depende de reconhecimento institucional ou validação social, mas de uma formação singular no qual o sujeito, ao negar a condição imediata, transforma a sua posição no mundo e a si mesmo. Trata-se de uma ética que emerge do interior da dialética hegeliana, mas que se abre na crítica imanente da servidão e da identidade, sem apelar a categorias externas ao movimento especulativo. A saber, a ética pessoal da suprassunção, por ser não-normativa, atribui direito de cidadania às contradições inerentes à existência. Não se trata de eliminá-las, mas de integrá-las. Apenas uma ética pessoal pode ser circunstancial e respeitar a singularidade do sujeito. Não há regras éticas universais fixas, mas princípios que emergem no contexto das experiências.

Como última ilustração do gesto pós-hegeliano que orientou a ética da suprassunção defendida neste trabalho, coube destacar a leitura de Buck-Morss como uma instância

exemplar de inversão operatória da dialética hegeliana — inversão esta que se efetiva a partir de uma chave de leitura, conforme o entendimento do argumento apresentado, marcadamente derridiana. A saber, se na exposição clássica da *Fenomenologia*, o negativo cumpre função constitutiva do vir-a-ser do espírito ao longo de sua trajetória rumo ao saber absoluto, Buck-Morss reposiciona esse negativo ao reinscrevê-lo no registro histórico concreto da escravidão atlântica e da Revolução Haitiana, desestabilizando a auto-suficiência do conceito e devolvendo-lhe a densidade material passível de supressão.

Tal gesto é análogo à ética pessoal da suprassunção aqui delineada, pois em ambos os casos o que está em jogo é uma ética não-normativa fundada na integração do negativo como condição de emergência do sujeito. A suprassunção, nesse registro, já não se dá como superação pacificadora, mas como apropriação crítica da contradição. Assim como a dialética realizada por Buck-Morss não elimina a violência da história, mas a reinscreve como parte constitutiva do processo de formação da liberdade, a ética proposta neste trabalho assume a relacionalidade como mediação interna que não apaga o conflito, mas o eleva [*Aufheben*] a uma dimensão em que a singularidade e a historicidade do sujeito possam ser pensadas eticamente.

Portanto, o gesto pós-hegeliano que se realiza na leitura de Buck-Morss corresponde, em última instância, à reconfiguração da dialética como abertura à justiça por vir — não a justiça das instituições, mas a justiça espectral que exige do pensamento uma escuta do que foi excluído. Neste ponto, a convergência com Derrida é evidente: tanto Buck-Morss quanto Derrida recusam o fechamento do sentido, a reconciliação totalizante, e optam por uma filosofia da inquietação, na qual a tarefa ética é precisamente manter vivo o inacabado, o não-reconciliado, o espectral. É nessa linha que se inscreve a hipótese de uma ética pessoal da suprassunção: uma ética que, como a dialética reencontrada em seus fantasmas, não busca fechar o real sob o conceito, mas abrir o conceito ao que o excede.

Em síntese, o percurso deste trabalho visou elaborar uma hipótese de ética pessoal da suprassunção a partir de uma leitura, a princípio, crítica e, ao final, pós-hegeliana. Por meio de uma ética enraizada na singularidade das experiências vividas e na relacionalidade constitutiva, em que o negativo não é negado ou resolvido, mas resgatado da margem. A ética, formulada aqui, mantém-se fiel à estrutura especulativa da dialética, mas a reconfigura desde as suas fissuras, abrindo espaço para outras contradições em forma de liberdade.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ARANTES, P. E. **Formação e desconstrução** – uma visita ao Museu da Ideologia Francesa. São Paulo: Editora 34, 2021.
- BARRETO CAMPELLO DE MELO, F. A. **Crítica dos afetos**. São Paulo: Autêntica, 2022.
- BARRETO CAMPELLO DE MELO, F. A. O HEGEL DE HONNETH. **PÓLEMOS** – **Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília**, [S. l.], v. 3, n. 6, p. 97–123, 2015.
- BECKENKAMP, J. **O jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano**. São Paulo: Loyola, 2009.
- BEISER, F. **German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1781-1801**. Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- BEISER, F. **Hegel**. Londres: Routledge, 2005.
- BERLIN, I. **Éloge de la Liberté**. Paris: Calmann-Lévy, 1988.
- BOURGEOIS, B. A Enciclopédia das ciências filosóficas. In: HEGEL, G. **Enciclopédia das ciências filosóficas**. Volume 1. São Paulo: Loyola, 1995.
- BUCK-MORSS, S. **Hegel e o Haiti**. São Paulo: n-1edições, 2017.
- BUTLER, J. **Os sentidos do sujeito**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- BUTLER, J. **Sujeitos do desejo: reflexões hegelianas na França do século XX**. São Paulo: Autêntica, 2024.
- CIRNE-LIMA, C. R. Carlos Roberto Cirne-Lima. Entrevista concedida a Patricia Fachin. **Instituto Humanitas Unisinos Online**, São Leopoldo, ano 10, n. 262, 15 jan. 2009.
- COELHO, H. S. **Idealismo e romantismo: uma história geral das filosofias do saber e da liberdade**. Petrópolis: Vozes, 2024.
- DERRIDA, J. **Glas**. Lincoln: Nebraska Paperback, 1990.
- DERRIDA, J. **Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- DILTHEY, W. **Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- FELLOWS, T. M. Iena-Frankfurt-Iena: Hegel, Hölderlin e o nascimento do Idealismo alemão. **Revista de Estudos Hegelianos**, v. 17, n. 30, 2020, pp. 202-226.

