doi.org/10.51891/rease.v12i11.32428

A DIALÉTICA DE HEGEL COMO FUNDAMENTO DA GÊNESE DO SUJEITO: RECONHECIMENTO E DESEJO EM HORIZONTE KOJÈVIANO E LACANIANO

HEGEL'S DIALECTIC AS THE FOUNDATION FOR THE GENESIS OF THE SUBJECT: RECOGNITION AND DESIRE WITHIN A KOJÈVIAN AND LACANIAN FRAMEWORK

LA DIALÉCTICA DE HEGEL COMO FUNDAMENTO DE LA GÉNESIS DEL SUJETO: RECONOCIMIENTO Y DESEO EN EL HORIZONTE KOJÈVIANO Y LACANIANO

Guilherme Achôa[1]
Davis Perez[2]

RESUMO: O presente estudo investiga o estatuto da dialética como fundamento da gênese do sujeito na tradição que articula Hegel, Kojève e Lacan. O objetivo consistiu em analisar como o reconhecimento e o desejo operam a constituição subjetiva, recusando leituras que reduzem o sujeito a um dado a priori. Para tanto, realizou-se uma pesquisa bibliográfica de natureza analítico-comparativa. O percurso empreendido demonstrou que, em Hegel, o sujeito se constitui como resultado do movimento imanente da consciência, cuja verdade emerge da luta por reconhecimento e da experiência da negatividade, tendo no trabalho formativo (Bildung) o seu momento primordial. A leitura de Kojève desloca esse eixo ao antropologizar a dialética, situando o desejo como motor da história. Por fim, a subversão lacaniana radicaliza a negatividade hegeliana, lendo o desejo como falta constitutiva e alienação no Outro. Concluiu-se que a dialética é o princípio de inteligibilidade da gênese subjetiva, e que a torção lacaniana impede a síntese final, revelando a cisão constitutiva do sujeito.

Palavras-chave: Dialética. Filosofia. Psicanálise.

ABSTRACT: This study investigates the status of dialectics as the foundation of the genesis of the subject within the tradition that articulates Hegel, Kojève, and Lacan. The objective was to analyze how recognition and desire shape the constitution of the subject, rejecting readings that reduce the subject to an a priori given. To this end, an analytical-comparative literature review was conducted. The analysis demonstrated that, in Hegel, the subject is constituted as the result of the immanent movement of consciousness, whose truth emerges from the struggle for recognition and the experience of negativity, with formative work (Bildung) as its foundational moment. Kojève's reading shifts this axis by anthropologizing dialectics and positioning desire as the driving force of history. Finally, the Lacanian subversion radicalizes Hegelian negativity, interpreting desire as constitutive lack and alienation in the Other. It was concluded that dialectics is the principle of intelligibility of subjective genesis, and that the Lacanian twist precludes final synthesis, revealing the constitutive split of the subject.

Keywords: Dialectics. Philosophy. Psychoanalysis.

[1] Discente do Programa de Pós-Graduação. Universidade Estadual Paulista (UNESP).
[2] Doutorado e pós-doutorado em Educação. Universidade Estadual Paulista (UNESP).

RESUMEN: El presente estudio investiga el estatuto de la dialéctica como fundamento de la génesis del sujeto en la tradición que articula a Hegel, Kojève y Lacan. El objetivo consistió en analizar cómo el reconocimiento y el deseo operan en la constitución subjetiva, rechazando lecturas que reducen al sujeto a un dato a priori. Para ello, se realizó una investigación bibliográfica de carácter analítico-comparativo. El recorrido emprendido demostró que, en Hegel, el sujeto se constituye como resultado del movimiento inmanente de la conciencia, cuya verdad emerge de la lucha por el reconocimiento y de la experiencia de la negatividad, teniendo en el trabajo formativo (Bildung) su momento fundacional. La lectura de Kojève desplaza este eje al antropologizar la dialéctica y situar el deseo como motor de la historia. Por último, la subversión lacaniana radicaliza la negatividad hegeliana, interpretando el deseo como falta constitutiva y alienación en el Otro. Se concluyó que la dialéctica es el principio de inteligibilidad de la génesis subjetiva y que la torsión lacaniana impide la síntesis final, revelando la escisión constitutiva del sujeto.

Palabras clave: Dialéctica. Filosofía. Psicoanálisis.

