

## DIALÉTICA DO RECONHECIMENTO: CONSCIÊNCIA E CONSCIÊNCIA DE SI

José Pinheiro Pertille

■ O conceito de **reconhecimento** (*Anerkennung*, *Reconnaissance*) e a tematização do tipo de ação que está suposto no conteúdo desse conceito – **a luta pelo reconhecimento** – ultimamente têm sido alvos de uma especial atenção por parte dos filósofos, no Brasil e no mundo.<sup>1</sup> Algumas referências, para exemplificar. Em um livro publicado na França em fevereiro deste ano, chamado *O reconhecimento – Fichte e Hegel*, Franck Fischbach estuda em detalhe a origem histórica e especulativa desse conceito a partir do idealismo alemão.<sup>2</sup> Na Alemanha, Axel Honneth publica, em 1994, um livro intitulado *Luta e reconhecimento*, demarcando, com esses conceitos, as condições para a enunciação de uma gramática moral dos conflitos sociais<sup>3</sup>, e também assina o verbete *Reconhecimento para o Dicionário de ética e filosofia moral*, de 1996, dirigido por Monique Canto-Sperber<sup>4</sup>. Tais obras inserem-se na esteira das polêmicas envolvendo a *Teoria do agir comunicativo* de Jürgen Habermas. Essencialmente, essa teoria efetua uma crítica à sociedade moderna através do espelho ideal das normas imanentes à atividade comunicativa orientada para o entendimento, ao descrever e analisar quais os

1. A primeira versão deste trabalho foi preparada para atender o convite dos drs. Marco Aurélio Rosa, presidente, e Lores Pedro Meller, secretário científico da *Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre*, para uma palestra, ocorrida em 17/06/1999, sobre o conceito de reconhecimento na filosofia hegeliana.
2. Franck Fischbach, *Fichte et Hegel. La Reconnaissance*. Paris, PUF, 1999.
3. Axel Honneth, *Kampf und Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch, 1994.
4. Axel Honneth, "Reconnaissance" in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, dirigé par Monique Canto-Sperber. Paris, PUF, 1996.

obstáculos sociais e políticos, reais e simbólicos que se oporiam a uma prática discursiva pautada pela intercompreensão. Ao contrário, pensar a sociedade através dos conceitos de reconhecimento e luta pelo reconhecimento seria deixar de lado esse ponto de vista abstrato e conceber as relações sociais de dominação a partir de uma dinâmica de grupos que buscam a afirmação de sua identidade e autonomia, ou seja, seu reconhecimento. O próprio Habermas atenta para essa discussão em um ensaio denominado *A luta pelo reconhecimento no estado de direito democrático*, publicado em 1996 no livro *A relação unívoca com o outro – Estudos para uma teoria política*.<sup>5</sup> Por aqui, Denis Rosenfield alinha-se com essa temática no âmbito de sua pesquisa sobre a gênese da filosofia moderna, particularmente em seu enfoque do conflito entre a concepção aristotélica do homem como um animal naturalmente político e o conceito de estado de natureza hobbesiano, definido como uma guerra de todos contra todos.<sup>6</sup>

Frente a esses exemplos, que já parecem suficientes para nosso propósito de destacar o interesse contemporâneo nessa temática, coloquemo-nos agora duas questões. Primeira: por que está ocorrendo atualmente todo este interesse em pensar o conceito de reconhecimento e em afirmar a importância da luta pelo reconhecimento? Segunda: em que medida essa discussão contemporânea retoma certos temas clássicos da filosofia? Em outras palavras, proponho realizar uma reflexão do seguinte tipo: identificar nos debates sobre questões de nossa época quais são os referenciais filosóficos mais profundos que estão em jogo, e isso com o intuito de tornar possível melhor fundamentar os nossos pensamentos e as nossas ações. O ponto de partida para tanto seria o esclarecimento acerca dos raciocínios fundamentais que são configuradores das

5. Jürgen Habermas, "Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat" in *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.

