

UNIABEU CENTRO UNIVERSITÁRIO

PÂMELLA SILVA NEVES DE SOUZA

**RECONHECIMENTO E DESEJO: PARA UMA ANÁLISE DA
SUBJETIVIDADE A PARTIR DE HEGEL**

BELFORD ROXO

2017.1

PÂMELLA SILVA NEVES DE SOUZA

UNIABEU CENTRO UNIVERSITÁRIO

CURSO DE PSICOLOGIA

**RECONHECIMENTO E DESEJO: PARA UMA ANÁLISE DA
SUBJETIVIDADE A PARTIR DE HEGEL**

Monografia
apresentada à Banca
Examinadora como
exigência parcial
para obtenção do
Título de Graduação
em Psicologia pelo
UNIABEU Centro
Universitário.
Orientador: Prof. Dr.
Diogo Cesar Nunes
da Silva

BELFORD ROXO

2017.1

PÂMELLA SILVA NEVES DE SOUZA

UNIABEU CENTRO UNIVERSITÁRIO
CURSO DE PSICOLOGIA

**RECONHECIMENTO E DESEJO: PARA UMA ANÁLISE DA
SUBJETIVIDADE A PARTIR DE HEGEL**

Monografia apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do Título de Graduação em Psicologia pelo UNIABEU Centro Universitário.

Aprovado em _____ / _____ / 2017.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Diogo Cesar Nunes da Silva (orientador)

Profa. Ma. Suelen Carlos de Oliveira

Profa. Ma. Carla Silva Barbosa

BELFORD ROXO
2017

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, pois sem ele nada disso seria possível. Em seguida, a banca examinadora por aceitarem o convite e fazer parte deste momento tão especial. Aos meus pais e padrinhos por me apoiarem e estarem junto a mim durante este período. Ao meu amigo e companheiro Tiago pelo carinho, paciência e principalmente por acreditar que isto seria possível. Aos meus colegas de jornada que contribuíram para meu desenvolvimento de alguma forma, em especial, Bruna, Daniella, Flávia e Percilia. Aos professores e supervisores que com seus ensinamentos e dedicação nos fizeram chegar ao final desta etapa. A minha imensa gratidão, respeito e carinho ao meu Orientador e Mestre Diogo Nunes, que com toda a sua dedicação e diversas contribuições ao longo destes cinco anos me conduziu a várias desconstruções a respeito do meu tema e a possibilidade de realização desta pesquisa.

Por fim, agradeço aos demais colegas que passaram pela minha vida e contribuíram muito para este resultado.

O desejo de ser reconhecido pelos outros é inseparável do ser humano. Tal reconhecimento lhe é, aliás, tão essencial que, segundo Hegel, cada um está disposto, para obtê-lo, a colocar em jogo sua própria vida. Não se trata, de fato, simplesmente de satisfação ou de amor próprio: ou melhor, é somente através do reconhecimento dos outros que o homem pode constituir-se como pessoa.

G. Agamben.

RESUMO

A presente pesquisa tem como objeto de estudo o desejo de ser reconhecido, e sua finalidade foi entender a necessidade de reconhecimento do outro, mediante metodologia bibliográfica de livros e textos. No decorrer deste trabalho foi explicitado o movimento do reconhecimento inicialmente através do processo de formação da consciência-de-si até a autoconsciência, para que enfim chegasse ao desejo, objeto do reconhecimento. Todavia, é apresentado na pesquisa conceitos sobre o sujeito psicanalítico, dialética do espelho, conceitos de desejo e leitura de uma reconstrução do reconhecimento. Para isso foram realizadas leituras sobre Hegel, Fortes, Lacan, Safatle, Zizek, Agamben e Corbisier.

Palavras-chave: Reconhecimento; Desejo; Consciência-de-si.

ABSTRACT

The present study has the object of study the desire to be recognized, and its purpose was to understand the need for recognition of the other, through a bibliographical methodology of books and texts. In the course of this work the movement of recognition was explained initially through the process of the formation of self-consciousness until the self-consciousness, so that at last it reached the desire, object of recognition. However, the concepts of the psychoanalytic subject, the dialectic of the mirror, concepts of desire and reading of a reconstruction of recognition are presented in the research. For this, readings were made on Hegel, Fortes, Lacan, Safatle, Zizek, Agamben and Corbisier.

Keywords: Recognition; Wish; Self-consciousness.

SUMÁRIO

Introdução.....	8
1. A respeito da consciência-de-si.....	9
2. A dialética do senhor e do escravo.....	16
3. O sujeito em Hegel e na psicanálise.....	22
4. Por uma teoria do reconhecimento.....	28
5. Algumas outras leituras da dialética do reconhecimento.....	33
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	36
REFERÊNCIAS.....	38

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa teve como finalidade entender o processo de reconhecimento do outro e como não reconhecimento afeta o desenvolvimento das relações internas e externas. O interesse pelo tema desta pesquisa surgiu inicialmente através de um caso clínico e à medida que este foi sendo desenvolvido durante as aulas de inclusão social, despertou-se a necessidade de compreensão do mesmo.

Trata-se aqui de uma pesquisa em estágio inicial desenvolvido por tópicos e realizado mediante a uma primeira leitura sobre o tema a partir de teóricos como, Hegel, Lacan, Fortes, Safatle, Agamben, Zizek e Corbisier.

Ao longo do texto iremos discutir o processo do reconhecimento através da formação da consciência-de-si e da dialética do senhor e do escravo, bem como o conceito de sujeito e subjetividade na teoria hegeliana e psicanalítica. Em seguida serão apresentadas outras leituras sobre o conceito de desejo e uma reconstrução da teoria do reconhecimento na visão de Vladimir Safatle.

A priori, nos dois primeiros tópicos é discutido através da obra de Hegel, Fenomenologia do Espírito, o processo de formação da consciência-de-si até a sua totalidade, ou seja, o espírito. Este processo é realizado por meio de uma luta de vida ou de morte entre ambas as consciências, explicitadas na dialética do senhor e do escravo a fim de haver um reconhecimento recíproco.

Em seguida é exibida uma leitura a respeito do sujeito e da subjetividade na teoria hegeliana e psicanalítica através de Isabel Fortes, associado à leitura de Lacan quanto à formação do Eu e o reconhecimento através da dialética de identificação. Por fim, é discutida uma reconstrução da teoria do reconhecimento feita por Safatle (2012) a partir de Hegel e outras leituras a respeito do conceito de desejo manifestado na dialética do senhor e do escravo, e de sua inserção nas relações com o outro afim do reconhecimento recíproco a partir de Agamben (2014), e Corbisier (1976).

1. A RESPEITO DA CONSCIÊNCIA-DE-SI

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, nascido em 27 de agosto de 1770 foi um filósofo alemão cuja ideia é de que a realidade é capaz de ser expressa em categorias reais. Iniciou seus estudos em filosofia e teologia no seminário de Tübingen adquirindo conhecimento de filosofia clássica, sobretudo, língua grega nesta época. No decorrer de sua trajetória destacam-se algumas obras: *Diferença dos sistemas filosóficos de Fichte e Schelling* (1801); *Fenomenologia do Espírito* (1807); *Ciência da Lógica* (1812-1816); *A Encyclopédia das ciências filosóficas* (1817-1830); *A Filosofia do Direito* (1821). Hegel morreu em Berlim, na Alemanha, no dia 14 de novembro de 1831.

Hegel escreveu a *Fenomenologia do Espírito* durante a passagem da Revolução Francesa e teve como propósito explicitar seu estilo de pensamento juntamente a grandes mestres do idealismo alemão, sobretudo Kant, Fichte e Schelling. Desse modo, pretendia mostrar divergência de opiniões com Kant e sua crítica feita em a *Critica da Razão Pura* ao idealismo alemão, que resultou na dialética sobre a ciência do mundo e o conhecimento absoluto, já que, para Kant, o conhecimento é estabelecido fora do alcance de uma ciência do mundo. Apesar disso, Hegel procurou mostrar que este sistema se tornara abstrato apresentando uma nova linha de pensamento.

Embora tivesse tomado como base os estudos de Kant, Hegel acreditava que o foco da filosofia era pela busca da verdade e que Kant se perdera quanto a este objetivo. Todavia, em conjunto com Fichte e Schelling, ele desenvolveu seus pensamentos em resposta às críticas de Kant. Ao considerar que o sistema de Kant se tornara abstrato por não fazer mais sentido, Hegel criou a *Fenomenologia* por acreditar que a filosofia poderia ser explicada através da formação da consciência no que se refere ao contato com o outro.

[...] Hegel considera o sistema kantiano como um grande marco na história da filosofia, tendo, porém, falhas graves, como a consolidação do dualismo sujeito-objeto. A crítica de Hegel a Kant se concentra principalmente na questão da existência ou não de um mundo exterior independente do sujeito e, sobretudo, não acessível ao saber humano, ou seja, da coisa-em-si como Kant a descreve. É, portanto, de suma importância, para Hegel, a superação do kantismo, enquanto este pode ser entendido como se contivesse um dualismo não resolvido (STEIN, 2002, p. 74).

Na *Fenomenologia do Espírito*, no quarto capítulo, Hegel (1998, p. 118) trabalha a formação da consciência, no que tange ao problema da inadequação da certeza do sujeito cognoscente e da verdade do objeto conhecido como sujeito consciente. Ele argumenta que para este sujeito tornar-se consciente, é preciso estar dotado da certeza da verdade de si e do objeto, sendo objeto da experiência exterior que resulta em o sujeito portador da verdade do objeto, obtendo sua justificativa em sua linha de pensamento através de experiências. Aqui, iremos repassar os argumentos de Hegel presentes neste trecho da *Fenomenologia do Espírito*, com o objetivo de compreender como a *dialética do senhor e do escravo* fornece um modelo de compreensão sobre os temas do *reconhecimento* e do *desejo*.

