

A DIALÉTICA DO RECONHECIMENTO E A AFIRMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA-DE-SI NO PENSAMENTO HEGELIANO

André Luiz Pereira Spinieli*

RESUMO

Na obra *Fenomenologia do Espírito*, Hegel busca consolidar um novo sistema filosófico capaz de estabelecer quais são as diferentes figuras e formas a partir das quais a consciência evolui, partindo-se do saber mais sensível e se direcionando rumo à consciência-de-si. Ilustrada pela dialética do senhor-escravo, o filósofo alemão nos apresenta a ideia de que a constituição da subjetividade pela autoconsciência não é possível sem que haja o movimento de passagem da dialética dos desejos para a dialética do reconhecimento mútuo entre consciências. A partir desse panorama, este trabalho tem por finalidade apresentar o itinerário que Hegel insere em sua filosofia para o alcance da consciência-de-si, bem como o processo de reconhecimento do *Eu* e do *Outro*.

Palavras-chave: Dialética do reconhecimento. Consciência-de-si. Filosofia hegeliana. Idealismo alemão.

ABSTRACT

In the work *Phenomenology of Spirit*, Hegel seeks to consolidate a new philosophical system capable of establishing which are the different figures and forms from which consciousness evolves, starting from the most sensitive knowledge and moving towards self-consciousness. Illustrated by the dialectic of the slave-master, the German philosopher presents us with the idea that the constitution of subjectivity by self-awareness is not possible without the movement of passage from the dialectic of desires to the dialectic of mutual recognition between consciences. Based on this panorama, this work aims to present the itinerary that Hegel inserts in his philosophy for reaching self-awareness, as well as the process of recognition of the *Self* and the *Other*.

Keywords: Dialectic of recognition. Self-conscience. Hegelian philosophy. German idealism.

INTRODUÇÃO

Ao longo dos séculos XVIII e XIX, influenciada pelos princípios estéticos do contexto literato-cultural do romantismo alemão, a filosofia de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) vem à tona como um ato de ruptura com a linearidade das bases teóricas lançadas, de um lado, pelo pensamento iluminista sobre a questão da religião, que o filósofo em questão compreendia como uma atividade do espírito tanto em si quanto para si¹ (KONDER, 1991, p.

* Mestrando em Direito pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Professor na disciplina "Regime Internacional de Direitos Humanos", do curso de Relações Internacionais da mesma Universidade. Coordenador do Grupo de Estudos em Filosofia e Direitos Humanos (GEFIDH), vinculado à UNIP/Manaus. Bolsista CAPES/DS. E-mail: andre.spinieli@unesp.br.

¹ De acordo com Konder (1991, p. 71), a filosofia hegeliana compreendia que a religião considerava o espírito apenas em seu caráter imediato. Por isso, suas principais críticas ao pensamento iluminista estão relacionadas à atitude de manifestação da vaidade do discernimento, que usurpava a razão e permitia inserir como irracional o procedimento religioso que não se adequava a uma estreita concepção de racionalidade.

71), e, e de outro, pelo transcendentalismo kantiano sobre o problema do conhecimento, de sua aquisição e limites² (HARTMAN, 2001, p. 16). A inauguração de um sistema filosófico tipicamente hegeliano, que se distancia pouco a pouco das abordagens teológicas da juventude do autor, se consolida com a publicação da obra *Fenomenologia do Espírito*, em 1807. O escrito teve por finalidade demonstrar de forma concreta como ocorre o desenvolvimento da consciência (*Bewußstein*), que tem como ponto de partida a consciência sensível e, gradativamente, caminha rumo à consciência-de-si (*Selbstbewußstein*), como um movimento intrínseco à história (KONDER, 1991, p. 28).

No pensamento hegeliano, a trajetória percorrida pela consciência está diretamente relacionada ao próprio desenvolvimento da história (HARTMAN, 2001, p. 21; HEGEL, 2001, p. 53). O seu sistema filosófico se forja sobre uma tríade composta por ideia, natureza e espírito: a *ideia* é a realidade dinâmica do mundo; a *natureza* se desenvolve tanto no sentido natural quanto no homem, no qual a ideia se torna consciente-de-si; o espírito é a consciência-de-si, cujo desenvolvimento é a história. Se "a história e a ideia estão inter-relacionadas" (HARTMAN, 2001, p. 21), pode-se dizer que o espírito, a consciência-de-si, se faz presente nela desde o início. Assim, na filosofia hegeliana, a história se torna o palco suficiente para o desenvolvimento da consciência até que se torne consciência-de-si. Associada à historicidade e ao método dialético, a consciência como expressão da filosofia do espírito hegeliana faz com que emergja a importância do reconhecimento do *Outro* (*Anerkennung*) como instrumento para a passagem da consciência sensível – do objeto – para a consciência-de-si (VAZ, 1998, p. 16, 112-113).

Tendo esse cenário como pano de fundo, o objetivo deste trabalho é apresentar o itinerário que Hegel constrói em sua filosofia para o alcance da consciência-de-si e, conseqüentemente, analisar como essa categoria se vincula ao processo de reconhecimento do *Eu* e do *Outro*. Portanto, como se desenvolve o pensamento hegeliano em relação ao atingimento do espírito absoluto? O que representa a dialética do reconhecimento na filosofia de Hegel? A fim de responder a tais questões, este trabalho se divide em três capítulos. No primeiro, discute-se a alocação de Hegel na história da filosofia em geral e, especificamente,

² Hegel não desempenhou qualquer tipo de influência na construção a filosofia kantiana, mas foi enormemente guiado pelos princípios do pensamento de Kant. Assim, "Hegel rejeita o programa de Kant de examinar a faculdade de compreensão antes de examinar a natureza das coisas. Para ele, coisas e pensamentos estão dialeticamente inter-relacionados. Hegel comparava o programa de Kant com o do escolástico que queria aprender a nadar antes de se aventurar a entrar na água. Para Hegel, o pensamento reconhece as próprias coisas. Não há coisa 'em si' incognoscida para além do pensamento, nem mesmo Deus" (HARTMAN, 2001, p. 16).

no contexto histórico-cultural do romantismo alemão. No segundo, percorre-se o caminho traçado pela consciência na filosofia hegeliana por meio de uma leitura da *Fenomenologia do Espírito*. No terceiro, recorre-se à ideia de dialética do reconhecimento como afirmação da consciência-de-si.

