

REVISTA ELETRÔNICA ESTUDOS HEGELIANOS

Revista Semestral do Sociedade Hegel Brasileira - SHB

Ano 3º - N.º 05 Dezembro de 2006

A emergência categorial do desejo na filosofia de Hegel - Considerações preliminares

Profa Ms. Alessandra Uchôa Sisnando

A consciência-de-si é desejo.

G. W. F. Hegel

Para fins de atender nosso propósito de encontrar a raiz filosófica hegeliana do desejo como categoria do pensar e, além disso, como constitutiva do homem, enquanto existência efetiva tomaremos nesse ponto uma passagem do *Propedêutica Filosófica* de Hegel. Aí encontramos:

“O Espírito prático não *tem* apenas idéias, mas é a própria Idéia viva. É o espírito que se determina a partir de si mesmo e proporciona realidade externa às suas determinações. É preciso distinguir o eu enquanto se põe como objeto, como objetividade, só teórica ou idealmente, e também

como se põe prática ou real (efetivamente).”[1]

Com efeito, a exigência hegeliana de transpor a mera especulação teórica ou evitar cingir-se apenas às formulações epistemológicas sobre o eu, de modo a não pensá-lo somente como objeto do conhecimento, mas, sobretudo, como algo existente e assim buscar as determinações efetivas que o constituem como essente, ser-aí que se dá efetividade na sua configuração fenomênica e só aí encontra as condições de elevando-se acima das determinações naturais alcançar o caminho da realização de sua liberdade, ou seja, daquilo que o sustém na existência e primeiramente o constitui como si-mesmo – a vontade.

Por conseguinte, “O espírito prático chama-se sobretudo *vontade livre*, porquanto o eu pode abstrair de toda a determinidade em que está, e em toda a determinidade permanece indeterminado e na igualdade consigo mesmo.

A vontade, como o conceito interiormente determinante, é essencialmente *atividade e ação*. Transpõe as suas determinações internas para o ser determinado externo, a fim de se representar como Idéia.”[2]

De modo, que o eu não é apenas a idéia pura ou a idéia no elemento abstrato do pensar, mas porque existe é idéia viva que se dá realidade efetiva e nisso encontra na vontade de ser si mesmo aquilo que propriamente o constitui, pois lhe permite recusar toda determinação que lhe sobrevém

do exterior e tomar suas próprias determinações internas como momentos de sua efetividade, sem se deixar petrificar em nenhuma determinação, experimenta de um lado a angústia de ser movimento evanescente, inquietação absoluta, e de outro a liberdade de fazer-se idéia ou assumir a si mesmo como atividade e ação na identidade com a vontade.

Contudo, a vontade livre não pode ser entendida como desmedida, desvario da razão ou liberdade incondicionada abstrata, mas, seu sentido e possibilidade de efetivação radica no sentimento prático, enquanto esse "engloba em si as determinações e as leis práticas jurídicas e morais, mas imediatamente e, portanto, não desenvolvidas e não pensadas e acima de tudo impuras, em virtude da mescla da singularidade subjetiva."[\[3\]](#)

Trata-se, evidentemente, do alvorecer das relações sociais ou, o que é o mesmo, da própria condição humana, pois na perspectiva hegeliana o homem jamais existiu em um 'estado de natureza', onde quer que o encontremos ele está sempre em relação com o outro de si mesmo, seu semelhante; assim, mesmo ainda não configurada num arcabouço de codificação jurídica ou de éditos morais escritos, nas palavras do próprio Hegel *não desenvolvidas e não pensadas*, as determinações e leis práticas aí estão presentes.

