

Universidade Federal de Goiás
Faculdade de Educação
Programa de Pós-graduação em Psicologia

Ana Carolina Borges de Lacerda

Diferença e negação: contribuições hegelianas à Psicologia pelo viés da dialética do reconhecimento

Goiânia
2020

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES
NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: Dissertação [] Tese

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

Nome completo do autor: *Ana Carolina Borges de Lacerda*

Título do trabalho: *Diferença e recepção: contribuições hegelianas à Psicologia pelo viés da dialética do reconhecimento*

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento SIM [] NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

Ana Carolina Borges de Lacerda
Assinatura do(a) autor(a)²

Ciente e de acordo:

Luís Roberto Cruz de O. Neto
Assinatura do(a) orientador(a)²

Data: 23 / 04 / 2020

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

² A assinatura deve ser escaneada.

Universidade Federal de Goiás
Faculdade de Educação
Programa de Pós-graduação em Psicologia

Ana Carolina Borges de Lacerda

Diferença e negação: contribuições hegelianas à Psicologia pelo viés da dialética do reconhecimento

Trabalho final de mestrado apresentado à Banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia - Mestrado, da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre, linha de pesquisa Bases históricas, teóricas e políticas da Psicologia, sob orientação do prof. Dr. Pedro Adalberto Gomes de Oliveira Neto.

Goiânia
2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Borges de Lacerda, Ana Carolina

Diferença e negação: contribuições hegelianas à Psicologia pelo viés da dialética do reconhecimento [manuscrito] / Ana Carolina Borges de Lacerda. -- 2020.
12, 101 f.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Adalberto Gomes de Oliveira Neto.
Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Educação (FE), Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Goiânia, 2020.

1. Diferença. 2. Negação. 3. Reconhecimento. 4. Subjetividade. 5. Psicologia. I. Gomes de Oliveira Neto, Pedro Adalberto, orient. II. Título.

CDU 159.9



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 002 da reunião da Banca Examinadora da Defesa de Dissertação de Ana Carolina Borges de Lacerda.

Aos vinte e três dias do mês de março do ano de dois mil e vinte (23/03/2020), às 16:00h, reuniram-se os componentes da Banca Examinadora: **Prof. Dr. Pedro Adalberto Gomes de Oliveira Neto**, orientador, doutor em Filosofia pela PUC/RS; **Prof. Dr. José Reinaldo Felipe Martins Filho**, doutor em Ciências da Religião pela PUC/GO; **Prof. Dr. Altair José dos Santos**, doutor em Psicologia Clínica e Cultura pela UnB e **Prof. Dr. Rodrigo Vieira Marques**, doutor em Filosofia pela UFSCar para, sob a presidência do primeiro, e em sessão pública realizada nas dependências da Faculdade de Educação, procederem à avaliação da defesa da dissertação intitulada: “**Diferença e negação: contribuições hegelianas à Psicologia pelo viés da dialética do reconhecimento**”, em nível de Mestrado, área de concentração em Psicologia, de autoria de **Ana Carolina Borges de Lacerda**, discente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Goiás. A sessão foi aberta pelo presidente da Banca Examinadora, Prof. Dr. Pedro Adalberto Gomes de Oliveira Neto que fez a apresentação formal dos membros da Banca. A palavra, a seguir, foi concedida a autora da dissertação que, em 20 minutos, procedeu à apresentação de seu trabalho. Terminada a apresentação, cada membro da Banca arguiu a examinanda, tendo-se adotado o sistema de diálogo sequencial. Terminada a fase de arguição, procedeu-se à avaliação da defesa. A Banca Examinadora, após a apreciação e avaliação do texto apresentado, decidiu considerá-la APROVADA. Os trabalhos foram concluídos e eu, Prof^a. Dr^a. **Priscilla Melo Ribeiro de Lima**, Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da FE/UFG, lavrei presente ata que assino juntamente com os membros da Banca Examinadora.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Pedro Adalberto Gomes de Oliveira Neto

Prof. Dr. José Reinaldo Felipe Martins Filho

Prof. Dr. Altair José dos Santos Prof. Dr.

Rodrigo Vieira Marques

Prof^a. Dr^a. **Priscilla Melo Ribeiro de Lima** (Coordenadora do PPGP)

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Priscilla Melo Ribeiro De Lima, Coordenadora de Pós-Graduação**, em 24/03/2020, às 16:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº](#)

[8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rodrigo Vieira Marques, Professor do Magistério Superior**, em 24/03/2020, às 16:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Altair Jose Dos Santos, Coordenador**, em 24/03/2020, às 18:11, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de](#)

[outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Pedro Adalberto Gomes De Oliveira Neto, Professor do Magistério Superior**, em 24/03/2020, às 18:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **JOSÉ REINALDO FELIPE MARTINS FILHO, Usuário Externo**, em 26/03/2020, às 11:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de](#)

[outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1246734** e o código CRC **0F34E398**.

Referência: Processonº 23070.003762/2020-91

SEI nº 1246734

*Aos que acreditam no saber-fazer do conhecimento
Aos pequenos, Heitor, Leonor, Dante e Aura
Em memória de Neusa Maria Borges*

Agradecimentos

Agradeço ao meu orientador, Pedro Adalberto Gomes de Oliveira Neto, pela longa caminhada juntos, pelo apoio, discussões e estudos tão pertinentes a minha formação pessoal e enquanto pesquisadora.

Agradeço aos membros da banca examinadora do exame de qualificação e da defesa. Suas contribuições foram cruciais para o desenvolvimento deste trabalho.

Agradeço à Faculdade de Educação, todas professoras e todos os professores, desde a graduação à pós-graduação, que participaram ativamente na minha formação acadêmica e humana.

Agradeço aos colegas da quinta turma do mestrado. Nesse processo formativo, essas pessoas foram essenciais nos momentos de troca de saberes e angústias. Em especial, gratidão aos companheiros Ricardo Kim, Thiago Brandão, Mirelly Carmo e Antônio Matosinho, que infelizmente não nos acompanhou até o final.