1. SITUANDO HEGEL NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA: ROMANTISMO E IDEALISMO ALEMÃO

O pensamento de Hegel está situado na história da filosofia em dois instantes diferentes. O primeiro momento diz respeito aos escritos da juventude hegeliana, que se desenvolveram nos seus anos iniciais de aproximação com o pensamento filosófico e a produção estética alemã do século XVIII, notadamente no campo da poesia escrita por Schelling e Hölderlin, além de questões de caráter teológico e moral (BECKENKAMP, 2009, p. 57), dada sua condição de estudante do seminário protestante de Tübingen³. A partir da publicação da *Fenomenologia do Espírito*, em 1807, inaugura-se a fase da maturidade hegeliana. De fato, a virada epistemológica que ocorre na filosofia desse autor tem como característica fundamental sua construção de ideias com base no movimento romântico alemão e nas produções do idealismo filosófico, sobretudo de Fichte, que abre vias tanto para a afirmação do absoluto quanto para a ideia de reconhecimento por meio das categorias do *Eu Absoluto* e *Não-Eu* (BENJAMIN, 2018, p. 38). A formação intelectual da maturidade hegeliana perpassa necessariamente pela crítica ao pensamento iluminista, pelo estudo profundo da filosofia kantiana e pela adoção dos escritos de Fichte, Schelling, Herder, Jacobi, Goethe e outros expoentes do período romântico e idealista como parâmetros para o desenvolvimento de uma filosofia autêntica.

Nesse sentido, o pensamento filosófico que se formou ao longo do século XVIII e em sua passagem para o século XIX demonstra que, se de um lado o pensamento kantiano se ergueu como grande estuário das teses formuladas durante o Iluminismo, por outro também representou a fagulha daquilo que viria a se tornar o romantismo alemão (*die Romantik*). Enquanto proposta eminentemente estética, cuja roupagem é de uma doutrina que busca retomar a sacralidade da vida por meio do atingimento da verdade que, ainda inacessível por

³ Antes de se vincular às instituições de ensino teológico ou universitário, ainda em Stuttgart, berço de Hegel, o filósofo teve seus primeiros contatos com a crítica kantiana, de onde retira sua inspiração para seus primeiros escritos que contemplam a relação entre moralidade, liberdade e religião (BECKENKAMP, 2009, p. 57). Além disso, o jovem Hegel de Stuttgart, antes mesmo de adentrar ao seminário em Tübingen, demonstrou interesse em temas relacionados à filosofia e à cultura grega, assim como sua tendência em desenvolver uma filosofia da história.

meio racional, seja alcançada por intermédio do misticismo e da relação entre o homem-em-si e o universo, o período teve como base teórico-filosófica o idealismo (VAZ, 1998, p. 112), que aparece na história da filosofia como corrente que provocou a ruptura da hegemonia do transcendentalismo kantiano e com a ideia de fim da filosofia. A partir do florescimento das especulações metafísicas, éticas, políticas e antropológicas, o idealismo se ergueu sobre um fértil terreno que teve o romantismo como suporte e projeto cultural de oposição e crítica ao classicismo e ao racionalismo iluminista⁴.

Ainda que pesem concepções que reputam o romantismo como um sistema desprovido de dogmas, princípios, objetivos ou programa filosófico (HARTMANN, 1960), é possível afirmar que o idealismo alemão teve como principais expoentes uma tríade de pensadores: Fichte, Schelling e Hegel. Os três iniciaram seus estudos no campo teológico e logo se moveram para a filosofia, na qual se apropriaram da proposta filosófico-cultural que se desenvolvia no contexto europeu desse período, ancorada no movimento romântico. Assim, pode-se dizer que o idealismo filosófico tem por característica fundamental a compreensão de que a realidade deve ser tratada como uma manifestação da razão – portanto, das ideias –, ao passo que seus expoentes afirmam a possibilidade de atingir a consciência-de-si hegeliana por intermédio de um processo transcendental. Ainda que o movimento seja formado por diferentes pensadores, é possível afirmar que o idealismo encontra duas vias exatas de ação. Enquanto a primeira enxerga em Hegel a possibilidade de desenvolvimento do idealismo absoluto e da filosofia do espírito, a segunda possui seu ápice na assimilação dos limites da subjetividade em Schelling (PUENTE, 2003, p. 129).

Desse modo, na medida em que Schelling busca conceber um idealismo objetivo, no qual o absoluto enquanto princípio ordenador do real deve ser visto como uma identidade indiferenciada da realidade, Hegel desenvolve o idealismo absoluto, pelo qual esse princípio supremo se formata junto ao espírito – a consciência-de-si – e a história. Em realidade, a relação do pensamento hegeliano com as mudanças promovidas pelo romantismo no campo cultural foi potencializada a partir do contato que o filósofo teve com Goethe, reitor da Universidade de Jena na mesma época em que Hegel passou a lecionar na cátedra de filosofia (KONDER, 1991, p. 37). Assim, o romantismo alemão se fundamenta como um "movimento de inconformismo e subversão cultural, responsável pelo desenvolvimento da cultural, expressão da afronta aos

⁴ De acordo com Benedito Nunes (1975, p. 52), o romantismo se assenta em duas posições distintas, ainda que ambas constituam reações ao modelo racionalista e analítico desenvolvido no Iluminismo. De um lado, tem-se o romantismo como categoria psicológica ou modo de sensibilidade. De outro, enxerga-se o movimento como uma categoria histórica, que comunga os aspectos literário e artístico.

padrões artísticos e intelectuais estabelecidos" (COELHO, 2012, p. 10). As matrizes filosóficas do romantismo desaguam na crítica e no idealismo pós-kantiano, categorias que foram trabalhadas por Hegel.

De certa forma, o pensamento hegeliano pode ser considerado uma decorrência direta do novo modelo de formação cultural que se propõe a partir da inauguração do movimento romântico no campo da estética, sobretudo na literatura e nas artes plásticas (NICOLAU, 2019, p. 31). O desenvolvimento da ideia de *Bildung*, que pode ser traduzida como formação ou processo que englobaria a cultura e o esclarecimento em seu âmbito, significa mais que uma mera abordagem educacional, uma vez que se aproxima de um processo de aperfeiçoamento próprio (NICOLAU, 2019, p. 31). Desse modo, essa nova forma de oposição ao ideal universalista do movimento iluminista tem como premissa a ideia de que "quanto mais a condição social de um povo for harmonizada com a determinação do homem, por meio da arte e diligência, mais formação terá esse povo" (MENDELSSOHN, 2011, p. 16).

