
DESEJO E ALTERIDADE

NA SECÇÃO “CONSCIÊNCIA-DE-SI”

DA FENOMENOLOGIA

DO ESPÍRITO DE HEGEL*

PEDRO ADALBERTO GOMES DE OLIVEIRA NETO**,
JHONATAN DHIMMY FRAGA MACEDO***

Resumo: *este trabalho tem o objetivo de discutir o problema da alteridade e do desejo na Fenomenologia do Espírito de 1807 de Hegel. Será, em um primeiro momento, realizada uma apresentação geral da obra e uma contextualização acerca do tema tratado na mesma. Em seguida se iniciará a discussão proposta efetivamente. Em Hegel, o reconhecimento intersubjetivo e a própria certeza de si só são possíveis via esses dois elementos, o desejo e a alteridade. Sendo assim, o desejo é apresentado de dois modos, primeiro de forma especulativa e depois de modo fenomenológico. Essa distinção qualitativa que ocorre nas dialéticas do desejo é que serão o cerne da discussão aqui apresentada. Propõe-se, assim, apresentar uma leitura sobre esse processo e argumentar sobre a importância desse momento na obra hegeliana.*

Palavras-chave: *Hegel. Desejo. Dialética. Alteridade. Psicologia*

Pensar no desejo (*Begierde*) em uma perspectiva hegeliana implica necessariamente o pensar no Outro (*Andere*). Entretanto, Maria de Sousa (2007) indica que na contemporaneidade tem se proliferado uma cultura individualista, em que a dialética do desejo e da dominação é invertida, o que tem como resultado a perda do humano nessa relação de convivência com o outro e a consequente dificuldade de se desenvolver essa abertura ao reconhecimento (*Anerkennung*) da alteridade.

* Recebido em: 08.10.2016. Aprovado em: 24.11.2016.

** Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás. Docente na Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás. E-mail: phegel50@gmail.com

*** Graduando em Psicologia (Bacharelado e Licenciatura) na Universidade Federal de Goiás. Faz parte do Grupo de Estudos Hegelianos na Faculdade de Educação da mesma instituição. E-mail: dhimmy94@hotmail.com.

Nesse sentido considera-se importante recordar as reflexões do filósofo alemão acerca desse tema, de modo a buscar retomar o reconhecimento desse papel fundamental do Outro no processo de desenvolvimento humano em um mundo cada vez mais marcado pelo encerramento do sujeito em si mesmo, onde as relações são fundadas pela validade dos discursos.

Para compreender isso precisamos ter em mente que na filosofia de Hegel (1770-1831) a consciência não é tomada como algo imediatamente pronto e acabado. Antes, ela é considerada em constante processo de formação. A história dessa formação é expressa através das figuras e figurações que a consciência percorre e que são apresentadas na *Fenomenologia do Espírito* de 1807 (Santos, 1993).

O problema hegeliano do desejo e do Outro surge na figuração Consciência-de-si, secção subsequente à Consciência, que é o primeiro momento estrutural da obra *Fenomenologia do espírito*. Mas ele se apresenta como suprassunção dos desdobramentos teóricos da primeira seção da obra *Fenomenologia do espírito*, intitulada Consciência.

Na sessão Consciência-de-si¹, em oposição à sessão anterior – Consciência –, tratamos agora não mais do saber de um outro, mas do saber de si da consciência. O próprio subtítulo da segunda sessão nos adverte sobre isso: a verdade da certeza de si mesmo². Porém, esse saber de si já contém em si o saber do outro, de forma suprassumida³. Sendo assim podemos pensar aqui um primeiro momento onde a consciência-de-si porta dentro de si as experiências já realizadas nas figuras precedentes- Certeza Sensível, Percepção e Força e Entendimento -, portanto ela faz de si o seu ser-Outro. Ela se encontra diante de si mesma, ela é desejo em geral que deseja a si mesma. Porém, sendo experiência do que é espírito ou do que é *vida*, a consciência-de-si se caracteriza pela interiridade da exterioridade da consciência.

Nesse sentido a dialética da Dominação e Servidão não pode pautar unicamente por uma leitura externalista nem por uma internalista. Ela, de certa forma, junta o interno com externo, o que será expresso efetivamente na “Razão Observadora”. É nessa dialética onde aparece efetivamente a figura do desejo, que se inicia como experiência pura e então se converte em experiência fenomenológica da consciência (OLIVEIRA NETO, 2008).

O EU, O DESEJO E O OUTRO

Há inicialmente uma consciência-de-si fechada em si mesma que se vê como independente. Contudo, surge outra consciência-de-si na mesma situação. Assim, se há duas consciências aparentemente independentes “a dupla independência é imediatamente o contrário de si mesma” (SANTOS, 1993, p.81). Isso ainda não é evidente para as consciências, somente para o filósofo. O que é para elas até então é apenas o “Eu=Eu”, que é uma verdade abstrata, uma idealidade pura, como aponta Agemir Bavaresco (2003). O *Eu* se vê como oposto ao mundo externo, e é isso o que impede a mediação verdadeira. Porém, no processo que se desenrolará na dialética hegeliana, esse mundo se tornará um grande espelho onde a consciência poderá descobrir-se a si mesma.