Agradeço aos meus amigos, em especial, Ricardo Alves, Bruno Lacerda, Hitler, Morgana Oliveira, Carina Silva, Eric Fernandes, Marcos Vinícius, Maria Fernanda, Marcília, Priscilla Cristina Martins, Diego Bertoldo, Guilherme Granato, Allyson e os demais amigos de Goiás, Fernando Avelar, Matheus Leandro, Júlio César, Victor Hugo, Ana Tays, Paulo Moabes, Paulo Sérgio, André Felipe, Marcelo Jungmann, Emilliano Freitas. Todas e todos foram importantes para esse momento de escrita e realização dessa pesquisa. Cada conversa, cada carona, cada festa, cada visita, tudo auxiliou na composição dessa dissertação. Um agradecimento em especial ao vizinho, amigo e revisor, Bruno Nunes.

Agradeço à minha família, em especial, minha irmã Allyne Percília, que me apoiou desde o momento do processo seletivo a entrega deste estudo. Além disso, agradeço a ela por ter me dado o título de titia, gerando o Heitor.

Por fim, eu agradeço ao CNPq/MEC pela concessão da bolsa de demanda social. Sem ela, esse estudo não seria possível.

Asumir una posición filosófica como fundamento epistemológico de una ciencia particular implica construir teóricamente los aspectos que definen esa relación para poder avanzar sobre aspectos metodológicos nuevos que respondan a las exigencias del trabajo científico de campo en una disciplina particular. La filosofía ofrece principios generales dentro de un modelo teórico sobre los cuales necesitamos defender un camino frente a los desafíos específicos que cada ciencia enfrenta. (González Rey & Martínez, Una epistemología para el estudio de la subjetividad: sus implicaciones metodológicas, 2016, p. 9)

Nada mais fácil do que julgar o que tem conteúdo e solidez; apreendê-lo é mais difícil; e o que há de mais difícil é produzir sua exposição, que unifica a ambos. (Hegel, Fenomenologia do espírito, 2011, p. 27)

A consciência tem primeiro na consciência-de-si, como no conceito de espírito, seu ponto-de-inflexão, a partir do qual se afasta da aparência colorida do aquém sensível, e da noite vazia do além suprassensível, para entrar no dia espiritual da presença. (Hegel, Fenomenologia do espírito, 2011, p. 142)

Sumário

Resumo.....	XI
Abstract.....	XII
Introdução.....	13
1. Primeiro capítulo: pressupostos teóricos hegelianos à Psicologia.....	18
1.1 O emergir do viés fenomenológico hegeliano.....	18
1.2 <i>Fenomenologia do espírito</i> e Psicologia: crítica ao dualismo moderno e o método do desenvolvimento	24
2. Segundo capítulo: Diferença e negação como base do saber no âmbito da Consciência.....	34
2.1 A certeza sensível: a relação com o saber simples e imediato.....	34
2.2 Percepção: da universalidade mediata à profundidade incondicionada.....	40
2.3 Força e entendimento: o caminho da consciência à autoconsciência e a construção processual da subjetividade.....	48
3. Terceiro capítulo: Diferença e negação no âmbito da parábola dominação e servidão.....	57
3.1 <i>Selbstbewusstsein</i> : o campo flutuante do saber.....	57
3.2 O encontro no reconhecimento: parábola dominação e servidão.....	63
3.2.1 Em-si e para-si: a dialética pura do reconhecimento.....	65
3.2.2 Por-se à prova do reconhecimento: dialética fenomenológica do reconhecimento.....	69
4. Quarto capítulo: Diferença e negação: contribuições hegelianas à Psicologia pelo viés do reconhecimento.....	77
4.1 A necessidade da ontologia na Filosofia e na Psicologia.....	77
4.2 “ <i>Eu, que é Nós e Nós que é Eu</i> ”: a diferença e a negação para formação da subjetividade na dialética do reconhecimento.....	86
Conclusão.....	94
Referências bibliográficas.....	97

Resumo

Este estudo tem a finalidade de apresentar as categorias conceituais filosóficas diferença e negação como fundamentais para o entendimento do conceito do reconhecimento e, com isso, apresentar uma reflexão sobre a subjetividade na Psicologia. A fundamentação teórica se orienta pelo filósofo alemão Georg W. F. Hegel (1770-1831). O método de pesquisa é o do desenvolvimento, que utiliza padrões de medida de acordo com a experiência da consciência com o Outro, descrita na obra central deste estudo, *Fenomenologia do espírito*. Os objetivos de pesquisa são: apresentar as categorias *diferença e negação*, desde a seção *Consciência* até a *Parábola dominação e servidão*, na seção *Consciência-de-si*; discutir as categorias negação e diferença pelo conceito do reconhecimento; refletir sobre o processo do reconhecimento para a construção da subjetividade. Assim, o primeiro capítulo se destina à contextualização histórica de Hegel e da obra estudada, com o objetivo de discutir a crítica ao dualismo moderno e sua correspondência na Psicologia. Nos outros capítulos, a discussão se centra nas categorias diferença e negação no âmbito da *Consciência* e da *Consciência-de-si*. A reflexão final é a da necessidade ontológica gerada pela discussão da subjetividade na Psicologia a partir da Filosofia. Assim, este estudo se pauta na interlocução entre Psicologia e Filosofia.

Palavras-chave: Diferença, Negação, Reconhecimento, Subjetividade, Psicologia.

Abstract

This study intends to present the conceptual and philosophical categories so-called *difference* and *negation*. These categories are fundamental to comprehend the concept of recognition, and, thereby, to present an observation about subjectivity in Psychology. An interaction between German philosopher Georg W. F. Hegel (1770-1831). The research method is the development one, which uses measurement patterns according to the conscious' experience with the Other, which is described in the central work of this study, *The Phenomenology of Spirit*. The research's purposes are: to present the *difference* and *negation* categories, from the *Consciousness* section to the *Master-slave dialectic* in the *Self-Consciousness* section; to discuss the *negation* and *difference* categories by the recognition concept; to think about the recognition process in order to build subjectivity. Therefore, the first chapter is destined to Hegel's historical contextualization and work, in order to discuss the criticism about modern dualism and its correspondence to Psychology. On the other chapters, the discussion is centered on the *difference* and *negation* categories regarding *Consciousness* and *Self-Consciousness*. The final reflection shows the ontological necessity generated by the discussion about subjectivity in Psychology, which must come from Philosophy. Therefore, this study is based on an interaction between Psychology and Philosophy.