No decorrer do capítulo, é apresentado o modelo que antecede a certeza, sinalizando que o verdadeiro é para a consciência ela mesma. Porém, a definição do verdadeiro se desfaz na experiência que a consciência faz dele, e o objeto que antes aparece não ser verdade como era imediatamente em si, se declara como uma forma de ser apenas para um Outro. A definição do objeto se eleva no objeto efetivo. Desta forma, o primeiro conceito imediato se eleva na experiência e a certeza se perde na verdade. Entretanto, nesse momento manifestou-se o que não aparecera nas relações anteriores, uma certeza igual à verdade; uma vez que a certeza é para si mesma seu objeto, a consciência torna-se para si o verdadeiro. Certamente, a consciência vem a ser um ser-outro, ou seja, interpreta *simultaneamente* algo diverso e não-diferente (HEGEL, 1998, p. 119).

Hegel chama de “conceito” a busca do saber e chama de “objeto” o saber como “unidade”, como Eu. Assim, o Eu corresponde ao conceito não somente para nós, mas para o próprio saber. De outra maneira, conceito seria o que o objeto é em-si, e objeto o que é para um Outro, logo, o ser em si e o ser para-um-outro é ele próprio. O Em-si é a consciência, porém, ela é de modo igual em relação a um Outro e é por meio da consciência que o Em-si do objeto e seu ser-para-um-Outro são iguais. Com isso, o Eu torna-se conteúdo da relação e a própria relação: confronta um Outro ao mesmo tempo em que o ultrapassa; no entanto, este Outro é apenas ele próprio (Ibid., p.119).

Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para fora de si. Isso tem dupla significação: primeiro, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa outra essência. Segundo, com isso ela suprassumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no Outro (HEGEL, 1998, p. 126).

Com a consciência-de-si iniciamos “na terra pátria da verdade”. Se levarmos em consideração esta atual figura do saber como saber de si mesmo antes do saber de Outro, certamente este último desapareceu. Porém, seus momentos foram ao mesmo tempo preservados, pois estão presentes *no* e *em* si. O ser almejado, individual e universal da certeza sensível, é diferente da percepção, tal como o interior vazio do entendimento que não estão como essências, mas como etapas da consciência-de-si, isto é, como diferenças que simultaneamente são nulas. No entanto, são essências momentâneas. Desse modo, o que aparenta estar esquecido é o continuar simples e livre da consciência (HEGEL, 1998, p. 120).

A consciência-de-si é a observação a partir do mundo sensível, é, sobretudo, *o retorno a partir do ser-outro*. Como consciência-de-si é mudança, quando se distingue de si unicamente a si mesma enquanto si mesma, essa distinção não é a consciência, é apenas a repetição sem mudança do “Eu sou Eu”, conquanto que para ela a diferença não tem a figura do ser, não é consciência-de-si (Ibid.).

Assim, para a consciência-de-si o ser Outro é como um ser ou uma situação diferente, mas é para ela bem como a unidade de si mesmo como segundo momento diferente. No primeiro instante, a consciência-de-si é como consciência, preservando toda dimensão do mundo sensível, porém, concomitantemente referida ao segundo momento, à consciência-de-si consigo mesma. Desse modo, o mundo sensível é para ela uma resistência que é somente um fenômeno e que não tem sobre si alguma existência. Essa diferença entre seu fenômeno e sua verdade tem por sentido somente a verdade, isto é, a consciência-de-si consigo mesmo e essa unidade deve vir a ser essencial, o que significa que a consciência-de-si é desejo em geral (Ibid.). Mais adiante, Hegel afirma que:

O Eu simples é esse gênero, ou o Universal simples, para o qual as diferenças não são nenhuma, somente enquanto ele é a essência negativa dos momentos independentes formados. Assim a consciência-de-si é certa de si mesma, somente através do suprassumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente: a consciência-de-si é desejo. Certa da nulidade desse Outro, põe para si tal nulidade como sua verdade; aniquila o objeto independente, e se outorga, com isso, a certeza de si mesma como verdadeira certeza, como uma certeza que lhe veio-a-ser de maneira objetiva (HEGEL, 1998, p. 124).

Hegel concebe a consciência, como consciência-de-si, possuindo um *duplo objeto*: um objeto imediato da certeza sensível e da percepção, que é considerado sinal do negativo, e o segundo que é si própria, que é a essência verdadeira, e está exposta somente

na objeção do primeiro objeto. A consciência-de-si se desenvolve, assim, *como a mudança na qual essa objeção é superior e onde a semelhança retorna a si* (Ibid., p.120).

O objeto caracterizado negativo para consciência-de-si, de um lado retorna sobre si mesmo, e, de outro, a consciência igualmente o fez. Por meio da compreensão acerca de si, o objeto passou a ser *vida*. O que a consciência-de-si distingue de si como ser efetivo, o modo da certeza sensível e da percepção, assim como Ser refletido sobre si, *o objeto do desejo é um ser vivo* (Ibid., p.121).

O Em-si, é o separar do que não pode ser separado. Porém, o conceito divide a diferença entre consciência-de-si e a vida. A consciência de si é o item comparado ao infinito, item das diferenças, mas a vida é somente esse elemento mesmo, de maneira que não é simultaneamente para si mesma. Logo, em tal grau é livre o Em-si no objeto e na consciência, consciência esta que é pura e unicamente para si, e que representa no mesmo instante seu objeto negativo ou que se torna a princípio desejo, vai formar, por conseguinte, a independência deste objeto. (Idem, p.121)

A definição da vida bem como extraída do conceito ou do resultado como um todo, com o qual adentramos neste espaço é o bastante para denotar a vida sem prolongar sua natureza. Sua etapa é finalizada posteriormente quando a essência é ilimitada como o Ser máximo de todas as distinções, o puro fluxo de rotação, a suavidade de si mesma como total agitação, a mesma liberdade que dissolve a distância da movimentação, a essência natural do tempo como figura concreta do espaço (Idem, p.121).

Todavia, neste modo simples e global, as diferenças continuam da mesma maneira, visto que essa global fluidez somente possui negatividade quando é considerada superior das mesmas. Porém, não se podem elevar as diferenças se estas não tem como existir. Precisamente essa fluidez como liberdade de si mesma é a permanência das diferenças que assim estão nela como membros distintos e partes para si efetivo. O ser não possui mais o sentido de generalização, nem a necessidade autêntica desses membros tem sentido de generalização universal. No entanto, o seu ser é neste momento substância simples do puro movimento em si mesmo. Porém, a relação destes membros no que diz respeito à diferença não equivale nenhuma outra demarcação que não a dos momentos do puro movimento mesmo. (Ibid, p.122).

Os membros livres são para si, mas esse Ser-para-si é de imediato sua observação na unidade que por sua vez, é dividida perante figuras individuais. Esta foi dividida por ser negativa e por ser persistente somente nela a diferença tem autonomia. Esta autonomia se apresenta de maneira precisa para Outro em razão de ser segmentada e deste modo o

alto grau de divisão ocorre mediante um Outro. Porém, esse alto grau está nela mesma, pois a fluidez é a substância das figuras livres, logo, a figura é a divisão em sua permanência mesma, ou o alto grau de seu Ser-para-si (HEGEL, 1998, p.122).

Compreendendo precisamente os momentos inclusos, vemos que o princípio o momento tem a permanência das figuras livres, ou a correção do que a distinção é no interior de si, a entender não possuindo nenhum existir. No entanto, o segundo momento é a dominação daquela existência à totalidade das diferenças, que inicialmente encontra-se a figura existente como para si efetiva que surgindo em discordância com a substância total nega essa fluidez e constância com ela, e se declara como não desfeita nesse universal, de maneira oposta se mantém em sua separação e consumo da natureza desconhecida. (Idem, p.122).

Juntamente com o desenrolar das figuras, a vida torna-se como processo, e essa fluidez universal é o Em-si, a distinção das figuras é o Outro. No entanto, devido a essa distinção a fluidez torna-se o Outro, já que neste momento ela agora é para a distinção, que é Em-si e Para-si mesma, portanto o movimento ilimitado pelo qual aquele meio tranquilo é consumido, isto é a vida como ser vivo (Idem, p. 122).

[...] por esse motivo, essa inversão é por sua vez a "inversidade" em si mesma. O que é consumido é a essência; a individualidade, que às custas do universal se mantém e se dá o sentimento de sua unidade consigo mesma, suprassume assim diretamente sua oposição com o outro, por meio da qual é para-si. A unidade consigo mesma, que ela se outorga, é justamente a fluidez das diferenças ou a dissolução universal. (HEGEL, 1998, p. 123)

O grau mais elevado da continuidade particular ocorre em sua elaboração. Na prática, a essência da figura individual é a vida universal e o para-si efetivo é particularmente substância simples. Portanto, ao interiorizar o outro dentro de si eleva sua clareza, ou melhor, a divide. Essa divisão da fluidez indefinida é propriamente a introdução da individualidade. Desse modo, a clareza da vida é dividida em figuras, conjuntamente com a anulação dessas diferenças permanentes, e a anulação da divisão é da mesma forma um encadear de membros (Ibid., p.123).

Desta forma, os dois lados do movimento total que tinham sido distinguidos se igualam, a representação, se expandindo entre a liberdade e a evolução da vida, tendo este ultimo tanto a representação quanto a elevação da figura. A representação é tanto uma

elevação quanto um ajuste de membros. O membro natural é somente justificado como figura, e a organização em membros é relativamente sua própria separação (Ibid.).