1 INTRODUÇÃO

A escolha de Hegel como ponto de partida desta investigação ultrapassa o reconhecimento de sua magnitude na história da filosofia, fundamentando-se no denso arsenal crítico e conceitual de sua lógica especulativa para desvelar a gênese do sujeito. Em vez de configurar como método externo ou procedimento lógico arbitrário, o movimento dialético constitui a própria dinâmica ontológica do real em seu processo de mediação, negatividade e transformação (HEGEL, 2014; LUDWIG, 2017; HEIDEGREN, 2012). No embate entre o em-si e o para-si, a consciência se produz por meio do percurso da dúvida e do desespero, cujo horizonte não é outro senão o saber absoluto, compreendido não como premissa dada, mas como o resultado efetivo desse processo (HEGEL, 2014; LUDWIG, 2017). Por essa razão, a leitura da *Fenomenologia do Espírito* exige rigor hermenêutico. Ultrapassando o modelo de um tratado sobre a razão, a obra apreende a trama pela qual a consciência propriamente humana se forma e se refaz em inúmeras figuras na experiência da efetividade (HEGEL, 2014). Nessa conjuntura, o sujeito assume a posição de resultado, e não a de ponto de vista a partir do qual a realidade é analisada, como o filósofo alemão objetava às principais elaborações de seus contemporâneos (HEIDEGREN, 2012; KAIN, 2012; PIPPIN, 2010). Em outros termos, o sujeito se origina da experiência relacional com o mundo, da exteriorização de si e da mediação com a negatividade (HEGEL, 2014). Com isso, essa tradição inaugura um novo paradigma para pensar a ciência, a subjetividade e as formações da consciência, marcando profundamente as tradições filosóficas subsequentes.

A *Fenomenologia do Espírito* erige o sujeito como resultado de um movimento imanente da própria experiência da consciência (Erfahrung); a recepção francesa do século XX,

notadamente pela leitura de Alexander Kojève (2014), reconfigura esse eixo. É nessa direção que Jacques Lacan se aproxima dessa tradição, ainda que a desloque e a torça, intermediado pela tradição hegelo-kojèviana que possibilitou o retorno de Hegel à academia. A tese de que o inconsciente passa a ser lido como linguagem parte de um princípio segundo o qual a origem do sujeito é atravessada por mediações imaginárias e simbólicas, constituindo-se na relação com o Outro (LACAN, 1960/1998). Essa abordagem só pôde ser sustentada graças à retomada da lógica dialética da autoconsciência, da negatividade e do reconhecimento. Portanto, esse retorno se afasta de uma filiação radical doutrinária do pensador alemão para apreender a lógica do negativo, isto é, a negatividade fundante do sujeito, a dupla cisão interna que impede qualquer possibilidade de um conhecimento pleno sobre si mesmo, e o modo como a relação com a alteridade, seja outro sujeito ou a realidade externa, torna-se condição fundamental para que se institua subjetividade (LACAN, 1960/1998). É pela via interpretativa de Kojève (2014), na qual as categorias de desejo e de luta por reconhecimento se tornam centrais, que o psicanalista francês reformula tanto a dialética hegeliana quanto o inconsciente freudiano. Tomar Hegel como ponto de partida, portanto, excede o plano da exegese historiográfica, pois cria condições teórico-categoriais que permitirão compreender o deslocamento lacaniano da dialética como uma de suas principais apropriações (LACAN, 1999), abarcando com maior complexidade as críticas e a originalidade a respeito das categorias de desejo e falta.

Ao retomar a questão da dialética como fundamento da gênese do sujeito, este estudo dá continuidade à investigação de Achôa e Perez (2026). Enquanto aquele trabalho demonstrou que a dialética é o princípio de inteligibilidade da constituição do sujeito, e não um efeito da dinâmica psíquica, o presente artigo avança na hipótese de que a torção lacaniana radicaliza a negatividade em Hegel sob a forma da falta. Este artigo examina, primeiramente, a arquitetura do movimento dialético em Hegel; depois, a antropologização operada por Kojève; por fim, a subversão do sujeito em Lacan, demonstrando como o desejo, de motor do reconhecimento, se torna a própria testificação da incompletude do Outro.

2 MÉTODO

O presente estudo se caracteriza como uma pesquisa bibliográfica de natureza analítico-comparativa, cujo escopo é examinar o estatuto da dialética como fundamento da gênese do sujeito na abordagem que articula Hegel, Kojève e Lacan. A seleção das fontes obedeceu ao critério de pertinência conceitual e à centralidade das obras na constituição dessa linhagem

teórica. O *corpus* principal é composto pela *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2014), pela *Introdução à leitura de Hegel* (KOJÈVE, 2014) e pelos textos de Lacan que incidem sobre a subversão do sujeito e a dialética do desejo (LACAN, 1960/1998; 1999). Como obra de mediação hermenêutica e didática, recorre-se ao guia de leitura de Ludwig (2017), que orienta a apreensão do movimento dialético hegeliano.