Keywords: Difference, Negation, Recognition, Subjectivity, Psychology.

Introdução

A Psicologia, enquanto ciência acadêmica independente, emergiu no século XIX, assim como outras ciências, por exemplo, as Ciências Sociais, oriundas deste solo epistêmico, como Foucault (1999) discorre em *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Este solo epistêmico foi um período conturbado pelas agitações sociais e transformações que mudaram profundamente o modo de pensar, agir e sentir, como Gay (1998) enuncia. Neste mesmo contexto, Georg W. F. Hegel nasceu em Stuttgart, em 1770, na atual Alemanha, e faleceu no ano de 1831. Este filósofo desenvolveu um sistema filosófico que influenciou vários pensamentos posteriores a ele, tanto a defesa do pensamento hegeliano quanto a crítica a ele. Hegel dialoga com os pensadores da época, representantes do idealismo alemão, mas também com influências consagradas para o estudo de filosofia na contemporaneidade, como a cultura grega.

O solo epistêmico de Hegel e o da emergência da Psicologia são um solo que trouxe muitos ideais, os quais marcaram definitivamente os modos do pensamento de cada área. Ambas as áreas necessitam da ontologia para se fundamentar enquanto teoria, método e prática. Para o entendimento da ontologia na filosofia hegeliana e da discussão ontológica na Psicologia, requer-se um método condizente com estas posturas. O método é denominado por Hegel como método do desenvolvimento. Este método fundamenta esta pesquisa e é discutido na obra *Fenomenologia do espírito*, obra central deste estudo. O método do desenvolvimento se orienta a partir da crítica ao dualismo moderno e aos pensadores que compartilham desta visão de separação entre sujeito e objeto. Este método estabelece padrões de medida sobre o próprio saber para a consciência que o vivencia. No tocante ao método, ele permite a manifestação do processo dialético, ou seja, é um fenomenalizar-se e um desfenomenalizar-se ou um vir-a-ser a ser. O posicionamento dialético é consonante com a concepção crítica da Psicologia latino-americana de González Rey.

A partir do método do desenvolvimento, destaca-se as categorias - diferença e negação - para a análise, estas são duas categorias fundamentais para o pensamento hegeliano, as quais expressam pontos centrais de sua teoria, especificamente o que tange a formação, a contradição e a oposição, bem como o estudo destas categorias para a dialética do reconhecimento. A partir destes elementos que envolvem estas categorias, reflete-se sobre os seus papéis para o reconhecimento e para a reflexão sobre a subjetividade humana, tema de discussão pertinente à Psicologia de abordagem cultural-histórica.

A abordagem cultural-histórica tem como estudo a subjetividade, em que agrega a Filosofia e os demais campos do saber em seu corpo teórico. O marco teórico de González Rey (1949-2019) tem como base a Psicologia latino-americana, mas também influências da Psicologia soviética. Lev Vygotsky (1896-1934), Sergei L. Rubinstein (1889-1960) e Lidia I. Bozhovich (1908-1981) são os principais expoentes da Psicologia soviética que orientam o pensamento latino-americano. Com isso, é necessário pontuar as diferenças epistemológicas, teóricas e metodológicas entre Hegel e González Rey, por exemplo, apesar de ambos defenderem uma postura dialética para a construção do saber na área que cada um desenvolve, além de assumir a importância do saber filosófico para a ciência de modo geral.

A partir desses eixos norteadores, é possível pensar a diferença e a negação durante o processo que a consciência realiza até se tornar autoconsciência, momento passível de reflexão sobre a subjetividade. Para isso, o processo de apresentação desta pesquisa caminhará a partir das apresentações da vida do filósofo e da obra *Fenomenologia do espírito*, mas também a partir dos questionamentos sobre o início do sistema hegeliano. Estes questionamentos circundam a obra *Fenomenologia do espírito*, em destaque para as mudanças de paradigmas nos ramos matemático, físico, linguístico, além das mudanças sociais. Estes elementos influenciaram diretamente a obra hegeliana e também a emergência da Psicologia. Ademais, as concepções hegelianas de saber, de método e de consciência serão apresentadas pela pertinência ao processo do reconhecimento, presente na *Parábola Dominação e Servidão*, cujo processo enuncia a subjetividade humana. O elo entre a Filosofia e a Psicologia está na correspondente crítica ao dualismo moderno, o qual separa sujeito e objeto no início do saber, reproduzindo uma concepção lógico-formal. Por isso, o primeiro capítulo é nomeado como *Pressupostos teóricos hegelianos à Psicologia*.

O segundo capítulo, *Diferença e negação como base do saber no âmbito da Consciência*, apresentará a seção *Consciência* pela perspectiva da diferença e da negação. Esta apresentação tocará na experiência da consciência frente ao saber para o reconhecimento. Esta seção é composta por três figuras: *Certeza sensível*, *Percepção* e *Força e entendimento*. As três figuras circundam a relação da consciência com o mundo externo. A definição de consciência para Hegel (2011) dá a si mesma o seu padrão de medida e se examina a partir de Outra consciência, de forma que a consciência natural realiza suas primeiras experiências na *Certeza sensível*. Em consonância, a consciência filosófica analisa suas experiências realizadas mediante o processo experiencial da consciência natural. Hegel aponta, na *Certeza sensível*, que o saber, concebido inicialmente pela consciência natural como imediatez simples, se transmuta em universalidade mediata. O interessante não é o que “Visa”, ou o

“Isto”, elemento que a consciência natural busca, mas as possibilidades inúmeras pelas quais o saber se enriquece e assume a sua universalidade mediata.