Em Hegel esse *Eu* é definido como negatividade (*Negativität*), isto é, como podendo mover-se e ir além de si mesmo, criando-se. A categoria *Negativ* não significa valoração, mas simplesmente anúncio de dois outros diferentes. Negar é antes admitir o outro. Nesse sentido o reconhecimento de si passa, inicialmente, pela presença do outro. Ao contrário do mundo animal, o mundo humano não se realiza plenamente sem o reconhecimento do (e

pelo) Outro⁴. Em termos políticos, a vida ética só é possível pelo reconhecimento mútuo. Esse reconhecimento só se faz possível pela mediação do desejo (WU, 2007).

Esse desejo é um aspecto essencialmente humano, que o distancia de um modo ser puramente biológico. Ele não é um mero dado da natureza, mas pressupõe justamente a transformação desse algo puramente dado. Wu (2007), concordando com Kojève (2002), diz que o desejo é o que possibilita a ação humana. Hegel promove a alteração do viés natural, expresso – como síntese – pela filosofia crítica ao enfoque histórico e dialético. Dessa forma a consciência é entendida como sendo relacional e seu reconhecimento só é possível via alteridade.

Enquanto não reconhecida, a consciência vive apenas em um estado de imediatez animal. Com isso, ela se vê impedida de se elevar ao espírito⁵. Até então ela é apenas um ser-para-si simples, igual a si mesmo. Ela só é certa de si, mas não do outro. Com o surgimento de uma outra consciência essa sua certeza imediata é abalada, o que permite, de forma teórica e inaugural, o processo da dialética do reconhecimento. Ou seja, a finalidade do reconhecimento passa pela presença de um Outro, de forma tal que ambas as consciências envolvidas no processo possam se reconhecer.

Wu (2007) afirma que o desejo de reconhecimento busca a si mesmo em seu ser-Outro, isso é, como desejo de um Outro. Porém, cabe ressaltar que as dialéticas especulativas do desejo se caracterizam pela abertura ao seu Outro, mas na dialética fenomenológica do desejo essa abertura se dá mediante Outro. A expressão “seu Outro” se refere à dialética pura do reconhecimento, na qual esse outro aparece como Outro para a consciência, e não como um Outro efetivo. Quando a dialética pura se converte em fenomenológica, a expressão “seu Outro” é substituída por “Outro”. Essa alteração é significativamente importante porque ela indica o surgimento de uma Outra consciência-de-si, enquanto indivíduo ou determinada no processo do reconhecimento. E esse “seu Outro” e esse “Outro” não podem ser apenas uma coisa, mas devem ser um seu Outro e Outro desejante.

A dialética da Dominação e Servidão (*Herrschaft und Knechtschaft*), nesse sentido, aparece na obra como um dos momentos de formação da consciência. José Henrique Santos (1993) afirma que tal figura possui um caráter alegórico, podendo repetir-se muitas vezes. Não há assim um único momento na história na qual possamos apontar o dedo e identificar tal figura. Ao invés disso, essa figura diz da busca da verdade da certeza de si mesma e de seu reconhecimento. Em outras palavras, tal figura ao invés de tratar de um evento histórico específico, trata da busca geral da humanidade em afirmar a si mesmo e tentar estar certa de si, assegurando sua própria existência. Essa busca se apresenta de diversos modos ao longo da história, por isso não é possível, na leitura do autor, apontar apenas um único momento no qual ela tenha ocorrido.

Cabe fazer aqui um breve parêntese para alguns esclarecimentos. Essa dialética do reconhecimento é a luta pela estabilidade em meio à fluidez. Ao travar essa luta, o homem nega seu ser-aí (*Dasein*) imediato e age contra si mesmo para tornar-se aquilo que não é (WU, 2007). Porém, essa negatividade (*Negativität*) não é apenas o mero abandono desse estado natural, mas também sua conservação. Esse movimento é o que Hegel denomina suprasunção. Há a negação dessa primeira negação, o que conduz a outra negação, que é também negada, conduzindo assim a uma conciliação de ambas em uma totalidade mais abrangente e enriquecida. Na obra *Ciência da Lógica*, o princípio ontológico é por Hegel definido como indeterminado que se mostra em seu primeiro momento pela negação. Nesta obra, Hegel

articula sua elaboração dialética a partir da preocupação acerca do fundamento mediante Ser (*Sein*), Nada (*Nichts*) e Devir (*Werden*). Estes iniciam os desdobramentos onto-lógicos expostos na *Ciência da Lógica*, agora não mais com a preocupação do ser ao pensar, mas na formulação “ser é pensar”.