A influência do novo modelo de formação cultural alemã, que se dá pela catalisação da expressão literária do movimento *Sturm und Drang*⁵ e do romantismo na filosofia, assim como também se posiciona como crítica ao racionalismo iluminista, pode ser verificada em diferentes pontos da obra filosófica hegeliana, sobretudo em discussões nas quais os posicionamentos do autor alemão são claramente contrários ao que fora sustentado pelos iluministas, como a dicotomia entre fé e razão e a necessidade de uma rígida mudança no campo político, ponto em que Hegel rejeita o liberalismo individualista do Iluminismo e sustenta o Estado como um corpo uno (VAZ, 1998, p. 112-114). A concepção idealista em Hegel é expressa na *Fenomenologia do Espírito*, contexto no qual o autor apresenta o itinerário percorrido pela consciência sensível rumo à consciência-de-si e estabelece que a tomada de consciência de si mesmo representa a superação de um momento subjetivo.

Na apresentação da tradução brasileira da obra hegeliana em questão, Henrique Cláudio de Lima Vaz (2012, p. 11) explica as finalidades de Hegel em seu principal escrito da maturidade, ponto que converge com o que expomos até então, notadamente quanto à relação entre o desenvolvimento do sistema filosófico hegeliano e o idealismo como referencial teórico:

⁵ Traduzido como "tempestade e ímpeto", o *Sturm und Drang* foi um movimento literário e artístico que ganhou espaço na Alemanha do final do século XVIII. A proposta do movimento, que contou com representantes na literatura e na música clássica, era servir de reação ao racionalismo iluminista e à influência francesa exercida na cultura alemã daquele tempo, como necessidade de valorização das artes nacionais, de tradição germanista. Na literatura, seus expoentes centrais foram Johann Goethe e Herder. Na música clássica, o movimento ganhou força com Haydn e Mozart.

Na *Fenomenologia*, Hegel quer mostrar que essa abstração, na qual o mundo é o mundo sem a história da mecânica newtoniana e é acolhido pelo sujeito ao qual "aparece" nas formas acabadas das categorias do Entendimento, é apenas momento de um processo ou de uma gênese que começa com a "aparição" do sujeito a si mesmo no simples "aqui" e "agora" da certeza sensível, aparição que mostra a dissolução da verdade do objeto na certeza com que o sujeito procura fixá-la. A partir daí, o movimento dialética da *Fenomenologia* prossegue como aprofundamento dessa situação histórico-dialética de um sujeito que é fenômeno para si mesmo no próprio ato em que constrói o saber de um objeto que aparece no horizonte das suas experiências. [...] Essa é a originalidade da *Fenomenologia* e é nessa perspectiva que ela pode ser apresentada como processo de "formação" (cultura ou *Bildung*) do sujeito para a ciência. (VAZ, 2012, p. 11)

Frente ao método filosófico de Kant, a inovação de Hegel consiste justamente na colocação do fenômeno no próprio saber do sujeito, ao invés de inseri-lo na esfera do objeto. Uma vez que, para Hegel, a consciência é o que perfaz o movimento dialético "no qual o saber do mundo passa no saber de si mesmo como na sua verdade" (VAZ, 2012, p. 14), pode-se dizer que o pensamento hegeliano está preocupado em demonstrar que a consciência se suprime como simples consciência do objeto e atinge a consciência-de-si, como certeza de si mesmo e do outro. Nesse instante nasce a ideia de reconhecimento em sua filosofia, que representa o ato de "exteriorizar e encontrar-se a si mesma em um outro, em uma outra consciência de si, ao mesmo tempo em que essa outra consciência percorre o mesmo caminho" (LEITÃO, 2015, p. 62).

2. O ITINERÁRIO DA CONSCIÊNCIA NO PENSAMENTO HEGELIANO: DO SENSÍVEL AO ABSOLUTO

A partir da publicação da obra *Fenomenologia do Espírito*, Hegel propõe uma análise sobre os caminhos e as categorias pelas quais a consciência se constrói e possibilita ao sujeito conhecer o mundo com determinado nível de segurança, operando a lógica de reconhecimento do *Outro*. As inúmeras reviravoltas que marcaram a vida do jovem filósofo em Jena desaguarão em uma fase de maturidade, na qual Hegel busca entender quais são os obstáculos à compreensão da realidade e como a consciência se comporta em diferentes instantes, fazendo com que a observância de experiências anteriores carregue o sujeito para outra espécie de pensamento. Em última instância, a proposta hegeliana nessa obra é justamente "estabelecer as formas de relação entre a dialética (conceitos) e o tempo (figuras)" (VAZ, 1998, p. 119). É também nesse texto que Hegel introduz a temática do reconhecimento, que desempenha um papel definitivo no movimento dialético de passagem da consciência individual, como relacionada ao objeto, à consciência-de-si ou do *Outro* (VAZ, 1998, p. 121).

Em Hegel, a consciência não é estática, de modo que as experiências ao longo da história fazem com que as verdades se tornem ilusórias e novas verdades apareçam. Comentador da obra hegeliana, Jean Hyppolite (1974, p. 6) explica a finalidade central dos escritos da maturidade do autor:

Hegel quiere conducirnos desde el saber empírico hasta el saber filosófico, desde la certeza sensible hasta el saber absoluto. En consecuencia, esta Fenomenología que se presenta realmente como una historia del alma es diferente de la deducción de la representación de Fichte o del idealismo transcendental de Schelling⁶. (HYPPOLITE, 1974, p. 6)

Enquanto a teoria do conhecimento clássica, dos gregos ou dos iluministas, postulava que todo processo de conhecer exige a relação entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível por meio de uma separação, Hegel altera esse sentido e considera que essa separação é aparente, pois o saber absoluto representa o instante em que o sujeito compreende a unidade do pensamento e do próprio ser (ROSENFELD, 2005). Para Hegel, o caminho da consciência se inicia no saber mais vulgar, de caráter meramente empírico ou sensível, e se direciona ao chamado saber absoluto, que compreende o instante em que a consciência se torna em-si e para-si em relação ao sujeito. O saber absoluto não é outro senão um nível alcançado pela consciência filosófica moderna (VAZ, 1998, p. 119). Por isso, diz-se que não é possível que o saber absoluto se concretize por um ou outro indivíduo, uma vez que é dependente de um instante histórico específico e de caráter universal.

Desse modo, a filosofia hegeliana estrutura a consciência em três diferentes momentos: a certeza sensível, a percepção e a consciência-de-si (HEGEL, 2012, p. 74-134). Assim, tem-se claro que a intenção de Hegel na *Fenomenologia do Espírito* é justamente percorrer a formação do sujeito em relação ao conhecimento das coisas em suas essências, já que o saber absoluto é um "conhecimento prático, que surge com as próprias experiências, das próprias relações da consciência-de-si com objetos do mundo e as outras consciências" (LEITÃO, 2015, p. 39).