6. Denis Rosenfield, *Raison et métaphysique moderne*. Paris, Vrin, 1997. Cf. também, "A relação de Hegel a Hobbes" in *Revista de Filosofia Política Nova Série* volume 3. P. Alegre, LPM, 1998.

atuais perspectivas do pensar. Essa é uma tarefa para a qual o filósofo se habilita, na medida que vai ao **fundamento** das coisas, em que se abisma nos sentidos dos conceitos, ou que, como se diria em alemão, se propõe a: *zu Grund gehen* (em que *Grund* significa abismo e fundamento). Aliás, é desse prisma, nos parece, que se possibilita entabular um proveitoso diálogo entre a filosofia e as áreas científicas do saber humano. Em nosso tema de hoje, a tematização do conceito de reconhecimento envolverá as dimensões da consciência e da consciência de si, e isso conduzirá à dialética do senhor e do escravo do sistema hegeliano.

Assim, para responder à primeira questão, quanto às razões do interesse hodierno pelo conceito de reconhecimento, podemos começar chamando atenção para o fato de que importantes lutas sociais nos últimos trinta anos podem ser justamente caracterizadas por consistirem em demandas de reconhecimento. Ou seja, as lutas de minorias sociais, nacionais, étnicas, sexuais, religiosas, etc. podem ser fundamentalmente compreendidas pelo desejo de reconhecimento de sua unidade a partir daquelas especificidades unificadoras de sua identidade. As lutas de negros, mulheres, homossexuais, étnicos albaneses muçulmanos em Kosovo, hispano-americanos nos Estados Unidos, árabes na França, turcos na Alemanha, católicos na Irlanda, palestinos no Oriente Médio, bascos na Espanha, entre outros grupos minoritários que se organizam em maior ou menor grau e de diferentes modos para serem reconhecidos, mostram-nos pelo menos duas coisas: a noção de injustiça social não pode ser reduzida apenas à desigual repartição de riquezas, e o conceito de minoria não é determinado tão somente por um critério quantitativo. Isto é, primeiro, o estado de dominação do qual parte a consciência dessas minorias apresenta-se não somente no fato de sua exclusão (na maior parte das vezes) do capital econômico, porém, mais profundamente de sua exclusão daquilo que Pierre Bordieu denomina "capital simbólico", ou seja, o acesso à estima, ao reconhecimento, à crença, ao crédito, à confiança dos outros. Neste sentido, a luta das minorias pelo reconhecimento não se compreende por meras conquistas de vantagens

sociais ou benefícios políticos, mas pela participação no capital simbólico da cultura.<sup>7</sup> Segundo, se uma minoria é um grupo que não tem a estima dos outros, da maioria, e luta para obter essa estima, então a definição de minoria não é dada pela quantidade de seus membros. Ser minoria é não contar, em princípio, com o reconhecimento de sua identidade própria, identidade pessoal e social. É perceber-se pela exclusão, girar como em um redemoinho formado em torno de um modelo dominante jamais alcançado, ou seja, estar em processo constante sem constituir um estado seu próprio. A menoridade, assim como aparece em uma formulação de Immanuel Kant em 1783, é não conseguir fazer uso de seu entendimento, estando sob a tutela de outrem para tomar as próprias decisões.<sup>8</sup> Expressando-nos de uma maneira negativa, a maioria dominante não reconhece a minoria dominada mediante o exercício da indiferença, da exclusão de seu modelo, do uso de expressões que estigmatizam os traços que separam uma e outra, e que, assim, fazem revelar o contrário do reconhecimento – o desprezo pelo que alguém faz, o menosprezo pelo que se é, a arrogância do superior frente ao subordinado. Neste contexto, a unidade de **indivíduos** em um grupo social faz-se através de um processo de reconhecimento, e isso é alcançado quando um grupo reconhece publicamente seu valor. Como afirma Franck Fischbach, “o reconhecimento é constitutivo de uma identidade que não se torna verdadeiramente existente *para si mesma*, deixando de ser minoria, a não ser quando reconhecida *pelos outros*, quer dizer, obtendo sua estima e seu crédito”<sup>9</sup>.