O “puro ser” e o “puro nada” são, em Hegel, a mesma coisa. O que constitui a verdade não é nem o ser nem o nada, mas aquele que não traspassa, mas que tem traspassado: o ser (traspassado) no nada e o nada (traspassado) no ser. Não se trata do ser e do nada, mas do traspassar. Não se trata de um ser que passa a outro ser, mas o próprio movimento, o devir. Ser e nada são desprovidos de toda e qualquer estabilidade e consistências próprias. Eles só podem ser pensados a partir do devir, pois eles nada têm de reunidos neles como qualidades específicas de cada um. Eles são no e para o devir. O devir é o verdadeiro princípio.

Nesse sentido, exatamente porque o princípio lógico é o indeterminado que se mostra na *Ciência da lógica* pela passagem do ser ao nada e do nada ao ser, ou o próprio movimento, e na *Fenomenologia do espírito* entendido como o Absoluto que se mostra à consciência pelas figuras-de-espírito.

Na *Fenomenologia*, esse Absoluto (indeterminado) se apresenta à consciência pelas figuras-de-espírito ao longo de toda a obra. Já na *Ciência da lógica* esse mesmo Absoluto (indeterminado) é o princípio nele mesmo. Ele é movimento (*Werden*), processo pelo qual as coisas se dão. Nesse sentido, pode-se afirmar que o princípio lógico da *Fenomenologia do espírito* é o Absoluto como indeterminado, e não a consciência. Isso é que permite a uma consciência ser a verdade de si mesma.

A Dialética Pura do Desejo

Retornando ao parágrafo 174 da *Fenomenologia* podemos encontrar o início da *dialética pura* do desejo⁶. Aqui a consciência-de-si alcança sua certeza pela suprassunção do seu Outro – que é vida determinada – e por isso objeto de desejo da consciência. A consciência-de-si é desejo. Ela vai em busca desse seu ser-Outro para poder ser de fato (MENESES, 1999). Esse outro, porém, ainda não é visto como um semelhante pela consciência-de-si, mas apenas como algo a ser consumido para que esta possa alcançar sua certeza de si. Ela segue presa na tautologia do Eu=Eu. Sendo assim, esse outro deve ser aniquilado para garantir essa certeza. Trata-se da figura do desejo na dialética pura do reconhecimento, ou imersa na concepção do Outro como seu-Outro.

Diferente de Descartes, pelo qual a certeza de si, ou seja, a verdade de sua existência era “tão sólida e tão correta que nem as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de lhe causar abalo” (DESCARTES, 1999a, p.62), Hegel é por excelência um filósofo da mediação (SANTOS, 1993; COSTA, 2004). Enquanto para Descartes tudo, menos o eu, é posto em dúvida, para Hegel o princípio não é a dúvida, mas o desespero⁷, o que significa uma crítica à forma de como se conceber a filosofia.

Não se trata, para Hegel, de considerar a filosofia pelo viés lógico e formal ou reduzindo-a ao conhecimento – próprio das filosofias modernas –, mas, para além do conhecimento, o que Hegel propõe é o reconhecimento. Nessa conversão de teoria do conhecimento em filosofia da história, o que se põe em questão é exatamente o reconhecimento. Este, bem como a certeza de si mesmo autênticas, só surgem mediante o Outro: “A consciência-de-si só é em-si e para-si enquanto é em-si e para si para uma outra consciência-de-si; ou seja, ela só é

na medida que é um ser reconhecido” (HEGEL, 2011, p.142). O *eu sou (Ich bin)* é resultado do encontro recíproco de sujeitos igualmente reflexivos. Sendo assim, a intersubjetividade – e consequentemente o outro – é um momento essencial no processo de desenvolvimento da consciência (SOUSA, 2007). Afirma Hegel (2011, p. 142):

É uma consciência-de-si para uma consciência-de-si. E somente assim ela é, de fato: pois só assim vem-a-ser para ela a unidade de si mesma em seu ser-outro. O Eu, que é objeto de seu conceito, não é de fato objeto. Porém o objeto do desejo e só independente por ser a substância universal indestrutível, a fluida essência igual-a-si-mesma. Quando a consciência-de-si é o objeto, é tanto Eu quanto objeto. Para nós, portanto, já está presente o conceito do espírito. Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é esse espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes – é a unidade das mesmas: Eu, que é Nós, Nós que é Eu.

O princípio imanente nesse processo é a dialética. Carlos Cirne-Lima (2015) aponta que na dialética há inicialmente a oposição entre elementos contrários, que, posteriormente se relacionam em uma síntese superior e enriquecida que engloba estes dois elementos. É por meio dela que se garante a passagem dessa identidade imediata consigo mesmo da consciência à identidade reconhecida, que já contém em si a diferença suprassumida. É uma identidade “(re)conquistada na mediação” (SANTOS, 1993, p. 86).

O que ocorre aqui, porém, é que a consciência-de-si ainda não experienciou a independência desse objeto. Seu desejo e a própria certeza de si estão condicionados por esse seu ser-Outro. Sem ele não há certeza de si nem desejo. Ela se vê em um impasse: para que haja a satisfação de seu desejo, esse seu ser-Outro deve ser suprassumido. Mas, para que esse seu ser-Outro seja suprassumido, ele deve permanecer nessa relação, assim, não pode ser aniquilado.

