

NOTAS DE LIVROS

CURSO DE DIREITO DO TRABALHO

*Alice Monteiro de Barros**

3ª edição

Editora LTR

A Autora, como magistrada, professora, conferencista e escritora, tem sua trajetória marcada por intensa dedicação ao estudo do direito.

O “Curso de Direito do Trabalho”, que apresenta ao leitor, revela a notável experiência adquirida ao longo de vários anos dedicados ao saber jurídico e os atributos prescritos pela didática.

A obra compreende três partes interligadas: Direito Individual, Direito Coletivo e Direito Comunitário do Trabalho. Sua exposição clara e profunda torna a leitura fácil e prazerosa. Vai ao âmago do assunto, independentemente das dificuldades que ele apresenta.

No decorrer desse estudo, a Autora demonstra conhecimento legal, doutrinal e jurisprudencial a respeito dos temas analisados e apresenta sempre os seus fundamentos históricos, políticos, sociais e econômicos.

Assuntos modernos são tratados, cuidadosamente, até mesmo com enfoque no direito comparado, mas, as equilibradas soluções sugeridas não perdem de vista a realidade nacional.

A Profª *Alice Monteiro de Barros* mostra, com segurança, que o Direito do Trabalho desfruta de autonomia científica, embora não possa ser visto como disciplina isolada, daí as incursões no texto constitucional e suas Emendas, inclusive a de n. 45, de 31 de dezembro de 2004, no Código Civil de 2002 e na nova Lei de Falências (n. 11.101, de 9 de fevereiro de 2005).

Na 2ª edição da obra, a Autora ajusta o texto às alterações de súmulas e orientações jurisprudenciais do TST, ocorridas ao longo de 2005. Entre outras modificações, amplia o capítulo sobre princípios, sobre direitos fundamentais e sobre salário. Tece considerações em torno do contrato de trabalho prostitucional na Alemanha e discorre a respeito do controle de *e-mail*, apresentando detalhes da exigência de polígrafo e de manifestações do assédio sexual. No capítulo do trabalho da mulher é apresentado novo conceito de gênero

* Professora da Faculdade de Direito da Universidade de Minas Gerais. Desembargadora do Tribunal Regional do Trabalho da 3ª Região.

e de aborto, como também as teorias sociosexuais e neurocientíficas a respeito das diferenças. Analisa ainda as alterações da Súmula n. 44 do TST. No capítulo XXXI, estuda também a questão do uso do tabaco no local de trabalho.

Na parte do Direito Coletivo inova quando fala da competência da Justiça do Trabalho para apreciar conflitos intersindicais, intra-sindicais e extra-sindicais. O capítulo sobre dissídio coletivo também sofreu modificação significativa.

Nessa 3ª edição, a Autora revê textos alusivos ao empregado doméstico, em face da Lei n. 11.324, de julho de 2006, ao trabalho da mulher, à interrupção do contrato, aos empregados e sindicatos, ao repouso semanal e em feriados, entre outros.

Amplia o capítulo sobre princípios, no que tange à dignidade humana e à proporcionalidade; os capítulos que dispõem sobre discriminação (orientação sexual) e sobre salário também foram acrescidos.

Discorre em alguns capítulos (rural, por exemplo), sobre decisão do Supremo tribunal Federal a respeito do art. 453 e §§ 1º e 2º da CLT, considerados estes últimos inconstitucionais.

A referida obra nos dá uma visão de conjunto dos institutos do Direito do Trabalho a saber: fundamentos e formação histórica da disciplina; fontes; hermenêutica (integração, interpretação e aplicação do Direito do Trabalho); relação de trabalho e relação de emprego; conceito de empregado e empregador; tipos; contrato de emprego e contratos afins; pré-contrato e contrato preliminar; formas de invalidade do contrato; efeitos do contrato em que se destacam os direitos humanos, os direitos fundamentais e os direitos da personalidade; compensação por dano patrimonial, moral e estético; poderes do empregador, limites; duração do trabalho (jornada – Convenção n. 171 da OIT, repouso e férias – Convenção n. 132 da OIT); salário; alteração contratual; suspensão e interrupção do contrato (Lei n. 11.304, de 11.5.2006); cessação do contrato; justa causa (assédio moral e assédio sexual); aviso prévio; estabilidade e FGTS; prescrição e decadência; o trabalho da mulher (proteção à maternidade – Lei n. 11.324, de 19.7.2006 e Lei n. 11.340, de 7.8.2006) e do menor (inovações da Lei n. 11.180, de 23.9.2005); segurança e higiene do trabalho (o fumo no estabelecimento); discriminação (orientação sexual); direito sindical (Lei n. 11.295, de 9.5.2006) e comunitário do trabalho.

A obra é de grande utilidade para alunos de graduação e pós-graduação, advogados, membros do Ministério Público, Juízes e todos os profissionais do Direito que pretendem se reciclar.

RECUPERAÇÃO JUDICIAL DE EMPRESAS E FALÊNCIA À LUZ DA LEI N. 11.101/2005

Maria Celeste Morais Guimarães *
Editora Del Rey

A Professora da Faculdade de Direito da UFMG, Maria Celeste Morais Guimarães, lançou, no dia 22/05, pela Editora Del Rey, a obra jurídica “Recuperação Judicial de Empresas e Falência à luz da Lei n. 11.101/2005”, que analisa os novos institutos introduzidos pelo legislador de 2005: a Recuperação Judicial, a Extrajudicial e a Especial para Microempresas e Empresas de pequeno porte, comparando-os com os procedimentos do Decreto-Lei n. 7.661/45, ainda em vigor para os processos em andamento. Fornece ao leitor um manual seguro, com indicação de decisões jurisprudenciais, para uma melhor compreensão e aplicação da nova legislação.

A DIALÉTICA DO RECONHECIMENTO EM GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, PELA OBRA *A IDÉIA DE JUSTIÇA EM HEGEL*, DE JOAQUIM CARLOS SALGADO.

in: SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.
Mariá Brochado *

PARTE I: Considerações iniciais

1- Retomada conceitual:

A abordagem de Joaquim Carlos Salgado relativa ao tema da *dialética do reconhecimento* no pensamento hegeliano consta do capítulo oitavo de sua obra *A idéia de justiça em Hegel* (Loyola, 1996), sobre a qual passamos a expor. Foram utilizados outros textos além da obra resenhada, com o propósito de facilitar a compreensão e exposição do tema, dos mais complexos e interessantes do *sistema* de Hegel. Estes textos

* Professora da Faculdade de Direito da Universidade de Minas Gerais.