A segunda figura, *Percepção*, tem seu início a partir do fim da figura anterior. Esta figura se inicia com o saber mediato e universal em direção ao saber universal incondicionado. A percepção, como elemento de apreensão do mundo, capta as propriedades da coisa de forma una e múltipla, ou as congrega em-si e para-si. A consciência percipiente desta figura percebe suas contradições. Para a consciência, foram inevitáveis a contradição, a negação nas relações com a coisa. Nesta figura, são possíveis a definição do conceito de suprassunção e a importância da negação e da diferença no processo dialético. Ao se deparar com a coisa, a consciência se aprofundou na coisa e se deparou consigo mesma, com o incondicionado. Com isso, uma próxima figura emerge, um chamado à experiência da consciência.

Assim, a figura *Força e entendimento* se consolidará a partir dos embates com Isaac Newton e Immanuel Kant para a elaboração da força e do entendimento, conceitos desenvolvidos por estes filósofos. Hegel interpreta estes conceitos de forma a possibilitar uma reflexão sobre o conceito do conceito e sobre o entendimento da infinitude. A figura *Força e entendimento* retoma a trajetória da consciência até aquele momento inicialmente descrito na figura *Certeza Sensível*. Ao chegar na *Força e Entendimento*, Hegel apresenta o saber da consciência como universal e incondicionado ou como conceito. Isto demonstra que o mundo encontra-se na consciência de forma conceitual. A consciência está implicada no movimento objetivo, inflexiva sobre si e sobre o outro, pois ela não entende o campo do interior, já que suas experiências ocorreram com o mundo externo presente em toda *Consciência*.

A partir desta experiência da consciência será possível refletir sobre os elementos que foram dissociados desde a origem da Psicologia enquanto ciência acadêmica independente, com Wilhelm Wundt (1832-1920). Estes elementos são de origem dicotômica, erigidos do racionalismo e empirismo modernos, do criticismo e do positivismo. A exaltação metodológica e a ausência de discussão ontológica e epistemológica no campo psicológico são oriundas desta postura dicotômica, em que a consciência se distancia ao longo da experiência dela. A infinitude presente na *Força e entendimento* é um anúncio da subjetividade humana, fruto da interiorização dos infinitos conceitos suprassumidos. Neste momento, a relação é interna, mas contém a experiência externa da consciência.

Ademais, a consciência, com infinitos conceitos dentro de si e em um processo reflexivo de si, apresentará a disposição do terceiro capítulo: *Diferença e negação no âmbito da Parábola dominação e servidão*. A consciência se aproxima de si pela suprassunção do conceito, pois ela já esboça o conceito que possui algum elemento do objeto, mas também

uma relação da consciência com ele, na qual ela forma uma unidade efetiva. Essa equivalência entre a certeza e a verdade faz com que a própria consciência se torne verdadeira para consigo mesma, ou seja, a consciência se torna autoconsciência. Na seção *Consciência-de-si*, a autoconsciência se deparará com dois objetos: o externo, supracompreendido das outras figuras, e ela mesma, a partir desse pressuposto resultante das experiências da consciência rumo ao seu reconhecimento.

Nesse campo interior da *Consciência-de-si*, a autoconsciência se depara com elementos novos para sua existência e reflexão. Neste momento, apresentará os conceitos de vida e de desejo em geral, pelo fato de o objeto da autoconsciência ser um ser vivo e desejante. Estes elementos circundam as discussões travadas na *Parábola dominação e servidão*. As dialéticas do reconhecimento – pura e fenomenológica – se encontram nesta parábola, composta por dezenove parágrafos assim estruturados: os oito primeiros apresentam a dialética pura; o nono executa a função de intermediação entre elas; e os parágrafos seguintes expressam a dialética fenomenológica. Ademais, outros conceitos pertinentes ao processo do reconhecimento serão conceituados, como, por exemplo, gozo (*Genuß*), trabalho (*Arbeit*) e formação (*Bildung/Formierung*). Neste momento, requer-se a discussão da tradução de alguns termos do alemão para a língua portuguesa.

A apresentação da *Parábola dominação e servidão* permitirá a reflexão do papel da ontologia na filosofia hegeliana – em contrassenso com a filosofia kantiana – como contribuição para o campo psicológico, tópico inicial do quarto capítulo, intitulado *Diferença e negação: contribuições hegelianas à Psicologia pelo viés da dialética do reconhecimento*. A visão onto-lógica é apresentada a partir do entendimento sobre a dialética moldada por meio da negação e da diferença. O foco do estudo onto-lógico não é o estudo do ser – como o era na teoria do ser correspondente ao pensamento da antiguidade clássica até o período medieval cristão –, nem do estudo do modo do ser ou do ente na perspectiva kantiana. A defesa é a da ontologia que tem como estudo o modo do ser-sendo ou essente, ou seja, do *seienden*. A partir desta ontologia será possível a reflexão desse saber para o campo psicológico.

A ontologia é cara à Filosofia, pois é concebida como fundamental para uma metafísica, ou seja, toda metafísica tem uma ontologia. Isto está presente nos defensores deste modo de pensamento da Filosofia. Esta discussão também está presente na Psicologia na atualidade, porém sua ausência, desde a origem dessa ciência, implicou uma supremacia da técnica e do método, assim como no modo kantiano, apenas se pautando no estudo do ente, do fenômeno. O viés ontológico na Psicologia só é possível a partir da dialética como elemento

central para o pensamento, não apenas como método. Assim, é possível questionar as raízes da Psicologia a fim de propiciar novas reflexões que reverberem o desenvolvimento de suas epistemologias, teorias, técnicas e intervenções. A ontologia se torna foco, pois a subjetividade se torna objeto de estudo da Psicologia, de acordo com a perspectiva de que a subjetividade é formada e formadora no e do social, desestruturando o princípio dicotômico entre sujeito-objeto. Com este objeto de estudo, a Psicologia adota uma postura dialética, em que o individual e o social estão inter-relacionados, de forma que a subjetividade é expressada neste contexto.