O procedimento analítico consistiu, inicialmente, na leitura imanente dos textos, com o objetivo de apreender a lógica interna dos conceitos de reconhecimento, negatividade e desejo. Em um segundo momento, foi realizada a comparação conceitual, visando identificar não apenas as aproximações, mas, sobretudo, os deslocamentos e as torções operadas por Kojève e Lacan em relação à matriz hegeliana. Para tanto, foi adotado como eixo comparativo a categoria de negatividade, rastreando como ela se transforma desde o movimento do conceito em Hegel até a falta estrutural e a alienação no Outro em Lacan. Por fim, a articulação entre os referenciais foi submetida a uma leitura crítica, com vistas a evitar equivalências simplificadoras e preservar as especificidades de cada pensador.

É preciso observar que a investigação não intencionou consubstanciar uma apreciação historiográfica exaustiva, mas asseverar reconstrução do percurso lógico-categorial que sustenta a hipótese central do artigo. Estabelecidos os procedimentos metodológicos que orientaram este estudo, passa-se à reconstrução do problema filosófico que motivou a escrita da *Fenomenologia do Espírito*. Estabelecidos os procedimentos metodológicos que orientam esta investigação, passa-se à reconstrução do problema filosófico que motivou a escrita da *Fenomenologia do Espírito*. A obra responde a uma exigência histórica e sistemática: demonstrar como a consciência, ao experimentar os limites de suas figuras, se descobre como sujeito. É nessa esfera que se compreende o deslocamento operado por Hegel em relação aos seus contemporâneos e, posteriormente, as torções de Kojève e Lacan.

3 A GÊNESE DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO: CONTEXTO, FINALIDADE E PROBLEMA FILOSÓFICO

A *Fenomenologia do Espírito* instaura um deslocamento na direção da análise do sujeito, da história e da cultura, sobretudo quando comparado à produção intelectual então dominante, em que os pensadores recorriam de modo limitado às abstrações do desenvolvimento da razão, à psicologização da consciência e a tratados insuficientes para abarcar o conjunto da realidade concreta e intersubjetiva (HEGEL, 2014). O filósofo alemão demonstra, então, que tais

elaborações teóricas de seus contemporâneos eram apenas um dos momentos de um processo que se inicia e retorna a si mesmo. O que a *Fenomenologia* elucida consiste no movimento dialético que vai da forma mais simples de saber, qual seja, a sensorial, até o Absoluto, compreendido como a totalidade do conhecimento (KAIN, 2012):

> Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só no fim é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo. Embora pareça contraditório conceber o absoluto essencialmente como resultado, um pouco de reflexão basta para dissipar esse semblante de contradição. (HEGEL, 2014, p. 36)

O filósofo alemão está afirmando que o Absoluto, compreendido como a totalidade que se desdobra historicamente, não constitui algo dado de antemão, mas um processo que se torna verdadeiro ao final do desenvolvimento da consciência, quando esse todo é reconhecido como parte do próprio sujeito, em um movimento para-si (HEGEL, 2014). No entanto, essa concepção ultrapassa a mera projeção de uma etapa final e isolada, tal como concebiam as ciências de seu tempo. Na dialética hegeliana, o universal figura como o resultado que só se torna declarado ao final da trajetória, mas que já operava, desde o início, como a essência imanente que impulsionava o devir (HEGEL, 2014; LUDWIG, 2017). O sentido desse percurso reside no caminho percorrido e não em um encerramento externo (LUDWIG, 2017), pois é a própria travessia que constitui o todo em seu desdobramento. O universal antecede e fundamenta a figura mais elementar do saber, tornando-se a condição de possibilidade para que surjam as demais, ainda que seu reconhecimento só seja possível quando o espírito se iguala à realidade (HEGEL, 2014; KAIN, 2012; HEIDEGREN, 2012). Trata-se, assim, de uma expressão da consciência histórica da humanidade, na qual diversos momentos e figuras das consciências individuais e culturais se relacionam dialeticamente (HEGEL, 2014). A manifestação do Absoluto revela-se como a própria totalidade que organiza, orienta e atravessa o conjunto do movimento, tornando-se mais evidente na medida em que o espírito avança sobre o itinerário dialético apresentado na *Fenomenologia do Espírito*.

Esse entendimento permite afirmar que o sujeito só pode se originar historicamente no interior da dinâmica de autoconstituição do Absoluto, que, como nos lembra Ludwig (2017), não é uma substância dada, mas a própria trama de mediação e negatividade (HEGEL, 2014). Da mesma maneira, a consciência cultural não existe de modo independente desse vínculo, pois pensar a política, a cultura e as instituições sociais solicita necessariamente referir-se às consciências singulares, que objetivam a realidade (KAIN, 2012). O desvelamento da dimensão histórica requer a análise do nexo entre o universal e o particular, que só é encontrada ao final

da obra de Hegel (2014). Assim, a divisão da obra em partes responde a uma exigência expositiva, e não a uma separação real dos momentos da consciência, cuja totalidade se apreende na medida em que o leitor capta a relação indissociável entre as figuras do espírito, em seus diferentes momentos e expressões no itinerário fenomenológico.