* Professora da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Mestra e Doutora em Filosofia do Direito pela FDUFG.

extravagantes estão sistematizados em pé de página, postos em diálogo com o texto principal.

Joaquim Carlos Salgado inicia sua exposição com a retomada de outros conceitos do pensamento hegeliano, preferencialmente a propósito da *dimensão vontade* no curso das atividades da razão teórica e prática. Transita em seguida (especificamente no segundo parágrafo da página 249) para uma “dissecação reflexiva” do problema propriamente do *reconhecimento* posto por Hegel, e que permeia toda a sua *filosofia da consciência histórica*, fenomenologicamente apreendida.

Sobre a noção de *reconhecimento* propriamente, o autor introduz uma afirmação que constituirá o ponto de partida para toda a reflexão que se desenvolverá nas páginas seguintes, e que pode ser aqui sintetizada: contendo o pensamento *liberdade e saber absoluto*, a *Fenomenologia* não só almeja tratar da formação do conhecimento, como também da formação da liberdade, “que não se dá apenas no processo abstrato do conhecer, mas concretamente nas relações que os homens travam entre si no curso da história”.¹ Esta a razão da temática do *reconhecimento* na obra hegeliana, que no íntimo da *Fenomenologia* se desdobra em duas dialéticas diversas e complementares (portanto, dialéticas):

- uma explícita: a do *percurso (dialético) cognitivo da certeza do sujeito e da verdade do objeto*;

- outra, implícita: a do *percurso (dialético) re-cognoscitivo da conquista (formação da idéia – universal - + efetivação histórica - universal concreto) do homem livre*.

Esta última é o objeto imediato do capítulo oitavo de *A idéia de justiça em Hegel*. No entanto, como se trata de momentos ou desdobramentos de um mesmo processo, a primeira é tratada como momento *tendente à* segunda dialética, propriamente do reconhecimento.

2- Secção da análise do processo de reconhecimento:

O discurso de *A idéia de justiça em Hegel* sobre o reconhecimento se desdobra em quatro partes, a saber:

¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 249.

- 1^a) exposição breve sobre a primeira dialética (a do *conhecimento*);
- 2^a) distinção entre as manifestações da consciência que *conhece* e a consciência que *reconhece* (ou seja, distinções entre as *duas dialéticas* acima admitidas);
- 3^a) exposição sobre as figuras utilizadas por Hegel para ilustrar a referida “dialética do reconhecimento”. E aqui há uma expressa subdivisão em itens: um relativo à *luta*, outro, ao *trabalho*;
- 4^a) constatação final (imprescindível a uma obra de *Filosofia do Direito*) de que o tratamento que a *Fenomenologia* dá ao problema da *igualdade* (*reconhecimento da liberdade*) é ainda *abstrato*.

3- Advertência terminológica

Salgado inaugura o capítulo do *Reconhecimento* apontando a inadequação do termo **panlogismo**, empregado por H. Glockner, para definir essencialmente o sistema hegeliano da Enciclopédia, e distingui-lo do **pantragismo**, que marcaria os escritos pré-fenomenológicos. O autor entende que a expressão não é fiel à essência da lógica hegeliana², haja vista que Hegel parte da premissa de que o que caracteriza e *distingue* o ser humano de *toda* a natureza é o ato de *pensar*, de modo que o que Hegel pretende com a afirmação de que “o real é racional” é asseverar que o real tem a *estrutura* do pensar, que ele é *pensável*, e não evidentemente que o real *pensa*.³ Quer dizer, acima de tudo, que o *universal* está na natureza *em si* e para um *outro*, que é o homem, ser *consciente* capaz de pensá-lo. Assim, o “*homem*” é um *singular*, constituído do indivíduo *particular* e do *universal* gênero humano, sendo, portanto um *universal concreto*, que *se* sabe duplamente (*em si e para si*). Já o “*animal*” não é um *singular* (*universal concreto*), apenas *particular* de uma espécie *universalizável pelo* homem.

² Nesse sentido, Ferrater Mora ainda adverte que o termo panlogismo não esclarece a essência do pensamento hegeliano, pois que “a identificação do real com o racional não é simplesmente a identificação da realidade com a razão abstrata; pelo contrário, o típico do hegelianismo é seu contínuo esforço para introduzir o concreto no racional e para converter os aparentes desvios da paixão em ‘ardis da razão’. Do contrário, não se compreenderia por que Hegel nega que seu sistema possa ser gratuitamente confundido com a identificação lógico-ontológica da escola de Wolf.” (MORA, J. Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Tomo III. São Paulo: Loyola, 2001, p. 2196).

³ Hyppolite entende que, desde os primeiros passos, a filosofia hegeliana sempre foi um pensamento da história humana, no sentido de que jamais fora, como em Schelling, um pensamento sobre a vida orgânica ou da natureza em geral. E que a visão hegeliana da **história** da humanidade é uma visão trágica (daí falar-se em *pantragismo*), pois que nela, a astúcia da razão não é um mero meio de reunir o inconsciente ao consciente, mas “um conflito trágico, perpetuamente transposto e perpetuamente renovado, entre o homem e seu destino.” (HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de hegel*. 2^a edição. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 46-47).

PARTE II: Os momentos do processo de reconhecimento

1- A dialética do conhecimento

1.1- A relação da consciência humana com o mundo

A seção “A” da *Fenomenologia do espírito*⁴ é uma descrição da experiência da consciência no processo de conhecimento do *mundo exterior*. Nessa relação, a tarefa da consciência consiste em dar *unidade* à certeza (subjéctiva) e a verdade (objéctiva), as quais são, na verdade, aspectos dialécticos do processo *originário* dos momentos do conhecimento.

Para promover esta unidade, a consciência (enquanto *entendimento*) universaliza *abstratamente* (ou seja, cindindo *sujeito cognoscente* e *objeto cognoscível*) a verdade que supõe residir *no* objeto, e fá-lo invertendo mundo *sensível* em mundo *inteligível* (tarefa da *consciência sensível*)⁵.