Daí, que Hegel possa afirmar que: "O sentimento de uma determinação prática e ao mesmo tempo o sentimento da sua condição, de ser algo de interior e de não realizado, ao qual, no entanto

a realidade é ao mesmo tempo essencial, é o *impulso*. Esse último pertence à natureza subjetiva e dirige-se unicamente para a sua determinidade. O **desejo** é uma determinação *singular* do impulso e, graças à conformidade ou não conformidade do ser determinado externo com ele, o sentimento torna-se *agradável* ou *desagradável*. No impulso e no desejo, o espírito prático é na naturalidade um ser dependente e não livre.”[4]

Temos aqui a emergência do desejo como categoria filosófica e, vale lembrar, que em Hegel todo começo é tomado como imediatez e por isso mesmo como ainda carente de desenvolvimento, o desejo surge como categoria, mas numa relação muito estreita com as determinidades do homem enquanto se afirma como natureza subjetiva, que tem no sentimento o impulso de sua singularidade e não ainda a verdade dessa mesma subjetividade no jogo das alteridades, no qual somente pode alcançar a dignidade especial que o distingue. Será necessário, portanto, que o espírito possa “elevator-se da imersão nos impulsos à *universalidade*, de modo que os impulsos não se imponham como absolutos para si na sua particularidade, mas as suas determinações retenham o seu lugar e justo valor apenas como momentos da totalidade, purificando-se assim da contingência subjetiva.”[5]

Com efeito, no cerne dessa formulação está insito que o “espírito, como essência livre, consciente-de-si, é o eu igual a si mesmo, que na sua relação absolutamente negativa é, em primeiro lugar, eu exclusivo, singular essência livre ou **pessoa**.”[6] Significa dizer que a categoria de

pessoa não emerge, no texto hegeliano, de uma especulação assentada em imperativos teórico-abstratos nem fortuita ou gratuitamente, mas a partir da necessidade existencial do espírito prático que se quer na efetividade da realização do seu si mesmo.

O homem em-si e para-si (natureza e espírito)

No seu famoso Prefácio à Fenomenologia do Espírito, Hegel, é categórico e inequívoco ao asseverar: “Se o embrião é de fato homem em si, contudo não o é para si. Somente como razão cultivada e desenvolvida – que se fez a si mesma o que é em si – é homem para si; só essa é sua efetividade.”[\[7\]](#) Nosso desafio é expor aqui essa conquista essencial, a realização do paradoxo: tornar-se outro para ser si mesmo.

Aceitando uma das hipóteses científicas atuais quanto à origem do ente que em todo caso somos, teríamos então dois processos envoltos num movimento de suprassunção. O ente humano primeiramente passa por um processo de hominização, durante o qual adquire por força das circunstâncias ambientais e das disposições naturais a forma ou a constituição fisiológica propriamente humana; o marco referencial dessa fase é a transfiguração da postura, a adoção da

postura ereta, o caminhar sobre os pés, trouxe duas conseqüências imediatas e decisivas, a saber: a) a liberação das mãos, e b) as condições de possibilidade do desenvolvimento de uma fala articulada.

A liberação das mãos nos permitiu a criação e o desenvolvimento de uma cultura técnica, que desde seu início até hoje tem como fim a expansão das habilidades físicas, mas que contribui inegavelmente ao desenvolvimento cerebral/mental, posto que toda criação técnica seja uma ferramenta ou instrumento, uma alavanca ou um micro-processador de informações, abrem novas possibilidades e incitam à descoberta de usos que invocam outros tantos raciocínios ou construções mentais, daí que apenas numa exposição didaticamente se possa tratar separadamente a cultura técnica da dimensão simbólica constituída a partir da fala articulada, aliás, quem diz cultura diz implícita ou explicitamente símbolo, sentido, significado.

Originariamente não fomos dotados de um aparelho específico para a fala articulada, mas a postura ereta teria implicado na atrofia de uma glândula do aparelho respiratório capacitando-o para o uso da articulação de sons, surge então a fala articulada que junto com a liberação das mãos constitui a maior conquista da humanidade, ou melhor, aquilo que nos permite ser o que somos – animal simbólico, ente cultural, espírito.

Até aqui o processo de hominização – o momento do **em-si**, que traz em seu interior a contradição que impulsiona ao processo de humanização – o momento do **para-si**, e tem neste a sua verdade e suprassunção, de modo que a tendência da humanidade é consumir-se na espiritualidade pura ou elevada a tal grau evolutivo que as habilidades técnicas venham a se tornar inessenciais.