Nesse trajeto consiste a vida, a qual não se formulou inicialmente na continuação direta e estabilidade de sua essência, nem na figura existente e discreta para-si efetivo, nem no claro processo deles, nem ainda na fácil aproximação desses momentos. Porém, se desenvolve por completo, fundando sua evolução que se mantém nesse movimento (HEGEL, 1998, p. 123).

Uma vez que originada da primeira figura imediata, esta regressa através dos momentos de representação e do método a unidade de ambos, portanto, novamente a primeira substância simples, unidade refletida, é outra que a primeira. Em relação à primeira unidade imediata, a segunda é a unidade universal que integra todos os momentos como elevados, e o simples movimento da vida mesma não existe para si como simples porém a vida remete a outro, a consciência cuja vida é como esta unidade (Ibid., p.122).

Não obstante, essa outra vida na qual é o gênero ao mesmo tempo, e que é para si mesma gênero, consciência-de-si, a princípio é para si mesmo somente como simples essência e tem por objeto a si mesmo como simples Eu. Acerca de sua experiência, a que importa neste momento ressaltar o objeto especulativo vai desenvolver e obter desdobramento que percebemos na vida (Ibid., p. 124).

O Eu é esse gênero que não faz diferença somente enquanto este se mantém como essência negativa dos momentos livres. Assim, *a consciência-de-si é apropriada de si mesmo mediante elevação desse Outro que se identifica como vida independente*, logo, consciência-de-si é desejo. Certa da invalidez desse Outro, posiciona para si tal invalidez como sua verdade; elimina o objeto independente e se permite a certeza de si mesma como verdadeira certeza, como uma certeza concreta (Idem, p.124).

A consciência-de-si tem de suprassumir esse seu-ser-Outro. Esse é o suprassumir do primeiro sentido duplo, e por isso mesmo, um segundo sentido duplo: primeiro, deve proceder a suprassumir a outra essência independente, para assim vir-a-ser a certeza de si como essência; segundo, deve proceder a suprassumir a si mesma, pois ela mesma é esse Outro. (HEGEL, 1998, p.126)

Nesse “entusiasmo”, a consciência-de-si elabora a prática da liberdade de seu objeto. O desejo e a certeza de si mesma proporcionado pelo entusiasmo do desejo, são conservados pelo objeto já que essa euforia acontece durante a elevação desse Outro, a fim de que haja elevação esse Outro deve existir (Idem, p.124). A consciência-de-si não pode

elevar o objeto por intermédio de sua relação negativa com ele, uma vez que esta relação corresponde o objeto bem como o desejo. A valer, a essência do desejo é a consciência-de-si, e, no decorrer de tal prática, essa verdade sucedeu na consciência. Entretanto, a consciência-de-si é completamente para si apenas por meio da elevação do objeto, elevação que por sua veracidade deve fazer para a consciência-de-si sua satisfação. Devido à liberdade do objeto, a consciência-de-si somente pode almejar satisfação quando este objeto conclui a negação de si mesmo devendo finalizar em si tal negação, já que é em si o negativo, deve ser para o Outro o que ele é (Idem, p. 124). Todavia, quando o objeto é em si mesmo negação e ao mesmo instante livre, este é consciência. Na vida, que é o objeto do desejo, a negação está em um Outro. A natureza independente, cuja negação se encontra como absoluta, é a consciência-de-si, *e esta só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si* (Ibid.).

Estamos, agora, perto de uma primeira conclusão parcial da nossa leitura deste trecho da *Fenomenologia do Espírito*. A definição da consciência-de-si se funda em três momentos. O Eu indiscriminado é seu principal objeto instantâneo. Porém essa mesma instantaneidade é uma intervenção relacionada com a elevação do objeto livre e a satisfação do desejo corresponde à observação da consciência-de-si acerca de si mesma, de outro modo à certeza de ser verdade. Contudo, a verdade dessa certeza é de previamente observação reduplicada, *duplicação da consciência-de-si*. Esta é um objeto para a consciência que localiza em si mesmo seu ser-outro (Ibid., p.125). Mais adiante, Hegel fala do “agir duplicado: o agir do Outro e o agir por meio de si mesmo” (Ibid., 128):

[...] Enquanto agir do Outro, cada um tende, pois, à morte do Outro. Mas aí está também presente o segundo agir, o agir por meio de si mesmo, pois aquele agir do Outro inclui o arriscar a própria vida. Portanto, 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. Devem travar essa luta, porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se 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 [...] (HEGEL, 1998, p. 128).

O objeto da consciência-de-si é livre da negação de si mesmo e, desta forma, é para si mesmo gênero, total clareza na singularidade de sua distinção: é uma consciência-de-si viva (Ibid., p. 125). *A consciência-de-si está para uma consciência-de-si, e apenas ela vem-a-ser unidade de si mesma em seu ser-outro.* O Eu que se tornou objeto de sua

definição não é verdadeiro objeto, entretanto, o objeto do desejo apenas é livre por ser substância ampla permanente, a essência igual a si mesma, logo, *no momento em que a consciência-de-si é objeto, é tão Eu quanto objeto* (Ibid.).

Assim, aparece a definição hegeliana de *espírito*. Para a consciência, o que ocorre em seguida é a experiência da concepção do espírito, completa substância que, na liberdade de sua oposição (ou seja, das diferentes consciências-de-si), é a unidade das mesmas: *Eu que é Nós, Nós que é Eu*. Contudo, a consciência tem inicialmente na consciência-de-si conforme na definição do espírito seu ponto de inflexão desde o afastamento da expressão do aquém sensível e da “noite vazia” do além, do suprassensível, para adentrar no dia espiritual da *presença* (Ibid., p. 125).

2. A DIALÉTICA DO SENHOR E DO ESCRAVO

O subtítulo da segunda parte do quarto capítulo da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel (1998, p. 126), “Independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão”, expressa que *a consciência de si é em si e para si quando está para uma Outra*, isto é, eu somente me torno escravo ou senhor se esta outra consciência me reconhecer como tal. O sentido de sua duplicação é um enlace com diversos significados, dessa forma, suas etapas devem ser uma parte preservadas separadas e de outra mantida como não diferentes. De outra forma, precisam ser mantidos e reconhecidos em seu sentido oposto. O duplo conceito do desigual consiste na essência da consciência de si, pois esta deve ser infinita a partir de a duplicação do espírito, indicando o movimento do *reconhecimento*.

A elevação de duplo sentido do ser Outro é um retorno duplo a si mesmo, pois a consciência retorna a si através desta elevação, reaparecendo em si mesma através da elevação do seu ser Outro. Em seguida, “retoma a ela mesma, a outra consciência-de-si, visto que era para si no Outro, com isso eleva seu ser Outro e o possibilita livre novamente” (Ibid.).

Porém, esta mudança da consciência-de-si sobre uma outra consciência de si é caracterizada como o exercer de uma delas, e este conceito tem um duplo sentido a respeito do agir da outra, já que a outra é, da mesma forma, independente, ou seja, não há nada nela que não se esteja em si própria (Ibid., p. 127).

A primeira consciência de si não obtém em sua frente o objeto, da mesma maneira que ocorre com o desejo. O que existe é um objeto livre, que nada pode realizar para si se

não for da mesma forma que ela faz nele. A dinâmica é desta forma, a dupla mudança das 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. O agir unilateral seria inútil; pois, o que deve acontecer, só pode efetuar-se através de ambas as consciências”, portanto, o agir tem duplo sentido não somente quando acontece sobre si mesmo, ou sobre o Outro, mas de forma simultânea (Ibid.).

Ainda aqui percebemos que este processo manifestava-se como jogo de forças, porém, neste instante, na consciência. O meio termo é a consciência-de-si que se desfaz nestes extremos, sendo que *cada extremo é o acesso para o oposto*. De modo que, por ser consciência cada extremo decorre para fora de si; no entanto, simultaneamente, “seu ser fora de si é retido em si, é para si, e seu ser-fora-de- si é para ele. É para ele que de imediato é e não é outra consciência; e só é para si no ser-para-si do Outro”. Cada extremo é para o Outro um intermédio, cada um é para si e para o Outro essência absoluta para si efetivo. Ao mesmo tempo em que é para si por meio desta mediação, estes se confirmam de forma recíproca (Ibid.).

Consideremos agora este puro conceito do reconhecimento, a duplicação da consciência-de-si em sua unidade, tal como seu processo se manifesta para a consciência-de-si. Esse processo vai apresentar primeiro o lado da desigualdade de ambas [as consciências-de-si] ou o extravasar-se do meio termo nos extremos, os quais, como extremos, são opostos um ao outro; um extremo é só o que é reconhecido; o outro, só o que reconhece (HEGEL, 1998, p. 127-128).

A princípio, a consciência-de-si é um simples ser-para-si, da mesma maneira que a si mesma através do excluir de si do outro, sua essência e o objeto é o Eu, que de imediato seu ser-para-si torna-se individual. O Outro para ela está caracterizado como objeto inessencial, representado como sinal de negativo. Porém, este Outro é da mesma maneira consciência-de-si, cujo os indivíduos se confrontam, manifestando de imediato o que representam um para um Outro, na forma de figuras livres, consciências estabelecidas no ser da vida, a vista disso, o objeto efetivo se apresentou como vida. São consciências que não executaram uma para outra esse movimento da abstração absoluta, que ainda não se revelaram uma para outra como puro ser para si, como consciências de si. Aqui, cada consciência está certa de si mesma, porém não uma da outra, assim sendo, sua certeza não tem verdade alguma, pois sua verdade somente existiria caso seu ser para-si lhe fosse apresentado como objeto livre, como certeza de si mesmo. No entanto, segundo a definição de reconhecimento, isto não seria possível a não ser que cada uma findasse esta abstração

do ser para si, “de forma que ele para o outro, o outro para ele, cada um em si mesmo através de seu agir e novamente de um agir do outro” (Ibid., p.128).