Nesse primeiro momento não há *inflexão* da consciência sobre si mesma, ela não se coloca como seu próprio objeto. Daí não descobrir ainda que o universal é ela mesma, que é o indivíduo que “comporta” consciência. Ela necessita de uma mediação que constituirá justamente na *objetivação* de outra consciência, quer dizer, pondo-a (a outra consciência) como objeto no processo de conhecimento.

1.2- A consciência se dá num ser vivo

A vida⁶ é ao mesmo tempo um *processo* e o *ser vivo*, de modo que há uma dialéctica do indivíduo como processo da vida, ao mesmo tempo em que é nele que a vida

⁴ Consoante Hyppolite, a *fenomenologia do espírito* é concomitantemente uma teoria do conhecimento e uma filosofia especulativa, dado que ela é ao mesmo tempo a *descrição* da consciência fenomênica e a *compreensão* dessa consciência *pelo filósofo* (sendo somente *para* este uma filosofia especulativa). (HYPPOLITE. *Op. cit.*, p. 41).

⁵ A compreensão mais sintética da *Fenomenologia do Espírito* é a que a considera uma descrição dialéctica da epopéia histórica (não factual) da consciência, seu trajeto e ascensão desde a *certeza sensível* até o *saber absoluto*. “*Certeza sensível*” é expressão empregada por Hegel para indicar um tipo de saber: aquele mais elementar, decorrente da “situação originária do sujeito que conhece alguma coisa e se experimenta na certeza de possuir a verdade do objeto conhecido ou, simplesmente, toma consciência do seu saber. (...) É o domínio onde se move a consciência ingênua, quase animal, que pensa possuir a verdade do objeto na certeza de indicá-lo na sua aparição no *aqui* e no *agora* do tempo e do mundo.” (LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Senhor e Escravo*: uma parábola da filosofia ocidental. In: Toledo, C; Moreira, L. (Org.). *Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 189).

⁶ “Para caracterizar o objeto da consciência-de-si que perdeu a subsistência imediata das coisas que compõem o mundo exterior, Hegel recorre ao conceito de *vida* tal como se construía na tradição de pensamento que vai de Espinoza a Schelling passando pelo Romantismo. A vida é aqui o **puro fluir** ou a infinidade que suprime todas as diferenças e, no entanto, é subsistência que descansa nessa absoluta **inquietação**.” (LIMA VAZ, *op. cit.*, p. 191). (Grifamos).

se processa. Desse modo, a consciência conhece o ser vivo como movimento do universal (vida) no singular (ser vivente situado). Mas a própria consciência *se dá no* ser vivo.

1.3- O desejo

Ocorre que a relação que a consciência estabelece com um ser vivo (que não é algo inerte, mas processualidade, movimento da vida) não é uma relação de *conhecimento* (como o é com algo inerte), mas trata-se de uma relação de *desejo*⁷, na qual o objeto desejado é *consumido*⁸. E aqui se instaura o *infinito abstrato* (“mau infinito”) na relação de conhecimento, e que é posto, evidentemente pelo próprio desejo da consciência: ao consumir seu objeto, passa a desejar outro e outro indefinidamente. Só em momento posterior ela transitará para o “bom infinito” da *razão* (e não mais do *entendimento*).

1.4- O conhecimento autêntico

A consciência só encontrará permanência no objeto conhecido (logo, o contrário da fugacidade do desejo) se tal objeto não escapar à consciência, como ocorrera na *realização* do desejo na forma de *consumo*, eis que o entendimento só formula o *permanente abstrato*, erigindo conceitos universais não implicados numa *totalidade*.

Assim, temos:

- objeto permanente do *entendimento*: desejo concretizado no consumo: apreensão *tendente* a novo desejo;
- objeto permanente da *razão*: conhecimento de totalidade: infinito lógico, ou do próprio *logos* dialetizado no mundo e no pensar (e não no entender simplesmente).

⁷ “(...) em Hegel e em alguns autores contemporâneos, a noção de desejo foi abordada em sentido “metafísico-existencial”. Hegel indica que ‘a consciência de si mesmo é o estado de *desejo* em geral’, que a consciência de si é *Desejo* (*Phänomenologie des Geistes*. Int. B4). A condição do ‘desejo’ e do ‘trabalho’ (ou esforço) aparece no processo em que a consciência volta a si mesma no curso das suas transformações como consciência (ver) infeliz (*ibid.*, Int. B4b).” (MORA, J. Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Tomo II. São Paulo: Loyola, 2001, p. 682).

Lima Vaz explica que, para Hegel, o primeiro passo dado pela consciência no sentido da sua verdade como *consciência de si* é na forma do “comportamento do desejo”, atitude de negação da independência do objeto em face da pulsão do desejo em busca de sua satisfação. “Eis porque a consciência-de-si assume a figura do *desejo* que se cumpre em sua **própria** satisfação, ou que é atividade essencialmente negadora da independência de seu objeto.” (LIMA VAZ, *op. cit.*, p. 192) (Grifamos). Veja que a atividade do pensar manifesta-se em primeiro lugar como negação da independência do objeto (negatividade). Como veremos, o pensar é antes de tudo negação do dado enquanto tal. Mas o caminhar da consciência segue para a atitude de positividade enquanto afirmação de sua **própria** independência (e não como mera negação da independência do objeto), pondo-se como ser livre no processo de reconhecimento.

⁸ “(...) Les mots *consommer* et *consommation*, au sens usuel, évoquent l’idée d’utilization, de destruction par emploi normal; le verbe *consumer* et l’adjectif *consumptible*, au contraire, se disent plutôt de ce qui périt inutilement.” (LALANDE. *Op. cit.*, p.178).

“Ora, para que a consciência encontre seu objeto permanente, sem a fugacidade do desejo, é necessário que esse objeto, sendo o universal concreto que é a vida (processo e individuação), permaneça e não escape à consciência, como ocorreu também na dialética do aqui e agora da consciência sensível, cujo resultado foi a universalidade abstrata, mas permanente, do entendimento.”⁹

2- Consciência que conhece, consciência que re-conhece

2.1- Universal concreto, universal totalmente concreto

O universal concreto é o *em si*; o *totalmente* concreto é o *para si*. Como ocorre a transição do primeiro para o segundo?