Na *Fenomenologia* Hegel inicia a viagem antropológica do espírito, na *Certeza Sensível*, figura na qual situa o momento inaugural do em-si no paradoxal começo do seu fim, uma vez que a *Certeza Sensível* assinala o ponto em que a certeza posta na simples sensibilidade experimenta em si a necessidade de ir além de si mesma para alcançar a sua verdade na *Percepção*.

“Num primeiro momento, essa consciência que sente se entrega à sua plenitude imediata e se deleita com a indefinida riqueza de suas determinações. No entanto, a partir do instante em que busca definir-se, isto é, enunciar o que experimenta, em si, introduz-se a desigualdade. Ela se descobre como ‘eu’ puro e vazio que não encontra como único fundamento para seu ser além desse objeto – o ‘puro sentir imediato’ que experimenta. Está segura de si; sua verdade, no entanto, está fora dela mesma, no *isto*, no *aqui-agora* que lhe dá realidade. Mas que realidade? Pode-se considerar o isto como real? Se nos interrogamos sobre seu status, percebemos que ele próprio se desfaz. Dele resta apenas a universalidade abstrata – para todo *isto*, todo instante pode ser um *agora*, todo lugar um *aqui*. Somos pois remetidos ao sujeito da sensação: ao *eu*. Mas, por sua vez, este se revela ser apenas um universal abstrato, uma determinação sem verdade. A verdade da consciência sensível está, pois, em outra parte; a verdade da sensação que sinto se encontra na coisa que percebo.”[\[8\]](#)

A percepção, por sua vez, ao experienciar as contradições ínsitas no ato de apreensão do seu objeto de conhecimento e querendo chegar à compreensão do verdadeiro do processo de constituição de seu saber e a verdade de seu objeto, descobre-se ultrapassando seus limites, suprassumindo a si mesma no *Entendimento*.

Com efeito, no *Entendimento* está o ponto de inflexão que conduzirá, em definitivo, esse ente que se apreende idêntico à sua Consciência a experimentar a certeza de ser toda a realidade, ou como já sabemos:

“Levanta-se, pois, essa cortina sobre o interior e dá-se o olhar do interior para dentro do interior; o olhar do homônimo não-diferente que a si mesmo se repele, e se põe como interior diferente; mas para o qual também se dá, imediatamente, a não-diferenciação dos dois – a consciência-de-si. Fica patente que por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver; a não ser que nós entremos lá dentro – tanto para ver como para que haja algo ali atrás que possa ser visto.”[\[9\]](#)

O sujeito humano se descobre assim, como sendo o doador de significado, o dativo de sentido às coisas, à realidade que em todo caso é a sua, retorna sobre si mesmo e se faz consciência que quer conhecer a si mesma, vem a ser consciência-de-si. Mas, nem tudo que está à mão, ao alcance

do seu ser, é objeto passivo acolhedor de seus significados, e mais, não está só no mundo, ou ainda, o seu mundo como totalidade dinâmica de significados exige, como condição de sua existência a interação dos significados no universo simbólico que converte, numa metamorfose essencial, o *cogito* em *cogitamus* – surge o Outro.

Com efeito, já não se trata de um simples em-si, a consciência-de-si é para-si, mas somente será em-si e para-si em sua verdade quando se fizer reconhecer por uma outra consciência-de-si; desse modo a dialética do conhecer que é ser na busca constitutiva do seu si mesmo, irá se revelar como movida pela dialética do desejo, cujas metamorfoses em vias de sua realização conduzirá à dialética das relações Eu-Outro, desvelando a insuficiência do cogito e a necessidade de sua supressão no cogitamus.

Consciência-de-si e identidade, o desejo nas relações constitutivas da subjetividade (a descoberta do outro ou a conversão do desejo) dialética do desejo.