GANDESHA, S. (Non-)Identity Politics. **Journal of Adorno Studies**, [s.l.], v. 1, n. 1, p. 51–56, 2025.

GILROY, P. **Postcolonial melancholia**. Nova Iorque: Columbia, 2004.

HABERMAS, J.. Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser, ‘Philosophie des Geistes’. In: GÖHLER, G. **Frühe politische Systeme**. Frankfurt am Main: Ullstein, 1974.

HABERMAS, J. **Técnica e ciência como ideologia**. São Paulo: Unesp, 2014.

HEGEL, G. **Briefe von und an Hegel**. Band 1: 1785–1812 (Philosophische Bibliothek 235). 3ª ed. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1969.

HEGEL, G. **Ciência da Lógica: 1. A Doutrina do Ser**. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016a.

HEGEL, G. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. In: **HEGEL, G. Werke 2 (Jenaer Schriften 1801-1807)**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

HEGEL, G. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**. São Paulo: Loyola, 1995.

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

HEGEL, G. Filosofia do Espírito. O Espírito Efetivo. In: **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, [S. l.], v. 4, n. 1, p. 156–184, 2016b.

HEGEL, G. Filosofia do Espírito. O Espírito segundo o seu conceito. In: LIMA, Erick Calheiros de. As preleções de Hegel sobre a “Filosofia do Espírito” (1805/06): introdução e tradução da primeira parte (“o Espírito segundo seu Conceito”). **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, Brasília, v. 3, n. 2, p. 123–137, 2015.

HEGEL, G. **Gesammelte Band 2**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991.

HEGEL, G. **Gesammelte Band 5** (Schriften und Entwürfe (1799-1808)). Hamburg: Felix Meiner, 1986.

HEGEL, G. **Jenaer Systementwürfe III**. Org. Klaus Düsing; Heinz Kimmerle. Hamburgo: Felix Meiner, 1986.

HEGEL, G. O Espírito do Cristianismo e o seu Destino. **Revista Opinião Filosófica**, [S. l.], v. 4, n. 1, 2017.

HEGEL, G. **Sistema da vida ética**. Lisboa: Edições 70, 2018.

HEGEL, G. **Werke 1**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, G. **Werke 5**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

HYPOLITE, J. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. 2. Ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

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

HÖSLE, V. **A Short History of German Philosophy**. Princeton: Princeton University Press, 2016.

HÖLDERLIN, F. **O fragmento Juízo e Ser e alguns poemas** [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Editora Fi, 2014.

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

JAESCHKE, W. O sistema da razão pura. In: GONÇALVES, M. C. F. (Org.). **O pensamento puro ainda vive**. São Paulo: Barcarolla, 2014.

KANT, I. **A religião nos limites da simples razão**. São Paulo: Vozes, 2024.

KERVÉGAN, J-F; SPADONI, N; AMARAL, P. A Fenomenologia do Espírito é a fundação última do “sistema da ciência” Hegeliano?. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, [S. l.], v. 22, n. 4, p. 187–202, 2017.

KOJÈVE, A. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.

LIMA, E. C. As preleções de Hegel sobre a “Filosofia do Espírito” (1805/06): introdução e tradução da primeira parte (“o Espírito segundo seu Conceito”). **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, [S. l.], v. 3, n. 2, p. 176–194, 2015.

