

“Ciência da experiência da consciência” – assim é caracterizada por Hegel a *Fenomenologia do Espírito*, esta que seria a primeira parte do Sistema da Ciência e que procura fazer a descrição de um caminho de vivências que a consciência percorre em seu movimento de apresentação do saber. É um caminho de experiências o qual ela atravessa em seu enfrentamento com a objetividade do mundo, na elaboração de seu sentido e na busca de seus próprios fundamentos enquanto consciência. Nele é possível acompanhar as vicissitudes por que necessariamente deve passar para o advento absoluto do Espírito, à medida que oposições sucessivas vão articulando dialeticamente, na passagem de uma figura à outra da consciência, a certeza do sujeito que se lança à experiência e a verdade do objeto experimentado. Esse desdobramento da consciência rumo ao Saber absoluto não é uma introdução da consciência não científica à ciência, tampouco uma fundamentação metafísica para a ciência (como um exame das estruturas *a priori* do conhecimento, à maneira da filosofia crítica kantiana), mas já é ele mesmo uma ciência enquanto atividade do Espírito que conhece a si mesmo ao criar-se. É o “vir-a-ser da ciência *em geral* ou do *saber*” (FE, *Prefácio*, § 27, p. 35), conforme a própria consciência supera e atualiza as etapas de uma longa jornada de experiências formadoras, procurando conhecer o mundo e a si mesma em direção à sua verdade.

Fica claro, desde já, que a *Fenomenologia* se compromete com a perspectiva de um certo primado da consciência, do eu que se afirma em oposição ao seu outro, à realidade e a outras consciências, concepção tributária ao princípio da subjetividade dos tempos modernos. Esse princípio enfatiza a prioridade lógica do sujeito em relação ao mundo e salienta a importância da atividade da consciência na apreensão da realidade. O saber é pensado como representação, como disposição dos entes diante de um sujeito, e a consciência é vista não como algo passivo, mas como uma “ação” de conceber os objetos do conhecimento, conhecimento este que é resultado de uma relação entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido. Kant, por exemplo, irá assegurar que o sujeito cognoscente possui elementos que antecedem a experiência e ao mesmo tempo a ordenam (as formas puras *a priori*). Desse modo, o conhecimento da realidade objetiva é o resultado do encontro desses elementos, presentes no sujeito, e o material fornecido pelo mundo objetivo. Esse sujeito, situado no plano lógico, transcende as dimensões do mundo empírico e organiza os objetos da experiência mediante as formas puras *a priori*, da sensibilidade e do entendimento, que estabelecerão os limites do acesso ao mundo como *fenômeno* para a consciência.

Hegel, até certo ponto, compartilha a noção kantiana de um *sujeito transcendental*, na medida em que a *Fenomenologia* trata de descrever o que *aparece* à consciência a partir de posições que ela adota e que trazem em seu interior conteúdos determinados pela experiência. No entanto, percebendo que essa noção de sujeito opera dicotomias no centro do que se oferece como objeto da experiência (na diferença essencial entre sujeito e objeto, fenômeno e coisa-em-si, entre o que o entendimento ordena e a ordem empírica, entre o inefável e o que a linguagem pode articular), Hegel pretende superar a fixidez de tal posição apontando para um aspecto dinâmico desse sujeito portador de uma ciência do que aparece, aspecto assumido quando ele passa a ser fenômeno para si mesmo no próprio ato de enfrentamento com os objetos. O horizonte de experiências tematiza, agora, não somente o que a consciência busca conhecer como objetos do mundo, mas o que ela mesma descobre sobre si mesma através de sucessivas formas de saber, que se modificam ao ritmo de seus próprios fracassos em aprender o que se coloca a partir da experiência e que está sempre além do que o seu conceito parecia supor. Este percurso da consciência em seu eixo de formação para o saber, ou para a filosofia, é o que a *Fenomenologia do Espírito* coloca nos termos de uma “ciência da experiência da consciência”.