7. Pierre Bordieu, *Méditations pascaliennes*. Paris, Seuil, 1997. Ver também *Le sens pratique*. Paris, Minuit, 1980.

8. “Eslarecimento é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado desta menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. Sapere aude! Tem coragem de fazer uso teu próprio entendimento, tal é o lema do iluminismo (*Aufklärung*)” Immanuel Kant, *Resposta à pergunta: o que é iluminismo?*

9. F. Fischbach, op.cit. p. 7.

Deste modo, podemos concluir que a luta pelo reconhecimento é o processo de estabelecimento de uma identidade através da não-identidade. E mais, que a constituição da subjetividade é intersubjetiva, que a individuação se efetua pela socialização e que cada um não é para si se não for para outros. Nestes termos, que mostram a passagem pelo limite entre certos conceitos e seus opostos mediante subversões dos sentidos originais que pareciam fixos em suas determinidades, notamos um primeiro reflexo da possibilidade de compreendermos nossa questão a partir da **dialética hegeliana**. E, com isso, podemos aproveitar para entrar em nossa segunda questão, aquela que se voltava para a busca dos referenciais filosóficos mais profundos que, como afirmamos anteriormente, se apresentam no jogo dos nossos debates e são configuradores dos fundamentos das nossas perspectivas de pensar. Na continuidade deste caminho, notemos também que, em todas as referências anteriormente feitas dos recentes livros publicados sobre o assunto do reconhecimento, o pensamento de Hegel sempre aparece de um ou outro modo. Afinal, foi ele o primeiro a mostrar o processo de socialização como uma luta pela qual cada um procura obter dos outros o reconhecimento e a confirmação de sua própria identidade, e é justamente isto que aparece com clareza em sua **dialética do senhor e do escravo**, expressão hegeliana da dialética do reconhecimento. Antes, porém, de passarmos à exposição de sua idéia básica através da referência aos textos, notemos mais uma vez que nossa questão, assim posta, não se reduz somente a um problema de história da filosofia, pois o que se tem no espírito ao tratar dessas figuras é a perspectiva de constituição de um espaço efetivamente democrático – e, portanto, conflitivo – entre indivíduos que, no fundo, estão em busca de seu próprio reconhecimento, ou seja, de consciências que buscam determinar-se a si mesmas umas através das outras.<sup>10</sup>

Antes de mais nada, quando o assunto é a filosofia hegeliana, é preciso atentar para o fato de que sua constituição se apresenta na

10. Id. ib. p. 15.

forma de um **sistema**, um **sistema científico**, cuja concatenação interna implica que uma parte somente faça pleno sentido dentro de seu todo. “A verdadeira figura em que a verdade existe só pode ser o seu sistema científico” (Prefácio FE, p. 23). Logo, nosso primeiro movimento para bem compreender o significado hegeliano da dialética do reconhecimento deverá ser sua localização em seu contexto originário.<sup>11</sup> Neste sentido, devemos considerar como a dialética do senhor e do escravo aparece na *Fenomenologia do espírito* (FE), publicada por Hegel em 1807 – sendo também apresentada na “pequena Fenomenologia do espírito”, que aparece como uma parte da *Enciclopédia das ciências filosóficas* (ECF), cuja primeira edição é de 1817, revista e aumentada em 1827 e 1830.<sup>12</sup>

A *Fenomenologia do Espírito* de 1807 foi projetada para ser a primeira parte do sistema da ciência. Como primeira parte introdutória, analisa o que é o conhecimento científico e filosófico, o que é o saber humano, não o apresentando como ele **é**, mas como ele **vem a ser**. “O que esta FE apresenta é o vir a ser da ciência em geral ou do saber” (Prefácio FE p. 35) Para tanto, na forma de sua exposição, o começo da FE não poderia ser outro senão aquele de seu estágio contemporâneo do que era considerado como conhecimento científico, que se embasava na moderna concepção de ciência amparada por uma filosofia da subjetividade. Daí que a primeira figura da FE é a consciência. Ou seja, em substituição à referência a um deus criador de todas as coisas, ou a uma noção de realidade passível de ser diretamente

11. Esse foi o objetivo demarcado para os estudos em nosso grupo, formado por Bárbara Conte, Sílvia Skowronsky, Fernando Kunzler, Leonardo Francischelli, Marco Aurélio Rosa e Nilson Miranda.