Para Hegel (2014), pensar a expressão mais simples da consciência particular sem a relação com as mais complexas inviabiliza todo o percurso de acesso ao conhecimento verdadeiro. Isso significa dizer que a consciência individual e a substância ética universal são momentos de uma mesma unidade dialética, de modo que o sujeito apenas se constitui na trama histórica e cultural que o precede e o envolve (HEGEL, 2014), o que explica a incessante revelação de diversas figuras do espírito, em suas múltiplas contradições, até que seja reconhecida a manifestação absoluta do espírito (KAIN, 2012). Assim,

> A necessidade do absoluto é a necessidade de um paradigma adequado. Cada etapa da Fenomenologia, descobriremos, carece de algo. Para lidar com essas lacunas, será necessário um esquema conceitual mais complexo e inclusivo, que abarque tudo o que o esquema anterior abrangia, além do que lhe faltava. Dessa forma, obteremos os pressupostos necessários para explicar nossa experiência. E para fazê-lo adequadamente, pensa Hegel, será necessário, em última instância, um paradigma que inclua toda a realidade. (KAIN, 2012, p. 04, tradução nossa)

A *Fenomenologia do Espírito* visa, portanto, evidenciar como a consciência, em seu desenrolar, chega a reconhecer o todo que ela já era em si mesma (HEGEL, 2014), revelando os limites teóricos de seu tempo e apresentando um modelo lógico-categorial mais amplo. A crítica hegeliana revela que dificilmente é possível explicar um fragmento, seja ele singular ou particular, sem entendê-lo em sua relação com o universal e com o conjunto que o integra (HEGEL, 2014; KAIN, 2012), conduzindo o olhar para a trama relacional em que as partes sejam entendidas sem perdas no empreendimento de produção de conhecimento, tal como uma ciência se propõe (HEGEL, 2014; KAIN, 2012). Esse todo que se configura nesse encadeamento estabelece o próprio desdobramento pelo qual a consciência, ao experimentar os limites de suas figuras, se descobre como sujeito, encaminhamento que direciona o exame da gênese subjetiva às categorias de desejo e reconhecimento, examinadas a seguir.

4 A DIALÉTICA EM HEGEL: PRINCÍPIO E MOVIMENTO

Diante desse desafio de analisar cada parte em sua relação com o absoluto, é necessário compreender o princípio que ordena e estrutura a totalidade de acordo com o que foi concebido pelo autor. Para isso, a dialética de Hegel assume lugar lógico, epistemológico e ontológico como proposição fundamental do movimento que não se restringe apenas ao espírito, mas constitui a

própria lei estrutural do real em seu devir histórico e ontológico (HEGEL, 2014; XIAOMANG, 2022). Este movimento expressa-se, respectivamente, nas dinâmicas de automovimento das categorias, na negatividade como mediação do saber e na constante transformação interna da realidade objetiva e subjetiva do sujeito (XIAOMANG, 2022). Na medida em que a dialética rege a dinâmica do real, a formação da consciência deixa de ser um ponto de partida para constituir-se no próprio embate entre as determinações do em-si e do para-si, ou seja, a consciência se produz como resultado do processo de experienciar suas próprias contradições (HEGEL, 2014). A Fenomenologia desvela os limites das figuras parciais de consciência, pois cada uma delas porta em si, em sua constituição, as contradições e limites que as mantém em movimento na totalidade (HEGEL, 2014). Nesta seção, serão apresentados o princípio e o movimento interno, tal como proposto por Hegel em sua obra, além das funções das categorias negatividade, mediação e suprassunção, como elementos para transformação do real e do saber.

A definição de dialética, na *Fenomenologia do Espírito*, apresentada como o movimento interno por meio do qual a consciência, ao experimentar a insuficiência de suas figuras, nega a si mesma e se suprassume, revela seu limite e produz uma nova figura, ao exercitar-se, tanto em seu conhecimento quanto em seu objeto, ao longo de uma sucessão de experiências que culmina em um novo momento. Isto é, um movimento que não é externo, ou imposto ao sujeito, mas que surge da própria relação entre sujeito e o real, manifesto no objeto. As categorias anteriormente citadas, a saber, a mediação, a negatividade e a suprassunção, atuam como organizadoras desse movimento, em que as determinações encontradas a partir da análise do objeto são intrínsecas à sua própria estrutura, o que permite delimitar não só o modo como se conhece o objeto, como também os limites que o próprio objeto de conhecimento impõe.