O processo de formação do sujeito para o saber, marcado pelas experiências da consciência, mostra-se na lógica imanente com que *Fenomenologia* expõe a aparição de suas figuras. São momentos necessariamente impostos à consciência à medida que se estabelece um movimento dialético de negação e superação de estágios anteriores para a elevação aos estágios seguintes, conforme ela percebe que a verdade do objeto conhecido sempre se desvanece na certeza do sujeito que quer fixá-lo. É nesse movimento de *suprassunção* (*Aufhebung*) que a consciência se estrutura de forma cada vez mais complexa ao medir o seu conceito com o que, na experiência, ultrapassa-o, colocando à prova as próprias condições para conhecê-lo. Ela só se desenvolve se aprende a modular suas próprias expectativas de conhecer o mundo com as dificuldades que ele impõe quando de seu enfrentamento. É então que ela aprende sobre si mesma, sobre sua própria dimensão. Isso implica negar, porém conservar, o que lhe ocorre; revogar as experiências mas conservá-las para seguir adiante, e assim os momentos se desdobram nesse movimento em que a consciência vai aprimorando-se ao lidar com os próprios insucessos no ato de conhecer alguma coisa.

Um dos deslocamentos mais importantes na estrutura da *Fenomenologia do Espírito* diz respeito à passagem da experiência da consciência à da consciência-de-si, ou seja, quando ela não se determina mais em seu conceito como uma consciência que vem-a-ser em relação a objetos, mas como consciência diante de outra consciência. É a passagem do momento em que a verdade é pensada como adequação de um objeto independente ao sujeito que conhece para o momento em que o que era a verdade do objeto se apresenta como “a verdade da certeza de si mesmo” de uma consciência certa de sua própria identidade, desvelada ao se colocar em mediação com outra consciência, de modo a testar-se em processos de reconhecimento. Esse desvelamento será fundamental para reorientar o trajeto de sua constituição rumo ao Saber absoluto, porém não pode ocorrer sem que a consciência se dê conta do que está em jogo quando ainda atribui a medida do saber à verdade dos objetos independentes de si.

Na primeira seção da *Fenomenologia do Espírito*, “Consciência”, Hegel desenvolve a figura da consciência por meio de três esquemas dialéticos, três maneiras de relacionamento da consciência com os objetos, quando o sujeito que conhece alguma coisa tem a certeza de possuir a verdade do que conhece e que é diferente de si. A primeira delas, a *certeza sensível*, refere-se à experiência imediata dos objetos através dos sentidos. É o domínio da “consciência ingênua, quase animal, que pensa possuir a verdade do objeto na certeza de indicá-lo na sua aparição no aqui e agora do espaço e do tempo do mundo.” (Vaz, 2005, p. 17-18). No entanto, ao tentar determinar o objeto (*Isto*) que se coloca diante de si (*Este*), a consciência nota a impossibilidade de nomear a experiência particular sensível, uma vez que a estrutura da linguagem é universalizante. A certeza sensível, então, dissolve-se no evanescer-se do *Isto* da experiência imediata e desemboca na percepção da coisa abstrata, ou seja, “do objeto definido pela atribuição de muitas propriedades abstratamente universais” (Vaz, 2005, p. 18). É neste momento da *percepção* que a consciência descobre que do mesmo modo que não há do que ter certeza sem um objeto visado, também nada acontece sem alguém que o vise. A separação entre opostos, de um sujeito que visa e de um objeto que é visado, é negada na percepção quando a consciência compreende que a verdade não está nem no objeto e nem no sujeito separadamente, mas na unidade entre os dois, e quando conhecer significa predicar individuais através de propriedades universais. Ainda assim, a consciência encontra dificuldades em apreender o objeto que aparece ao mesmo tempo como uno e múltiplo de propriedades universais predicáveis. Essa distinção corresponde

a uma clivagem no interior da coisa: entre coisa-para-um-outro, tal como se manifesta como fenômeno para a consciência, e coisa-em-si, vazia de toda determinidade e, portanto, da qual nada se pode saber. Dessa forma, a consciência tem diante de si um objeto da experiência que não realiza o seu próprio conceito pressuposto na percepção: determinar o particular através de universais. A figura que irá tentar realizar o conceito de experiência próprio à percepção será a do *entendimento*, na qual a consciência tentar efetuar a determinação dos objetos compreendendo-os a partir das “forças” que o formam, as leis que tornam constante os fenômenos instáveis. Mais uma vez, aqui, a consciência recai no impasse de compreender os objetos a partir de categorias impossíveis de serem articuladas pelo entendimento e não consegue sustentar a divisão entre o que é da ordem do transcendental (fenômeno) e o que é da ordem mundo supra-sensível.