Como compreender a identidade do que é evanescente na fluidez mesma do seu movimento de devir? Tomemos como ponto de partida a seguinte assertiva de Hegel: “o verdadeiro é o sujeito: e

como tal é somente o movimento dialético, esse caminhar que a si mesmo produz, que avança e que retorna a si.”[\[10\]](#) Desde essa perspectiva do sujeito não se pode dizer que ele é uma Coisa, mas apenas um movimento. E se a isso assomarmos que na busca do saber de si mesmo a Consciência tomando a si mesma como objeto chega a concluir que: “o *Em-si* é a consciência, mas ela é igualmente aquilo *para o qual* é um Outro (o *Em-si*): é para a consciência que o *Em-si* do objeto e seu ser-para-um-Outro são o mesmo. O Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio.”[\[11\]](#) Teremos que reformular a visão hodierna do Eu e de sua identidade.

Uma asserção hoje já de domínio público nos diz que *é mais fácil descobrir uma nova verdade do que encontrar os meios de realizá-la*, contudo, parece que no tocante à verdade sobre si mesmo o homem tem dificuldade não de realizá-la, mas primeiramente de aceitá-la. Desde há muito redefinimos nossa posição nos universo, já estão longe os tempos de Galileu em que a centralidade da Terra no Cosmos era objeto de debate e perseguição; no entanto, seguimos buscando, numa presunção absurda, continuar nos imaginando no centro do universo, no ápice da evolução.

O que está posto no texto hegeliano é que essa entidade que somos não é algo dado, ‘pronto e acabado’, uma ‘coisa interior’ que se supõe como algo determinado e que na melhor das

possibilidades se desenvolve desdobrando-se por acréscimo como uma concha do mar, uma pedra que o tempo burila e a poeira aumenta. Gostamos de pensar que temos ‘personalidade’ estática, petrificada, imutável a tal ponto que uma simples mudança de atitude ou preferência já é tida como perda de personalidade, falta de caráter etc.

O *Espírito do Mundo*, como nos disse Hegel, ou o conjunto de valores e princípios hegemônicos em determinado momento, são tomados por nós como a verdade imutável, por força da identidade que comungamos com a cultura na qual estamos nascidos e formados, seus valores se confundem com o que somos, a tal ponto que lutamos por eles como se fosse por nós mesmos, esquecemos ou não nos damos conta de que são valores cultivados em nós, e nessa identidade ingênua os vemos não como valores nossos, mas como se constituíssem a nossa essência, o nosso ser. Nessa alienação, deixamos de apreender os valores como momentos necessários ao nosso crescimento e os tornamos absolutos como se esses valores e princípios fossem nossa verdade última, definitiva, imutável.

Daí o nosso apego às tentativas de petrificação, de imutabilidade, de estabilidade, aí provavelmente a sede da nossa resistência em admitir a fluidez do Eu, tentamos petrificá-lo em atributos inessenciais que caracterizamos como parte de nossa ‘personalidade’, de nosso caráter, jeito de ser etc. Mas, se o nosso Eu não é algo fixo que desde uma posição *nomênica* assiste a

todas as nossas afecções, como pensar nossa identidade nessa fluidez?

Parece-nos que a chave encontra-se na assertiva de Hegel supra mencionada de que o Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma, pois enquanto é a relação é fluidez, na sucessão das figuras e simultaneidade dos momentos, enquanto é conteúdo é o que permanece, na totalidade das vivências que se suprassumem e na dinâmica interna dos processos de assimilação do negativo como determinidade sua.

Com efeito, a questão é: como opera na dialética do desejo a dinâmica da consciência-de-si ou do Eu no processo constitutivo do seu si mesmo? Ou, ainda, como se retém na fluidez o fio condutor desse Eu que é movimento, teia de relações que se imbricam, e que se conhece como si mesmo? Aí entra em jogo a necessidade de transmutar o desejo em desejo do desejo ou a metamorfose em que o conhecer a si mesmo implica um reconhecer a si mesmo no Outro e, simultaneamente, ser reconhecido como si mesmo por um Outro, ou ainda, poderíamos dizer que a dialética do desejo e a dialética do reconhecimento são indissociáveis.