A consciência busca uma certeza mais convicta (o que o autor chama “descansar a sua certeza”) num universal *verdadeiramente* concreto, que só pode ser um *em si para si*, ou seja, outra consciência. A consciência vai descobrir que o único universal que sobrevive ao consumo pelo desejo é a própria consciência, enquanto se dá num ser vivo concreto, mas permanente no aparecer e desaparecer da *vida*.

2.2- A consciência é inconsumível, logo, satisfaz-se

A própria consciência enquanto faculdade de um ser vivente passa a ter por objeto de desejo ela mesma. Mas ela não pode se colocar como objeto de seu próprio desejo e consumir-se (como fez com outros seres vivos), porque ela é simplesmente inconsumível. Como poderia ser consumível, e sobreviver ao próprio consumir (se)? Neste ponto, importante a distinção entre:

- infinito *abstrato*: conhecer o mundo;
- infinito *concreto*: conhecer-se.

O infinito concreto só ocorre quando a consciência se nega e permanece; é quando ela se sabe universal e singular (universalidade que se dá situadamente no indivíduo). Tal

⁹ SALGADO. *Op. cit.*, , p. 251).

só é possível quando a consciência se conhece como *objeto* e ao mesmo tempo como *sujeito*, que não pode se anular nessa condição. Esse passo não pode ser dado no plano anterior do “conhecimento” como *desejo*.

E aqui uma outra importante distinção:

- *consumo*: forma de “satisfação” do desejo, que é sucedido por outro desejo, numa cadeia infinita de desejos satisfeitos;

- *satisfação*: é o que a consciência encontra em *outra* consciência.

O infinito concreto é justamente o momento de *satisfação* da consciência em *outra* consciência. E para tanto, é necessário o desenrolar de outro processo: o do *reconhecimento*, que é a conquista da *igualdade* das consciências.

2.3- Momentos de realização do infinito concreto

O processo de realização do infinito concreto passa por três momentos:

1º) o momento do “eu indiferenciado, seu primeiro objeto imediato”;

2º) o momento da mediação em que a consciência “aparece como desejo, cuja ‘satisfação é a reflexão da consciência de si em si mesma ou a certeza que se tornou verdade’”;

3º) o momento dessa “verdade da consciência de si” como sua “dupla reflexão”, a duplicação da própria consciência de si viva”.

2.4- O pensar

Importa a essa altura frisar que o *pensar* é ação que antes de tudo *nega* o mundo *dado*, para construí-lo no plano da universalidade. De modo que todo processo de conhecimento (consciência/mundo; consciência/consciência - reconhecimento) é ação dialética do pensar, que primeiro *nega* a coisa como dada e a “recria” num outro plano (veja a pedra no caminho que tanto se transforma em arma quanto em poesia, dependendo de quem e do modo que (se) a pensa).

A ação é, portanto, a própria *essência livre* (racional) do homem. E o homem *se torna* livre porque **nega** o mundo e **se nega** como simplesmente *dados* da realidade natural. E é assim procedendo que movimenta a história, entendida como um transforma-

se do homem e do mundo. E ele se nega como dado para se criar como *escravo* e como *livre*. O homem não é escravo; ele se torna escravo (para torna-se posteriormente livre, negando-se como escravo também).

- *pensar*: antes de tudo, ação de negar;

- *cultura*: possível pela força negadora do homem sobre o dado natural (cultura = negação da natureza).

2.5- Caráter social do pensar

O *logos* é palavra; enquanto tal, só tem sentido na dimensão do outro. Pensamento não pode o ser de *um só* indivíduo situado; “só é pensamento porque é comunicado”, na forma de uma “intenção¹⁰- expressão”¹¹.

¹⁰ Há dois sentidos para a palavra intenção, um lógico e epistemológico, e outro, ético. No primeiro sentido, *intentio* “expressa a ação e o efeito de tender (*tendere*) a algo (*aliquid tendere*).” (...) Assim, em Santo Tomás, por exemplo, a intenção é “o ato do entendimento *dirigido* ao conhecimento de um objeto.” Expressa, pois, a “idéia de *tender a*, que implica num sujeito que tende a e um objeto ao qual se tende.” No sentido *ético* (também amplamente empregado pelos escolásticos), a coisa a qual se tende deixa de ser o objeto do conhecimento, para ser um fim ‘moral’. Aqui se trata de “uma *intentio finis*, procedente do ato da vontade, guiado pelo entendimento, o qual investiga os meios que conduzem ao fim”, de modo que “o entendimento julga; a vontade determina-se mediante uma intenção. Outros atos paralelos da vontade são a escolha e a fruição (*fruitio*).” (MORA, J. Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Tomo II. São Paulo: Loyola, 2001, p. 1536, 1537 e 1539). Ferrater Mora elenca quatro sentidos para o termo *expressão*: como formas de expressão, portanto, de exposição, empregado pela Filosofia; como “uma série de signos de qualquer classe no âmbito de uma linguagem escrita”, empregado preferencialmente pela Semiótica e pela Lógica; como imitação e também como imaginação, na Estética; e, por fim, especificamente no jargão leibniziano, como “‘expressão’ de uma coisa por meio de outra”, visto que “uma coisa expressa outra quando há uma relação constante e regulada entre o que se pode dizer de uma e de outra.” (*Op. cit.*, p. 977-979).