Para a consciência, a medida da verdade está na adequação de suas representações aos objetos distintos dela: o “essente” da certeza sensível, a “coisa” da percepção”, a “força” do entendimento. No entanto, se eles pareciam subsistir em si mesmos em sua verdade, a experiência que a consciência faz em seus três momentos mostra que o objeto da experiência sempre ultrapassa as representações do pensar, e a consciência sempre recai no exame de sua própria certeza. A consciência, então, perde a crença de que seu saber descreve estados de coisas independentes quando lhe é revelado que o “em-si” do que ela julga conhecer nada mais é do que um modo como o objeto é somente para ela. Nesse sentido, a questão da verdade sobre o saber dos objetos desloca-se para a questão da verdade da certeza de si mesma, quando a consciência aprende que em vez de lidar com objetos autônomos, acaba tendo que lidar com a própria estrutura que configura o que lhe aparece na experiência. “Surgiu porém agora o que não emergia nas relações anteriores, a saber: uma certeza igual à sua verdade, já que a certeza é para si mesma seu objeto, e a consciência é para si mesma o verdadeiro.” (FE, § 166, p. 119). Agora, ao examinar sua própria certeza, que coincide com sua verdade, a consciência é objeto para si mesma, “[...] é também nisso um ser-outro, isto é: a consciência distingue, mas distingue algo tal que para ela é ao mesmo tempo um não-diferente.” (FE, § 166, p. 119), é o conteúdo da relação e também a relação, no momento em que “[...] defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa [...]”, pois “[...] este outro, para ele [a consciência], é apenas ele próprio.” (FE, § 166, p. 119). Daí

que a consciência supera a figura em que é tematizada como consciência de objeto para ganhar vez como consciência de consciência, ou melhor, *consciência-de-si*.

Com a consciência-de-si inicia-se uma nova figura do saber: o saber sobre si mesmo, em relação ao saber precedente, do Outro. O que anteriormente era o objeto verdadeiro – o ser visado da certeza sensível, a singularidade e a universalidade da percepção e o interior vazio do entendimento – agora são momentos da consciência-de-si, essências puramente evanescentes, abstrações ou diferenças que para a consciência são ou nulas ou não há diferença alguma. Enquanto movimento, a consciência-de-si diferencia de si apenas a si mesma, suprasumindo a diferença com seu-outro. “De fato, [...] a consciência-de-si é a reflexão, a partir de seu ser do mundo sensível e percebido, é essencialmente retorno a partir do ser-Outro.” (FE, § 167, p. 120). Contudo, quando chega nesse estágio de tomar a si mesma como objeto, é apenas a tautologia do movimento do “Eu sou Eu”, pois, suprasumindo o diferente, suprassume-se como consciência, já que precisa do outro, da diferença que tem a figura do ser, para então realizar o retorno sobre si e absorvê-lo na sua identidade ao negar toda a diferença (Cf. Meneses, 1992, p. 56).

Para a consciência, agora, o ser-Outro possui um duplo aspecto: como um momento diferente em que a consciência-de-si é como consciência para quem é mantida toda a extensão do mundo sensível, isto é, do objeto tal como aparece imediatamente à consciência; e, como segundo momento diferente, a unidade de si mesma com essa diferença. Portanto, há um duplo objeto: um, imediato, objeto da certeza sensível e da percepção, marcado com o sinal do negativo; e um segundo objeto que é justamente ela mesma como essência verdadeira ao ter suprasumido a oposição do primeiro objeto, fazendo com que a igualdade consigo mesma venha-a-ser para ela. Assim, o mundo sensível para a consciência-de-si é um subsistir cuja verdade é ser fenômeno, diferença sem sentido ou consistência a não ser na unidade da consciência-de-si consigo mesma quando o engloba em sua identidade. A consciência-de-si vai em busca do outro para ser o que é, subsistir, suprasumindo a oposição ao produzir a unidade que deve vir-a-ser essencial a ela. E esse movimento em que a consciência-de-si produz a identidade consigo mesma por meio do consumo do outro é o que a qualifica como *desejo*. “Assim a consciência-de-si é certa de si mesma, somente através do suprasumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente: a consciência-de-si é desejo.” (FE, § 174,