A consciência-de-si se dá conta de que sua relação com esse outro não pode ser puramente negativa, caso contrário a suprassunção é inviabilizada. A essência do desejo puro é um seu ser-Outro, e com esse movimento isso se torna uma verdade para a consciência-de-si. Nada consegue satisfazer a inquietude desse desejo senão um outro Eu (MENESES, 2011). Esse Outro, tido como objeto, é independente, é consciência. Desse modo, vemos que a “consciência-de-si só alcança sua satisfação em outra consciência-de-si” (HEGEL, 2011, p.141).

Trata-se da relação de uma consciência-de-si com outra consciência-de-si. A consciência-de-si é unidade de si mesma com seu ser-Outro. Surge aqui, no parágrafo 177, o conceito de espírito e também o início da intersubjetividade: um “*Eu que é Nós, Nós que é Eu*”, acima citado. O seu ser-Outro se converte em um Outro efetivo. É exatamente aqui que o outro começa a se tornar um problema, mas também pelo qual o reconhecimento se torna possível. Aqui a consciência-de-si pretende superar a precariedade de um reconhecimento que não é efetivo (SOUSA, 2007).

A PARÁBOLA DA SERVIDÃO E DOMINAÇÃO

A dialética dominação e servidão, popularmente conhecida como dialética do senhor e escravo (LIMA VAZ, 1981)⁸, se inicia considerando que a consciência-de-si veio para fora de si. Esse “vir para fora de si” possui dupla significação: 1) ela perde a si mesma na outra

consciência interna a ela; 2) ela suprassume esse seu ser-Outro, pois ainda não o vê como essencial, mas é a si mesma que se vê nele.

A consciência-de-si deve suprassumir esse seu ser-Outro. Esse suprassumir adquire um segundo sentido duplo: primeiro ela deve suprassumir esse seu ser-Outro independente, mas interior a ela, para alcançar a certeza de si; segundo ela também deve suprassumir a si mesma, pois ainda aqui ela mesma é esse Outro.

Esse suprassumir de sentido duplo é também um retorno a si mesma, de duplo sentido. Isso se dá porque não só a consciência-de-si retorna a si mesma com a suprassunção desse seu ser-Outro, tornando-se igual a si mesma, como ela também recoloca essa outra consciência-de-si, já que ela só pode ser pra si nesse seu Outro. Ela então suprassume seu próprio ser no seu Outro e ao mesmo tempo deixa esse seu Outro livre, como algo independente.

Esse movimento em relação a uma outra consciência interna a si representa o agir de uma das consciências. Entretanto esse agir é também o agir da outra consciência-de-si. Isso se dá porque o agir unilateral seria inútil já que o reconhecimento verdadeiro só é possível se ambas as consciências estiverem dispostas e abertas a tal. Daí o caráter iminente relacional da filosofia hegeliana.

A consciência-de-si é vista aqui como um meio termo que se decompõe em extremos, cada extremo vem para fora de si, enquanto ao mesmo tempo fica retido em si. Esse outro, esse extremo é e não é, ao mesmo tempo, outra consciência. Ainda não é possível falar aqui de duas consciências cristalizadas, independentes e externas uma a outra. Cada extremo é para o outro um meio-termo, mediante o qual se relaciona consigo mesmo, e só são para si diante dessa mediação. “Eles se reconhecem como se reconhecendo reciprocamente” (HEGEL, 2011, p.144).

É a partir daí que se pode afirmar que esse processo interno à consciência se converte de consciências cristalizadas, individuais e internas em consciências externas e separadas. Há uma duplicação da consciência-de-si em sua unidade. Hegel diz que “um indivíduo se confronta com outro indivíduo” (HEGEL, 2011, p.144).

Há duas consciências opostas, uma que reconhece e outra que é reconhecida – e vice versa. Até então a consciência-de-si é igual a si mesma mediante o excluir de si o outro interno a ela. O que é outro na dialética do desejo puro é visto como algo negativo. Porém, esse seu outro é também uma consciência-de-si. Há duas consciências que se veem independentes uma da outra, vivas e internas à consciência, próprias do desejo puro. Elas, porém, ainda não se enxergam mutuamente como consciências de si, cada uma só é assim para-si. O outro apesar de já ser um Outro, ainda não é efetivamente visto como tal. Cada uma dessas consciências é certa de si mesma, mas não da outra. Desse modo sua certeza de si é vazia já que não há ainda reconhecimento. Mas ocorre um deslocamento do seu-Outro, específica da dialética pura do desejo, para o Outro, própria da dialética especulativa do desejo.