A supressão de um instante da consciência por outro mais próximo do saber absoluto representa o processo dialético na filosofia hegeliana lançada no âmbito da obra em questão, pelo qual a consciência se coloca em prova a partir da busca por experiências que a levem à essência das coisas. O saber mais primitivo da consciência é denominado *certeza sensível*, uma vez que é formada pelo saber imediato e sensível sobre as coisas. Nesse estágio, o saber mais

⁶ Hegel quer nos conduzir desde o conhecimento empírico até o conhecimento filosófico, da certeza sensível até o saber absoluto. Em consequência, esta Fenomenologia que se apresenta realmente como uma história do espírito é diferente da dedução de representação de Fichte ou do idealismo transcendental de Schelling (HYPPOLITE, 1974, p. 6, tradução nossa).

primitivo da consciência é denominado certeza sensível, uma vez que é formado por um conhecimento imediato e, que, embora faça aparecer imediatamente a certeza de um saber rico e complexo, trata-se da verdade mais abstrata e pobre (HEGEL, 2012, p. 74), ainda que diga respeito a uma experiência simples. Por se tornar uma verdade abstrata e pobre, pode-se dizer que, nessa primeira instância, a consciência descobre que a verdade se encontra no *Eu* e no imediatismo. Baseando-se no exemplo fornecido por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, o aqui é uma árvore porque *Eu* a veja. Porém, quando me viro ou para outro *Eu*, o aqui não é necessariamente uma árvore, mas sim uma casa⁷ (HEGEL, 2012, p. 77). Logo, diz-se que o conhecimento da certeza sensível possui caracteres de simplicidade mediatizada e universalidade.

Em outros termos, significa dizer que a certeza sensível faz com que a consciência, em seu surgimento, se dê conta de que *algo* existe, ainda que não haja possibilidade de conhecer qualquer coisa que existe (KONDER, 1999, p. 28). Por isso, Hegel compreende que, além de ser a figura do conhecimento mais pobre, a certeza sensível apregoa uma condição de conhecimento abstrato sobre os objetos. O movimento da consciência no estágio da certeza sensível consiste em compreender que o objeto e o sujeito não são singulares, mas universais, de modo que a verdade não se encontra no objeto diante de si ou no próprio sujeito. Assim, o resultado da certeza sensível é a constituição de um objeto universal e da percepção, como segundo instante da trajetória da consciência. Ao contrário da certeza sensível, que não se apossa do verdadeiro, o segundo nível da consciência hegeliana, a percepção, é capaz disso, já que a universalidade é o seu princípio: o sujeito – o *Eu* – e o objeto são universais (HEGEL, 2012, p. 83). Nesse estágio, o objeto é universal e tem diversas propriedades.

Na *percepção*, o sujeito passa a "escapar da tirania do imediato e se dá conta de algumas características determinadas daquele algo difuso que tinha passado a existir para a consciência na 'figura' anterior" (KONDER, 1999, p. 28). No segundo estágio, a consciência assume uma posição de passividade frente ao objeto, pois o apreende da forma como é apresentado, na condição de elemento universal e uno, ou seja, como um ser-reunido-num-só (HEGEL, 2012, p. 83). Sob o viés de um princípio universal, o objeto é mediatizado e, por conseguinte, se mostra como "a coisa de muitas propriedades" (HEGEL, 2012, p. 84). Para ilustrar a segunda

⁷ O exemplo fornecido por Hegel (2012, p. 77) explica o seguinte: "O mesmo sucede com a outra forma do isto, com o aqui. O aqui, por exemplo, é a árvore. Quando me viro, essa verdade desvaneceu, e mudou na oposta: o aqui não é uma árvore, mas antes uma casa. O próprio aqui não desvanece, mas é algo que fica, no desvanecer da casa, da árvore etc.; e indiferente quanto a ser casa ou árvore. Assim o isto se mostra de novo como simplicidade mediatizada, ou como universalidade".

camada do desenvolvimento da consciência, Hegel recorre ao exemplo do sal, no qual trabalha a ideia de coisidade ao dizer que, embora o vejamos em um conjunto simples, o sal é constituído por coloração, sabor, forma e peso determinados e específicos (HEGEL, 2012, p. 85). Então, as propriedades múltiplas estão contidas em um *aqui* simples, no qual todas as coisas se interpenetram e não se afetam: o branco não altera o modelo cúbico e essas propriedades não influenciam o sabor salgado⁸.

Diante desse quadro, Hegel (2012, p. 86) entende que a segunda instância da trajetória percorrida pela consciência constitui tanto a consciência como percebente quanto a coisa como objeto. A partir de então, o papel da consciência é captar o objeto e compreendê-lo como pura apreensão, pois o que emerge dessa coisa não é nada além do verdadeiro. Assim, o autor afirma que a consciência confirmaria o desenvolvimento do objeto em propriedades diversas e retornaria a si mesma, distinguindo a percepção que teve da coisa (o olhar sobre o sal e sua compreensão como coisa universal e uma) da reflexão que faz sobre ela como elemento plural. O filósofo alemão ainda percebe que a consciência reflete a coisa como um *enquanto*, ou seja, ao passo em que o *Eu* analisa a coloração do sal, não percebe seu sabor; enquanto analisa o sabor, não percebe o seu formato (HEGEL, 2012, p. 89). A partir disso, Hegel (2012, p. 92) conclui que a percepção das coisas se dá em um movimento de para-si e para-outro, de modo que o objeto da consciência não é a coisa em si, mas somente o fenômeno, fazendo com que a consciência seja direcionada para o último estágio do itinerário hegeliano. A consciência percebe que a compreensão dos objetos foi dada por ela mesma e isso faz com que se vislumbre que há algo além de meros objetos⁹, que é ela própria, dando ensejo à última instância da consciência, em que se discute o entendimento.

O processo apresentado por Hegel no estágio do *entendimento* (*Verstand*) da consciência é deveras complexo. Diferentemente dos dois outros instantes, em que a

⁸ De acordo com Hegel (2012, p. 85): "[...] Este sal é um aqui simples, e ao mesmo tempo múltiplo; é branco e também picante, também é cubiforme, também tem peso determinado etc. Todas essas propriedades múltiplas estão num aqui simples no qual assim se interpenetram: nenhuma tem um aqui diverso do da outra, pois cada uma está sempre onde a outra está. Igualmente, sem que estejam separadas por aqui diversos, não se afetam mutuamente por essa interpenetração. O branco não afeta nem altera o cúbico, os dois não afetam o sabor salgado etc.; mas por ser, cada um, simples relacionar-se consigo, deixa os outros quietos, e com eles apenas se relaciona através do indiferente também. Esse também é portanto o puro universal mesmo, ou o meio: é a coisidade que assim engloba todas essas propriedades".