p. 125). O Outro, frente ao qual a consciência-de-si se afirma ao incorporá-lo, é o que em geral satisfaz o seu desejo. Mas ele é também “Ser refletido sobre si” (FE, § 168, p. 121). É o negativo que retornou sobre si mesmo, como do mesmo modo a consciência o faz. E é mediante esse movimento de retorno, reflexão-sobre-si, que o objeto vem-a-ser *vida*. A vida é o objeto de desejo da consciência-de-si, sendo o objeto do desejo imediato um ser vivo.

Até aqui, a consciência-de-si reconhece sua existência como individualidade autorreferente, certa de si, idêntica a si mesma na medida em que procura afirmar-se através da negação que incorpora o que se coloca diante dela enquanto Outro. Ela é um puro eu indiferenciado (que tem a si mesma como objeto imediato, diferenciada de um não-diferenciável, o objeto que incorpora para a verdade da unidade de si) e, ao mesmo tempo, é estruturalmente dotada de um desejo que só pode ser satisfeito por um Outro que lhe é diferente, de modo que “consumi-lo” sirva para a manutenção da vida. Portanto, a indiferenciação do objeto do desejo não implica que o Outro, por ser suprasumido e indiferenciar-se na vida da consciência-de-si, não guarde ainda a marca de uma certa independência, no sentido de ser algo outro “fora” da consciência-de-si, algo de que ela precisa para assegurar a unidade da vida. “O desejo e a certeza de si mesma, alcançada na satisfação do desejo, são condicionados pelo objeto, pois a satisfação ocorre através do suprasumir do Outro; para que haja suprasumir, esse Outro deve ser.” (FE, § 175, p. 124). Ou seja, é necessário que a consciência-de-si atribua um ser ao Outro a despeito de destruí-lo em sua essencialidade como radicalmente diferente. Ela o faz quando, reduzindo o Outro ao que nela é o mesmo de si (indiferenciando-se), reitera-se como desejo carente do objeto que poderia supri-lo, consciência cativa de uma falta inerente e que a qualifica como desejo incansável de alguma coisa. “A consciência-de-si não pode assim suprasumir o objeto através de sua relação negativa com ela; pois essa relação antes reproduz o objeto, assim como o desejo.” (FE, §175, p. 124).

Hegel vai afirmar que a consciência-de-si só poderá encontrar satisfação quando o objeto independente também operar em si mesmo essa negação, quando não for apenas “em-si”, mas também “para-si”, “[...] quando esse objeto leva a cabo a negação de si mesmo, nela [na consciência-de-si]; e deve levar a cabo em si tal negação de si mesmo, pois é em si o negativo, e deve ser para o Outro o que ele é.” (FE, § 175, p.

124). Mas quando o objeto independente é em si mesmo negação, além de “ser”, “se faz ser” independente, agindo como tal (Cf. Pertille, 2000, p. 77). Ora, isto é uma consciência-de-si e, portanto, desejo. É por isso que “A consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si.” (FE, § 175, p. 125), ou ainda, em outro desejo.

Se a satisfação do desejo da consciência-de-si consiste em uma reflexão sobre si mesma numa certeza que vem-a-ser verdade, agora a verdade dessa certeza é reflexão redobrada, a *duplicação* da consciência-de-si, na qual uma consciência-de-si é um objeto para outra consciência de si, “[...] objeto que põe em si mesmo seu ser-outro, [...] e nisso é independente” (FE, § 176, p. 125). A reflexão redobrada significa que a consciência se coloca diante de um “objeto” que, como ela, também faz o movimento de passar pelo outro, alienar-se, e retornar para si. Como negação em si mesmo, ele também se porta como uma consciência-de-si desejante, dotada de uma falta que tenta suprir levando-se ao seu ser-Outro de modo a procurar a essência de si mesmo em sua verdade. Assim, toda vez que a consciência procura sua essência acaba referindo-se a um Outro e a um desejo que sustenta a mesma lógica, e nunca foge de um “Eu que é Nós, Nós que é Eu” (FE, § 177, p. 125), por trás do qual existe a certeza de que a consciência só pode ser reconhecida quando seu desejo for um desejo por outro desejo, e um desejo de *reconhecimento*. (Cf. Safatle, 2003, aula 13).