12. Na língua portuguesa, temos as traduções completas da FE (Vozes, 2ª edição 1992, a partir da qual são feitas as citações deste trabalho) e da ECF (Loyola, 1995) feitas por Paulo Meneses. Fazemos também menção à tradução do Prefácio, Introdução e duas partes da primeira seção da FE por Henrique Cláudio de Lima Vaz, apresentada em *Os pensadores*, Abril, diversas edições. Quanto a ECF, também existe a tradução portuguesa de Arthur Morão (Lisboa, Edições 70).

apreendida pelas categorias metafísicas do pensar, o modelo científico da modernidade parte das **representações** que nós temos da realidade, das experiências de uma **consciência** – científica em relação ao mundo externo e filosófica na afirmação do aspecto fundamental desta sua subjetividade<sup>13</sup>. O primeiro princípio da filosofia e da ciência modernas é então aquele do cogito cartesiano – posso duvidar de tudo, mas não duvido de que estou duvidando; se duvido, penso; se penso, existo. Nesse viés, o começo é o eu, o cogito, a consciência, que, neste mesmo movimento de sua fundação, se afirma por oposição ao **seu outro**, isto é, à realidade do mundo exterior e às outras consciências.<sup>14</sup>

Deste ponto de vista, podemos compreender por que o subtítulo da FE é “ciência da experiência da consciência”. Uma vez partindo da consciência como um dado histórico-filosófico, Hegel toma esse ponto de partida e verifica o seu movimento propriamente conceitual, isto é, seus desdobramentos próprios em direção à constituição de sua verdade. Isso significa a busca da demarcação do percurso da consciência que quer saber, desde o início até o fim. Ou seja, desde as suas primeiras experiências fenomenológicas, aquelas certezas mais simples fornecidas pelo uso imediato dos sentidos (a certeza sensível), até seu máximo grau de aperfeiçoamento em um saber absoluto, significando a conciliação e unidade entre ciência e filosofia. Mais precisamente, conforme a estrutura da FE, essa experiência da consciência divide-se em três momentos. O primeiro momento consiste na determinação de seu conceito – o que é uma consciência, como ela vem a ser em relação a seus objetos. Essa primeira seção intitula-se **consciência**

13. Cf. Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, primeira parte, segundo capítulo, História e “Fenomenologia”. Paris, Aubier Montaigne, 1946.

14. Sobre este ponto cf. a Revista *Analytica*, volume 3, número 1, 1998: “Descartes: Os princípios da filosofia moderna. O cartesianismo posto em questão”.

(*Bewusstsein*). O segundo momento é o desdobramento da consciência como consciência de si, isto é, quando uma consciência se determina não mais em relação a simples objetos, mas a outra consciência. Essa segunda seção intitula-se **consciência de si** (*Selbst Bewusstsein*)<sup>15</sup>. O terceiro momento, do qual somente faremos esta referência, é dividido em quatro sub-momentos – razão, espírito, religião e saber absoluto. Em seu conjunto, eles formam a terceira seção da FE, que não apresenta um título próprio.<sup>16</sup> Dentro de nossa pretensão, notemos que o primeiro grande movimento desta trajetória da experiência da consciência é aquele que faz a consciência deslocar-se em direção à consciência de si. Como é, então, que isso acontece?

A determinação da figura da consciência é feita por três diferentes dialéticas. São elas as dialéticas da certeza sensível (*sinnliche Gewissheit*), da percepção (*Wahrnehmen*) e do entendimento (*Verstand*), e representam as três diferentes maneiras de relacionamento de uma consciência face a objetos. Por exemplo, a **certeza sensível** é aquela experiência imediata que todos nós temos quando vemos ou sentimos em geral algum objeto através da nossa sensibilidade, mediante o uso de nossos sentidos. Eu vejo esta árvore. Essa certeza toma, em princípio, o objeto como algo totalmente fixo; isto, afinal de contas, é uma árvore e ponto final. Esta é minha primeira “tese” quando me ponho a discorrer sobre o que é saber algo. Do ponto de vista do saber, então, o objeto precederia ao sujeito. Mas, faço a experiência de me voltar de costas para aquela

15. A edição alemã que utilizo é a da *Hegel Werke in zwanzig Bänden*, Surhkamp, 1984 (estabelecida a partir da primeira edição das Obras de Hegel, 1832-1845): Bd. 3 – *Phänomenologie des Geistes* e Bd. 10 – *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*.

16. Na topologia da ECF, dividida em lógica, natureza e espírito, o **espírito** divide-se em subjetivo, objetivo e absoluto e o **espírito subjetivo** em alma, **consciência** e espírito. A consciência, explicitada como Fenomenologia do Espírito nas edições de 27 e 30, é apresentada segundo seus momentos: consciência como tal, consciência de si, razão.