⁹ Conforme Leandro Konder (1999, p. 28-29), "[...] O que a consciência percebe é que o real é constituído por coisas e cada coisa possui múltiplas qualidades. A primeira determinação de que o conhecimento é capaz, então, se mostra contraditória: a consciência é levada a se defrontar com a unidade do objeto e a diversidade das qualidades do objeto. O sujeito conquista uma capacidade que lhe faltava na 'figura' precedente: a capacidade de duvidar. E a dúvida o impele no sentido de se rebelar contra as limitações da consciência que não ultrapassa as fronteiras da sensibilidade e não consegue se organizar melhor".

consciência tem a experiência da coisa enquanto objeto universal e uno e, na sequência, como para-si e para-outro, a finalidade do entendimento é submeter a consciência a um jogo de forças com a natureza e as leis que a envolve. O entendimento avança o movimento dialético da consciência, fazendo com que o sujeito ultrapasse a esfera do puramente sensível e inicie a busca dos conceitos nos trilhos da razão (KONDER, 1999, p. 29). O terceiro instante da consciência é deflagrado por Hegel (2012, p. 95) como aquele em que a consciência não apreendeu o conceito como conceito, mas somente como conceito do objeto, de modo que ainda não há como abstrair a verdade do objeto. A ação do entendimento é decantar as coisas, separando seus elementos uns dos outros a fim de que o sujeito tenha maior possibilidade de examiná-los com exatidão (KONDER, 1999, p. 29).

Na compreensão hegeliana, a consciência percebe a existência de uma dualidade, de um jogo de duas forças que aparecem a ela como fenômeno e aparência do fenômeno. Konder (1999, p. 29) identifica que, nesse estrato da consciência, há um problema: ao decompor a representação da coisa em seus elementos originários, o entendimento tende a trazer a representação àquilo que existia anteriormente à sua constituição, ou seja, sua tendência é ofertar a um conhecimento potencialmente novo elementos que já estavam previamente constituídos. O entendimento aparece como uma relação mediatizada que a consciência mantém com o objeto. O caminho que a consciência tece nesse sentido permite que, ao final, se realiza a apreensão do fenômeno como fenômeno, de tal modo que "não podemos mais pensar a realidade, senão como processo de movimento e unificação" (LEITÃO, 2015, p. 53). Esse movimento permite que a consciência alcance a finitude ou o conceito absoluto, que Hegel (2012, p. 115) coloca como "essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal". Em outros termos, pode-se dizer que a autoconsciência em formação percebe a dicotomia entre o sujeito que experimenta e o objeto que é experimentado e passa a buscar uma autoafirmação de sua existência frente ao objeto, ou seja, uma relação de dominação do sujeito e da consciência frente ao objeto.

De acordo com Hegel (2012, p. 117), o instante em que a consciência alcança a infinitude, ela deixa de ser entendimento e passa a ser considerada consciência-de-si, capaz de explicar o seu objeto e estar em diálogo consigo mesma. A partir do momento em que a consciência alcança o saber absoluto, a consciência-de-si, torna-se importante analisar o seu movimento de duplicação, a relação das consciências-de-si e a dialética do reconhecimento da filosofia hegeliana, que se estabelece por meio da metáfora do senhor e do escravo. Disso, pode-se afirmar que o atingimento do saber absoluto em Hegel representa não apenas a compreensão

do objeto, mas também do sujeito e do seu próprio processo de reflexão, em si mesmo (HYPPOLITE, 1974, p. 94). Assim, a figura da consciência-de-si tem como fonte o conflito instalado na constatação do sujeito ao perceber que a realidade lhe escapa ou que o mundo não se deixa dominar (KONDER, 1999, p. 30), de modo que a consciência passa a se interrogar e reconhecer que somente há possibilidade de autoconsciência a partir da comparação com o *Outro*. Uma consciência-de-si depende de outra consciência-de-si.

3. (IN)DEPENDÊNCIA DA CONSCIÊNCIA-DE-SI E A DIALÉTICA DO RECONHECIMENTO

Com o aporte da *Fenomenologia do Espírito*, escrevemos no capítulo anterior o itinerário que é percorrido pela consciência, que se inicia na certeza sensível e se desenvolve até o saber absoluto. A partir da ideia de que uma consciência-de-si depende de outra para ter a possibilidade de afirmar sua liberdade em relação ao *Outro*. De acordo com Konder (1999, p. 30), a experiência fracassada do sujeito em conhecer plenamente a realidade faz com que a consciência-de-si assuma uma posição de particularidade. Logo, se "a 'autoconsciência' não pode ser universal. [...] a liberdade a que o sujeito tem acesso, não sendo universal, é particular: colide com a liberdade do outro" (KONDER, 1999, p. 30). O estágio de afirmação da consciência-de-si representa a figura de um sujeito dividido: por um lado, possibilita se ver livre; mas, por outro, não há possibilidade de liberdade real (ou universal), já que está envolto por um movimento dialético entre senhor e escravo.

Antes de adentrar propriamente à metáfora dialética trazida à tona por Hegel, é importante compreender que a consciência-de-si nasce como um reflexo da própria consciência, do *Outro* e do retorno em si, de modo que passamos a compreender que "uma certeza [é] igual à sua verdade, já que a certeza é para si mesma seu objeto, e a consciência é para si mesma o verdadeiro" (HEGEL, 2012, p. 119). A consciência-de-si na filosofia hegeliana compreende uma figura capaz de encontrar a verdade de sua existência, o instante em que o sujeito estabelece uma relação de dominação junto ao objeto e compreende que sua consciência é o que lhe permite conhecê-lo. "Com a consciência-de-si entramos, pois, na terra pátria da verdade" (HEGEL, 2012, p. 120), instante em que a filosofia hegeliana evidencia a existência do *Eu* e do *Outro*, já que essa nova figura do itinerário rumo ao saber absoluto conserva o saber de si mesmo e um precedente, o saber do outro.