Nesse estágio mais avançado do processo de determinação da consciência pela relação com o seu Outro, o problema do fundamento da consciência-de-si só poderá ser resolvido através da dinâmica de reconhecimento entre desejos. A experiência fenomenológica que dará conta desse processo é conhecida como “Dialética do Senhor e do Escravo”, descrita na parte intitulada “Independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão”. O § 178 sintetiza todo o processo de desdobramento da consciência-de-si ao fornecer o *conceito* de reconhecimento, na perspectiva do “para nós” que estamos observando o advento dessa nova figura da consciência: “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 algo reconhecido.” (FE, § 178, p. 126). Significa que o processo exige que as consciências se reconheçam reciprocamente, a tal ponto que uma consciência-de-si só alcança a verdade da certeza de si mesma, de fato, quando se põe como “Outra” para um Outro, uma consciência-de-si em si e para si que reconhece e é

reconhecida por outra consciência-de-si em si e para si. Essa é uma operação em comum, de ambas as consciências: “O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências-de-si. Cada uma vê a outra fazer o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto faz somente enquanto a outra faz o mesmo.” (FE, § 181, p. 127).

A partir do § 185, Hegel propõe que consideramos o puro conceito de reconhecimento, a duplicação da consciência-de-si em sua unidade, tal como ela se manifesta para a consciência. É quando será descrita fenomenologicamente a experiência de reconhecimento que faz a consciência-de-si. O processo surge como uma desigualdade entre as duas consciências que se encontram: uma que só reconhece, a outra que só é reconhecida.

De início, a consciência-de-si é ser-para-si simples, na igualdade consigo mesma que exclui tudo o que não seja ela. Sua essência e objeto absoluto é o seu Eu singular, isolado de tudo o que não seja Eu. O que quer que seja outro para ela está desprovido de realidade essencial e é marcado com o sinal do negativo. Mas o Outro diante dela é também uma consciência-de-si, que ela trata como um objeto. São, assim, indivíduos um para o outro, figuras imersas no ser da vida, pois o objeto de cada uma aqui determinou-se como vida, ou seja, elas enfrentam-se como indivíduos que ainda não se apresentaram uma para outra como consciências-de-si. “São consciências que ainda não levaram ao cabo, uma para a outra, o movimento de abstração absoluta, que consiste em extirpar todo o ser imediato, para ser o puro ser negativo da consciência igual-a-si-mesma.” (FE, § 186, p. 128), estão certas de si enquanto consciência-de-si mas não do outro como consciência-de-si, e sim como objeto qualquer.

Certa de si mesma, mas não da outra, a consciência não possui a verdade em sua certeza, ainda não realizou o conceito de reconhecimento. A verdade da certeza de si da consciência só ocorreria se, conforme o conceito de reconhecimento, fosse levado a cabo o movimento da abstração absoluta do ser-para-si: “[...] ele para o outro, o outro para ele; cada um em si mesmo, mediante seu próprio agir, e de novo, mediante o agir do outro.” (FE, § 186, p. 128). Mas as consciências que agora buscam sua afirmação, estão dispostas a manter sua autonomia extirpando o ser imediato, consumindo-o em seu desejo destrutivo do outro para manter-se como consciência independente, livre e igual a si mesma. Como ambas as consciências possuem o mesmo princípios, cada uma