¹¹ Sobre a diáde *intenção-expressão* da consciência, possibilitadora do reconhecimento, trazemos aqui a posição de Henrique Cláudio de Lima Vaz. O autor propõe uma reflexão sobre o homem a partir de três dimensões: conceituando a existência histórica, o processo histórico e a forma do processo histórico (a cultura). Para tanto, assume a posição de que fazer uma *filosofia do homem* compreensiva de seu *ser histórico* funda-se necessariamente na noção de *consciência*, não em suas acepções habituais (*consciência psicológica*, *consciência moral*, *consciência crítica*), que são, na verdade, *funções* da consciência, entendida *dialecticamente* como: o dado “que permite definir o homem enquanto algo *oposto* ao mundo, e, por isso mesmo, relacionado dialeticamente com o mundo.” (LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia*. Ontologia e história. São Paulo: Loyola, 2001, p. 247). Nestes termos, adota uma concepção de *consciência* por ele denominada *realista* (ao contrário das posições idealista – “consciência como interioridade pura, fechada em sua imanência” - e materialista – “consciência como puro reflexo ou produto do objeto), que consiste em afirmar que a consciência apresenta uma estrutura que se articula numa síntese dinâmica de dois momentos: o momento *intencional* (é sempre consciência de *alguma coisa*), e o momento *expressivo* (visto que “para que um objeto qualquer seja possível, a consciência deve afirmar-se consciência-de-si na oposição ao objeto).(*Op. cit.*, p. 248-249). A consciência não é um “receptáculo vazio” e o objeto não é um “dado opaco”, de modo que: “A consciência é um ato: o ato mesmo de **tornar o mundo** um objeto de compreensão e de **definir o homem** como sujeito em face dos objetos do mundo. O objeto constitui-se como tal **enquanto** assumido no ato da consciência: é seu termo, sua especificação.” (*Op. cit.*, p. 249). (Grifamos). A posição do objeto pela consciência é o momento da *intenção*: aqui ela é orientação **para o objeto**. A posição do sujeito é o momento da consciência como *expressão*: a consciência é auto-afirmação, não uma “placa sensível à impressão do objeto”, mas uma *recriação* dele, ao situá-lo no plano de um *sentido para-a-consciência*. (249). A síntese desses momentos é a própria consciência como **de si e do objeto**. (*Op. cit.*, p. 249). Aqui a grande contribuição desse texto de Lima Vaz para o estudo do reconhecimento: ele esclarece que a estrutura *intenção- expressão* é o que torna possível o *reconhecimento*, haja vista que o objeto *intencionado* não é somente um sentido *para-si* enquanto *expressão*, mas também uma *significação*, “ou seja, a estrutura de um sinal que contém, ao menos virtualmente, um sentido *para-o-outro*. O sentido que é expresso e, como tal, de certo modo exteriorizado, dirige-se a uma outra consciência que o

É nesse ponto da exposição, Salgado autor conclui que, em virtude do caráter essencialmente “comunicacional” do pensamento, a cultura só pode ser obra do *Espírito*, que é a razão de *todos* numa totalidade. E mergulha, então, na reflexão sobre a *dialética do senhor e do escravo*, que é a própria *dialética do reconhecimento*, e que será descrita por Hegel em duas dimensões, que segundo o autor, nada mais são do que desdobramentos da própria *ação* da consciência. São elas a ação da *luta* e a ação do *trabalho, figuras*¹² através das quais Hegel expressa a dialética do reconhecimento. O *desejo de reconhecimento* impulsiona a luta e o trabalho para o termo final igualdade (*liberdade reconhecida*).

3- As figuras da dialética do reconhecimento: a luta; o trabalho

3.1- A luta

3.1.1- A figura da luta e sua forma

possa captar. Assim, toda expressão da consciência é também *palavra*, é apelo, invocação e interpelação do outro. (...) O outro, enquanto simplesmente *conhecido*, apresenta-se apenas como *objeto* (assim, o homem torna-se objeto das diversas *ciências do homem*). Na realidade em que é reconhecido (o que se dá na comunicação social), ele se mostra irredutível à condição de objeto. Só pode ser *reconhecido* como *sujeito*, e este reconhecimento tem lugar precisamente no ato em que, pela mediação da palavra, eu estabeleço com o outro a relação do *diálogo*. Não se dialoga com objetos. O diálogo é uma relação específica entre sujeitos.” (*Op. cit.*, p. 253). Colocando em outros termos: o momento de *expressão* da consciência é necessariamente diálogo com outro que compartilhe dessa significação. A presença do outro é essencial para que a consciência signifique algo, pois significar é antes de tudo comungar de sinais, e sinais são antes de comunhão. Não é possível apontar para algo sem a dupla colocação do eu que aponta e do outro eu para quem se aponta. O ato de *conhecer* é, portanto, mediado necessariamente pelo auto-conhecimento e pelo conhecimento daquele com o qual se compartilha a significação; daí ser um re-conhecimento, um conhecimento-conhecimento, um conhecimento dobrado). Tomar consciência ou ter um “segundo conhecimento” sobre estes desdobramentos do ato de conhecer é o que Hegel denomina *nós*: o saber de que sabe que sabe pela “intervenção” necessária do outro.

¹² Axel Honneth apresenta três interpretações relativas à figura da “luta de vida e morte”. Segundo ele, Andreas Wildt entende que Hegel não usa a expressão em sentido literal, mas figurado: “a metáfora drástica refere-se àqueles momentos de uma ‘ameaça existencial, nos quais um sujeito tem de constatar que uma vida plena de sentido só lhe é possível no ‘contexto do reconhecimento de direitos e deveres’”. Por outro lado, Alexandre Kojève sustenta ser a *luta* uma antecipação do *existencialismo*, “visto que a possibilidade da liberdade individual está ligada aí à certeza antecipada da própria morte”. Contrapondo-se à tese de Kojève, Emmanuel Lévinas, baseando-se na teoria da intersubjetividade, entende que “não é a própria morte, mas a morte possível do parceiro da interação que aparece no ponto central” (...), haja vista que só a partir da antecipação da finitude do outro é que se consegue tomar consciência da comunhão existencial que sustenta o aprendizado recíproco dos sujeitos sobre sua condição de seres vulneráveis e ameaçados. Honneth acrescenta sua discordância quanto as interpretações dos dois últimos autores, por entender que “a antecipação da própria morte ou a da alheia deve levar justamente ao reconhecimento da pretensão a direitos individuais”, o que parece demonstrar alguma conciliação de sua interpretação com a de Wildt. (HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. A gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 92-93). Segue ainda acrescentando que a tese especulativa do *Eu prático* hegeliana, pressuposta no reconhecimento, mediado pela experiência da luta, não fora concebido por Hegel como um processo intramundano, que se realizaria sob condições iniciais contingentes da socialização humana, o que, na verdade, poupou Hegel de preocupações com argumentos voltados para as propriedades concretas dos sujeitos da ação, historicamente situados. (...) Sua reflexão permanece ligada à tradição metafísica, no sentido em que “não considera a relação intersubjetiva como um curso empírico no interior do mundo social, mas a estiliza num processo de formação entre inteligências singulares.” (*Op. cit.*, p. 119-121). A análise hegeliana do processo conflituoso está impregnado de pressuposição idealista, à medida que é “determinado por uma marcha objetiva da razão, que ou desdobra, aristotelicamente, a natureza comunitária do homem ou, nos termos da filosofia da consciência, a auto-relação do espírito (*Op. cit.*, p. 117-118). Por fim, Honneth argumenta que uma teoria social de teor normativo não se satisfaz com a concepção especulativa de Hegel, sendo necessária uma reconstrução dela à luz de uma psicologia social empiricamente sustentada. (*Op. cit.*, p. 121).