Não obstante esta exibição de si como abstração da consciência-de-si equivale mostrar sua forma de negação pela vida. Esta exibição é um agir duplo: o agir do Outro e de si mesmo, ao passo que, no agir do Outro, ambos intencionam a morte do Outro, posteriormente, é exibido o agir de si mesmo, visto que, o agir do Outro compromete a própria vida. Desta forma, a união das duas consciências-de-si ocorre mediante a confirmação de si mesma e de uma a outra por meio de uma luta de vida ou morte. (HEGEL, 1998, p. 128)

Ainda aqui necessitam iniciar esta luta, pois carecem exaltar a verdade no Outro e em si próprias, ou seja, a certeza de ser-para-si. E isto ocorre, pois, *somente arriscando a vida se atinge a liberdade* e se confirma que a essência da consciência de si não é o ser, pois não há nada na consciência que não seja para ela apenas puro ser-para-si. O indivíduo que não comprometeu a vida é capaz de ser confirmado como pessoa, no entanto sem conquistar a verdade desta confirmação como consciência-de-si livre, da mesma maneira que compromete sua vida, ambos intencionam a morte um do Outro já que este Outro não significa mais que ele próprio. Sua essência é exibida externamente, eleva seu ser fora de si, contudo, o Outro é uma consciência efetiva e deve entender seu ser Outro como ser-para-si, isto é, negação absoluta (HEGEL, 1998, p. 128).

De acordo com Hegel, a confirmação por meio da morte eleva a verdade que dela precisaria surgir. A partir disso, eleva a certeza de si mesmo por completo. Por certo, a vida é a colocação natural da consciência, a liberdade sem completa negação. Destarte, a morte se torna a rejeição desta consciência, que permanece particular no conceito almejado de reconhecimento (Ibid., p. 129).

Por meio da morte, tornou-se a certeza que ambos comprometiam suas vidas e as desconsiderava cada um em si e no Outro, porém, esta certeza não é para quem inicia esta luta: elevam sua consciência, ou seja, a si mesmos e vem-a-ser elevados como os extremos que querem ser para-si. Desaparece aqui o momento fundamental neste jogo de trocas: momento de divisão dos extremos com determinações contrárias; e o intermédio corresponde a esta divisão dos extremos mortos, não contrários, somente efetivos. Os extremos não se correspondem reciprocamente através da consciência, mas possibilitam um ao outro ser independentes, como coisas, e sua forma de agir se apresenta como uma recusa abstrata, não como a da consciência que eleva de tal forma que mantém o elevado e sobrevive o seu via a ser elevado (Ibid.).

Nesse saber, a vida torna-se essencial para a consciência-de-si. Para ela, o Eu é o objeto absoluto, que para nós ou em si é a intermediação total que tem como momento fundamental a autonomia persistente (Ibid., p.129). A divisão desta unidade é a conclusão da primeira experiência que, através desta, surge uma consciência-de-si que inicialmente não é para si, mas para um Outro, ou seja, consciência efetiva. São fundamentais ambos os momentos, pois, a princípio, são desiguais e contrários. Dessa forma, estabelecem-se como dois itens opostos da consciência, uma livre na qual o ser-para-si é essência e outra pendente cuja essência é a vida. Sendo assim, uma é o senhor e outra o escravo (Ibid., p. 130).

Para Hegel, o senhor é a consciência para si efetiva. Porém, não é somente a definição desta consciência, mas uma consciência para si efetiva que é *mediatizada por outra*, e, por meio desta, a essência parece ser reduzida por um ser livre. O senhor associa-se a estes dois momentos, a figura do desejo e com a consciência na qual a figura é fundamental. Todavia, o senhor como definição de consciência-de-si é correlação do ser-para-si. No entanto, simultaneamente como mediação com o Outro, se correlaciona no mesmo instante com dois momentos e cada um por meio do outro (HEGEL, 1998, p. 130).

O senhor se correlaciona com o escravo através do ser livre, já que o escravo se mantém aprisionado, já que este modo torna-se sua cadeia na qual não se pode livrar-se dela e por este motivo demonstrou-se submisso, por ter sua autonomia nessa vinculação. No entanto, o senhor é superior a este ser, visto que exibiu na luta que este ser é para ele um negativo, por este motivo torna-se superior visto que se encontra por cima deste ser, entretanto, este ser é superior sobre o Outro. Logo, o senhor possui este Outro embaixo de si, tornando isto o fundamento da dominação (Ibid., p. 130).

Hegel se repete aqui, visto que o senhor similarmente se correlaciona através do escravo com a coisa, o escravo ao passo que consciência-de-si, se correlaciona da mesma forma negativa com a coisa, e a eleva. No entanto, esta é livre para ele, que não consegue por meio de negativa eliminá-la, logo, o escravo apenas a trabalha. Contrariamente, para o senhor, esta correlação é a negativa da coisa na qual atinge o que antes não era possível para o desejo, acabar com esta e acalmar-se no gozo. O desejo não o alcançava pela autonomia da coisa, porém o senhor inseriu o escravo entre ele e a coisa e, em vista disso, encerrou a dependência da coisa e a goza, conquanto que do lado da liberdade, permanece o escravo, que a trabalha (Ibid.).

Nesses dois momentos vem-a-ser para o senhor o seu Ser-reconhecido mediante uma outra consciência [a do escravo]. Com efeito, essa se põe como inessencial em ambos os momentos; uma vez na elaboração da coisa, e outra vez, na dependência para com um determinado ser-aí; dois momentos em que não pode assenhorar-se do ser, nem alcançar a negação absoluta. Portanto, está aqui presente o momento do reconhecimento no qual a outra consciência se suprassume como ser-para-si, e assim faz o mesmo que a primeira faz em relação a ela. Também está presente o outro momento, em que o agir da segunda consciência é o próprio agir da primeira, pois o que o escravo faz é justamente o agir do senhor, para o qual somente é o ser-para-si, a essência: ele é a pura potência negativa para a qual a coisa é nada, e é também o puro agir essencial nessa relação. O agir do escravo não é um agir puro, mas um agir inessencial. Mas, 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 também faz sobre o Outro. Portanto, o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual (HEGEL, 1998, p.131).

A consciência inessencial representa para o senhor a verdade da certeza de si mesmo, no entanto, esta consciência não coincide com a sua definição, pois, onde para o senhor ocorreu sua completa realização, sucedeu algo diferente de uma consciência livre, uma consciência dependente (*Ibid.*, p.131).

A realidade da consciência livre é a consciência escrava. Inicialmente esta surge fora de si, e não conforme a verdade da consciência-de-si. Entretanto, a maneira como a dominação se apresentava de forma contraria do que parecia ser do mesmo modo, a escravidão, ao se realizar, configura o inverso do que é. Neste momento, aparecerá como consciência contida sobre si mesma, se modificando em verdadeira liberdade (*Idem*, p. 131).

Percebemos apenas o que a escravidão significa na atuação da dominação, porém, a consciência escrava se torna consciência-de-si, e neste momento interessa refletir o conceito de em si e para si mesma. Inicialmente, para a consciência escrava, o senhor é a essência, assim sendo, a consciência livre para si essente é para ela verdade, apesar disso a consciência escrava não encontra esta veracidade em si ainda que de fato obtenha em si mesma esta veracidade da pura negatividade e do ser para si, pois vivenciou esta essência. Com isso, esta consciência experenciou a angústia uma vez que percebeu o medo da morte, do senhor absoluto. Logo, se desfez no seu interior, receou sua totalidade e tudo que existia de concreto, nela oscilou (*Ibid.*, p.132).

No entanto, esse processo é a essência da consciência-de-si, a negação absoluta, o puro ser-para-si que ocorre na consciência, assim como o momento do puro ser-para-si, já que é seu objeto no senhor. De outro modo, a consciência não é somente anulação em

geral, ela se estabelece efetivamente no servir. Servindo, eleva totalmente sua ligação com o ser-aí natural, e trabalhando o exclui (Ibid., p.132).

Entretanto, este sentimento de total superioridade é somente a diluição em si, e mesmo que o receio do senhor seja claramente o princípio da sabedoria, a consciência aí está para ela mesma, pois não é o ser para-si, *mas existe a si mesma por meio do trabalho*. No momento em que responde ao desejo na consciência do senhor, aparentava incumbir para consciência escrava a relação inessencial com a coisa, visto que ali a coisa conserva sua liberdade. O desejo se identificou como puro negar do objeto, o sentimento de-si-mesmo, sem mescla, no entanto, esta satisfação ocorre pelo mesmo motivo, pois lhe falta o lado objetivo. O trabalho, de outro modo, é desejo contido. A relação negativa com o objeto se torna a forma do mesmo e algo duradouro, pois o objeto tem liberdade para o trabalhador. Esse meio-termo negativo é a individualidade ou da consciência, que, neste momento, no trabalho, se destina para fora de si no que se refere a continuar; *a consciência trabalhadora chega desse modo à intuição do ser livre, como, intuição de si própria* (HELGEL, 1998, p. 132).

Todavia, o configurar não possui apenas conceito positivo, o qual a consciência escrava torna-se para si um essente como puro ser-para-si, possui um conceito negativo, o medo. De fato, no construir da coisa, permanece objeto para o escravo sua própria negação, seu ser-para-si, pois apenas eleva a forma essente oposta. No entanto, este objeto negativo é a essência na qual ele tinha tremor. Neste momento, o escravo acaba com esse negativo e se posiciona como tal negativo, no elemento do permanecer, e dessa maneira se torna para si próprio um para-si-essente (Ibid., p.133).