árvore. Eu agora vejo uma casa. Minha certeza sensível agora não é mais da árvore, e sim da casa. Com isso, mostra-se que a verdade do saber não está mais no objeto que é visado pela certeza sensível, mas no sujeito, no eu, nesta consciência que visa o objeto. A suposição de um objeto particular mostra-se, assim, na dependência da **linguagem** que é universal.<sup>17</sup> O particular é um recorte do universal operado por um sujeito. Isso representa o contrário de minha tese anterior; é sua “antítese”, poderíamos dizer, que agora parece verdadeira frente àquela que assim se revelaria falsa. Mas se não houver objeto visado, não há do que ter certeza, do mesmo modo como se não houver quem vise esse objeto. Eu viro novamente as costas e a árvore está lá. A verdade, portanto, não está nem no objeto, nem no sujeito, tomados imediatamente de modo separado um do outro, e sim na unidade entre Sujeito-Objeto, quando o sujeito apreende verdadeiramente um objeto (*nehmen wahr*). Mas isso, essa “síntese”, já é a percepção (*wahrnehmen*), e não mais certeza sensível. A dialética da certeza sensível, portanto, expressa esse movimento de uma separação entre opostos que é negada (neste caso, sujeito que visa e objeto que é visado), pois são eles reunidos em uma unidade superior – a percepção, figura que supera a da certeza sensível. A percepção é a **negação** da separação entre ser para si e ser para outro, é negação da independência, é uma relação entre o sujeito que depende do objeto e o objeto que depende do sujeito em sua mútua determinação.<sup>18</sup> A percepção, por sua vez, é superada pela figura do **entendimento**, que, em vez de efetuar uma determinação estática dos objetos, procura compreendê-los a partir das forças que os formam, isto é, supondo aquele reino das leis<sup>19</sup> que tornariam constante o fenômeno instável, no qual transitam as teorias científicas embasadas no entendimento.<sup>20</sup> Assim por diante, esses deslocamentos negam seus momentos anteriores conservando-os em unidade superior, justamente para não repetir a mesma experiência

17. FE p. 76.

19. FE p. 91.

19. Cf. Víctor Gómez Pin, *El reino de las leyes – Orden freudiano*. Madrid, Siglo Veintiuno, 1981.

20. FE p. 106.

desnecessariamente. Negar e conservar são o motor desta dialética do superar, deste movimento de **superação** (ou suprassunção), tal como aparece expresso pelo verbo alemão *aufheben*.<sup>21</sup>

Assim, vemos que a lógica inicial de funcionamento da consciência é de se determinar pelo seu outro como objeto. Na arquitetônica da ECF, compêndio que expressa a totalidade do sistema hegeliano, a consciência (*Bewusstsein*) é o espírito (*Geist*) que aparece cindindo-se na relação sujeito-objeto, e esse é justamente o objeto da fenomenologia enquanto fenômeno (aparição) (*Erscheinung*) do espírito. O sujeito da consciência é o **eu** e seu objeto (*Gegenstand*), é o conteúdo que a alma, opondo-se a si para assim aparecer a si mesma, se objeta (*gegen-stand*) como um **mundo**. Neste sentido, a filosofia da consciência caracteriza-se essencialmente como uma afirmação da não identidade entre sujeito e objeto, da separação absoluta entre eu e o mundo, sendo esse o modo como Hegel identifica a pedra de toque da filosofia de Kant – um sistema que opera pelo estabelecimento de oposições insuperáveis: eu-mundo, sujeito-objeto, noumenal-fenomenal (coisa em si-fenômeno), moralidade-legalidade, entre outras distinções típicas do proceder da consciência, que, para se compreender, se opõe a seus outros enquanto seus objetos.<sup>22</sup>

Mas o que acontece quando uma consciência encontra outra consciência? O que marca o desdobramento da consciência como consciência de si? Acostumadas a lidar com objetos, primeiro nível de sua determinação, as consciências tomarão uma a outra como objeto. A consciência de si é, em sua imediateidade, ou seja, em seu primeiro momento, aquela consciência que reconhece sua existência, sabe que existe como uma consciência composta de corpo e alma, o Eu que se sabe Eu. Nesse sentido, é um singular, algo que vive e **deseja** manter a sua vida. A satisfação desse desejo precisa ser preenchida

21. "O *suprassumir* (das *Aufheben*) apresenta sua dupla significação verdadeira que vimos no negativo: é ao mesmo tempo um negar e um conservar" FE p.84. Em alemão, p. 94.