Em primeiro lugar o autor ressalta que a luta de vida e de morte jamais fora concebida como *fato* histórico, que é algo diverso de *figura* histórica. Esta consiste numa ilustração ou simbologia que aponta para a caracterização diferenciada do homem entre outros seres, enquanto independente e livre.

O *Espírito* dirige a dialética da luta que é uma ação, logo, consistente, *antes* de tudo, numa negação das consciências de si *vivas* enquanto somente situadas no plano biológico dado pelo *mundo natural*. Estas consciências se empenham, pela ação da luta, em reivindicar sua *identidade* como *absoluta* consciência de si, o que ocorre pelo reconhecimento, motor do *mundo espiritual* (cultura).

A luta como momento de (para a) conquista da igualdade se dá na forma de relativização de um valor essencial, qual seja o da própria vida. No entanto, a vida em si mesma não tem valor senão como habitat da liberdade, de modo que a *luta de vida e de morte* entre consciências de si coloca em jogo seus dois valores essenciais: a vida e a liberdade, pois se fosse apenas vida, não seria consciência de si.

3.1.2- A finalidade da luta

A finalidade da luta de vida e de morte não é a mera *preservação da vida*, mas, além disso, é a afirmação da consciência de si como *independente*, como livre. Exemplar nesse sentido a conduta de Sócrates, que optou por morrer pelas suas concepções, ao invés de viver sem se afirmar como independente para construir sua ciência.

“O que o homem quer com a luta de morte não é, portanto, a sua sobrevivência material, mas a confirmação da sua humanidade, ou *ser reconhecido* como *ser livre* e não simplesmente *ser conhecido* ou *desejado* como *ser vivo*.”¹³

Não obstante o sentido de liberdade da vida humana, na luta pelo *ganho* ou pela *preservação* da liberdade (respectivamente, pretensões do senhor e do escravo), a própria vida não pode ser *sacrificada*, pois sem vida não pode haver liberdade. Portanto, o termo da luta não pode ser a morte, mas o **beneplácido** do vencedor que *manterá* a vida do vencido quando poderia tê-la retirado, “tornando possível o prosseguimento do processo de reconhecimento.”

¹³ SALGADO, *op. cit.*, p. 259.

Duas atitudes em virtude das quais não se extingue o processo de reconhecimento:

- a do vencedor: que concede a vida;
- a do vencido, que troca sua liberdade pela vida, tolerando sua escravização.

Se assim não fosse, se não houvesse num primeiro momento abdicação da própria liberdade, o vencido extinguiria (juntamente com a vida) a própria possibilidade de liberdade, visto que esta jamais se daria num ser que é antes de tudo vida biológica.

3.1.3- “Resultados” da dialética da luta

Enquanto atitudes opostas, mas complementares do embate, temos:

- consciência de si independente;
- consciência de si dependente.

Sendo a vida um dom do senhor, é o escravo dependente dele. Aqui a relação do escravo com as coisas não é mais de *desejo*, pois as coisas não são mais **fruíveis** pelo escravo, mas postas para a fruição do senhor.

O senhor é independente à medida que **pode** fruir as coisas produzidas pelo escravo; já o escravo, por sua vez, estabelece uma relação com as coisas que não é mais de desejo/consumo, mas uma relação de **trabalho**¹⁴, pois que *alienou*¹⁵ sua possibilidade de fruir para o outro. Alienou sua substância, deixando de ser *para si* para tornar-se *para outro*.

3.1.4- A posição “contraditória” do senhor

¹⁴ A Expressão “trabalho” é marcada pela tradição religiosa, que privilegiou freqüentemente na sua definição a idéia de coerção penosa. Nada obstante, ela passa, no contexto filosófico moderno, a partir do séc. XIX (Hegel, Marx, etc.), a designar a atividade transformadora da natureza destinada a satisfazer as necessidades. Compreende-se então o trabalho numa perspectiva humanista e histórica. (...) “Atividade consciente e voluntária, pela qual o homem exterioriza no mundo fins destinados a modificá-lo, de maneira a produzir valores ou bens social ou individualmente úteis e satisfazer assim suas necessidades.” (RUSS, Jacqueline. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Editora Scipione, 1994, p., 296-297).

¹⁵ “Hegel usa duas palavras para ‘alienação’: 1. *Entfremdung* corresponde a *entfremden* (‘alhear’), de *fremd* (‘alheio’). No Alto-Alemão médio (isto é, dos séculos XII e XV), referia-se a tomar ou roubar os bens de uma pessoa e também à alienação mental, especialmente o coma ou estupor. Mas passou mais tarde a indicar, primordialmente, o estranhamento ou a desavença entre pessoas. 2. *Entäusserung* corresponde a *entäussern*, ‘tornar EXTERIOR ou externo (*ausser*)’ e significa ‘renúncia’ ou ‘despojamento’. (Hegel usa *Entäusserung*, mas não *Entfremdung*, para referir-se à alienação, isto é, ao ato de despojamento dos próprios bens: (FD, §§ 65 e seg.). (...) Alienação para Hegel é o estágio de desunião que emerge de uma simples unidade e é subseqüentemente reconciliado numa unidade superior, diferenciada.” (INWOOD, Michael. *Dicionário hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 45-46).

Sendo o escravo *para o outro*, sua vida é posta a serviço do senhor como *coisa dele*, para produzir objetos para a fruição dele. Aqui a grande “contradição”: a consciência de si independente é também dependente, pois depende do trabalho do escravo para fruir das coisas por ele produzidas. Então, para manter-se independente, o senhor tem de reconhecer a consciência de si do escravo que *alienou sua liberdade* no produto fruível pelo senhor, através do *trabalho*.