A consciência-de-si é a reflexão realizada sobre o *Outro*, devendo ser considerada um movimento de "sair de si, o encontro com o outro e o retorno a si" (LEITÃO, 2015, p. 55). O movimento que a consciência-de-si faz é justamente o de sair de si por desejo de encontrar outra

consciência. Dessa forma, o desejo (*Begierde*) representa a força que retira a consciência-de-si de seu percurso comum e a faz sair de si para encontrar o *Outro*.

A consciência-de-si é um retorno a partir do seu outro, o ser da certeza sensível e da percepção – que é trazido para o sujeito pelo desejo. O objeto do desejo é a vida que tem estrutura homóloga a da consciência, pois é, a seu modo, reflexo sobre si, e também negatividade, enquanto a vida, em sua corrente infinita, dissolve todas as determinações e diferenças. Mas o desejo, em sua busca é um movimento em que um objeto é consumido e logo outro surge na sua independência atíça de novo o desejo. E o movimento só para quando o objeto for outra consciência-de-si, que faça sobre a consciência uma só e a mesma operação que é feita sobre ela; quando o desejo deseja outro desejo surge o reconhecimento. (MENESES, 2003, p. 23)

Estabelece-se uma dualidade entre consciência e consciência-de-si na filosofia hegeliana: enquanto a primeira está direcionada para o mundo sensível, a segunda possui a si mesma como objeto. Isso significa que ser consciente de sua própria condição é se reconhecer como sujeito e objeto simultaneamente, ou seja, como sujeito consciente e que conhece e também como objeto cognoscível, que é conhecido. Disso parte a afirmação de Hegel (2012, p. 199) no sentido de que "o Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma", que se relaciona com o *Outro* a partir de então, já que apenas assim o movimento da consciência encontra fim. A dialética do desejo representa o ato de negação, que insere a consciência-de-si na condição de objeto de si mesma, por negar as primeiras impressões e se colocar como desejo do *Outro*.

Como afirma Gardênia Leitão (2015), a negação do objeto da própria consciência faz com que haja a necessidade de negar o novo objeto, de modo que não é o objeto em si a busca da consciência, mas o próprio desejo. A negação possui como objetivo possibilitar o retorno da consciência a si própria, que acontece quando a consciência encontra não um objeto a ser conhecido, mas outro *Eu* – outra consciência-de-si. Portanto, o retorno a si própria faz com que uma consciência-de-si desejante busque não o seu *Eu*, mas o *Outro*, em que o espírito se manifesta como em-Nós e para-Nós. De acordo com Hegel,

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 mesma em seu ser-outro. O Eu, que é objeto de seu conceito, não é de fato objeto. Porém, o objeto do desejo é 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 de 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 unidades das mesmas: Eu, que é Nós, Nós que é Eu. (HEGEL, 2012, p. 125)

A ideia do desejo, como parte da dialética do reconhecimento das consciências-de-si, representa uma manifestação prática da consciência, como angústia em realizar seus desejos. É válido recordar que a concepção de desejo na filosofia de Hegel deve ser compreendida como

uma categoria aproximada da noção de *apetite*, como algo que perturba o homem e faz com que se busque a satisfação plena de suas vontades. A esse respeito, afirma Gardênia Leitão (2015) que o conflito entre as consciências-de-si desejantes faz com que nasça a luta por sua independência, que, ao final, nada mais é senão a própria vontade da liberdade. A luta pelo reconhecimento (*Anerkennung*) de uma consciência-de-si por outra faz surgir um instante de luta por (in)dependência entre as consciências desejantes. Assim, o "enfrentamento exige arriscar-se, é um reconhecimento que obriga à consciência a colocar a si mesma em situação de perigo, de possibilidade iminente da morte" (LEITÃO, 2015, p. 59). Logo, apenas o enfrentamento do *Outro* pode exercer a efetiva possibilidade de reconhecimento.

Como uma categoria erigida da filosofia hegeliana, o que denominamos de *dialética do reconhecimento* consiste exatamente no processo pelo qual a consciência se coloca para fora de si, como um *Outro*, a fim de localizar não mais um objeto a ser conhecido, mas sim outra consciência que conhece a si. Em última instância, trata-se de um processo dialético a que Hegel nomeia de reconhecimento mútuo entre as consciências-de-si¹⁰. O reconhecimento na filosofia hegeliana consiste exatamente numa relação dialética de reciprocidade, pela qual o *Eu* apenas possui plena consciência-de-si quando é reconhecido por outra consciência-de-si e vice-versa, ou seja, "una y otra sólo pueden encontrar su verdad haciéndose reconocer recíprocamente como son para sí, manifestándose fuera como son dentro"¹¹ (HYPPOLITE, 1974, p. 103). A sistemática da dialética do reconhecimento na filosofia hegeliana ocorre quando, depois de ambas as consciências-de-si desejantes se reconhecerem, haverá novos conflitos com outras consciências-de-si, em um processo de dominação e liberdade.

A relação de reconhecimento mútuo das consciências-de-si desejantes e opostas foi profundamente trabalhada por Hegel no Capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*, na qual o autor aborda a parábola ou metáfora da dialética do senhor e do escravo, pela qual as figuras opostas da consciência, senhor e escravo, travam um conflito de quase morte: "uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é essência; outra, consciência dependente,

¹⁰ O filósofo alemão estabelece uma reflexão sobre o caminho que se percorre nesse conflito de consciências ao dizer: "Chamemos conceito o movimento do saber, e objeto, o saber como unidade tranquila ou como Eu; então vemos que o objeto corresponde ao conceito, não só para nós, mas para o próprio saber. Ou, de outra maneira: chamemos conceito o que o objeto é em-si, e objeto o que é como objeto ou para um Outro; então fica patente que o ser-em-si e o ser-para-um-Outro são o mesmo. Com efeito, o Em-si é a consciência, mas ela é igualmente aquilo para o qual é um Outro (o Em-si): é para a consciência que o Em-si do objeto e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio. seu ser-para-um-Outro são o mesmo. O Eu é o conteúdo da relação, o relacionar-se e o relacionar-se a si-mesmo; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio" (HEGEL, 2012, p. 119).

¹¹ "[...] uma e outra apenas podem encontrar sua verdade fazendo-se reconhecer reciprocamente como são para si, manifestando-se externamente como são em seus interiores" (HYPPOLITE, 1974, p. 103, tradução nossa).

para a qual a essência é a vida ou o ser para um Outro. Uma é o senhor, outra é o escravo" (HEGEL, 2012, p. 130). De acordo com o Konder (1999, p. 30), o senhor desempenha uma posição de comando, pela qual impõe sua vontade e se posiciona como uma figura livre da consciência, embora perca contato com o universo e passe a ter uma consciência-de-si abstrata. Por outro lado, a figura do escravo está em contato com a condição humana, ainda que lhe sejam privados quaisquer meios de liberdade (KONDER, 1999, p. 30).