22. ECF § 333 (1817) e § 415 (1827, 1830).

por coisas que estão fora dela e que, assim, ela toma como outros para si necessários. O seu outro é tão somente aquilo tudo em geral que lhe satisfaz este desejo, frente ao qual a consciência de si se afirma ao incorporá-lo. O objeto de satisfação do desejo assim mostra-se como algo independente da consciência. Porém, quando esse objeto, além de "ser", também "se faz ser" independente, ou seja, se mostra como independente em suas ações, esse outro não é somente objeto, mas é outra consciência. Neste movimento, a consciência de si somente alcança sua plena satisfação em uma outra consciência de si, o que representa um estágio mais avançado do processo de determinação da consciência pela relação com seu outro, um outro agora não mais objeto, mas consciência. Tal duplicação mostra que o Eu, enquanto objeto de seu conceito, não é de fato objeto. O Eu é Nós, o Nós é Eu. Em suma, "a consciência de si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma outra; quer dizer, só é como algo reconhecido". Essa é a primeira frase da parte da FE dedicada à dialética do senhor e do escravo, intitulada "Independência e dependência da consciência de si: dominação e servidão".<sup>23</sup>

O processo de reconhecimento da consciência de si exige a seguinte mediação: que as consciências se reconheçam reciprocamente, isto é, que uma se reconheça pela outra.<sup>24</sup> Para tanto, constata-se que uma consciência tratada como objeto reage ao ser tratada deste modo, pois, ao mesmo tempo, quer que a outra consciência que assim lhe está tratando seja ela o seu objeto.<sup>25</sup> Desta contradição entre duas consciências que querem se reduzir a uma relação já ultrapassada entre consciência e objeto surge uma nova figura de conflito, de luta entre essas aspirações contraditórias. Uma luta à morte, pois a antiga estrutura (que

23. FE, p. 126-134. Na ECF cf. §§ 353-358 (1817) e §§ 430-435 (1827, 1830).

24. Cf. Pierre-Jean Labarrière, *La Fenomenologia del spirito de Hegel, Introducción a una lectura*, VII – El reconocimiento. México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

25. A satisfação dada no singular é passageira e sempre engendra novos desejos. Essa satisfação imediata dos desejos, como regra, opõe-se à formação cultural (*Bildung*), que cria outros meios de satisfação não imediatos.

supunha a assimetria entre sujeito e objeto) não mais é passível de ser simplesmente sustentada nesta nova realidade que se criou (relação entre consciências), e cada consciência acaba por arriscar tudo. Esse é o **estado de natureza** da vontade naquele sentido hobbesiano, uma guerra de todos contra todos.<sup>26</sup> Esse processo de reconhecimento (*Prozess der Anerkennens*) envolve, então, o aspecto de ser um combate de vida à morte. O desejo, necessário para a conservação da vida, é, na sua satisfação, destrutivo, pelo seu conteúdo egoístico de consumir seus outros. Nesse jogo de vida e morte da consciência, ela faz a experiência de seu próprio limite, a consciência de si vê-se frente a seu fim e, com isso, aparece mais uma etapa de seu processo de determinação, em que ela põe em jogo sua radical independência. "O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência de si independente".<sup>27</sup>

A luta acaba quando se apresenta um vencedor. No momento da vitória de uma e derrota da outra, a consciência vencedora está prestes a fulminar a consciência vencida, a aniquilar a nada aquela pretensão da outra de ser algo. Mas, nesse exato momento, a consciência vencedora lê nos olhos da vencida aquele último apelo pela conservação de sua vida, abdicando de tudo, até mesmo de sua liberdade, sua independência que, posta em jogo, foi perdida. No mesmo passo, a consciência vencedora percebe que, pela aniquilação da outra, ela mesma não mais se reconhecerá, pois, no atual estágio das coisas, depois de posta em prova a independência das consciências, não basta mais a consciência reconhecer, mas é preciso também ser reconhecida. Agora, ao fim da luta que apontou o vencedor e o vencido, uma consciência está à mercê da outra. Nesse novo horizonte que se descortina, a vida da vencida é poupada pela vencedora, na condição de que uma nova relação assimétrica se estabeleça. Não mais haverá duas consciências

26. Cf. Balthazar Barbosa Filho, "Condições da autoridade e autorização em Hobbes" in *Revista de Filosofia Política*, vol. 6. Porto Alegre, LPM, 1989.