Dentre as categorias, a negatividade é aquela que carrega um maior destaque, pois constitui o motor e a alma que mantém a relação dialética em ato, operando por meio das contradições imanentes que impulsionam a consciência a se negar e se superar. As próprias contradições imanentes da consciência fazem-na negar a si mesma, exibindo sua estreiteza, e exigem dela que ultrapasse o momento em que se encontrava e produza uma nova figura (XIAOMANG, 2022). Ao confrontar-se consigo, em suas inadequações, a consciência nega aquilo que se revela insuficiente diante da totalidade, isto é, suas próprias determinações parciais, e inicia uma nova figura, elevada em um horizonte mais amplo do saber, apresentando aquilo que em Hegel (2014) é nomeado como suprassunção, movimento que, ao mesmo tempo em que conserva a figura, nega o que está superado e a eleva em um novo momento. Esse

movimento é caracterizado como a negação da negação, em cuja dinâmica o resultado preserva e eleva os momentos superados (LUDWIG, 2017). A operação dialética da suprassunção (*Aufhebung*) configura, assim, um movimento em que a negação não aniquila o conteúdo anterior, mas o reordena em um nível superior de determinação. Por esta razão, entender a dialética como uma operação externa induz o leitor a cair em um erro, pois ela é o processo de mediação, a partir da trama e do movimento do sujeito com e no real.

Estabelecidas as determinações que regem o movimento dialético e a constituição das figuras da consciência, emerge a necessidade de examinar o momento em que Hegel transpõe os limites da consciência objetual para adentrar a esfera da autoconsciência. Trata-se do ponto em que o sujeito, antes voltado ao objeto, volta-se sobre si mesmo e descobre que a verdade de sua certeza não repousa na coisa, mas em outro sujeito. É nesse horizonte que a lógica do reconhecimento se impõe como mediação fundamental, fazendo emergir as figuras históricas do senhor e do escravo como expressões paradigmáticas dessa dinâmica intersubjetiva.

5 A DIALÉTICA DA AUTOCONSCIÊNCIA: RECONHECIMENTO E ALTERIDADE

O capítulo IV, intitulado "A verdade da certeza de si mesmo", é um dos trechos mais famosos da *Fenomenologia do Espírito*, sobretudo a subseção "Independência e dependência da consciência-de-si e dominação e escravidão". A partir desse ponto, Hegel (2014) introduz outras categorias decisivas, como o desejo, o reconhecimento e a autoconsciência, que servem como fundamentos constituintes do caminho fenomenológico, atuando como mediadores entre a figura mais simples da consciência e a mais complexa. A análise da dialética do senhor e do escravo exige do leitor cuidado especial, sobretudo pelo problema que a envolve, ou seja, compreender qual projeto Hegel pretende desenvolver e qual é sua finalidade na totalidade de sua obra.

Ao apresentar uma dimensão arquitetônica fenomenológica que enlaça o intersubjetivo, o qual posteriormente ganhará um caráter sócio-histórico, a interpretação da seção IV exige que se preserve no horizonte o propósito de demonstrar como a consciência só se conhece na medida em que se reconhece (HEIDEGREN, 2012). Hegel propõe demonstrar que o Eu é parte da própria relação em ato e que se constitui como para-si ao se confrontar com o outro, o qual, inicialmente, se apresenta como estranho ao sujeito e externo a ele, e no decorrer do processo dialético é reconhecido como uma exteriorização de si mesmo, realizando a passagem do em-si ao para-si (HEGEL, 2014). Hegel afirma, então, que "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" (HEGEL, 2014, p. 135).

Entre os filósofos hegelianos surgiram diversas leituras que, em geral, se organizam em três pares de tensões: a) de um lado, as interpretações substanciais, que concebem a dialética como social e concreta entre sujeitos; de outro, as formais-sistêmicas, nas quais as movimentações entre as figuras e os momentos da consciência são entendidas como articulações lógicas das categorias hegelianas; b) as sócio-históricas, que valorizam o contexto, as lutas e as implicações históricas do desenvolvimento humano, contrapostas às psicológicas, que reduzem a dialética à psicologia de um indivíduo, pensando a partir de uma única autoconsciência; e, por fim, c) aquelas voltadas para o campo da intersubjetividade, que privilegiam a relação, e aquelas que focalizam o campo da subjetividade, entendida como dinâmica interna do Eu (HEIDEGREN, 2012). Uma das mais relevantes, que soube articular elementos das três dimensões (substancial, sócio-histórica e intersubjetiva), é a de Kojève (2014), cuja contribuição tomou o capítulo como a alma do projeto hegeliano e reviveu-o no pensamento filosófico francês do século XX, descrevendo as relações humanas e a dialética entre desejo, reconhecimento e luta por puro prestígio como fundamentais para a constituição do ser social (HEIDEGREN, 2012; KOJÈVE, 2014). Ainda que existam diferentes leituras para o mesmo capítulo da *Fenomenologia*, não se pode perder de vista a dimensão da relação com o Outro e a intersubjetividade, já que a autoconsciência se institui a partir de outra consciência, tal como elaborado por Hegel, na esteira do qual se inscreveram Kojève e, posteriormente, Lacan.