Por conseguinte, é necessário *re-efetuar* esse desenvolvimento ou ler o périplo fenomenológico da consciência-de-si como uma vivência, retomemos o texto:

“Para a consciência-de-si portanto, o ser-Outro é *como um ser*, ou como *momento diferente*;

mas para ela é também a unidade de si mesma com essa diferença, como *segundo* momento *diferente*. Com aquele primeiro momento, a consciência-de-si é como *consciência* e para ela é mantida toda a extensão do mundo sensível; mas ao mesmo tempo, só como referida ao segundo momento, a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Por isso, o mundo sensível é para ela um subsistir, mas que é apenas um fenômeno, ou diferença que não tem em si nenhum ser. Porém essa oposição, entre seu fenômeno e sua verdade, tem por sua essência somente a verdade, isto é, a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Essa unidade deve vir-a-ser essencial para ela, o que significa: a consciência-de-si é desejo, em geral.”[\[12\]](#)

Aqui se confirma o desejo como categoria, ou seja, modo a partir do qual se manifesta a consciência-de-si em sua efetividade, no duplo sentido de constituir um estatuto gnosiológico de sua explicitação e apreensão conceitual e, também, um estatuto ontológico-existencial de sua consumação como ser-no-mundo, porquanto a fluidez própria do *Eu* revela sua identidade como ato constitutivo de si mesmo.

Importa, contudo, observar que assim como no momento da certeza sensível a consciência se viu impulsionada a ir além de si mesma para alcançar a sua verdade na percepção; agora, a consciência-de-si irá além de si mesma como desejo, em geral, para apreender a verdade de si mesma na superação do solipsismo, de modo a superar uma visão do *Eu* que o hipostasia e o põe como fundamento ou pressuposto, instaurar sua verdade numa visão que concebe o *Eu* como *ato, relação e conteúdo da relação mesma*, que nisso tem implicada a necessidade do abrir-se ao

Outro, seja no simples conhecer de algo outro como si mesmo e mais essencialmente no reconhecer *Outro* como *Outro* de si mesmo, para ser movimento de plenitude de si mesmo como abertura para o *Outro* operando a conversão do *Eu* num *Nós*.

Com efeito, temos de percorrer esse périplo em seus momentos, pois não se pode 'queimar' etapas. No seguimento do texto hegeliano a consciência-de-si dá o primeiro passo:

“A consciência tem de agora em diante, como consciência-de-si, um duplo objeto: um, o imediato, o objeto da certeza sensível e da percepção, o qual porém é marcado para ela com o sinal do negativo; o segundo objeto é justamente ela mesma, que é a essência verdadeira e que de início só está presente na oposição do primeiro objeto. A consciência-de-si se apresenta aqui como o movimento no qual essa oposição é suprassumida e onde a igualdade consigo mesma vem-a-ser para ela.”[\[13\]](#)

Ora, nisso a consciência-de-si já se põe efetivamente como verdade, posto que, como sabemos a *verdade é o movimento dela mesma em si mesma*. Contudo, esse é um ponto difícil de ser apreendido pela consciência comum, que na sua 'naturalidade' em vez de empenhar-se em desvelar o seu si mesmo, toma por sua verdade a aparência de si mesma como manifesta para a certeza sensível e a percepção em lugar desse movimento do pensar que se constitui num imbricado de relações de relações, enquanto a consciência que se põe no caminho do saber efetivo tem aqui o

ponto de inflexão a partir do qual penetra na dialética do devir de si mesma como espírito.

De início a consciência tinha o seu objeto como algo distinto dela, a manifestação que a ela se oferecia - na certeza sensível, na percepção e no jogo de forças do entendimento - parecia ter cada qual um subsistir por si; no entanto, a experiência vivenciada pela consciência revelou que a verdade dessas manifestações era ser-para-Outro ou sua verdade é ser fenômeno, porquanto, sua verdade não estava nela, mas na própria consciência.