Dialética Fenomenológica do Desejo

Chega-se agora à *dialética fenomenológica* – ou especulativa – do desejo. Essa não se dá mais de forma pura, da consciência com ela mesma, mas sim entre duas consciências. Essa visão de si mesmas como independentes é necessária para essa certeza de si. Essa apresentação da independência é um agir duplicado: é tanto um agir do Outro como um agir por meio de si mesma. Uma consciência prova a si mesma e a outra por meio de um embate de vida ou

morte. Nessa busca pelo reconhecimento, essa luta é necessária. Só ao pôr a própria vida em risco e a própria liberdade, as consciências-de-si podem atingir esse reconhecimento.

Charles Taylor (1977) aponta que isso se dá porque as consciências-de-si ainda estão em um estágio cru e não desenvolvido, por isso tentam forçar o reconhecimento de um outro sem a devida reciprocidade. Elas ainda não se reconhecem como universais, uma vez que fazer isso é ver que o reconhecimento verdadeiro é reconhecer o outro como um semelhante, e, portanto, algo que a princípio deveria se estender a todos. Porém, as consciências ainda têm o olhar fechado em sua particularidade, como um indivíduo particular (*Einzelnes*), e isso impede o efetivo reconhecimento. Essas duas consciências não se relacionam de forma recíproca, mas o outro fica indiferentemente livre, como uma coisa. Não há o supressumir da consciência que nega e ao mesmo tempo conserva o Outro, mas apenas a negação abstrata pela qual visa-se aniquilar esse outro. Não se pode esquecer que a dialética pura do reconhecimento significa a abertura das consciências uma a outra, na interioridade de cada consciência. Essa interioridade se converterá em internalização, o que propicia a dialética especulativa do desejo, na qual a consciência interiorizada se internalizou e possibilitou a sua externalização. Daí em diante o enfoque se desloca para duas consciências externalizadas, independentes, basilares a dialética especulativa do reconhecimento.

Há um primeiro momento da dialética pura do reconhecimento na qual as três dialéticas do desejo se apresentam internamente às consciências envolvidas nesse processo. Trata-se da morte do seu-Outro como possibilidade de sua autoafirmação, o recolocar do seu ser-Outro como possibilidade de manutenção tanto de si como do seu desejo, e o reconhecimento de si mediante o seu ser-Outro. Na dialética especulativa do reconhecimento, esses três momentos da dialética do desejo são reeditados, mas, agora, mediante duas consciências separadas, todas elas em busca de se reconhecerem. No primeiro momento ocorre a dialética pura do desejo. No segundo, há a dialética especulativa do desejo. No primeiro momento, o Outro lhe é seu ser-Outro, no segundo, o Outro é um ser Outro.

O dilema que se observa na dialética pura do desejo é semelhante, em tese, ao que ocorre na dialética especulativa do desejo: matar esse Outro para buscar o reconhecimento tem exatamente o resultado oposto do esperado. A vida é a posição natural da consciência, a morte, sua negação natural. Ao matar a Outra consciência, a possibilidade de reconhecimento deixa de existir porque só há reconhecimento mediante a um Outro. Taylor (1977) traduz isso afirmando que a negação da alteridade envolvida aqui é a simples negação que abole, a morte da subjetividade. O fim do desejo é o fim do homem.

A morte do outro suprime aquilo que se deseja: o reconhecimento. Por isso, nesse combate, o outro não pode ser completamente aniquilado. Este é então conservado e tem sua vida mantida como escrava. Esse outro passa a ser visto na “forma da coisidade (reificada)” (SANTOS, 1993, p. 90). Antes de chegar à morte de um dos termos, o outro lado desiste, reconhece sua ligação à vida, e se torna subjugado ao outro. Na relação dessas duas consciências opostas, uma independente na qual sua certeza de si mesma é a essência, e outra, que a sua vida é o essencial da relação, a vitoriosa poupa a vida do vencido para o tornar um escravo. A partir desse momento, a análise hegeliana sofre uma espécie de bifurcação pela qual será descrita, em um primeiro momento, a análise da consciência do senhor, e, posteriormente, a da consciência escrava.

O senhor é uma consciência de si que é mediatizada por outra consciência-de-si escrava. Esse senhor se relaciona tanto com a consciência escrava quanto com a coisa, fruto

do produto desta – que é seu objeto de desejo. Esse senhor é potência sobre esse escravo, que só vale para ele como um negativo. Sua afirmação está nesse negativo, que é o escravo. Sua relação com a coisa é mediada através do escravo. Porém, ao mesmo tempo, a coisa é independente para o escravo, que não pode aniquilá-la e usufruir dela plenamente, mas apenas a trabalha e a produz. O desejo do senhor é a pura negação do objeto, um consumo imediato. Como o animal, ele consome a coisa sem precisar trabalhar. Aqui ele consegue aquilo que o desejo inicialmente não conseguia: destruir a coisa e repousar nesse gozo (*Gemuß*).

Caso a coisa fosse independente para ele, isso certamente não seria possível. Mas como diz Hegel, essa relação é mediada pelo escravo e por isso não há necessidade do senhor trabalhar, ficando apenas com o usufruto desse trabalho. Sua afirmação é alcançada através de outra consciência, a do escravo. Essa consciência escrava é para ele inessencial. O escravo está aberto ao reconhecimento e reconhece o senhor. Porém, o contrário não ocorre. Por isso há um entrave no processo de reconhecimento. Só há um reconhecimento unilateral e desigual. De um ponto de vista mais geral, por essa mesma razão, diz Taylor (1977) o desfecho é sem valor para o senhor, já que ele não pode realmente se ver no outro.