Esta pesquisa tem como base a relação entre a Filosofia e a Psicologia, e reflete sobre como esta relação é passível de tantas contribuições para ambos os campos do saber. Além disso, diferença e negação são categorias norteadoras de análise no processo do reconhecimento, presente na obra *Fenomenologia do espírito*, obra base do estudo. Para isso, o método utilizado é o método do desenvolvimento, tendo como objetivo a descrição da experiência da consciência a vir-a-ser autoconsciência para reconhecer. O elemento do reconhecimento demonstra a importância da relação em-si e para-si, de modo que a hipótese a ser defendida será a do processo do reconhecimento enquanto processo de constituição da subjetividade. Por isso há a necessidade da descrição da experiência da consciência. A partir desta experiência, é possível entender as funções da negação e da diferença. A emergência do Eu e do Outro possibilita a emergência do Nós por meio da independência e da dependência na autoconsciência, a partir do aspecto servil, que trabalha e forma. Assim, “Eu, que é Nós, e Nós, que é Eu” é uma máxima hegeliana que reflete diretamente nas correntes psicológicas que adotam o princípio dialético como base teórica e metodológica. A subjetividade no reconhecimento e a ontologia serão reflexões hegelianas com implicações diretas à Psicologia. Este estudo é um chamado ao em-si e para-si.

Primeiro Capítulo: Pressupostos teóricos hegelianos à Psicologia

1.1 O emergir do viés fenomenológico hegeliano

A filosofia de G. W. F. Hegel (1770-1831) emerge em um contexto histórico-filosófico que influenciou suas reflexões. Pela tamanha importância dessas influências, o texto a seguir destacará alguns movimentos históricos que dialogaram diretamente com as discussões filosóficas, da formação à elaboração do pensamento hegeliano, de forma que essas influências são um negativo dentro do sistema de Hegel.

Diferença e negação são duas categorias fundamentais do pensamento hegeliano, as quais expressam pontos centrais de sua teoria, especificamente no que tange à formação (*Bildung/Formierung*)¹, à contradição e à oposição, bem como ao estudo destas categorias citadas anteriormente para a dialética do reconhecimento. A partir desses elementos que envolvem essas categorias, reflete-se sobre o papel delas para o reconhecimento e a formação do indivíduo, assim como suas implicações na Psicologia de cunho dialético-histórico. Com isso, este estudo se aproxima da visão ontológica da Psicologia de F. L. González Rey (1949-2019) como estudo da subjetividade, em que agrega a filosofia e demais campos do saber no seu corpo teórico.

O marco teórico de González Rey tem como base a Psicologia latino-americana e soviética - como, Lev Vygotsky (1896-1934), Sergei L. Rubinstein (1889-1960), Lidia I. Bozhovich (1908-1981). Apesar de diferirem do eixo teórico deste estudo, ambos trazem uma proposta dialética para o pensamento psicológico, o que Hegel elaborou em sua dialética histórica ou em seu método do desenvolvimento.

Na perspectiva de Alexandre Kojève (1902-1968) (2002), nós somos indivíduos históricos, sociais e humanos, o que significa não dissociar o nosso ser da nossa expressão, o trabalho da totalidade, da manifestação humana, o que implica uma produção histórica e social. Pelo viés kojeviano, o processo do ser/existir é como um presente contínuo, exatamente por agregar em si os aspectos da humanidade na história e no social. Assim, ao se referir a uma obra, é necessário dizer sobre o percurso de quem a escreveu. Ela é fruto de uma expressão humana, um trabalho social lançado à história, ou ao conjugar a história universal com a história individual do autor; neste caso, a do próprio Hegel. É nesse sentido que se

¹ No alemão vernáculo, a palavra formação pode ser escrita de duas formas: *Bildung* e *Formierung*. Pela primeira entende-se a formação cultural, intelectual. A segunda acepção significa formação no sentido que envolve matéria. Ambas, em conjunto, denotam o que Hegel entende por formação: transformação da natureza e de si mesmo nessa transformação.

situam o filósofo e a obra *Fenomenologia do espírito*, texto central desta dissertação: no contexto histórico e filosófico de sua existência.

Hegel nasceu em Stuttgart, em 1770, na atual Alemanha, e viveu até o ano de 1831. Segundo Oliveira Neto (1998), a episteme ou o contexto histórico nos quais Hegel se encontra é o período da “era das revoluções”. As transformações sociais eclodiram nos continentes europeu e americano, como a Independência dos Estados Unidos da América (1776), a Revolução Industrial (1760-1860) e a Revolução Francesa (1789). Segundo Gay (1998), esse contexto se definiu como a era em que agitações e transformações sucederam de forma tão drástica que as relações, os princípios e a estrutura social se modificaram. Além disso, o movimento intelectual iluminista contribuiu para a emergência de uma nova estrutura indefinida, moldada a partir do vapor, do ferro, das cidades, classes sociais e fábricas.

Reale e Antiseri (1991) destacam as transformações ocorridas nos campos do saber durante esse período histórico. Destaca-se, por exemplo, no campo matemático, o processo da rigorização, com os avanços na elaboração de conceitos fundamentais da análise infinitesimal e da aritmetização da análise. Reale e Antiseri (1991, p. 367) afirmam que, com a descoberta das geometrias não-euclidianas, “(...) perdeu peso a ideia de axiomas verdadeiros em si mesmos, indubitáveis e autoevidentes. Foi assim que, de *princípios* básicos, que fundamentam todo o conjunto dos teoremas, transformaram-se em *começos* ou *pontos de partida* da demonstração”. As geometrias não-euclidianas evidenciam a quebra de paradigma na matemática, bem como contribuem para uma nova concepção matemática. Essa concepção não está fixada no axioma, premissa verdadeira e inquestionável, mas no vir-a-ser, tomando o axioma como um possível ponto de partida. Essa radicalização no pensamento matemático contribui para uma nova concepção cognoscente, pois a ideia de inato é criticada ou relativizada pelo fato do axioma não ser exclusivamente o único determinante para as elaborações dentro da matemática.