Para compreender a gênese dessa leitura, cumpre retornar ao texto hegeliano, no qual o filósofo alemão recorre à narrativa de senhorio e servidão para expor a relação entre duas consciências em processo de reconhecimento de si na e pela alteridade, quer dizer, "a consciência-de-si é em-si e para-si quando e por que é em-si e para-si uma Outra" (HEGEL, 2014, p. 142). Nessa trajetória, a autoconsciência constitui-se como uma unidade que se organiza ao se duplicar, e uma das figuras que compõem essa unidade encontra-se exteriorizada no Outro. Desse arranjo decorre um efeito preciso, pois, ao encontrar outra consciência-de-si, a primeira se perde em sua certeza, uma vez que sua verdade se encontra fora de si. O desfecho desse encadeamento é a suprassunção do Outro, na medida em que a consciência reconhece, nessa outra figura, somente a si mesma. A tônica da dialética reside na dependência recíproca que se impõe às figuras da consciência, porque, para que haja um movimento verdadeiramente para-si, nenhuma delas pode se afirmar pela negação da outra. Assim, Hegel diz:

> 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, 2014, p. 143)

Com isso, as categorias desejo e reconhecimento assumem papel imprescindível para o movimento dialético. Cada figura da consciência-de-si deseja ser reconhecida como independente e absoluta, porém nega à outra o mesmo reconhecimento, transformando esse vínculo em um conflito, em uma luta de vida ou morte, que se cristaliza nas figuras lógico-fenomenológicas do Senhor e do Escravo (HEGEL, 2014; HEIDEGREN, 2012). A totalidade, nesse horizonte, é alcançada pela dinâmica própria do desejo, pois desejar em Hegel significa dizer que há negação daquilo que é imediato, do que está dado. Essa negatividade impulsiona a consciência em direção ao absoluto por meio da suprassunção daquilo que não se adequa à relação com o real, revelando as contradições inerentes à estrutura do Eu diante do Outro e movimentando novas figuras que correspondam de maneira mais precisa à articulação entre sujeito e totalidade. Ao elaborar essa categoria, Hegel pensa em autoconsciência, pois "a consciência-de-si é desejo" (HEGEL, 2014, p. 140).

Ainda, ao avançar sobre o reconhecimento enquanto mediador do processo dialético, Hegel evidencia que a autoconsciência só pode se realizar na medida em que encontra no Outro a mesma estrutura, isto é, uma outra autoconsciência. De modo imediato, poder-se-ia afirmar que a definição dessa categoria seria essa, a duplicação da consciência-de-si em uma unidade dialética, em que, simultaneamente, cada figura exposta é tanto idêntica a si, como também distinta de si mesma (HEGEL, 2014). Porém essa unidade, em seu início, é representada pela desigualdade que há entre as duas consciências presentes nesse embate, pois, para cada uma, a outra subtrai sua certeza de si, colocando em xeque sua própria verdade-de-si (HEGEL, 2014). Destarte, Hegel afirma que, para a consciência-de-si,

> Sua essência e objeto absoluto é o Eu; e nessa imediatez ou nesse ser de seu ser-para-si é [um] singular. O que é Outro para ela, está como objeto inessencial, marcado com o sinal do negativo. Mas o Outro é também uma consciência-de-si; um indivíduo se confronta com outro indivíduo. Surgindo assim imediatamente, os indivíduos são um para o outro, à maneira de objetos comuns, figuras independentes, consciências imersas no ser da vida - pois o objeto essente aqui se determinou como vida. São consciências que ainda não levaram a cabo, uma para a outra, o movimento da abstração absoluta, que consiste em extirpar todo ser imediato, para dizer: essas consciências ainda não se apresentaram, uma para a ser apenas o puro ser negativo da consciência igual-a-si-mesma. (HEGEL, 2014, p. 144)