“Agora, a consciência examina sua própria certeza: seu objeto coincide com sua verdade. Com efeito, sendo o objeto ‘aquilo que é para outro’, quando a consciência é objeto para si mesma, nesse caso coincidem ser-para-outro e ser-em-si. (...) O que nas figuras anteriores era o ‘objeto verdadeiro’ da sensação, percepção ou entendimento, agora não passa de momentos da consciência-de-si: abstrações, que para ela são o nada de evanescentes essências e não as realidades subsistentes que se ‘afiguravam’. (...) Contudo, como consciência-de-si, a consciência é movimento de retorno, a partir do ser percebido e sentido, sobre si mesma. (...) Ora, este movimento é precisamente o movimento do desejo: portanto, a consciência-de-si é desejo, já que vai em busca do outro para poder ser e o destrói como outro, dissolvendo-o em sua própria identidade. O desejo é, pois, o movimento em que a consciência-de-si suprassume a oposição, ao produzir a identidade consigo mesma.”[\[14\]](#)

Do exposto podemos deduzir que o que Hegel chama desejo está muito longe do sentido hodierno que lhe dá a experiência comum, pois aqui a reflexão do Eu a partir do mundo sensível, ou se se prefere do ser-outro, é a essência mesma da consciência-de-si que, desse modo não é mais

do que esse movimento ou esse retorno a si. Tal movimento que é a consciência-de-si tem como exigência a alteridade, o mundo da consciência que assim é conservado para a consciência-de-si.

Com efeito, esse mundo é conservado não como ser em si, como um objeto que apenas reflete a consciência, mas como objeto negativo, que deve ser negado a fim de que a consciência-de-si institua nesta negação do ser outro a sua própria unidade consigo mesma. Por isso a consciência-de-si é, como se disse, *desejo em geral*.

O *desejo* é o movimento da consciência que não respeita o ser, mas antes que o nega, ou seja, que dele se apodera de modo efetivo e o torna seu. O desejo supõe assim o caráter fenomênico do mundo, o que significa dizer que o mundo é apenas um meio para o si mesmo. Hegel, portanto, não mantém o Eu na tautologia vazia do $Eu=Eu$, mas apresenta a consciência-de-si imbricada num debate com o mundo. Assim, o fim do desejo não é o objeto sensível ou percebido ou mesmo apreendido pelo entendimento, mas, a unidade do Eu consigo mesmo. A consciência-de-si é desejo, mas o que ela deseja é ela mesma, seu próprio desejo, embora de início ainda não saiba disso. Em razão disso, como veremos mais adiante, somente poderá consumir a dialética do desejo ao encontrar outro desejo, ou melhor, outra consciência-de-si.

O desejo ao propiciar à Consciência-de-si essa unidade se constitui verdadeira e

indubitavelmente como *categoria*, pois segundo o próprio Hegel: “Mas o que é coisa é a consciência-de-si; ela é assim a unidade do Eu e do ser, a *categoria*. Quando o objeto é determinado desse modo para a consciência, ela tem razão. A consciência, como também a consciência-de-si, é em si propriamente razão: mas só pode dizer que tem razão a propósito da consciência para a qual o objeto se determinou como categoria.”[\[15\]](#)

A dialética do desejo, enquanto esse é a essência da consciência-de-si, pode ser compreendida em três momentos, a saber:

a) O desejo conduz aos objetos do mundo, é o momento do consumir e do traduzir a realidade efetiva que não pode ser imediatamente consumida em saber e, assim, progredir do incorporar pelo consumo algo ao seu ser fisiológico para o consumir espiritual, no qual o objeto transfigurado em significado é tornado parte do seu si mesmo na forma do conhecimento;

b) O desejo desvela um objeto que lhe é homólogo – a vida, um objeto que é reflexão em si mesmo, um algo centrado-em-si-mesmo, o meio no qual a consciência-de-si busca a si mesma e que constitui assim a sua primeira verdade, vindo a ser como seu outro é a vida. Aquilo a que a consciência-de-si encontra diante de si é a vida, que é necessariamente outro e o mesmo; desejar a vida outra coisa não é senão desejar ser si mesmo;

c) O desejo suprassume o desejo – desejar a vida conduz a desejar a si mesmo, desejar o desejo, o conhecer se transmuta em reconhecer e a consciência-de-si já não se satisfaz apenas em conhecer quer ser reconhecida em seu desejo, assim é o desejo que se busca a si mesmo no outro, o desejo do reconhecimento do Eu por outro Eu, o desejar o desejo do Outro.