Além disso, a emergência dos desenvolvimentos tecnológicos, como, por exemplo, a invenção da pilha por A. Volta (1745-1827) em 1800 e o desenvolvimento da mecânica, da acústica e da termologia, trouxeram reverberações para o campo científico. M. Faraday (1791-1877) hipotetizou: “(...) as variações do campo magnético induzem um campo elétrico e as variações de fluxo do campo elétrico induzem um campo magnético.” (Reale e Antiseri, 1991, p. 384). Dentre essas descobertas, uma teoria significativamente importante – tanto para a estrutura da obra *Fenomenologia do espírito* quanto para a concepção da teoria hegeliana e para o surgimento da Psicologia histórico dialética – foi elaborada por Isaac Newton (1642-1727) no campo da Física: a mecânica clássica. Com ela, Hegel se vê impelido a

destinar um escrito intitulado *Força e entendimento*, última figura² da seção *Consciência* na qual se apresenta a Infinitude, elemento que traz para a consciência, em forma de força, os conceitos mundanos erigidos pelas consciências em seus processos formativos, permitindo o surgimento da seção *Consciência-de-si*, na qual é descrita a dialética do reconhecimento significativamente relevante aos estudos da Psicologia de cunho dialético-histórico.

Reale e Antiseri (1991) destacaram os avanços ou reelaborações teóricas na matemática, na física, mas também na Linguística. Neste aspecto, um destaque é o teórico Wilhelm von Humboldt (1767-1835), pois suas elaborações tangiam sobre a língua como uma criação contínua da humanidade e sobre a correspondência entre língua e raça. Além de Humboldt, F. Bopp (1791-1867) apresenta a visão da gramática comparada das línguas indoeuropeias; e Jacob Grimm (1785-1863) descreve a história fonética das línguas germânicas e a teorização da “lei de Grimm” como síntese dos estudos sobre a fonética das línguas germânicas. Essa apresentação feita por esses teóricos é, para alguns pesquisadores desse campo do saber, equivocada ao tratar de linguística nesse período apresentado. Isso se dá pelo fato de que a linguística moderna surge com *status* de ciência a partir de Ferdinand de Saussure (1857-1913), quando ele define a língua como objeto de estudo. Entretanto, os estudos sobre a língua apresentados por Reale e Antiseri (1991) são pontuações sobre a constituição cultural germânica por meio do movimento de compreensão da língua e do reflexo no pensamento alemão. Souza (2010, p. 2) disserta que:

A localização e as mudanças estruturais do povo, que hoje conhecemos como alemão, tiveram fundamental importância na formação de sua identidade nacional, desde o idioma de origem germânica, inicialmente falado por estes, assim como as intensas lutas com povos vizinhos, cujo idioma derivava do latim.

² Hegel emprega as palavras figura e figuração ou seção (*Gestalt* e *Gestaltung*, respectivamente) em sentido específico. O termo Figura aparece como um momento de desenvolvimento da consciência rumo ao ser, ou uma forma que a consciência vai assumindo em suas experiências dentro de uma configuração mais ampla ou de um olhar específico, um princípio do saber. A Figuração ou Seção é exatamente esse fundo ou esse viés a partir dos quais a consciência se desenvolve. Por exemplo: a figuração *Consciência* marca a relação entre consciência e mundo e, dentro dessa configuração, a consciência vai se desenvolvendo, enriquecendo-se mediante as figuras *Certeza sensível*, *Percepção* e *Força e entendimento*. A concepção da consciência acerca do saber vai se enriquecendo de uma figura a outra. Na *Certeza sensível*, por exemplo, a consciência ingênua ou natural entende o saber como simples e imediato, mas, no final dessa figura, o saber se converte em universal mediato. Essa tese final da figura *Certeza sensível* inicia a figura *Percepção*, e ela se altera para a concepção do saber como universal incondicionado, a qual inicia a próxima figura (*Força e entendimento*). Esta figura, por sua vez, se encerra com a consciência assumindo que o saber é infinitude. Todas essas três figuras se encontram assentadas em uma concepção mais geral: a figuração da relação entre consciência e mundo. Quando a consciência se dá conta de que a consciência é conceito deste mundo, ela traz para dentro de si o conceito do mundo, tornando-se outra figuração, a *Consciência-de-si*. É nesse sentido que Hegel estrutura a sua obra *Fenomenologia do espírito*: a figura é momento interno de uma configuração mais geral, a figuração.

Ademais, segundo Oliveira Neto (1998), na literatura emergiu o movimento do Romantismo, tendo como expoente J. W. von Goethe (1749-1832) e seu ideal de supremacia dos sentimentos frente à razão, o que impactará decididamente a filosofia de Hegel e de outros teóricos, como S. Freud (1856-1939), por exemplo. O romantismo alemão foi um movimento no campo literário que se contrapôs ao idealismo alemão, cujos expoentes são J. G. Fichte (1762-1814), F. W. J. von Schelling (1775-1854) e Hegel. Em suma,

(...) o romantismo se contrapõe ao idealismo tanto pelo sentido de intuição e reflexão, como pela forma fragmentária e não sistemática. Enquanto os idealistas buscaram o sistema que se assentava em um pressuposto intuitivo único, do qual a reflexão de tipo dialética progredia, os românticos pensaram na intuição como espontaneidade arrebatadora e múltipla, que só poderia ser expressa de forma fragmentária, e de modo que a reflexão se revelasse como criação. Retomando nossa hipótese inicial, é certo que o romantismo teve, juntamente com o idealismo, a preocupação com o Incondicionado, Todo ou Infinito. (Kussumi, 2017, p. 31-32).

Kussumi (2017) apresenta a principal diferença entre esses dois movimentos na cultura alemã. Ambos, por pertencerem ao mesmo tempo histórico, estabeleceram diálogos e contraposições. Enquanto o romantismo tinha a preocupação com a emoção e a intuição, o idealismo tinha o foco na universalidade do pensamento, de modo a ser um sistema lógico, pautado pelo pensamento. Isso significa posições divergentes entre os movimentos que contribuíram para ambos os saberes.