Nesse embate, cada consciência nega o valor da outra na tentativa de se afirmar como absoluta, e a relação entre ambas se estabelece de modo desigual; uma deseja ser reconhecida, enquanto a outra é a que reconhece. A pretensão de Hegel (2014) consiste em demonstrar que,

na base desse desequilíbrio, encontra-se a recusa, por parte do escravo, em negar a imediatez da vida natural, isto é, em arriscar a própria existência em nome da independência. O senhor, ao contrário, afirmou sua negatividade absoluta ao arriscar a vida na luta; o escravo, por temor da morte, preservou a vida e submeteu-se, permanecendo preso à imediatez que o senhor negou. O reconhecimento só pode ser um ato verdadeiro na medida em que cada consciência envolvida no processo tenha a capacidade de negar a natureza e arriscar a própria vida, de modo a apropriar-se do absoluto. Com isso, a categoria do reconhecimento revela sua condição e seu limite. É por meio dela que a autoconsciência alcança a verdade, em relação com a totalidade e na totalidade, ao mesmo tempo que impõe como condição um movimento duplo. De outro modo, caso as duas consciências envolvidas nesse conflito não tenham se tornado para-si, o reconhecimento será apenas unilateral, o que produz uma disparidade representada pela dialética do senhor e do escravo e gera um impasse estrutural. Esse ponto de inflexão expõe, então, duas posições distintas, resultantes da negação ou da recusa em negar a imediatez da vida, sendo uma representada pelo senhor e a outra, pelo escravo.

Quando o desequilíbrio determina as posições, a unidade dominação-subordinação se faz presente a partir da dependência da figura do escravo em relação à do senhor. Hegel (2014) mostra, em seguida, que a dependência se encontra, na realidade, do lado do senhor, cujo desejo é realizado pelo trabalho do escravo, mas cuja falsa independência é sustentada pela coragem de arriscar a vida, por sua verdade, na luta com outra consciência. Nas palavras de Hegel, "o senhor se relaciona mediatamente com o escravo por meio do ser independente, pois justamente ali o escravo está retido; essa é sua cadeia, da qual não podia abstrair-se na luta, e por isso se mostrou dependente, por ter sua independência na coisidade" (HEGEL, 2014, p. 147). Portanto, o senhor se torna consciência-de-si essente por meio da relação estabelecida com a outra consciência, que não suprassumiu a vida como valor absoluto, em uma incessante satisfação do desejo, garantindo sua independência diante da coisa e conferindo-lhe uma posição aparente de poder. A dominação é validada pelo outro porque o senhor controla a relação com o ser independente, uma vez que se arriscou diante da morte por seu desejo. Mas, como anteriormente mencionado, essa relação mostra-se ambígua e contraditória, pois, ao sustentar sua independência na dependência de um Outro, ele nega seu próprio valor.

A verdade da relação, diz Hegel,

> (...) é por conseguinte a consciência escrava. Sem dúvida, esta aparece de início fora de si, e não como a verdade da consciência-de-si. Mas, como a dominação mostrava ser em sua essência o inverso do que pretendia ser, assim também a escravidão, ao realizar-

> se cabalmente, vai tornar-se, de fato, o contrário do que é imediatamente; entrará em si como consciência recalcada sobre si mesma e se converterá em verdadeira independência. (HEGEL, 2014, p. 149)

Ainda que, em um primeiro momento, o Escravo apareça como a consciência subordinada, que escolheu a vida e a natureza em detrimento de sua independência, é ele que se encontra dentro do movimento dialético, realizando o movimento da negatividade absoluta. O medo da morte, tal como é vivenciado nesta figura, não é um medo qualquer, mas uma angústia que estremece a totalidade, dissolvendo toda sua essência (HEGEL, 2014). Além do mais, enquanto a figura do Senhor experimenta sua existência a partir da relação imediata com a coisa, o Escravo transforma a natureza, por meio do trabalho, de modo a suprassumir a dependência do ser natural, plasmar novas formas na realidade concreta e, assim, objetivar sua própria negatividade no produto de seu trabalho. É a partir desse processo que a consciência do Escravo pode realizar-se em-si e para-si, pois ao mesmo tempo que ele trabalha para transformar o mundo, é por ele transformado também, enquanto a figura do senhor, a princípio privilegiada nessa dinâmica, permanece encerrada na satisfação imediata de seus desejos (HEGEL, 2014). Aquilo que, a priori, parecia uma relação de subordinação, Hegel desvela como sendo o caminho para uma verdadeira independência e autoconsciência.