Para si, entretanto, o senhor tem sua certeza de si mediante a consciência escrava, que até então é tida como inessencial. Porém ele começa a ver que sua verdade é exatamente o oposto do que até então era certo: o escravo passa a ser visto como o essencial da relação, já que a afirmação do senhor depende dessa consciência escrava e de seu agir. Essa verdade que ele tinha por consciência independente é exatamente a consciência que era tomada por ele como inessencial: a consciência escrava. Desse modo, a dominação aparece como o inverso do que pretendia ser. Não é realmente o escravo que depende do senhor, mas é o senhor que depende do trabalho do escravo.

A consciência escrava, por sua vez, e de maneira inicial, toma o senhor como sua essência. Ela sente uma angústia que perpassa todo seu ser, ela sente o medo da morte. O medo da morte não se confunde com um medo qualquer, mas é um terror, uma angústia que faz a consciência tremer nas profundezas de seu ser. Ela treme em sua totalidade, “tudo que havia de fixo, nela vacilou” (HEGEL, 2011, p.149). Frente ao medo da morte, essa consciência escrava se subjugava a outra. Tendo sido dominada, ela deve trabalhar para a subsistência do senhor e vê a sua vida como dependente da vontade dele. Mas pela mediação do trabalho a consciência escrava sai de si e chega a si mesma. Ela se afasta daquela situação de mera coisidade na qual é colocada. Os objetos de seu trabalho não são coisas inessenciais, são a própria realização de sua essência. A consciência escrava encontra a si mesma por meio do trabalho.

No entanto, o desejo do senhor aniquila o objeto conforme retira sua independência. Enquanto ele tem uma relação de puro gozo com a coisa, o escravo por sua vez não podia obter a satisfação plena de seu desejo através da coisa, fruto de seu próprio trabalho. O trabalho “é desejo *refreado*” (HEGEL, 2011, p.150). É a suspensão da satisfação imediata. O trabalho do escravo é desejo mediato. Nele há algo de objetivo que falta ao desejo do senhor, “o trabalho *forma*” (HEGEL, 2011, p.150)⁹. O mestre estava em um mundo que lhe aparecia sem resistência e por isso acaba por se afundar de volta em uma insensível consciência-de-si. Ele se aproxima do estagnante polo do Eu=Eu. Ele é apenas um consumidor.

O escravo, entretanto, tem de lutar com as coisas dadas e transformá-las. Com isso ele alcança a maestria sobre elas. Precisamente por trabalhar, ele consegue imprimir suas próprias ideias nelas. As coisas por ele produzidas o conduzem à reflexão de si mesmo, ele é feito de suas criações (TAYLOR, 1977). Ao se tornar senhor da natureza, o escravo gradualmente torna-se também senhor de si mesmo e por isso alcança a consciência de sua independência.

A coisa formada não se torna um outro estranho para o escravo, mas, antes, é através dela que ele se reconhece. Assim, nesse trabalho que parecia ter sentido apenas para o senhor, a consciência escrava reencontra-se a si mesma por meio de si.

Charles Taylor (1977) assevera que o sujeito sendo necessariamente corporificado, qualquer mudança – como essa da elevação da individualidade limitada à consciência universal – deve ser mediada por uma mudança em sua materialidade. Por isso, em reais termos históricos, o crescimento do pensamento humano é acompanhado do desenvolvimento de suas formas de vida, que é o que chamamos civilização.

Essa liberdade do escravo não é a supressão da natureza, mas sua organização de acordo com as necessidades. Há aqui o reino da cultura, fruto do trabalho (SANTOS, 1993). Esse agir formativo (*formieren*) do escravo que forma a coisa é formativo (*bilden*). Através do trabalho o escravo vai para fora de si, se colocando na coisa que ele produz. Através disso ela chega à intuição de sua independência, à certeza de si.

Hegel acrescenta ainda que esse agir formativo que o trabalho possibilita não tem só esse significado positivo pelo qual o escravo alcança a certeza de si, ele tem também um caráter negativo – nega-se o medo. No formar (*formieren*) da coisa pelo trabalho esse medo é supassumido pela consciência escrava, e com isso ela vem a ser para si. Esse movimento aqui descrito só se efetiva com a existência dos dois momentos anteriores: o da formação (*bilden*) pelo trabalho e o do medo. As fontes importantes de transformação do escravo são o medo da morte e o trabalho disciplinado.