delas corre o risco de ser aniquilada pela outra que procura determinar-se. Conservar a independência, portanto, implica apresentar-se nesse movimento da pura abstração como consciência-de-si que nega sua maneira de ser objetiva ao mostrar-se que não está vinculada a nenhuma “ser-aí” determinado, isto é, ela deve comprovar seu desapego à vida. Como esta é uma operação em que cada uma visa à destruição do outra, isso demanda pôr a própria vida em risco se o que se almeja é a autonomia, já que “a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte.” (FE, § 187, p. 128). Apenas através dessa luta a consciência eleva à verdade, para si mesma e para a outra, sua certeza de ser-para si, e somente assim a liberdade se conserva, provando que é um ser em-si e para si para quem não há nada que não seja um momento evanescente, sobretudo a vida, que ousou arriscar em nome da verdade do reconhecimento como uma consciência-de-si independente. Nas palavras de Hegel:

Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se conquista]; e se prova que a essência da consciência-de-si não é o ser, nem o modo imediato como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente; que ela é somente puro ser-para-si. O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si-independente. (FE, § 187, p. 128-129)

Arriscar a vida, contudo, envolve também visar à morte do Outro. Ambas as consciências tendem à morte uma da outra, pois o Outro não vale mais do que a si próprio, e sua alteridade deve ser suprassumida: “[...] a consciência-de-si deve intuir seu ser-Outro como puro ser para-si, ou como negação absoluta.” (FE, § 188, p. 129), isto é, ela entende que a negação absoluta da outra consciência, sua morte em virtude da luta, pode ser o caminho para que deixe de ser uma consciência enredada na pretensão da outra de ser algo. A possibilidade que a consciência-se-si tem de eliminar a outra consciência representa então para ela, na negação absoluta, a chance de adquirir a pureza do seu ser-para-si, e finalmente sua autonomia. Contudo, no momento da vitória de uma consciência e derrota da outra na luta de vida e morte, a consciência vencedora, prestes a aniquilar a consciência vencida, encara a disponibilidade desta de abdicar de sua liberdade e de sua independência (que foi posta em jogo e perdida) em nome da

conservação de sua vida. A consciência vencida prefere a vida a ser uma consciência autônoma, em-si e para-si.

É quando a consciência vencedora percebe que se aniquilar de vez a consciência vencida, suprimindo-a, suprime a própria verdade de si mesma que deveria advir do processo, uma vez que, para ser consciência-de-si, não basta se reconhecer como tal, mas também ser reconhecida: “[...] essa comprovação por meio da morte suprassume justamente a verdade que dela deveria resultar, e com isso [suprassume] também a certeza de si mesmo em geral.” (FE, § 188, p. 129). E a morte da consciência vencida como sua negação absoluta representaria a impossibilidade desse reconhecimento: “[...] assim, a morte é a negação desta mesma consciência, a negação sem a independência, que assim fica privada de significação pretendida do reconhecimento.” (FE, § 188, p. 129). Portanto, há a necessidade da poupar a vida da consciência vencida, sob a condição de que se estabeleça um outro nível de relação entre as consciências, nível em que se mantém a assimetria entre ambas, mas que conserva a independência de uma em detrimento da independência da outra. Trata-se, assim, não de uma negação abstrata da consciência vencida pela vencedora (a mera aniquilação da consciência vencida, cuja morte implicaria pôr a perder justamente a verdade da certeza de si mesmo que deveria resultar do processo, e com isso a significação pretendida do reconhecimento), mas uma operação que é negação absoluta, na qual a consciência vencedora suprassume a vencida de tal modo que a conserva, “que guarda e mantém o suprassumido e com isso sobrevive a seu vir-a-ser suprassumido” (FE, § 188, p. 129), construindo uma relação de sujeição e dominação. Por essa experiência, põe-se uma pura consciência-de-si frente a uma consciência que não é puramente em si, mas para um outro. São duas figuras opostas da consciência: “uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro.” (FE, § 189, p. 130). A primeira, que emerge como autêntico ser-para-si, é o senhor; a segunda, que abdicou da independência para conservar a vida, o escravo. E a marca dessa relação estará sob o signo da *dominação* que o senhor estabelece sobre o escravo. Especificamente, da dominação que o senhor faz do *trabalho* do escravo. Essa experiência de mando e submissão forma a consciência de um e de outro com consciência de senhor e como consciência de escravo, formação esta em que o reconhecimento de um necessariamente passa pelo reconhecimento do outro.