Nesse ponto, a leitura de Lacan, mediada por Kojève, procede à sua torção radical; enquanto em Hegel a consciência escrava, pelo trabalho e pelo medo da morte, conquista uma independência e uma autoconsciência, em Lacan esse desfecho é lido como alienação irremediável. Não se pode resolver a luta por reconhecimento em uma síntese harmoniosa do sujeito consigo mesmo, uma vez que esse movimento se converte em uma luta pela inscrição no discurso e pelo reconhecimento no campo do Outro. O desejo, que em Hegel impulsiona a negatividade, revela-se, em Lacan, como desejo do Outro, marcado por uma falta estrutural que impede qualquer fechamento total da consciência sobre si mesma. A morte, que na dialética hegeliana é o risco soberano, transforma-se, na leitura lacaniana, em mortificação simbólica, dado que o sujeito se constitui na linguagem ao preço de uma perda originária. Em vez de promover a integração plena da consciência, o domínio do escravo sobre a natureza em Hegel ratifica sua divisão originária e, nessa impossibilidade de recomposição unitária, se enraíza a leitura lacaniana, segundo a qual a dialética do desejo consolida-se como a própria subversão do sujeito cindido, redefinindo o sentido hegeliano da resolução para além de uma síntese pacificadora.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A leitura de Hegel aqui realizada permite algumas considerações. A primeira delas corresponde à compreensão de que a dialética constitui a própria legalidade imanente do real, na medida em que este se desdobra historicamente, e de como a consciência se constitui pela mediação consigo e com o Outro, pela negatividade e pela suprassunção. Ainda, é válido que se considere que a consciência configura um constante processo, sobretudo de autoconfrontação com os próprios limites e contradições, demandando uma superação. Neste movimento, o sujeito assume a posição de resultado de um processo dialético com a totalidade. Por fim, nota-se que a exposição dialética da autoconsciência hegeliana demonstra esses dados com maior clareza, especialmente pela relação entre Eu e Outro, na qual a dialética do Senhor e do Escravo é narrada.

Sem mediação com o Outro, sem suprassunção e sem reconhecimento, não existe a possibilidade de discutir a gênese do Eu, em Hegel, uma vez que a verdade do sujeito só pode ser alcançada na medida em que ele nega aquilo que está dado de modo imediato, se arriscando e se transformando. Essa transformação exige a mediação com o Outro para evitar a falsa ilusão de independência, tal como a figura do Senhor. A partir do trabalho formativo (*Bildung*) e da negatividade na qual se encontra a figura do Escravo, Hegel aposta em uma verdadeira forma de consciência-de-si, autônoma e independente.

Compreende-se a centralidade de Hegel para pensar as categorias de desejo, reconhecimento e subjetividade, bem como as relações sociais, o ser social e a gênese do sujeito na totalidade. A leitura minuciosa da obra hegeliana permite uma apropriação consistente dos autores que produziram a partir, como no caso de Alexandre Kojève, cuja interpretação antropológico-histórica da dialética do senhor e do escravo desloca a ênfase para a luta por reconhecimento e para o desejo como motor da história. Do mesmo modo, a tentativa de Jacques Lacan de radicalizar o inconsciente freudiano apoia-se na interpretação hegeliana de sujeito, em uma intersecção entre filosofia e psicanálise. Lacan se apropria das categorias de desejo, reconhecimento, falta e Outro, operando uma inflexão radical. Em Hegel, a consciência escrava alcança a independência pelo trabalho; em Lacan, esse desfecho é lido como alienação irremediável, revelando a falta constitutiva que impede a síntese final. Nessa direção, Žižek (2010) demonstra que a leitura lacaniana de Hegel não visa a uma reconciliação integradora, mas à explicitação de uma negatividade radical que impede qualquer fechamento harmonioso do sujeito consigo mesmo, o que reforça a hipótese central deste estudo.

O método dialético hegeliano oferece, portanto, o horizonte lógico-categorial indispensável para compreender Kojève e Lacan. Ambos partem de Hegel, a partir de apropriações e críticas que produzem novas possibilidades de leitura. A análise dessas torções revela-se fundamental para aprofundar de modo consistente a produção de conhecimento sobre a constituição do sujeito.

REFERÊNCIAS

ACHÔA, Guilherme; PEREZ, Davis. A dialética como efeito ou princípio? Estudo bibliográfico analítico-comparativo a partir de Lacan, Hegel e Kojève. *Revista DCS*, v. 23, n. 89, p. e5221, 2026. DOI: 10.54899/dcs.v23i89.5221.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HEIDEGREN, Carl-Göran. Hegel's Phenomenology of Spirit. In: WALLENSTEIN, Sven-Olov; DELANEY, Brian Manning (org.). *Translating Hegel: The phenomenology of spirit and modern philosophy*. Huddinge: Södertörns högskola, 2012.

KAIN, Philip J. *Hegel e o Outro:* um estudo da Fenomenologia do Espírito. [S.l.: s.n.], 2012.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

LACAN, Jacques. *As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

LACAN, Jacques. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. *In*: LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LUDWIG, Ralf. *Fenomenologia do espírito:* uma chave de leitura. Petrópolis: Vozes, 2017.

PIPPIN, Robert B. *Hegel on Self-consciousness:* desire and Death in the Phenomenology of Spirit. Princeton: Princeton University Press, 2010.

XIAOMANG, Deng. *A new exploration of Hegel's Dialectics III*: the three-dimensional structure. Edited by Lihuan Wu and Chad Austin Meyers. London: Routledge, 2022. (China Perspectives).

ŽIŽEK, Slavoj. *Como ler Lacan*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.