No que tange ao senhor, o ser-para-si é para o escravo um Outro, é apenas para ele. No medo, o ser-para-si permanece nele próprio, ao se configurar o ser-para-si vem a ser para o escravo o seu próprio e dessa maneira alcança o entendimento de ser em si e para si (Ibid.).

A configuração não vem a ser um outro que a consciência pelo motivo de ter sido exposta, apenas esse configurar é seu ser-para-si pois nessa exposição se tornou sua verdade. Desta forma, onde aparentava no trabalho ser somente um sentido alheio, a consciência, através de esse encontrar-se de si, tornou-se sentido próprio (Ibid., p.133).

Hegel afirma que para que ocorra tal reflexão são fundamentais dois momentos: o medo e do “serviço em geral”, e o momento do “formar” – e ambos de modo universal. Sem o cumprimento do serviço e da submissão, o medo continua de modo formal e não se

expande para o consciente do ser-aí. Sem o formar, o medo subsiste como particular e mudo, e a consciência não se encontra nela mesma. Uma vez que a consciência se estabeleça sem este medo, logo será somente uma sensação de vazio, já que sua negatividade não é em si, e seu construir não poderá lhe fornecer a consciência de si como essência (Ibid.).

Suportar o medo (e não somente alguma angústia) é a condição para que a “essência negativa” se integre à sua “substância”, se não ela permanece como algo exterior. Ao passo em que todos os aspectos de sua consciência natural não forem afetados, esta pertence ao ser determinado. O próprio sentido se encontra na liberdade que, até este momento, continua no interior da escravidão. De maneira que neste momento a forma não pode virar essência, assim como não pode tornar-se universal, pois apenas uma capacidade que controle, porém não comande a potência universal é a essência em seu todo (Idem, p.133).

3. O SUJEITO EM HEGEL E NA PSICANÁLISE

No artigo *A questão do Sujeito em Hegel e na Teoria Psicanalítica*, Isabel Fortes (1999) aborda a influência que Hegel exerceu sobre Lacan no que diz respeito a seu entendimento sobre Freud, durante o final da década de quarenta para a década de cinquenta. A partir de um determinado momento, essa influência não foi mais precisa para o sistema psicanalítico, de forma que Lacan precisou repensar seu norte, que até então era Hegel, pois a psicanálise passou a impor alguns limites conceituais à apropriação de Hegel, já que o via como panlógico. Isso fez com que Lacan reelaborasse seus conceitos, porém, como diz a autora, sem abandonar completamente o sistema hegeliano.

Isabel Fortes (1999, p. 92-93) ao ler Zizek, Jarczyk e Labarrière apresenta no texto outra observação de Hegel a respeito do saber absoluto. Para Zizek, Jarczyk e Labarrière, tal noção se aproxima ao “momento final do processo analítico marcado pela castração e constatação da incompletude do Outro”. Ainda no texto, os autores são postos em cena como apontando que o saber absoluto exposto na *Fenomenologia* de Hegel não se manifesta como totalidade absoluta:

Uma outra interpretação possibilita uma imagem radicalmente diferente de Hegel. Zizek comprehende a figura do saber absoluto de uma maneira que não é nem um pouco panlógica, como uma concepção, aliás, muito próxima ao momento final do processo analítico, experiência essa

marcada pela castração e pela constatação da incompletude do Outro. Tal leitura faz “aparecer um Hegel da lógica do significante, de um processo autoreferencial articulado como a positivação repetitiva de um vazio central”¹⁰. Deste ponto-de-vista aproximam-se também Jarczyk e Labarrière, quando apontam que o saber absoluto não é o absoluto do saber. Segundo estes autores, a figura do saber absoluto não é o absoluto que unifica a série de figuras descritas na *Fenomenologia do Espírito* não se apresenta como uma totalização intransponível, mas indica uma “totalidade-movimento”, o que os leva a firmar que a filosofia hegeliana constitui um sistema essencialmente “aberto” (FORTES, 1999).

Conforme a citação, a aproximação entre Hegel e Lacan objetiva a questão do sujeito através do processo da autoconsciência, associado ao discurso psicanalítico, no qual o sujeito é entendido por meio da relação com o outro. Ao apresentar o sujeito, o texto o compara com a noção de desejo explicitada na *dialética do senhor e do escravo*, entendida através da leitura lacaniana, que afirma que o sujeito do inconsciente está associado com o desejo e a linguagem (Ibid., p. 93-94).

[...] O sujeito freudiano só pode ser pensado a partir de uma alteridade que o antecede e o constitui: a estrutura do desejo humano é concebida na sua relação com o outro. Para apresentar a questão do sujeito, faremos um cotejamento da noção de desejo conforme apresentada na *dialética do senhor e do servo* com o desejo isto sob a leitura lacaniana. A frase hegeliana “o desejo é desejo do outro” é bastante cara à obra de Lacan e seus desdobramentos teóricos exigem que o advento do sujeito do inconsciente seja necessariamente articulado com as dimensões do desejo e da linguagem (FORTES, 1999, p. 93-94).

Ao manifestar as ideias principais a respeito da *dialética do senhor e do escravo*, Kojève salienta que esta dialética apresenta o processo de uma consciência animal para autoconsciência. Segundo ele, o sujeito surge através desse processo de formação, onde a autoconsciência expressa o momento em que o homem se reconhece, tendo sua percepção absorvida pelo objeto que aprecia, levando essa apreciação a exposição do objeto e não do sujeito. Dessa maneira, Fortes, ao ler Hegel, menciona que é somente na autoconsciência que o sujeito se diferencia da realidade do objeto e retorna para si mesmo, e é neste retorno que a autoconsciência percebe que para se reconhecer é necessário que haja outra autoconsciência (Ibid., p. 94). A autora cita Hegel quando este diz que “A autoconsciência 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” (HEGEL apud FORTES, 1999, p. 98).

Assim sendo, a primeira atuação humana toma forma de luta entre as duas consciências, luta essa que Hegel vai chamar de *luta de vida e de morte* cujo objetivo é obter o *reconhecimento* da outra. Dessa maneira, durante a luta, a outra consciência não

pode morrer, pois a consciência que sobreviver fica impedida de ser reconhecida. Todavia, o temor da morte e de comprometer a própria vida faz com que uma ceda a outra, dando mais valor à vida e abrindo mão do desejo de ser reconhecido. Assim, ao reconhecer a outra sem ser reconhecida, esta outra consciência torna-se escravo, e por não existir permanente para si, retorna dependente.

[...] Uma luta é então travada entre duas autoconsciências, luta de vida ou morte cujo objetivo é ganhar o reconhecimento do outro. Mas, neste confronto, o adversário não pode morrer. De um dos combatentes morre, o sobrevivente fica impossibilitado de realizar o desejo de ser reconhecido. A vitória da luta não é matar o adversário, mas sim submetê-lo ao reconhecimento do vencedor. Isto implica em que os dois comportamentos humanos constituam-se como desiguais.

Não deve haver uma simetria entre eles, mas uma dissimetria: pelo medo de morrer e de arriscar a própria vida, um cede ao outro, dando mais valor a própria vida e abrindo mão da satisfação do desejo de reconhecimento, abandonando este seu desejo e passando a reconhecer o outro sem ser reconhecido por ele: torna-se seu servo. Esta consciência não existe puramente para si, mas também para a consciência do vencedor, sendo então uma consciência dependente (FORTES, 1999, p. 95).

Ao passo que, o outro que compromete a vida para se dirigir ao desejo do outro, é autoconsciência que se fundamenta no ser-para-si, logo, o senhor.

Então, o outro arrisca a vida e supera este desejo de conservação em prol de seu desejo humano. Para ele, é vencer ou morrer. É uma consciência autônoma, autoconsciência pura que se fundamenta no *ser-para-si*. Este é o senhor (FORTES, 1999, p. 95).

Nessa perspectiva, Fortes (1999) busca apresentar o tema do reconhecimento, onde o desejo humano se torna desejo do outro, à medida em que busca fazer uma associação a partir da releitura que Lacan fez de Freud com o texto *Estádio do espelho*, que da mesma maneira que as figuras da consciência em Hegel não podem ser compreendidas como as etapas do desenvolvimento da criança, mas como estruturante do sujeito.

No que se refere ao entendimento do sujeito na psicanálise para Hegel e Lacan, é o fato de a produção de um sujeito somente ocorrer através da linguagem. Dessa maneira, Garcia-Roza, citado por Fortes (1999, p. 99,) aponta que o reconhecimento, que opera através da palavra e a linguagem, é o propósito do desejo humano, já que não há como pensar em sujeito sem linguagem.

O fato de que nada chega a nós a não ser passando pela linguagem (ou enquanto linguagem) faz do ser humano um prisioneiro da linguagem,

mas ao mesmo tempo lhe confere o poder único de criar o mundo com o qual ele vai se articular (ROZA apud FORTES, 1999, p. 100).

É afirmado por Fortes (1999, p. 99) que Freud já relacionava a linguagem como marca do inconsciente, e segundo, Garcia-Roza, no texto, o aparelho de linguagem destacado por Freud em um dos seus textos é construído através da relação com o outro como forma de aprendizagem.

[...] Quando falamos de linguagem, estamos dizendo que a dimensão do outro está presente. Segundo Garcia-Roza, o sujeito não é uma manifestação isolada que possuiria em si uma natureza essencial. O aparelho de linguagem no qual fala Freud em *Sobre as afasias* é construído por uma aprendizagem feita a partir da *relação com um outro*, isto é, um outro aparelho de linguagem que introduz o sujeito simbólico (FORTES, 1999, p. 99).