Sem o trabalho e a obediência o medo não impulsiona a consciência para a formação (*bilden*). Sem a formação (*bilden*) o medo é infrutífero e a consciência não vem a ser para ela mesma nem há o reconhecimento. Para Hegel, há algo fundamental na educação do escravo, nessa transformação que o traz para o universal, é o medo da morte. Ao encarar a morte, ele sofre um abalo para todas as particularidades da sua vida. Conforme ele realmente sofre o medo da morte e ainda está à mercê de um outro, ele é chacoalhado em seu senso particular, enquanto o senhor que foi aparentemente vitorioso fica apenas estagnado em sua certeza-de-si. É importante ressaltar aqui a distinção feita por Hegel, que emprega dois verbos ao se referir à palavra formação: *bilden* e *formieren*. O verbo *bilden* significa formar, moldar, cultivar. O verbo *formieren* também significa formar, mas no sentido que envolve matéria. Nesse sentido, ao formar (*formieren*) a coisa pelo trabalho, a consciência se forma (*bilden*).

O mestre insistiu no ato de ser apenas um consumidor, e isso o levou a uma certeza-de-si estagnada. Enquanto isso o escravo, fadado ao trabalho, demonstra resistência à sua coisificação ao fazer a reflexão de si mesmo por meio das coisas que ele produz. Através da negação desse desejo imediato e dessa vontade privada egoísta é que a consciência escrava consegue reconhecer a outra como sujeito livre e supassumir o medo (BAVARESCO, 2003). Por sua vez o senhor se vê também como tendo que reconhecer o escravo em sua independência e liberdade, uma vez que seu trabalho é o que lhe provem o sustento.

Nesse sentido, vemos aqui a dialética se desenrolando e como o desejo medeia essa relação de um com o Outro. Dois termos que inicialmente eram vistos como opostos e aparentemente inconciliáveis e excludentes se relacionam e conseguem alcançar um estágio mais elevado. Inicialmente duas consciências que se viam como independentes, ficando fechadas em si mesmas e não abertas ao reconhecimento recíproco, depois um senhor e um escravo em uma relação assimétrica onde só um dos polos reconhece e se vê dependente e o outro é reconhecido e independente. Ambos os momentos se apresentam como verdadeiros e falsos, cada um ao seu modo. E é isso que possibilita o que Cirne-Lima (2015) representa como um

triângulo dialético. Assim como nas figuras anteriores, aqui também há supressão desses momentos contrários, e isso nos conduz a um estágio enriquecido onde há a conciliação dos opostos, sem nunca, porém, esgotar completamente a relação.

Por fim, destaca-se que Lima Vaz (1981) considera a dialética da servidão e dominação uma parábola. Nesse sentido, anuncia-se que a possibilidade de reconhecimento e a formação da consciência é intersubjetiva, assim, supõe a alteridade que, com seu desejo de reconhecimento, busca a si mesma de forma relacional. Em termos éticos e políticos, Honneth (2015) aponta que é precisamente essa luta por reconhecimento que possibilita desenvolvimentos e progressos na realidade da vida social humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A situação de dominação se inverte, portanto, não pela revolta do escravo que insurge contra o senhor, mas pela formação de si mesmo. Se houvesse a revolta bruta, o que ocorreria seria apenas uma substituição de atores. Haveria a perpetuação da dominação. Apenas os termos se inverteriam e teríamos um novo senhor e um novo escravo. Para a pedagogia de Hegel, a verdadeira transformação do mundo está na formação (SANTOS, 1993).

Chegamos então ao ponto onde ambos os termos da relação reconhecem um ao outro. Tanto o senhor como o escravo agora veem a independência um do outro em relação a si mesmos, porém, ao mesmo tempo se percebem co-dependentes, já que sem o outro esse estado final não seria possível.

Na dialética pura o desejo era determinado pelo Eu, enquanto o Outro não era visto como tal, sendo apenas um Outro para a consciência. Porém, conforme essa experiência se desenvolve e o desejo passa para sua dialética especulativa, o Outro passa então a ser visto como um Outro de fato. Nota-se assim que Hegel apresenta em sua *Fenomenologia* o desejo como a mola que impulsiona as consciências e possibilita o reconhecimento.

Passa-se então, com a dialética da Dominação e Servidão, do momento inicial do desejo que só deseja a si mesmo, ao reconhecimento recíproco. Da dialética pura à dialética especulativa do desejo. Assim há, segundo Wu (2007), a passagem do amor pré-moral ao amor moral, uma vez que “reconhecimento é sempre reconhecimento da liberdade do outro” (WU, 2007, p. 260).

DESIRE AND OTHERNESS IN “SELF-CONSCIENCE” SECTION OF HEGEL’S *PHENOMENOLOGY OF THE SPIRIT*

Abstract: this paper aims to discuss the hegelian problems of otherness and desire in Hegel’s 1807 Phenomenology of Spirit. First, there will be generally presented Hegel’s Phenomenology and a brief contextualization of the paper’s subject in it. Then, there will be the effective discussion. In Hegel, intersubjective recognition and the very self-certainty are possible only because there is this two elements, the desire and the otherness. So, the desire is presented in two ways, first, speculatively and then, phenomenologically. This qualitative distinction that happens in the dialectics of desire will be the main theme discussed here. It’s intended, then, to present a discussion about that process, arguing about its importance in Hegel’s work.