27. FE, p. 129.

livres e iguais em suas independências, mas, doravante, um será o senhor e o outro, seu escravo, e a marca desta nova **dominação** (*herrschaft*) é o trabalho que o escravo doravante fará pelo senhor. A vitória forma a consciência do senhor e a derrota forma a consciência do escravo; o reconhecimento de uma passa necessariamente pelo reconhecimento da outra com essa relação de **submissão**.

Contudo, justamente por isso – não existir senhor sem escravo, nem escravo sem senhor –, um belo dia o escravo dá-se conta de que não é mais ele que depende do senhor para viver, e sim exatamente o contrário. Mais ou menos como naquele belo dia do *Germinal*, em que Etienne sai das profundezas da mina de carvão em que trabalha e sente no rosto o ar tépido da primavera, e percebe com toda clareza a vida que lhe está sendo negada em prol da boa vida de seus patrões, bem instalados em suas casas e escritórios.<sup>28</sup> É o escravo quem trabalha para o senhor viver e, pelo **trabalho** desenvolvido, ele está agora muito mais forte e robusto do que o senhor flácido e fraco pelo ócio de quem simplesmente se serve dos outros. "Embora o temor do senhor seja, sem dúvida, o início da sabedoria, a consciência... encontra-se a si mesma por meio do trabalho... O trabalho é desejo refreado, um desvanecer contido, ou seja, o trabalho forma... A consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma."<sup>29</sup> Quem é o verdadeiro senhor senão o escravo? Neste instante, dá-se a inversão dialética. Os antigos senhores tornam-se os novos escravos, os antigos escravos passam a ser os novos senhores. Esse é o processo da história humana, que repõe por épocas a trajetória deste **processo** de alternâncias, o percurso da cultura (civilização) humana que reside, assim, sobre a assimetria e a diversidade em movimento. A consciência de si que reconhece esse processo de submissão liberta-se, torna-se universal ao incorporar racionalmente o processo dessas alternâncias, sabendo lidar com elas no mundo que recebe e que fará seu, seu mundo do espírito.

28. Émile Zola, *Germinal*. Fasquelle, Le livre de poche, 1969, p. 134-5, França.

29. FE, p. 132-3.

Com isto, concluímos ao salientar que, se a dialética do conhecimento pela consciência é fechada (relação sujeito-objeto), ela abre-se na dialética do reconhecimento da consciência de si (relação sujeito-sujeito), mediante a alternância da dominação de quem faz a maioria e a minoria em cada época histórica. Uma consciência não é completa somente pelo seu conhecimento de si. Para se reconhecer, ela não depende só de si mesma, ela deve passar por esta experiência do outro como seu limite, e essa é consciência de si. A passagem pelo outro de si mesma é a regra e este momento da dialética do senhor e do escravo faz-se mediante este processo de reconhecimento da consciência de seu outro como outra consciência, o que faz projetar-se sobre aqueles seus outros que estão dentro dela mesma e que imediatamente não aparecem.<sup>30</sup> Nesse momento, a consciência de si é aquela que reconhece e aceita seu processo (que conduzirá, na trajetória da FE, às figuras de seus posteriores reconhecimentos, o reconhecimento teórico do sujeito individual como homem universal e o reconhecimento prático dos cidadãos atuais do Estado moderno): a identidade da identidade e da não identidade.