Por conseguinte, o desejo humano pode ser percebido não como o desejo de objeto, porém *desejo de outro desejo*. O sentido deste desejo decorre em ser reconhecido no que tange a importância humana, associado ao subtítulo do movimento do reconhecimento na obra de Hegel, *Fenomenologia do Espírito* (FORTES, 1999, p. 100).

Neste sentido, de acordo com Fortes (1999, p. 101), o que está ligado ao desejo humano não é a falta, mas o vazio irredutível e inseparável que promove a sensação de permanecer desejando. Nesta perspectiva, o desejo humano torna-se desejo de desejo.

[...] No desejo humano não há falta de objeto, mas apenas um vazio irredutível e insuperável. Ao desejo humano não falta um objeto porque o que deseja é permanecer desejando: é desejo de desejar, desejo de ser reconhecido como sujeito desejante [...] (FORTES, 1999, p. 101).

Dessa forma, conforme citação, a criança passa por um processo de identificação que é realizado durante a transformação do sujeito no momento em que ele conquista uma imagem. Fora do estádio do espelho, esta não possui uma imagem unificada de seu corpo, sendo visto como “corpo despedaçado”, e no processo final do estádio, há apropriação da imagem devido ao reconhecimento no espelho.

No estádio do espelho, a criança passa por um processo de identificação primordial que acompanha uma transformação produzida no sujeito quando este conquista a imagem do seu próprio corpo. Esta identificação conduz à estruturação do eu, que se precipita na matriz simbólica. Através desta matriz, o eu liga-se assintoticamente ao devir do sujeito. Fora do processo do estádio do espelho, a criança não possui uma imagem unificada de seu corpo, sendo este vivido como um “corpo despedaçado”, vivência que aparece com frequência tanto nos sonhos como nos surtos psicóticos. A dialética do espelho neutraliza a angustia causada pelos fantasmas decorrentes do esfacelamento corporal,

oferecendo uma imagem totalizada do corpo. Na configuração final do estádio, a criança reconhece a imagem no espelho como sendo sua, o que lhe dá a exaltação do *Aha Erlebnis*, uma sensação de júbilo decorrente da assunção da própria imagem [...] (LACAN apud FORTES, 1999, p. 96).

A criança só tem possibilidade de se reconhecer na própria imagem na medida em que sujeito já o fez, e associado ao processo da dialética, somente através do outro o eu pode assumir sua representação imaginária (Ibid., p. 97). Assim, ao leremos o texto de Lacan (1996, p. 97) *Estádio do Espelho como formador da função do eu*, compreendemos que o surgimento do sujeito está ligado à inserção na dialética da intersubjetividade, que possibilita a formação da autoconsciência, como é em Hegel. Em um primeiro momento, Lacan propõe sobre o entendimento da função do Eu na experiência da psicanálise, marcando afastamento dela em relação ao Eu do Cogito de Descartes. Em uma nota de rodapé presente no texto de Lacan (1996, p. 97), é possível perceber uma diferenciação produzida por Lacan a respeito do eu, consciência, e o Eu, inconsciente. Dessa forma, podemos compreender que a função do Eu não diz respeito ao cogito, racional, mas ao sujeito do inconsciente.

A partir disto, Lacan (1996) salienta um fato da psicologia no que tange a comparação da inteligência do filho do homem com um macaco, é descrito que tão logo este já reconhece sua imagem no espelho. Não obstante, assim como no macaco, este comportamento também é apreendido na criança, onde esta ao se identificar no espelho passa a reproduzir o comportamento de conversar consigo e com os demais que estiverem ao seu redor. Ainda aqui é exposto no texto por Baldwin que este comportamento inicia-se a partir dos seis meses de idade podendo chegar a um ano e oito meses, mesmo sem ter o controle ereto do corpo para sustentar um aspecto da imagem. Mediante a isso, Lacan ressalta ainda que o estádio do espelho é compreendido como uma identificação ocorrida quando o sujeito assume uma imagem, sendo essa fase indicada pelo termo *imago*, ou seja, imagem imaginária. Com isso, é exposto por Lacan um Eu anterior à linguagem que é percebido pela imagem, pelo olhar do espelho. Este eu é o responsável pela concepção de unidade que é formado pela imagem especular (LACAN, 1996, p. 98).

Segundo Lacan, o momento da imagem especular é primordial e dará origem a outras identificações, portanto, ao fazer uma associação com o movimento de Hegel, é possível analisar que antes de o reconhecimento através de outra consciência, houve o reconhecimento de si no espelho – sendo este si, todavia, um outro. Dessa maneira, a

função do Eu, do sujeito, entende que neste sujeito existe um inconsciente antes de um consciente e que ambos transpassam por este sujeito (Ibid., p. 98).

O texto manifesta que a totalidade do corpo antecipada a uma miragem pelo sujeito é dada como uma Gestalt, que simboliza a permanência mental do sujeito do inconsciente ao mesmo tempo em que prefigura sua imaginação *alienante* no que tange a projeção a estátua de um homem e aos fantasmas que o dominam em relação com o mundo de sua fabricação (Ibid., p. 98-99).

Após, Lacan continua afirmando que a função do estádio do espelho surge como um caso particular da função da imagem imaginária, cujo objetivo é estabelecer a relação do organismo com a realidade. Sendo este desenvolvimento vivido como uma dialética temporal, que imagina o sujeito com corpo inteiro, o projetando para a realidade na formação do indivíduo. No entanto, essa relação é alterada no homem devido a falta de coordenação motora dos meses neonatais, o que faz confirmar a visão precoce específica do nascimento do homem, fazendo assim com que possua a priori uma inteligência inferior à do macaco na dialética da identificação:

Esse desenvolvimento é vivido como uma dialética temporal que projeta decisivamente na história a formação do indivíduo: o *estádio do espelho* é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação---e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que sucedem a uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica---e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental. Assim, o rompimento do círculo do *Innenwelt* para o *Umwelt* gera a quadratura inesgotável das enumerações do eu (LACAN, 1996, p. 100).

A partir da citação acima, Lacan explicita que esse desenvolvimento não se refere ao desenvolvimento infantil da criança, mas ao desenvolvimento onde o indivíduo se imagina no futuro como uma dialética temporal. Ao fazer menção sobre o estádio ser um *drama* onde o impulso interno se precipita da insuficiência para antecipação, ele quis dizer o sujeito projeta sua formação a partir de um motivo, no futuro, que é sucedido desde uma imagem que ele considera solta até sua totalidade chamada de ortopédica. Sendo assim, a partir do momento que o sujeito deixa de se entender como um corpo despedaçado e se enxerga como uma imagem ortopédica se projetando no futuro, ele rompe o círculo do mundo interior com o mundo que propicia as várias enumerações do eu, logo, essa eu já faz parte dessa dialética, desta relação com o outro que é ele mesmo (Ibid., p. 100).

Lacan aqui se repete ao termo corpo despedaçado, pois intenta explicar que o individuo se enxerga de maneira que seus membros permanecem distantes um do outro, geralmente ocorridos em sonhos e manifestados em análise, onde chama a atenção para sintomas relacionados à esquizofrenia e à histeria. Ainda aqui relaciona que a formação do Eu como sujeito do inconsciente ocorre como em dois campos de luta opostos, que lutam para se manifestarem em um plano mental como sintomas do sujeito, da mesma forma que em Hegel há um embate de luta para sobrevivência de outra consciência (Ibid., p. 100).

O momento em que é concluído o estádio do espelho pelo processo de identificação da imagem com o semelhante faz o Eu se relacionar a situações elaboradas, dessa forma, é neste momento que faz o saber do ser humano pender pela mediatização do desejo do outro, de objetos que fazem constituírem a concorrência de outrem, fazendo com que o Eu se torne um perigo para seus instintos naturais, a exemplo como ocorre no complexo de Édipo (Ibid., p. 101).

4. POR UMA TEORIA DO RECONHECIMENTO

Vladimir Safatle, em sua obra *Grande Hotel Abismo* (SAFATLE, 2012), buscou a partir de Hegel fazer uma leitura de reconstrução da teoria do reconhecimento, descrevendo a respeito da individualidade a partir da noção de consciência-de-si, que para Hegel é um conceito que intenta apresentar uma relação de superioridade entre o sujeito e o outro com valor constitutivo para experiência de si mesmo.

Sendo assim, posteriormente descreve que a consciência-de-si não surge na auto identidade, mas na sua negatividade, afirma ainda que a consciência-de-si pode ser caracterizada pela experiência da não identidade através da relação do sujeito com o outro, sendo este outro o sujeito com o qual me relaciono através do desejo, trabalho e linguagem. Safatle propõe pensar esse outro, ser apenas mais uma consciência-de-si ou alguma alteridade que está além da determinação da individualidade como objeto de representação mental e que se coloca como indeterminado, como não algo, do ponto de vista da consciência. Com isso, relata mediante a visão de Hegel que o eu é passagem e que não deixa de conservar esse movimento de perpassar no indeterminado ou determinado, e nessa passagem conserva o que ainda não é um Eu, o que ele chamou de pré-individual.

Ao repassar a visão de Hegel sobre o processo de reconhecimento da individualidade Safatle salienta que este não pode estar restrito somente ao reconhecimento dos direitos individuais como autonomia e liberdade. Dessa maneira, afirma que a autonomia da consciência de si não precisa necessariamente ser posta para além de pessoa jurídica, neste sentido como sendo pessoa individual, acabado em si, como pensa Hegel.