Keywords: *Hegel. Desire. Dialectic. Otherness. Psychology.*

- 1 No alemão Selbstbewusstsein. O termo pode ser traduzido tanto por “consciência-de-si” como por “autoconsciência”. Optou-se pelo primeiro termo por ter sido utilizado por Paulo Meneses em sua tradução da Fenomenologia do Espírito para o português.
- 2 Hegel (1952, p. 133): „Die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst“
- 3 “O verbo aufheben significa ao mesmo tempo: conservar, negar e elevar” (BAVARESCO, 2003, p.32). Na Fenomenologia do Espírito, Hegel escreve: “O suprassumir apresenta sua dupla significação verdadeira que vimos no negativo: é ao mesmo tempo um negar e um conservar” (HEGEL, 2011, p.96).
- 4 Observe que o termo “outro” aparece ora com inicial minúscula, ora maiúscula. Trata-se de uma exposição teórica. Quando o outro aparece com a inicial minúscula isso significa que a referência se faz a um outro determinado e oposto ao primeiro. Quando se emprega a palavra Outro, portanto com inicial maiúscula, a referência se faz a um Outro enquanto alteridade.
- 5 Espírito, na obra Fenomenologia do espírito, significa a junção efetiva ou a presença do si na confluência entre a exterioridade da consciência com a interioridade da consciência-de-si.
- 6 Chamamos aqui “dialética pura do desejo” a dialética que aparece a partir do parágrafo 168 da Fenomenologia. Esse momento é determinado pelo Eu, o desejo deseja a si mesmo no seu ser-Outro. O que posteriormente será chamado “dialética especulativa ou fenomenológica do desejo” são as dialéticas que aparecem a partir do parágrafo 187. Aqui o determinante é o Outro, já havendo assim um Outro efetivo e não apenas um Outro para a consciência.
- 7 “esse caminho pode ser considerado o caminho da dúvida [Zweifel] ou, com mais propriedade, o caminho do desespero [Verzweiflung] ; pois nele não ocorre o que se costuma entender por dúvida: um vacilar nessa ou naquela pretensa verdade, seguindo de um conveniente desvanecer-de-novo da dúvida e um regresso àquela verdade, de forma que, no fim, a Coisa seja tomada como era antes (HEGEL, 2011, pp.74-75).
- 8 Lima Vaz a considera uma parábola.
- 9 “Die Arbeit... sie bilden”. Hegel emprega – nesse momento –, ao se referir à categoria trabalho, o verbo bilden e não formieren, o que significa que Hegel está dizendo que o trabalho forma o escravo culturalmente. Não está se referindo, nessa passagem, ao trabalho como formieren, ou como uma produção que envolve alguma coisa material: o trabalho forma a consciência do escravo.

Referências

- BAVARESCO, A. *A fenomenologia da opinião pública: a teoria hegeliana*. São Paulo: Editora Loyola, 2003.
- CIRNE LIMA, C. R. V. *Dialética para principiantes*. 6. ed. Porto Alegre: Escritos Editora, 2015.
- COSTA, D. V. C. R. M. O nascimento da intersubjetividade na Fenomenologia do Espírito. *Revista Semestral do Sociedade Hegel Brasileira*. N. 1. dez, 2004. Disponível em: < <http://www.hegelbrasil.org/rev01f.htm> > Acesso em: 21 dez 2015.
- DESCARTES, R. Discurso sobre o método. In: *Descartes*. São Paulo: Nova Cultural, 1999a. (Os Pensadores)
- DESCARTES, R. Meditações. In: *Descartes*. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. (Os Pensadores)
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 6. ed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista, 2011.
- HEGEL, G.W.F. *PhänomenologiedesGeistes*. Hamburg: FelixMeiner, 1952.
- HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990
- HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2015.

- KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.
- LIMA VAZ, H. Nota histórica sobre o problema filosófico do “outro”. In: LIMA VAZ, H. *Escritos de filosofia VI: Ontologia e História*. São Paulo: Loyola, 2001.
- LIMA VAZ, H. Senhor e Escravo: Uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese*, n. 21, p.7-29, 1981.
- MENESES, P. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. 3. ed. São Paulo: Editora Loyola, 1999.
- OLIVEIRA NETO, P. *Totalidade ontológica em Hegel: o problema da metafísica na Phänomenologie des geistes*. 2008. 152p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, PUC-RS, Porto Alegre. 2008.
- SANTOS, J. H. *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Editora Loyola, 1993.
- SOUSA, M. C. O problema filosófico do “outro” segundo Lima Vaz. In: CHAGAS, E. F. et al (Orgs). *Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*. Fortaleza: Editora UFC, 2007.
- TAYLOR, C. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- WU, R. Do desejo ao reconhecimento: a luta pela afirmação da autoconsciência. In: CHAGAS, E. F. et al (Orgs). *Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*. Fortaleza: Editora UFC, 2007.