“A independência do senhor só se mantém no reconhecimento da consciência de si do escravo; é dependente dessa consciência de si servil (por ele não reconhecida) não só nas suas relações de subsistência, mas também na afirmação da sua liberdade e independência.”¹⁶

Trata-se de dupla dependência:

- para viver (subsistência pelo produto do trabalho);
- para ser livre (só se afirma livre *perante* o escravo, perante a escravidão deste); logo, depende da escravidão do outro para afirmar sua própria liberdade.

Ora, se depende do outro nesses dois sentidos, necessariamente reconhece o escravo como consciência *não livre*, mas, ainda assim, consciência; logo, capaz (e só ela é capaz) de reconhecê-lo como independente. E se o escravo o reconhece como livre, é porque promove a *ação* acima definida como a própria essência livre do homem.

“A consciência de si só pode ser em si e para si, se o for não só para ela mesma mas também para um outro, evidentemente uma outra consciência de si que também reivindica o reconhecimento como tal.”¹⁷

3.1.5- O duplo movimento do re-conhecimento

¹⁶ SALGADO, *op. cit.*, p 257-258.

¹⁷ *Ibidem*, p. 259.

O duplo sentido do momento do reconhecimento¹⁸ se dá por ser a ação de uma também a ação da outra. Quando uma se coloca num extremo provoca a oposição do outro extremo, “de modo que cada uma é meio para a outra, ‘pelo qual cada uma faz a mediação consigo mesma’.”

Assim:

- A consciência de si tem outra consciência de si diante dela;
- Ela é a consciência de si que se ausentou de si, ou se pôs fora de si;
- Com isso, ela se sente como uma outra essência que deve ser suprimida;
- Já que ela não vê a outra como essência, mas vê a si mesma na outra.

Esse processo depende da ação da *luta*, que gera a *desigualdade*. Por outro lado, necessita do *trabalho*, pelo qual se recupera a *igualdade* (num plano diverso da luta).

Não é o *pacto* (como hipótese histórica) que gera a desigualdade (como pensou Hobbes), e nem a *guerra* de Santo Agostinho, à semelhança da *luta* de Hegel. Mas a *luta* uma “**figura exemplar**”, que se põe a explicar o mundo da cultura *existente* de modo racional ou dialético. Visa a demonstrar que a cultura que está aí, é existente (espírito objetivado), tem explicação em si mesma, e não por um dado externo a ela. Daí ser a consciência espírito absoluto¹⁹.

¹⁸ “O duplo movimento de estar com o outro deve passar à unidade da cultura (*eu que é nós*), na qual a unidade pensada ainda experimenta a dor da separação. No início, a síntese da identidade se **reconhece**, de fato, na **diferença**: cada qual é ‘o outro de um outro’, diz a *Enciclopédia*, mas a verdadeira infinitude consiste em tornar-se outro estando em si mesmo, e nessa relação consigo mesmo ‘algo se torna outro e o outro, em geral, ainda outro se torna. A dupla relação, sendo negação da negação, torna-se o ser para si, e desse modo o infinito se distribui igualmente pelos extremos, transpondo o abismo que a dualidade da separação havia aberto entre os dois. A relação dilacerada, que a língua espanhola conservou no pronome pessoal *nosotros*, começa a ser superada quando a ‘repulsão recíproca’ ou ‘exclusão mútua’ passa, no jogo das forças, à atração dos opostos, e se eleva da lógica do ser à lógica da essência, dando margem a que a dialética da reflexão avance até a identidade e a diferença.” (SANTOS, José Henrique. *Sobre a experiência do infinito: marcas do caminho*. In: MAC DOWELL, João A. (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência*. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário. São Paulo: Loyola, 2002, p. 137-138). (Grifamos).

¹⁹ “Se a consciência se desenvolvesse a partir de algo ou de uma vontade que não fosse ela mesma, não seria consciência, pois não chegaria nunca a saber desse seu desenvolvimento, o que implicaria a impossibilidade do próprio conhecimento de si mesma. Seria determinada por algo exterior a ela mesma, não seria livre, portanto. Não seria, então, consciência. (...) Nesse sentido, diz-se que ela é *absoluta*, eis que “seu processo de descobrimento parte de si mesma e termina em si mesma, momento em que Hegel chama de saber absoluto, idéia ou espírito absoluto.” (BROCHADO, Mariá. *Consciência moral e consciência jurídica*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002, p. 55). “Segundo Hegel, essa evolução da consciência vai avançando, avançando, até o momento em que o homem civilizado, o homem da civilização ocidental do século XIX, chega à convicção de que o seu saber da sua razão é o instrumento privilegiado da sua presença no mundo e na história, quer dizer, ele é eminentemente um indivíduo

Nesta ordem de argumentações, o movimento do processo de reconhecimento pode ser discriminado em:

- o primeiro comportamento da consciência é no sentido de excluir o outro, como negação dele, excluindo de si tudo que é outro;
- a ação de cada uma nega a vida, objetivando a morte da outra;
- a relação de ambas passa a ser de conservação da vida, pois tiveram de entrar na *luta* para se afirmarem como *para si*;
- e, por fim, se não entrassem em luta, poderiam até ter o reconhecimento de *pessoa*, mas não teriam a *verdade* (correspondente a sua certeza) como **autônomas**.

A condição de *pessoa* decorre de um vínculo *exterior* entre os indivíduos, sem, contudo, ser *a verdade* desses indivíduos. Hegel considerou que esse *status* (pessoa) era tão somente uma condição de “**igualdade de pessoas abstratas**”. Tal pôde por ele ser constatado no seio do Império Romano, onde o despotismo se fortaleceu na colocação da vontade do imperador acima de qualquer outra, havendo ali pessoas sem, no entanto, haver *autonomia*.

O processo de coisificação da *consciência não em si* será superado em seu próprio interior, em dois momentos:

- momento do temor diante da absoluta negatividade da consciência como objeto do senhor;
- momento do trabalho, em que ela efetivamente passa de **ser- para-si puro** (sabe-se) a **ser-para-si existente** (torna-se real fora do seu pensamento).

3.2- O trabalho

Esta dialética é superior à da luta, que teve por resultado apenas a *desigualdade* entre os dois pólos. É a figura do trabalho que desencadeia **imediatamente** a *igualdade*.