O homem não tem, como os outros animais, o desejo único de perseverar em seu ser, de ser aí como uma coisa, um isso-aí, mas tem o desejo imperativo de fazer-se reconhecer como consciência-de-si, pondo-se acima da vida puramente animal, e esta determinação por ser reconhecido exige, por sua vez, o reconhecimento de outra consciência-de-si.

Na consciência-de-si a substância aparece pela primeira vez como sujeito, ou o que é o mesmo, com a consciência-de-si entramos no reino espiritual da verdade, no mundo que em sua totalidade, expresso no conceito de vida, se reflete na consciência-de-si; ora, em seu conceito mesmo a consciência-de-si é retorno a si mesma desde a alteridade. O outro, o mundo sensível, manifesta-se nela como outro, mas como outro que ela nega em sua alteridade independente para relacioná-lo consigo mesma.

Com efeito, o que constitui a consciência-de-si não é a contemplação do ser, mas sua ação movida pelo desejo, é o desejo do outro o que conduz a consciência-de-si a se reconhecer a si

mesma. O desejo é o movimento pelo qual a consciência-de-si se lança até o outro, não para eliminar o outro pura e simplesmente, mas para negá-lo em sua independência e convertê-lo em meio de sua própria afirmação. Essa a razão pela qual se deve entender que a consciência-de-si busca somente a si mesma, a ela não importa o objeto enquanto tal; assim, a consciência-de-si não pode jamais encontrar em algum objeto sensível a satisfação do seu desejo.

Por conseguinte, se o que a consciência-de-si busca no desejo não é o outro, mas a si mesma, somente poderá satisfazê-la um objeto no qual não apenas possa reconhecer-se, mas um no qual nessa relação possa também ser reconhecida; ou seja, é necessário que o objeto seja também desejo de si mesmo ou outra consciência-de-si. O desejo encontra, portanto, a sua consumação como desejo do desejo, enquanto a consciência-de-si consome a sua realização enquanto suprassume o desejo de conhecimento no desejo de reconhecimento.

Essa a razão pela qual podemos afirmar com Hyppolite que: “O desejo deve conduzir ao desejo e encontrar-se como tal no ser, deve encontrar-se e ser encontrado, aparecer como um outro e aparecer a um outro.”[\[16\]](#) E, ao mesmo tempo, essa é também a razão pela qual se pode compreender o desejo como constitutivo essencial dos momentos que Hegel distingue no conceito da consciência-de-si.

Referências Bibliográficas

- Châtelet, F. - Hegel. Trad. Alda Porto. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 1995.
- Hegel, G. W. F. - Propedêutica Filosófica. Trad. Artur Morão. Lisboa. Edições 70, 1989.
- Fenomenologia do Espírito, in 2 vols. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis. Vozes, 1992.
- Hyppolite, J. - Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit Hegel. Paris. Aubier montaigne, 1974.
- Meneses, P. - Para Ler a Fenomenologia do Espírito. São Paulo. Edições Loyola, 1985.
- Moraes, A. de O. - Razão e Conhecimento: considerações sobre a Weltanschauung hegeliana, In Revista Filosofia Política, Série III; n.3. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 2002.

[1] Hegel, G. W. F. – *Propedêutica Filosófica*, §173, p. 72.

[2] Id., p.72.

[3] Id., - §177, p. 73.

[4] Ibid., §178, p. 73.

[5] Ibid., §179, p. 74.

[6] Ibid., §181, p. 74.

[7] Hegel, G. W. F. – *Fenomenologia do Espírito*, pp. 36, 37.

[8] Châtelet, F. – *Hegel*, pp. 65, 66.

[9] Hegel, G. W. F. – *Fenomenologia do Espírito*, § 165, p. 132.

[10] Id., § 65, p. 65.

[11] Ibid., §166, p. 135.

[12] Hegel, G. W. F. – *Fenomenologia do Espírito*, §167, p. 136.

[13] Id., pp. 136, 137.

[14] Meneses, P. – *Para Ler a Fenomenologia do Espírito*, p.56.

[15] Hegel, G. W. F. – *Fenomenologia do Espírito*, p.246.

[16] Hyppolite, J. – *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, p.157.