Espero compreender-se, ao final desta exposição, o fascínio que provocou, ao longo dos tempos, essa poderosa figura do senhor e do escravo, que expressa pelo menos um motivo para se considerar investimento seguro a leitura de Hegel. Sobre esse tema recaiu o

30. Como afirma Jean-Marie Vaysse em um livro publicado na França em março deste ano, denominado *O inconsciente dos modernos* (Paris, Gallimard): "Após Copérnico e Darwin o pai da psicanálise inflingiu a terceira ruptura narcísica na humanidade: após o sol e o macaco, o inconsciente viria brilhar com suas luzes para esclarecer uma origem e um centro que, desalojados da terra e em parte devorados por nossos simpáticos ancestrais primatas, não poderiam encontrar-se senão indo se refugiar no asilo do cogito. Este último bastião de nosso narcisismo seria definitivamente destruído e a porta seria aberta à lucidez final livrando a verdade última do homem. A verdadeira consciência de si é desde então o inconsciente, e não é pouco o paradoxo de um empreendimento que, de uma parte, pretende sobre o plano teórico destituir o ego de todo privilégio constituinte e, de outra parte, visa sobre o plano prático um reforçamento do eu".

interesse dos contemporâneos de Hegel, hegelianos de esquerda e de direita, tal como podemos ver no reconhecimento expresso pelos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de Karl Marx. Sobre essa dialética tematizaram os influentes cursos sobre Hegel proferidos na França por Alexandre Kojève e Jean Hyppolite.<sup>31</sup> E até hoje continua ela a exercer seu encanto. Isso tudo faz ter razão Italo Calvino ao elencar as diversas razões por que, afinal de contas, ler os clássicos: se um clássico é uma obra que provoca incessantemente uma nuvem de discursos críticos sobre si, mas continuamente os repele para longe, é também aquele livro que, quanto mais pensamos conhecer por ouvir dizer, quando é lido de fato, mais se revela novo, inesperado, inédito. Afinal, dizem-se clássicos aqueles livros que constituem uma riqueza para quem os tenha lido e amado, mas constituem uma riqueza não menor para quem se reserva a sorte de lê-los pela primeira vez nas melhores condições para apreciá-los.<sup>32</sup> ■

**José Pinheiro Pertille**

Professor do Departamento de Filosofia  
da Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
jper@vortex.ufrgs.br

31. Jean Hyppolite, "Le phénomène de la Reconnaissance universelle dans l'expérience humaine" in *Figures de la pensée philosophique. Écrits 1933-1968*. Paris, PUF, 1991. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit*, proférées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau. Paris, Gallimard, 1947.

32. Italo Calvino, *Por que ler os clássicos*. São Paulo, Cia das Letras, 1993, p. 12.



# CRUZAMENTOS

Psicanálise

filosofia

política

ética

Organizadores

**Nilson Miranda**  
**Leonardo A. Francischelli**

Autores

**Bárbara Conte**  
**Denis Lerrer Rosenfield**  
**Fernando L. Kunzler**  
**José Pinheiro Pertille**  
**Leonardo A. Francischelli**  
**Marco Aurélio Rosa**  
**Nilson Miranda**  
**Sílvia Brandão Skowronsky**

Anexo

**John Mac Taggart**



Porto Alegre - RS  
2000

Coordenação editorial Cláudia Perrone e Rosana Nora  
Revisão ortográfica Marcos Goldnadel e Sílvia Cabreira  
Capa e projeto gráfico t@t studio  
Editoração eletrônica t@t studio  
Fotolitos Pallotti  
Impressão Pallotti

M672c Cruzamentos: psicanálise, filosofia, política, ética / Nilson  
Miranda, Leonardo Francischelli organizadores – Porto Alegre:  
Criação Humana, 2000.

Conteúdo: Tradução do capítulo (Ensaio): Tempo – tradução de  
Lawrence Flores Pereira original em inglês por John Mc Taggar.

1. Psicanálise 2. Filosofia 3. Ética 4. Política I. Miranda, Nilson. II.  
Francischelli, Leonardo A. III. Skowronsky, Sílvia Brandão. IV.  
Conte, Bárbara V. Rosa, Marco Aurélio. VI. Rosenfield, Denis  
Lerrer. VII. Pertille, José Pinheiro. VIII. Kunzler, Fernando L.

ISBN 85-88022-02-8

CDU 159.964.2

Catálogo na Publicação : Geisa Costa Meirelles - CRB 10/1110

Reservados todos os direitos de publicação,  
total ou parcial, pela EDITORA CRIAÇÃO HUMANA LTDA.  
Rua Mostardeiro, 157/1006  
Fone: (51) 346.5795 Fax: (51) 211.2242  
CEP 90 430-001 – Porto Alegre – RS

IMPRESSO NO BRASIL  
PRINTED IN BRAZIL  
ISBN 85-88022-02-8