3.2.1- O produto do trabalho

racional. O resultado da história é então este ponto de chegada, que ele chama saber absoluto. Saber absoluto não significa, como muita gente interpreta, saber tudo, saber divino. Hegel nunca pensou nisso. Saber absoluto significa o saber que é capaz de se justificar a si mesmo, que tem razão de ser em si mesmo.” (LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Notas do curso de ética histórica*, ISI, 1º semestre de 1998 *apud* BROCHADO, Mariá. *Id. Ibidem*, p. 56).

O objeto do trabalho é *fruído* pelo senhor, que o consome pelo desejo; o escravo, ao contrário, não consome o objeto de seu trabalho, *dominando* seu desejo.

Enquanto a consciência *servil* **pode** ver-se no senhor (que pode consumir o produto do seu trabalho), o senhor **não pode** se ver no escravo, que é a sua *verdade*. Assim, é pelo temor + trabalho que a consciência servil ganha sua liberdade, pois inverte a posição do senhor que passa a *depende* do escravo.

Pelo trabalho, a consciência de si servil *transforma* o mundo e a si mesma em consciência *independente*, pois ao reter o desejo, ela passa a ter uma “relação verdadeiramente humana com o mundo”, retornando a si após o temor da morte.

Mas essa liberdade ainda é puramente *interior*. É a do escravo igual ao Imperador segundo o estoicismo.

3.2.2- *Passos do processo de reconhecimento: uma síntese*

Podemos seguir os seguintes “passos” da dialética do senhor e do escravo como contradições, rumo a suprassunção do processo de reconhecimento:

1º) O senhor só pode buscar reconhecimento em outra consciência de si (que possa reconhecê-lo);

2º) Mas negou o escravo como consciência, coisificando-o; portanto, não poderá obter o reconhecimento advindo do escravo (coisa);

3º) Não recebe o reconhecimento e passa a ocupar a posição histórica de mera fruição estática (“engordar-se”);

4º) Ser reconhecido pelo escravo sem o reconhecer não gera reconhecimento, pois só “vale” o reconhecimento daquele que é “tido” como “apto” a reconhecer” (portanto, daquele que é reconhecido);

5º) O senhor só será reconhecido, se negar a negação da consciência de si do escravo (empreendida por ele no processo da luta, quando coisificou o escravo);

6º) O escravo, no entanto, ao reconhecer o senhor, “mira” nele sua própria identidade, seu próprio eu, seu ser outro;

7º) O passo final do escravo é negar-se como ser outro e reintegrar-se no seu ser para si (como consciência de si).

“Enquanto o senhor, embora consciência de si, se volta para o desejo e a fruição das coisas, a consciência de si do escravo almeja firmar-se como igual, em liberdade, ao senhor.”²⁰

3.2.3- *Uma nova vida num mundo transformado pelo trabalho*

A vida num mundo transformado **pelo** trabalho também deve se transformar, pois o mundo agora é o da *cultura* (o das realidades **criadas** pelo homem), que tem significação, finalidade, que não é decorrente da “ação cega de um ser vivente”, mas da *idealização* do projeto que caracteriza o *trabalho*. Este “idealizar” é ato de pensar, e quando o criador pensa sua obra, pensa a si mesmo, e *pensando-se, descobre-se* livre.

4- Conclusão: do reconhecimento abstrato ao reconhecimento concreto

O reconhecimento da liberdade é tratado na *Fenomenologia* ainda como momento *abstrato*. A luta pelo reconhecimento é o modo de aparição da convivência dos homens, sendo, portanto, o **começo** dos Estados na sua *externalidade*, mas não pode ser o *fundamento* [do conceito] de Estado ou do direito. Este fundamento será estudado na *Filosofia do Direito*, onde o reconhecimento será retomado num plano *sistemático* – e não mais *fenomenológico*.

Em *A idéia de justiça em Hegel*, o autor passará, após o capítulo reservado ao problema do reconhecimento, ao estudo (ainda fenomenológico) da *Revolução Francesa*, que possibilitará o trânsito para o tratamento *concreto* do reconhecimento na *Filosofia do Direito* de Hegel, como “existência política enquanto esfera de consenso *plenamente* racional”, sendo que esse consenso substituía *desejo* por *vontade racional* e *trabalho servil* por *trabalho livre*.

²⁰ SALGADO, *op. cit.*, p. 265-266).

Em *A idéia de justiça em Hegel* uma questão fica em aberto: o tratamento do Estado como realização da existência política consensual é uma *verdadeira* Filosofia do Direito? Principalmente se se concebe o direito como o plano mais elevado de realização do *ethos* no Estado Democrático de Direito (os)? Aqui o procedimento político não é pressuposto (enquanto objeto da *Politologia*) para o estudo propriamente *jusfilosófico*, que o transcende? Esta questão é enfrentada e desenvolvida por Joaquim Carlos Salgado em sua mais recente obra, *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*. Fundamentação e aplicação do direito como *maximum* ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, de leitura obrigatória por todos os que pensam a Filosofia do Direito na atualidade. Adiantamos aqui que Salgado entende que o movimento indivíduo-Estado-sociedade só tem sentido no Estado de Direito. Não se pode separar o “político” do “jurídico”, mas no mundo contemporâneo é o Direito que promove o núcleo do Estado Democrático, de modo que o poder exercido pelo povo é antes e acima de tudo o *direito* de exercer o poder. E a definição de Estado Democrático, ainda segundo Salgado, desdobra-se em dois momentos: um relativo à *origem* do poder, pertencente ao povo; e outro referente ao *exercício* do poder, que se dá pela divisão de competências, como o *limite* do próprio poder, ficando a cargo do Poder Judiciário a *garantia* dos *direitos* nesse Estado dito *de Direito*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BROCHADO, Mariá. *Consciência moral e consciência jurídica*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de hegel*. 2ª edição. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. A gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

INWOOD, Michael. *Dicionário hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997

LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia*. Ontologia e história. São Paulo: Loyola, 2001.

_____, *Senhor e Escravo*: uma parábola da filosofia ocidental. In: Toledo, C; Moreira, L. (Org.). *Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002.

MORA, J. Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Tomo II. São Paulo: Loyola, 2001.

RUSS, Jacqueline. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Editora Scipione, 1994.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

SANTOS, José Henrique. *Sobre a experiência do infinito*: marcas do caminho. In: MAC DOWELL, João A. (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência*. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário. São Paulo: Loyola, 2002.