A dialética do reconhecimento hegeliana exige que uma consciência-de-si seja identificada por uma relação de necessidade da outra consciência, como em uma luta de vida ou morte, na qual cada uma das consciências quer provar à outra que é a autêntica consciência-de-si, livre e que não necessita de qualquer relação com outro ser. De certo modo, o "reconhecimento é, na verdade, um enfrentamento, uma busca da morte da outra para que o seu desejo seja satisfeito" (LEITÃO, 2015, p. 65). A luta pelo reconhecimento travada pelas consciências-de-si é necessária e faz parte do movimento da história, pois ambas buscam se elevar à verdade no *Outro* e nelas mesmas, para terem certeza de ser-para-si (HEGEL, 2012, p. 128), já que a liberdade apenas é conquistada por meio da colocação da vida em risco.

Para Hegel, deve-se ter claro que o reconhecimento não é alcançado pela morte de uma das consciências-de-si, já que esse processo significaria a anulação do *Outro* e a impossibilidade de conquistar a liberdade. De forma contrária, o reconhecimento depende do processo de conservação e dominação da outra consciência-de-si. Assim, o reconhecimento define os lados das figuras da consciência: a consciência que valoriza mais a liberdade em detrimento da vida se torna senhor, enquanto a outra, que valoriza mais a vida em face da liberdade, se torna escravo. Nessa relação de dominação, o senhor figura para-si e a figura do escravo funciona como mediadora dos desejos do senhor. A consciência escrava é aquela que opta por ser dominada por outra e excluir sua liberdade por medo da morte, enquanto a consciência do senhor é aquela que enfrentou a morte e não teve medo de perder sua vida. Na dialética do senhor e do escravo, apenas a consciência do senhor é reconhecida pelo escravo, já que a consciência dominada exerce um papel de servidão, em que nega a própria liberdade por medo da morte e, conseqüentemente, da possibilidade de reconhecer e ser reconhecida pelo *Outro*.

A partir disso, Hegel (2012, p. 131) sinaliza que houve um reconhecimento desigual e unilateral, uma vez que "para o reconhecimento propriamente dito, falta o momento em que o senhor opera sobre o outro e que o outro opera sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que também faz sobre o Outro". Apesar dessa separação, é importante compreender que a filosofia hegeliana percebe que a consciência-de-si se encontra necessariamente encarcerada em uma

compreensão unilateral da realidade (KONDER, 1999, p. 31). O processo de superação de si mesma da consciência-de-si depende de um pensamento crítico sobre sua finitude. Na verdade, parece haver uma posição cíclica na metáfora da dialética do senhor e do escravo, pois a consciência-de-si reconhecida não é totalmente livre, já que depende da existência, da obediência, do trabalho e do reconhecimento da consciência do escravo. A fuga do círculo vicioso dessa dialética se dá pela superação dos horizontes do estoicismo, do ceticismo e da consciência infeliz¹², por meio da ruptura com duas experiências decisivas: vencer a morte e reconhecer as potencialidades do trabalho (KONDER, 1999, p. 31). Enquanto não enfrentam essas duas experiências, tanto senhor quanto escravo partilham da mesma impotência e falta de universalidade.

Nesse estado, Hegel (2012, p. 132) afirma que é possível a ocorrência de uma inversão de valores, que depende do trabalho executado pelo escravo, fazendo com que passe de uma consciência dependente para uma consciência independente e insira o senhor em uma posição contrária, possibilitando o reconhecimento mútuo. O trabalho é o meio pelo qual o escravo toma consciência-de-si e possibilita se rebelar contra o senhor, alcançando sua liberdade a partir de sua capacidade transformativa. De acordo com o autor,

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. Esse meio-termo negativo ou agir formativo é, ao mesmo tempo, a singularidade, ou o puro ser-para-si da consciência, que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer; a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma. (HEGEL, 2012, p. 132)

Hegel enxerga o trabalho como elemento formativo e que possibilita ao escravo o surgimento de uma nova figura da consciência, consistente no pensamento sobre a consciência. No trecho da *Fenomenologia do Espírito* em que se discute a liberdade da consciência-de-si, Hegel indica que o pensamento faz com que o escravo tenha consciência da inalienabilidade de sua liberdade. Nessas figuras de pensamento, o *Eu* é livre por não estar vinculado à *Outra* consciência, mas isso faz com que permaneça em si mesmo, como objeto, e não seja

¹² "O pensamento, em busca da universalidade, tenta superar a dicotomia, a cisão, sobrepondo-se aos dois termos e abrangendo tanto o senhor como o escravo. O *estoicismo* conclui que o nosso é, afinal, um mundo de servidão generalizada, e trata de se refugiar nas nuvens: enquanto a carne sofre, o espírito escapa às contingências terrenas, refugiando-se na estratosfera. O *ceticismo* conclui que não há nada a fazer e resolve se instalar nas contingências mutáveis da contradição insuperável: adota um ponto de vista que ora pode coincidir com o do senhor, ora pode coincidir com o do escravo, balançando ao sabor dos ventos, que sempre são suscetíveis de mudar de direção. E a *consciência infeliz*, típica dos cristãos dilacerados, empenha simultaneamente em respeitar a pessoa do senhor e solidarizar-se com a pessoa do escravo, opta por sofrer (passivamente) junto com ambos, nas dores e limitações que os dois experimentam (em face da doença e da morte, por exemplo)" (KONDER, 1999, p. 30-31).

reconhecido. Significa dizer que o espírito apenas se encontra em condições de absoluta dilaceração, de modo que o reconhecimento se coloca como o "ato de exteriorizar e encontrar-se a si mesma em um outro, em uma outra consciência de si, ao mesmo tempo em que outra consciência percorre o mesmo caminho" (LEITÃO, 2015, p. 62). A realização do movimento dialético permite às consciências compreender a existência de um estado de desigualdade e, conseqüentemente, a necessidade de reconhecer para eliminar tal assimetria¹³.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta deste trabalho consistiu em analisar a denominada dialética do reconhecimento e a expressão da consciência-de-si na filosofia hegeliana, a partir de um recorte feito sobre o avanço das diferentes etapas do itinerário da consciência descritas na *Fenomenologia do Espírito*. Sequencialmente, analisou-se a inserção de Hegel na história da filosofia, buscando a relação que o autor teve com o período do romantismo alemão e com o idealismo, corrente filosófica da qual retirou suas bases epistemológicas para a construção de um sistema autônomo, o idealismo absoluto. Após, voltou-se à análise dos diferentes estágios que a consciência passa até a chamada consciência-de-si, instante em que o sujeito é capaz de explicar o objeto a ser reconhecido e também ter o entendimento de que há uma consciência-de-si. Ainda, a abordagem recaiu sobre a ideia da dialética do reconhecimento e sua ilustração a partir da dialética do senhor e do escravo.