O senhor agora é consciência que é para-si, mediatizada consigo por meio de outra consciência, a do escravo. É um “ser-para-si que só é para si mediante um Outro” (FE, § 190, p. 130). Relaciona-se mediatamente com o escravo através da sua dependência, já que este não conseguiu abstrair da vida no combate e se mantém acorrentado. E relaciona-se também as coisas por mediação do escravo. O escravo, enquanto consciência-de-si, também se comporta negativamente com as coisas, suprassumindo-as porém não aniquilando-as. O escravo somente *trabalha*, transforma os objetos do mundo para o gozo do senhor, que por sua vez não mais mantém uma relação imediata com a coisa que é objeto de seu desejo e que o satisfaz, mas que transforma o desejo em gozo através da introdução do escravo entre ele e a coisa.

Nesses dois momentos, na elaboração pelo escravo dos objetos do mundo para consumo e satisfação do senhor e na própria relação de dependência com o senhor, o escravo põe-se como “inessencial” por não poder assenhorar-se do ser nem alcançar a negação absoluta, e o senhor consegue o seu reconhecimento por meio desta outra consciência suprassumida como ser-para-si em seu agir inessencial, que trabalha para o gozo do outro. Trata-se do exato momento da especificação dos papéis de senhor e de escravo. Há um reconhecimento simbólico na medida em que o senhor *toma* a outra consciência-de-si como escravo, e a outra se reconhece com tal para o senhor. Como não existe senhor sem escravo e nem escravo sem senhor, o senhor só se reconhece como senhor quando há alguém que o reconheça como tal. E o escravo se reconhece como escravo apenas se há alguém que mande nele. Mas, Hegel dirá, para o reconhecimento propriamente dito “[...] falta o momento em que o senhor opera sobre o outro o que o outro opera sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que o também faz sobre o Outro.” (FE, § 191, p. 191). O reconhecimento que se efetuou até aqui é unilateral e desigual. e não segundo o conceito de reconhecimento que foi dado no § 178. A certeza de si do senhor foi conquistada à custa de uma consciência inessencial, dependente, e assim a verdade da certeza de si mesmo não se realiza, uma vez que “[...] esse objeto não corresponde ao seu conceito [...]” (FE, § 193, p. 131), isto é, não é um “objeto” independente, uma consciência-de-si em-si e para-si que possa reconhecê-lo também como uma consciência-de-si em si e para-si. Ali onde o senhor pensava estar certo do ser-para-si como verdade, revela-se uma verdade obtida através da relação com uma consciência inessencial e o agir inessencial dessa consciência. Sua dominação

descredibiliza-se quando descobre ser senhor de uma consciência escrava, inferior, mediante a qual não conseguirá efetuar o conceito do reconhecimento.

#### Referências bibliográficas:

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Parte I. Petrópolis: Vozes, 1997.

MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

PERTILLE, José Pinheiro. Dialética do reconhecimento: consciência e consciência de si. In: Leonardo Francischelli; Nilson Miranda. (Org.). *Cruzamentos: psicanálise, filosofia, política e ética*. Porto Alegre: Criação Humana, 2000, p. 67-81.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. A significação da Fenomenologia do Espírito. In: HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Parte I. Petrópolis: Vozes, 1997.

#### Bibliografia auxiliar:

ALLISON, Henry. *El Idealismo Transcendental de Kant: una interpretación y defensa*. Barcelona: Anthropos, 1992.

SAFATLE, Vladimir Pinheiro. *Introdução à Fenomenologia do Espírito*: primeira parte. Aulas ministras na disciplina de Teoria das Ciências Humanas I, na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 2003. Disponível em: <[http://www.4shared.com/file/wSsJkP8q/FILOSOFIA\\_-\\_Vladimir\\_Safatle\\_.htm](http://www.4shared.com/file/wSsJkP8q/FILOSOFIA_-_Vladimir_Safatle_.htm)>. Acessado em: 16/9/2010.

SCRUTON, Roger. *Kant*. Por