LIMA, E. C. As preleções de Hegel sobre a “Filosofia do Espírito” (1805/06): introdução e tradução da segunda parte (“o Espírito Efetivo”). **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, [S. l.], v. 4, n. 1, p. 156–184, 2016.

LIMA, E. C. O Fragmento 22 dos Jenaer Sytementwürfe (1803/04): apresentação e tradução. In: **Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos**, v. 5, N. 8. p. 75-98. 2008.

LIMA, E. C. Os Fragmentos 19 e 20 dos Systementwürfe 1803/1804, de G.W.F. Hegel: introdução e tradução. In: **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, [S. l.], v. 3, n. 1, pp. 94–216, 2018.

LIMA, E. C. O “Fragmento de um Sistema (1800)”: comentário e tradução. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, [S. l.], n. 10, p. 115–130, 2007.

LIMA, E. “Sobre a essência da crítica filosófica em geral”, de G.W.F. Hegel e F.W.J. Schelling: introdução e tradução. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, Brasília, v. 2, n. 2, p. 113–130, 2014.

LÖWITH, K. **De Hegel a Nietzsche: A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard**. São Paulo: UNESP, 2014.

LUFT, E. **Para uma crítica interna ao sistema de Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

MALABOU, C. **The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic**. London/New York: Routledge, 2005.

MBEMBE, A. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte**. São Paulo: n-1edições, 2018.

MBEMBE, A. **Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada**. Odivelas: Pedago, 2016.

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

NOVELLI, P. G. A. A realização do espírito na natureza: um caso entre Tübingen e Berna. **Semina: Ciências Sociais e Humanas**, [S. l.], v. 31, n. 1, p. 123–134, 2011.

PINKARD, T. **Hegel: A Biography**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

PIPPIN, R. **Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

PIZA, S. O paradoxo de Hegel: liberdade e escravidão nas colônias. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, v. 16, n. 27, p. 41-69, 2019.

PLATÃO. **Fedro**. São Paulo: Editora 34, 2016.

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

PÖGGELER, O. **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.

ROLLINS, J. Tradução do original: “And the last shall be first’: the master-slave dialectic in Hegel, Nietzsche and Fanon”. Tradução de Bráulio Marques Rodrigues. **Controvérsia**. São Leopoldo, v. 21, n. 1, p. 206–227, 2025.

ROSE, G. **Hegel contra Sociology**. Londres: Verso, 2009.

SACHT, L.E. O tempo histórico africano: Hegel e Kwame Nkrumah em debate pela historicidade da África. **Dissertação** (Mestrado em História) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2022.

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

SILVA, F. Correspondência Schelling-Hegel-Hölderlin (1794-1796). **Con-Textos Kantianos**. International Journal of Philosophy, n. 11, p. 423–456, 3 jun. 2020.

SCHNÄDELBACH, H. **Hegels praktische Philosophie**: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

SMITH, A. **A riqueza das nações**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

TAYLOR, C. **Hegel and Modern Society**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

TAYLOR, C. **Hegel, sistema, Método e Estrutura**. São Paulo: É Realizações, 2014.

TEMBO, J. Hegel's Lord–Bondsman Dialectic and the African: A Critical Appraisal of Achille Mbembe's Colonial Subjects. In: KISTNER, U.; VAN HAUTE, P. (orgs.). **Violence, Slavery and Freedom between Hegel and Fanon**. Johannesburg: Wits University Press, 2020. p. 71-92.

VAZ, H. C. de L. **Introdução ao pensamento de Hegel**: Tomo I – a Fenomenologia do espírito e seus antecedentes. São Paulo: Loyola, 2020.

VIEWEG, K. **Hegel**: the philosopher of freedom. Stanford: Stanford University Press, 2023

WERLE, M. A. Ensaio sobre Hegel: o voo da ave de minerva ao anoitecer. **Contingentia**, Porto Alegre, Brasil., v. 9, n. 01, p. 8–22, 2022.

WERLE, M. A. O acolhimento hegeliano do pensamento antinômico na época de Jena. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**: Crítica e Modernidade, [S. l.], n. 19, p. 107–125, 2012.

YEOMANS, C. **The Politics of German Idealism**: Law and Social Change at the turn of the 19th Century. Oxford: Oxford University Press, 2023.

ŽIŽEK, S. **Menos que nada**: Hegel e a sombra do materialismo dialético. São Paulo: Boitempo, 2014.