Para Hegel, a consciência-de-si é um estágio do desenvolvimento da consciência que tem por finalidade trazer o conhecimento para o campo da racionalidade, afastando-se do conhecimento sensível e da percepção – do imediatismo –, a fim de trabalhar a verdade do objeto a ser conhecido. Trata-se de uma manifestação necessária à própria história, que se constrói em sua totalidade a partir de um percurso dialético traçado pelo espírito. A dialética do reconhecimento é tomada como um elemento inerente ao processo de obtenção da consciência-de-si, que, ao se externar do sujeito, deixa de buscar o conhecimento sobre o objeto na realidade e passa à necessidade de outra consciência-de-si desejante. Enquanto a consciência é vista como um aspecto teórico da filosofia hegeliana, que analisa os objetos, a consciência-de-si é retratada como uma figura viva, história e que deseja necessariamente reconhecer e ser reconhecido por outras consciências-de-si. No entanto, como Hegel indica, o encontro das consciências desejantes é marcado por uma luta pela liberdade, em que se inaugura um processo dialético no

¹³ "Es justamente esta desigualdad lo que debe desaparecer, y desaparecer tanto de un lado como de otro, pues cada una de las autoconsciencias es una cosa viviente para la otra y una absoluta autocerteza para sí misma. Una y otra sólo pueden encontrar su verdad haciéndose reconocer recíprocamente como son para sí, manifestándose fuera como son dentro" (HYPPOLITE, 1974, p. 103).

qual somente a consciência que fornece todos os seus atributos, sobretudo a vida, em detrimento da liberdade é que atinge o estado de consciência-de-si (RASKIN, 2016, p. 74). Paradoxalmente, o vencedor da luta por reconhecimento não é livre, pois depende da outra consciência-de-si para existir enquanto tal.

O processo dialético e a luta por reconhecimento travada entre as figuras do senhor e do escravo, que é desigual no início, apenas atinge a paridade no instante em que o escravo reconquista a consciência sobre a necessidade de sua liberdade a partir do trabalho. Logo, para que uma consciência-de-si escrava possa se tornar independente, não se deve optar pela morte da outra consciência, já que isso geraria um retorno ao estado de dependência da própria consciência (RASKIN, 2016, p. 75). Na verdade, a luta por reconhecimento se encerra com duas consciências-de-si vivas, em uma relação na qual uma reconhece a outra como seu senhor. Na filosofia hegeliana, o trabalho, assim como a cultura, é um elemento formativo e necessário ao reconhecimento da consciência-de-si que se submeteu ao *Outro*, tornando-se mera consciência capaz unicamente de analisar objetos e desejos do senhor, mas nunca a si mesmo e sua necessidade de liberdade. Ainda que a metáfora trabalhada por Hegel indique aplicabilidade somente no plano metafísico, trata-se de um mecanismo atemporal, que pode ser identificado em diferentes momentos da história humana.

Desse modo, conclui-se que a dialética do reconhecimento aparece na filosofia hegeliana como uma afirmação de um processo de dependência e independência das consciências-de-si desejantes, em uma relação protagonizada por consciências que externam a figura do senhor e outras que apregoam a posição de escravo, fazendo com que reconheçamos o *Outro* como sujeito. Em última instância, o reconhecimento figura como uma necessidade humana, uma vez que a consciência individual é incapaz de alcançar imediatamente o saber absoluto e tampouco de reconhecer o *Outro* como sujeito sem que haja uma relação dialética. O avanço da relação intersubjetiva na filosofia de Hegel é instaurada por meio da dialética entre o desejo de reconhecer e o desejo de ser reconhecido por outras consciências-de-si, que se sustenta como uma luta pela liberdade (LEITÃO, 2015, p. 80). Nesse sentido, o reconhecimento também é formada pela dependência e independência, de modo que "a consciência-de-si já não possui mais o domínio natural sobre sua alteridade, agora só é no reconhecimento do outro" (LEITÃO, 2015, p. 81).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BECKENKAMP, J. **O jovem Hegel**: formação de um sistema pós-kantiano. São Paulo: Loyola, 2009.

BENJAMIN, W. **O conceito de crítica de arte no romantismo alemão**. Trad. Márcio Seligmann-Silva. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 2018.

COELHO, N. M. M. S. **Fundamentos filosóficos da interpretação do direito**: o romantismo. São Paulo: Editora Rideel, 2012.

HARTMAN, R. S. O significado da história para Hegel. In: HEGEL, G. W. F. **A razão na história**: uma introdução geral à filosofia da história. Trad. Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

HARTMANN, N. **A filosofia do idealismo alemão**. 2. ed. Trad. José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1960.

HEGEL, G. W. F. **A razão na história**: uma introdução geral à filosofia da história. Trad. Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

HYPOLITE, J. **Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel**. Barcelona: Ediciones Península, 1974.

KONDER, Leandro. **Hegel**: a razão quase enlouquecida. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

LEITÃO, G. G. V. S. **Dialética do reconhecimento**: a questão central da subjetividade em Hegel. 84 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015.

MELDELSSOHN, M. Sobre a pergunta: o que quer dizer esclarecer: In: KANT, I. *et al.* **O que é esclarecimento?** Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

MENESES, P. **Hegel e a Fenomenologia do Espírito**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

NICOLAU, M. F. A. **O conceito de Bildung em Hegel**. Sobral: Edições UVA, 2019.

NUNES, B. A visão romântica. In: GUINSBURG, J. (Org.). **O romantismo**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1975.

PUENTE, F. R. Novas perspectivas sobre o idealismo alemão. **Síntese – Revista de Filosofia**, v. 30, n. 96, p. 125-130, 2003.

RASKIN, H. A dialética do senhor e do escravo como fundamento da sociologia enquanto ciência humana. **Kalagatos**, v. 13, n. 25, p. 71-81, 2016.

ROSENFELD, D. **Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2005.

VAZ, H. C. L. A significação da Fenomenologia do Espírito. *In*: HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

VAZ, H. C. L. **Antropologia filosófica**. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1998.