Hegel entra em contato com essas inovações e discussões que perpassaram seu contexto histórico, algumas descritas anteriormente neste texto, em que o filósofo incorpora no seu pensamento teórico. Dentro da Filosofia, destaca-se a primeira publicação, em 1781, da obra *Crítica da razão pura* de I. Kant (1724-1804). Esse texto apresenta uma densidade reflexiva sobre o conhecimento, o método e a metafísica que evidenciam o amadurecimento do pensamento kantiano. Michel Foucault (1926-1984) (1999) aponta a importância de Kant como um “divisor de águas” nos diálogos travados no campo filosófico daquela época, de tal forma que Kant abre a modernidade³. Foucault (1999, p. 333) discorre que: “(...) a crítica kantiana marca, em contrapartida, o limiar de nossa modernidade; interroga a representação, não segundo o movimento indefinido que vai do elemento simples a todas as suas

³ Michel Foucault denomina “idade clássica” aquilo que a história da Filosofia classifica como “filosofia moderna” (séculos XVII e XVIII). Modernidade, para Foucault, é o que comumente se nomeia “período contemporâneo”. Kant, para Foucault, ao deslocar o viés cognoscente da causa ao fenômeno, abre espaço para o nascimento das novas empiricidades, especificamente a sociologia e a Psicologia. Cf. Foucault, M (1999).

combinações possíveis, mas a partir de seus limites de direito.”. O pensamento kantiano é de grande importância para Hegel, de forma que o filósofo se debruçou sobre essa teoria em uma fase da sua vida que foi denominada como período kantista. Esse período é anterior à constituição do sistema hegeliano, pois Hegel se distingue dos ideais kantianos pelo seu viés dialético ao invés de lógico formal⁴, como Kant propõe.

A partir das discussões suscitadas por Kant, alguns filósofos se contrapuseram ao pensamento kantiano dentro do movimento do idealismo alemão, como, por exemplo, Fichte e Schelling, além de J. C. F. Hölderlin (1770-1843).

Nesse sentido, o idealismo possui como ânsia fundamental a tentativa de apreensão do Todo pela consciência filosófica, algo que se apresentará de forma diferenciada em Fichte, Schelling e Hegel. Observa-se em Fichte a capacidade ativa do Eu de se projetar na Infinitude. Já em Schelling, tem-se a identidade ou reunião do sujeito e objeto (finitude e infinitude). E em Hegel, é o caminho dialético para o Absoluto que perfaz o tema principal de seu sistema tanto fenomenológico quanto metafísico. Como já antes afirmamos, é a tentativa de apreensão da Totalidade o que seria a tendência da filosofia dos três. E essa apreensão deve ser adquirida por um percurso especulativo-teórico, seguindo o método dialético, de modo a perfazer a totalidade. Disso se segue que o modo de se estabelecer a apreensão desse Todo, embora apresente percursos diferentes, é articulada segundo o mesmo modo de organização, a saber, o sistema filosófico. (Kussumi, 2017, p. 26).

A partir dessas considerações do pensamento de alguns representantes do idealismo alemão, Fichte, Schelling e Hegel, percebe-se as divergências e semelhanças entre esses filósofos. Porém, o eixo dessa problemática versa sobre a contextualização histórica de Hegel, especificamente o que concerne ao pensamento desenvolvido na *Fenomenologia do espírito*. Lima Vaz (2017, p. 80) salienta essa relação entre a história individual de Hegel com a história universal:

São influências culturais na formação do jovem e maduro Hegel: cultura grega; pensamento iluminista; filosofia kantiana; escritos de Herder, Jacobi, Hölderlin, Fichte, Schelling, Schiller e Goethe. Foi ainda considerado um idealista absoluto, cujas discussões dessa corrente filosófica tiveram por base a publicação da *Crítica da Razão Pura* de Immanuel Kant. Mas, a filosofia da história, o papel do cristianismo e principalmente a Reforma Protestante são pontos cruciais nos

⁴ Sobre esta expressão, ver a obra Oliveira Neto, P. A. G. (2019). O emergir da epistemologia do século XIX pelo enfoque lógico formal. In: Oliveira Neto, P. A. G. (2019). Epistemologia da psicologia I: os vieses lógico formal e onto-lógico. Goiânia: Editora Vieira.

estudos teológicos de Hegel, assim como o desenvolvimento da concepção de liberdade.

Segundo Lima Vaz (2017), o jovem Hegel, ao terminar seus estudos em Tübingen, exerceu a função de tutor em Berna. Durante seu período em Berna, “(...) a reflexão filosófica basilar hegeliana está associada à da religião cristã, cuja positividade afasta o ser humano do povo na sua totalidade.” (Lima Vaz, 2017, p. 82). Além disso, esse período da vida de Hegel é marcado pelo estudo kantiano de Hegel, como assim exposto anteriormente. Em Frankfurt, segundo Lima Vaz (2017), Hegel também assume a função de tutor, mas seus entraves filosóficos rodeiam a união entre o homem e a natureza pelo enfoque da religião. Após esse período como tutor, Hegel se tornou docente em Iena, permanecendo no cargo até 1807. Nesse período, gradualmente, ele se afasta de Kant e se aproxima de Schelling, principalmente ao criticar a separação entre sujeito e objeto, razão e entendimento. Com o término da redação da *Fenomenologia do Espírito* em 1807, Hegel se distancia da concepção filosófica de Schelling, afirmando seu posicionamento filosófico já presente em sua tese de doutoramento em 1801 (Hegel, 1986). Hegel nos adverte, no *Prefácio* da sua tese de doutoramento, intitulada *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801) (*Diferença entre o sistema de filosofia de Fichte e o de Schelling*), “(...) que o desvario reinholdiano, mais que a iminente – ou melhor, tão anunciada como já acontecida – revolução da filosofia por sua redução à lógica.” (Hegel, 1986), é o pretexto para o tratado seguinte⁵, o que significa que Hegel se encaminha à sua primeira obra do sistema filosófico elaborado por ele, com a problemática da filosofia de sua época ter sido reduzida à lógica. Essa afirmação nos aponta a necessidade de elaboração teórica distinta do viés lógico-formal, a onto-lógica⁶, o que impactará decididamente as vertentes da Psicologia com base histórico-dialética.