Entretanto, ao retomar a *dialética do senhor e do escravo* sobre a perspectiva de ontogênese e conflito, Safatle descreve que o desconforto de outros intermediários com a dialética ocorre pelo fato de apresentar que o processo de reconhecimento social é mediado por um desejo que reconhece um ser, e que é através do desejo que o sujeito se põe como condição do objeto do outro, sendo este outro apenas suporte para meu desejo. Todavia, pelo desejo surge a primeira forma de relação com o outro, a demanda que até então era de reconhecimento, se torna demanda de amor, pois é através do amor que o sujeito acredita que o outro possa reconhecê-lo, ao pensar desta forma Safatle acredita que Hegel deveria ter iniciado seus escritos apresentando o amor como demanda social e de reconhecimento.

Embora Hegel faça uma crítica ao amor nas relações intersubjetivas, Safatle expõe que é possível ele ter exibido que os processos de socialização tenham sidos mediados por um desejo que com sua negatividade problematiza a intersubjetividade do amor, sendo esta negatividade do desejo base para reconstrução da relação a si e ao outro. Neste contexto, ao expor a frase de Adorno, *identidade de si e alienação estão juntas desde o início*, Safatle relaciona que o eu tem em si o outro, ou seja, sua imago. Com isso, está sempre relacionado à imagem do outro. Safatle então conclui ao dizer sobre o que falta ao desejo, evidencia que esta falta está internalizada no objeto, de maneira que o desejo surge de uma ausência, já que o sujeito deseja aquilo que não tem, e, por conseguinte está ligada a essência do sujeito. Dessa maneira, a consciência se torna atividade por neste momento ser o retorno a si mesmo a partir do ser outro.

Em *O amor é mais frio que a morte*, Vladimir Safatle (2012) descreve no texto as diversas possibilidades de como o conceito de desejo, sujeito e identidade está inserido. A princípio, é realizada uma desconstrução do conceito de individualidade da teoria hegeliana, uma vez que Hegel propõe pensar a individualidade a partir da consciência-de-si, dessa forma é feita no texto uma breve descrição partindo de um conteúdo principal da *Fenomenologia do espírito*, quando Hegel pensa o sujeito somente a partir da consciência-de-si. Todavia, Safatle busca apresentar às relações que envolvem a dialética a respeito do

conceito sobre o que move o desejo, a morte como trajeto da formação da consciência de si, determinação pelo trabalho e linguagem.

Safatle (2012, p.21) diz que o conceito de individualidade de Hegel a respeito da particularidade de cada um, a partir de uma passagem descrita em uma de suas obras onde este cita que não se pode exigir muito de um indivíduo, pois este se torna singular a partir da totalidade do espírito.

Vivemos aliás numa época em que a universalidade do espírito está fortemente consolidada, e singularidade (*Einzelheit*), como convém, tornou-se ainda mais indiferente (*gleichgültiger*); época em que a universalidade se aferra a toda a sua extensão e riqueza acumulada e as reivindica para si. A parte que cabe à atividade do indivíduo na obra total do espírito só pode ser mínima. Assim, ele deve esquecer-se, como já o implica a natureza da ciência. Na verdade, o indivíduo deve vir-a-ser, e também deve fazer o que lhe for possível; mas não se deve exigir muito dele, já que tampouco pode esperar de si e reclamar para si mesmo (HEGEL apud SAFATLE, 2012, p. 21).

Segundo Safatle (2012, p. 23), é apresentado correções da teoria hegeliana com base nos pensamentos de outros filósofos acerca do conceito de individualidade a partir da consciência-de-si. Hegel comprehende a mesma através da imposição entre sujeito e objeto para que haja experiência de si mesmo, ao passo que esta compreensão não correlaciona ao conceito de subjetividade suficiente para determinar o exterior. Todavia, Safatle discorda ao afirmar que a consciência-de-si somente pode ser pensada conforme a distinção de um ser do outro como forma de identidade e unidade.

Com isso, o pensamento hegeliano na contemporaneidade se torna determinante a partir da experiência da não identidade evidenciada por meio das relações do sujeito com o outro. Dessa maneira é necessário entender este outro da relação através do campo do trabalho, desejo e linguagem, a fim de questionar se o outro é somente a consciência-de-si ou algo além de uma individualidade como objeto de representação mental (SAFATLE, 2012, p. 23).

À medida em que o texto apresenta a construção da teoria hegeliana, é pensada a formação da consciência-de-si através de conceitos sobre ontogênese que se desenvolve através de socialização e individuação. Sendo assim, Hegel opta exemplificar a partir da dialética do senhor e do escravo (*Ibid.*, p.26-27).

No texto, embora houvesse tentativas de invalidar o conceito da dialética, Safatle (2012, p. 27) destaca a importância deste conceito como uma versão completa do sistema hegeliano e de não pensar esta parte da fenomenologia como processo incompleto, pois o

desconforto de outros intermediários hegelianos com a dialética ocorre pelo fato de esta apresentar os processos de reconhecimento social por um desejo formado por relações de domínio e servidão. Ainda aqui, Safatle permanece dizendo que é devido ao desejo que o sujeito se submete ao outro como objeto sem autonomia, onde se caracteriza somente em ser suporte do desejo do outro, no entanto, pelo desejo ser a primeira forma de relação com o outro, surge conflito a respeito da forma de ser da consciência-de-si.

No decorrer do texto, Safatle (2012, p. 27-28) expõe que parece haver uma falta quanto ao esquema hegeliano, de maneira que o processo de reconhecimento inicia pelo fato de o Eu estar fora de si, e entendendo a si mesmo apenas o outro. Dessa maneira, esta estrutura não é de luta, porém de amor, a batalha com o outro somente é possível quando este tem capacidade de me reconhecer, contrariamente, não haveria demanda de reconhecimento e nem de submissão do outro ao desejo.

O texto ainda demonstra que o desejo como relação negativa com o objeto deve ser superada, ao passo que não sugere recuperar alguma forma de interação entre os sujeitos individualizados, nem distinguir o desenvolvimento das relações sociais (Ibid., p.29).

Safatle (2012, p. 29), ao resgatar a *Fenomenologia*, expressa que o desejo aparece pela primeira a partir de uma discussão sobre conceito de unidade entre consciência-de-si e do objeto, mencionando que a noção de fenômeno não era figura da consciência-de-si, mas a própria clivagem.

Acerca disso, é relatado no texto que a compreensão da consciência-de-si somente será possível quando entendermos que as relações entre sujeito e objeto são relações de desejo e satisfação, e não somente como relações de conhecimento descrito inicialmente.

Por conseguinte, é descrito no texto que Hegel comprehende o desejo como a forma que a consciência-de-si aparece em seu primeiro desenvolvimento, sendo assim, forma de comunicação social e relação ao objeto. Dessa maneira, é apresentado o trabalho e a linguagem como outros dois modos de determinação da consciência-de-si, sendo assim estes três modos se envolvem profundamente já que o trabalho e a linguagem são entendidos por Hegel como desejo refreado. Ainda aqui, Safatle relata que Hegel faz uma ligação do desejo com a falta, afirmando que o desejo é movido pela falta que aparece intento no objeto, objeto este que pode se posicionar a essencialidade do sujeito (Ibid., p.38).

Esse pensamento do desejo como falta foi criticado por outros autores, o objetivo não era somente se apoderar do conceito hegeliano realizado por Lacan, porém, da

metafísica da negatividade do conceito de desejo proposto por Hegel. Visto que, no texto a psicanálise socializa o desejo a partir da negatividade, do conflito, como falta que remete a algo, da mesma maneira que Hegel. Contudo estes autores vão apresentar que nada falta ao desejo, pois ele não está em falta ao objeto, no entanto, é o sujeito quem falta o desejo (Ibid., p.40).

Dessa maneira, o texto discorre de três formas de entender que a essência do desejo é a falta, sendo assim, expõe que a falta poderia ser manifestação de carência do objeto de necessidade, sendo esta uma não opção do conceito de Hegel. Após o texto salienta que a falta é uma maneira de ser da consciência, pois indica transcendência do desejo aos objetos empíricos, dessa maneira o texto deixa claro um pensamento de Platão (Ibid.).

Todavia, ao compreender a noção de desejo como falta proposto por Hegel, é necessário não pensar a falta como carência, mas como manifestação da infinitude, sendo esta infinitude podendo ser ruim caso a satisfação do desejo seja exibida como objeto que produz gozo, sendo somente submissão narcísica do outro ao Eu, no entanto será verdadeira quando confrontada com objetos livres de determinações finitas (Ibid., p. 42-43).

De acordo com texto, Hegel inicialmente entende a falta como forma de ser da consciência devido a problematização do modo de ser da modernidade. Embora seja discordado por outros sociólogos, Hegel fornece o conceito ontológico próprio a modernidade, onde o conceito de desejo como falta, é a falta como descrição de indeterminação e despersonalização que reside o sujeito (SAFATLE, 2012, p. 44). Sendo assim, Hegel entende indeterminação por infinitude a construção da noção de contradição, onde infinitude permite à crítica a submissão sensível a gramática da finitude (Ibid., p.44-45).

No decorrer do texto, a reflexão a respeito da morte como formação da consciência-de-si está associada a negatividade, desta forma é levantada uma hipótese no que tange o pensamento de Hegel sobre a teoria do desejo, onde o conflito do mesmo surge como ponto de partida da dialética do senhor e do escravo, conflito este no qual o Eu procura submeter o desejo do outro a si próprio (Ibid., p. 47).

Contudo, Safatle, ao resgatar a dialética explícita a visão de Hegel posterior à luta, a essência do escravo parece ser depositada no senhor, este então domina seu objeto, fazendo com que o escravo visualize seu trabalho como estranho. Dessa maneira é proposto pelo autor que o estranhamento do escravo é para Hegel elevação da

particularidade, pois o desejo do escravo não é particular, mas é desejo do outro e ter esse desejo em função do outro não fornece o reconhecimento almejado pela consciência, tão logo o que Hegel chamou de senhor absoluto (Ibid.).

É nessa perspectiva que o autor manifesta na luta de vida e de morte da fenomenologia que a morte é condição para liberdade, pois se torna figura da totalidade absoluta e por este motivo se apresenta como negatividade ao finito. Ao passo que interpreta a submissão do escravo ao senhor como liberdade para homens, no entanto, explica que o conceito de liberdade em Hegel não se origina somente na submissão do escravo, porém para o senhor capaz de realizar exigências universais (Ibid., p.48).

5. ALGUMAS OUTRAS LEITURAS DA DIALÉTICA DO RECONHECIMENTO

Nesta parte final do nosso trabalho, apresentaremos brevemente algumas outras apropriações da dialética do reconhecimento que tivemos oportunidade de ler durante a pesquisa, com Roland Corbisier e Giorgio Agamben.

Roland Corbisier, nascido em 1914, filósofo e fundador do Instituto Brasileiro de Filosofia, faz uma leitura de Hegel a partir da dialética do senhor e do escravo apresentando uma apropriação possível bem parecida à leitura de Safatle. A princípio, destaca que Hegel descreve a constituição da realidade humana a partir do desejo, dessa maneira relata que o sujeito somente pode retornar a si mesmo, mediante a satisfação do desejo, que não está no sujeito e sim no objeto. Satisfação essa que transforma o sujeito em ativo a partir da ação, a fim de satisfazer seu desejo. Dessa maneira, discorda de Hegel ao afirmar que o que define a condição humana não é a consciência-de-si, mas o sentimento em si enquanto sujeito existente do desejo que reflete sobre seu objeto (CORBISIER, 1976, p.24).

Corbisier (1976, p.25) define desejo a presença de uma ausência, o distinguindo do objeto, pois apenas desejamos aquilo que não temos. Diferencia ainda o desejo animal do desejo do homem, natural, pois neste há incidência sobre outro desejo, distinguindo dessa forma do animal visto que agora não é somente sentimento, mas consciência-de-si.

É destacado ainda por Corbisier (1976, p.25) que o homem não é ser definido, é vir-a-ser, pois é constituído de privação, ou seja, do desejo. Dessa forma se apresenta em seu processo de desenvolvimento, no que tange infância, mocidade e velhice, como, vir-a-ser, aquilo que ainda não é, ou seja, potência. Em relação ao trabalho, destaca que o homem se constitui pelo trabalho, em negativa de um presente através do passado que se foi e

negativa de um futuro que embora esteja sendo, ainda não é. Todavia, é educado mediante a negação de sua própria natureza.

Ao retomar o desejo, destaca que o homem não o encerra, pois este não quer desejar e sim ser desejado, reconhecido pelo outro, de forma que o desejo se mantém humano na medida em que é mediatizado por outro desejo. Portanto, torna-se natural o desejo semelhante, pois as coisas que não têm o investimento anterior do outro não têm valor, não podendo ser objeto de desejo (*Ibid*, p. 26).

De certo modo, Corbisier desenvolve uma leitura aproximada de Safatle a respeito do trabalho. Segundo ele a realidade humana é desenvolvida pelo trabalho, que procura salientar estes desejos da mesma forma que o homem se nutre de desejos que contenham objetos de valor (*Ibid.*, p.26).

De acordo com Corbisier o homem somente se configura humano mediante ao arriscar a vida com objetivo de satisfazer um desejo de liberdade, desejo este que ocasiona a luta de vida e de morte, com o propósito de ser reconhecida, e igualmente ocorre com a realidade humana (*Ibid.*, p.26).

Entretanto, Corbisier (1976, p. 27) expõe uma compreensão a respeito da luta pelo reconhecimento no que tange a não renúncia do outro, com isso não haveria reconhecimento do outro, pois um dos sujeitos não sobreviveria a batalha. Ao passo que se torna interessante pensar o conceito de biopolítica a partir desse movimento do reconhecimento na realidade humana.

Giorgio Agamben nascido em 1942 é considerado um dos maiores intelectuais de sua época. Ao dizer que o desejo é inerente ao ser humano, onde o homem só pode se reconhecer como pessoa a partir do reconhecimento do outro, sendo este outro importante para o papel do reconhecimento, levanta uma discussão a respeito das formas iniciais de reconhecimento através da máscara que inicialmente constitui o que ele vai chamar de personalidade (AGAMBEN, 2014, p. 77).

No decorrer de seu texto, Agamben (2014) afirma que essa máscara é constituída da identidade do ser humano, e por esse motivo torna particular a personalidade que planeja determinar o espaço do indivíduo na sociedade enquanto pessoa jurídica e dignidade política do homem livre. Entretanto traz a percepção da luta de vida e de morte de Hegel, uma luta pela máscara que a sociedade reconhece em cada um de nós, contudo, adverte o ponto em que o ser humano não mais representa um papel como forma de reconhecimento

social, mas internaliza esta máscara como sendo parte de sua identidade, pois surgiu uma ideologia como consequência desta relação.

Em seguida, problematiza a questão da vida nua como a angústia causada pelos governantes do século XIX a uma nova forma de reconhecimento social, onde os seres humanos não mais seriam reconhecidos pelos outros com que teriam uma relação ou espécie de vínculo, apenas por dados biológicos que se apropriam de toda particularidade do homem através de máquinas que configuram sua existência, cujo não possa haver qualquer relação de proximidade ou distanciamento ocasionando dessa maneira na constituição do sujeito, o que nos da à sensação perante o texto, de identidade sem pessoa (Ibid, p.84).

Neste contexto, ao reduzirmos o indivíduo atual como conceito de vida nua, definimo-lo como descartável, sobrevida, e associado à demanda de reconhecimento fica impossível reconhecer um nada, à medida que só há reconhecimento naquilo que eu vejo. Todavia, ao associar o contexto de vida nua a biopolítica atual, o sujeito atual é reduzido no sentido de desqualificado, possível de ser medido pelo poder soberano, pelo governo, se torna mais fácil de ser controlado e politizado, de maneira sem precisar ser reconhecido. Em consequência, Agamben propõe pensar esta nova identidade como construções de relações ilusórias através de máquinas, dessa forma construindo diversas máscaras com objetivo de não haver decorrências afetivas geradas pelo reconhecimento humano (Idem, p.84-85).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa teve como proposta compreender o reconhecimento a partir do processo de formação da consciência-de-si até a sua totalidade, ao espírito. Este processo é exposto ainda na dialética do senhor e do escravo proposta por Hegel, por uma batalha entre as consciências conhecida como luta e vida e de morte com a finalidade de obter reconhecimento recíproco, onde a consciência que ceder torna-se escravo e a outra o senhor.

Durante a discussão desta pesquisa foi possível considerar através de intermediários que nesta luta as duas consciências sobrevivem, não havendo a morte da outra, como entendido na proposta inicial de Hegel, pois caso haja a morte a consciência que sobreviver não poderá ser reconhecido. No entanto, foi possível ainda perceber que a consciência que cede a luta é a vencedora desta batalha, pois desta forma reconhece a si mesma, visto que, a consciência escrava torna-se aquela que não é capaz de reconhecer a outra, somente em ser reconhecido.

Em seguida, foi proposto por Lacan a formação do Eu no que tange o conceito de subjetividade e processo de formação do sujeito, onde foi possível compreender a existência do Eu como sujeito do inconsciente e o eu, como sujeito consciente, bem como a dialética da identificação onde o indivíduo somente reconhece o outro mediante o reconhecimento de si próprio.

Nos tópicos restantes, foi analisada uma reconstrução da teoria do reconhecimento proposta por Safatle a partir de Hegel, onde foi possível abordar o conceito de subjetividade, sujeito, desejo entre outros. Além disso, foram realizadas outras leituras sobre Zizek, Agamben e Corbisier no que tange o conceito de desejo proposto inicialmente na dialética do senhor e do escravo, neste momento da pesquisa fora descoberto que o desejo é inerente ao ser humano, não sendo este encontrado em si, porém no outro, contudo o desejo é desejo do outro, cíclico e que por ademais motivos expostos durante a pesquisa o homem continuará a procura da satisfação seu desejo, visto que somos sujeitos desejantes.

Por fim, esta pesquisa teve como finalidade contribuir com o tema do reconhecimento a partir do desejo como objeto, gostaria de ressaltar que esta é uma escrita inicial e ainda possui contribuições por suas diversas possibilidades, descrevo então a falta

de assuntos abordados a respeito da discussão política, seguimento sobre biopolítica e outras leituras sobre o conceito de desejo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FORTES, Isabel. *A questão do Sujeito em Hegel e na Teoria Psicanalítica*. 1999, p.91-102.
- LACAN, Jacques. *O Estádio do espelho como formador da função do Eu*. 1996, p.97-103.
- VLADIMIR, Safatle. *Grande Hotel Abismo*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 21-55.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes Editora, 1998.
- _____. *Ciência da Logica: I. A doutrina do ser*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016, p. 85-112.
- AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. 1 editora. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p.77-86.
- ZIZEK, Slavoj. *Bem-Vindo ao deserto do real! : cinco ensaios sobre o 11 de Setembro e datas relacionadas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003, p.133-156.
- CORBISIER, Roland. *Filosofia e Critica Radical*. São Paulo, Duas cidades, 1976, p.24-31.
- STEIN, Sofia Inês Albornoz. O movimento dialético do conceito em Hegel. *Philósophos – Revista de Filosofia*, 7 (2): 73-86, 2002.