A partir da *Fenomenologia do espírito*, obra redigida no período de 1805 a 1807, Hegel inicia sua fase de elaboração de um sistema filosófico. Após Iena, Hegel exerceu a função de diretor em uma escola em Nürenberg. O filósofo permaneceu como diretor por um período longo, até o ano de 1816, data em que assume a docência na universidade de Heidelberg. Antes de seu falecimento, em 1831, assumiu o cargo de docente na Universidade de Berlim, de 1818 a 1831, ano de sua morte. Suas principais obras, consideradas como

⁵ Hegel (1986): “*Diese Reinholdische Verwirrung ist (mehr als die gedrohte - oder vielmehr schon als geschehen angekündigte - Revolution der Philosophie durch ihre Zurückführung auf Logik) die Veranlassung der folgenden Abhandlung.*”.

⁶ A grafia da palavra “onto-lógica”, frisada pelo hífen, acentua que ser e ente encontram-se imbricados no começo do saber.

constituintes do sistema hegeliano, são *Fenomenologia do Espírito* (1807), *Ciência da Lógica* (1812-13 a 1816), *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em esboço* (nos anos de 1817, 1827 e 1830), *Filosofia do Direito* (1821).

O relato acima nos revela a necessidade de conjugar a história individual de Hegel com a história universal, como parábola necessária ao enfoque teórico por um viés social, pois, para Hegel, o sujeito não se encontra separado do objeto no começo do conhecimento, ou a história universal se encontra imersa na história individual. Para sustentar essa tese, Hegel elaborou outro princípio filosófico, dando os primeiros passos em direção a sua tese de doutoramento, passando pela *Fenomenologia do espírito* e se estruturando definitivamente na obra *Ciência da lógica*. É nesse sentido que o contexto histórico-filosófico acima citado merece destaque. Por esse motivo, esta dissertação se inicia com a análise da *Introdução* da obra *Fenomenologia do espírito*, especificamente em relação à crítica ao dualismo moderno, à apresentação de um novo método e à redefinição do conceito de consciência e experiência para, enfim, alcançar certa definição de ciência, termos estes que serão foco de discussão posterior. A importância da crítica e do posicionamento hegeliano em relação à tradição histórico-filosófica passa pela mediação da diferença e da negação, termos pertinentes à primeira obra do sistema hegeliano, *Fenomenologia do espírito*. Nesse sentido, a proposta deste estudo é destacar a importância das categorias diferença e negação na dialética do reconhecimento, fecho da primeira parte da obra acima citada⁷, para a compreensão formativa do indivíduo. Com essa base, é possível o diálogo com a Psicologia como estudo da subjetividade, em que abarca o individual e o universal, além de contribuições de outros campos de saber para compreender seu objeto de estudo: a subjetividade.

1.2 *Fenomenologia do espírito* e Psicologia: crítica ao dualismo moderno e o método do desenvolvimento

A partir da apresentação do contexto histórico ou da episteme em que Hegel desenvolve sua filosofia, percebe-se os diálogos que o filósofo realiza com a cultura grega clássica, a filosofia crítica e o idealismo alemão. Para os estudos sobre a *Fenomenologia do espírito*, é intrínseco buscar outras leituras que fundamentam o argumento de Hegel em certos momentos. Perante a escrita de Hegel e seus posicionamentos, é necessário se atentar aos seus

⁷ A questão referente à dialética do reconhecimento e ao problema da subjetividade humana encontra-se expresso de forma pura e fenomenológica da *Parábola dominação e servidão*, somente atingindo o seu termo, de forma efetiva, na figura *O mal e seu perdão*, seção *Espírito* da obra *Fenomenologia do espírito*.

diálogos com outros pensadores, presentes desde o primeiro parágrafo da *Introdução* da obra supracitada. Porém, nem sempre Hegel escreve o nome do seu interlocutor, o que significa outra forma de filosofar: inquirir perspectivas construídas na cultura e não personalizá-las em uma única pessoa. Por isso, em seu discurso, Hegel traz a proposta de um pensar que se faz na/pela cultura. Como Soares disserta (2009, p. 31): “Hegel entende a filosofia de outra forma, afirmando que esta não visa somente a essa satisfação natural do homem, mas sim à própria forma de se conceber a verdade, de se desvelar no mundo.”

A análise da *Fenomenologia do espírito* se inicia na *Introdução*, e não no *Prefácio* – que foi redigido depois de Hegel ter escrito a última seção da mesma, *O saber absoluto (das absolute Wissen)*. Inicialmente, a *Introdução* apresenta a crítica de Hegel ao dualismo moderno, especificamente aos princípios lógicos de René Descartes (1596-1650) e de Immanuel Kant (1724-1804). Hegel não se restringe a uma crítica pontual a esses filósofos, mas também àqueles que têm um pensamento convergente com a visão da separação entre sujeito e objeto, ou entre o mundo sensível e o mundo inteligível, ou razão e entendimento no começo do saber. Sobre esse tema, Sales (2006, p. 3) afirma que “(...) consiste em apontar e avaliar os pontos fracos e contraditórios da concepção filosófica tradicional a respeito do conhecer.”. A crítica que Hegel faz aos construtos teóricos desses pensadores permite a advertência sobre assumir o princípio dicotômico no começo do processo do saber. Isso expressa a crítica de Hegel ao princípio filosófico assentado no Eu ou na consciência, erigido por Descartes e Kant, bem como assinala que o princípio do conhecimento deve ser universal, e não particular ou centrado no Eu, como está expresso nas filosofias da representação. Hegel aponta um princípio universal, o absoluto, entendido como indeterminado, no princípio do saber.

Segundo Barreto e Morato (2008, p. 159), “(...) a ideologia presente no projeto moderno: o enunciado da separação como condição de conhecimento” marca o pensamento científico da modernidade ao ser concebido a partir do princípio dicotômico encontrado em outras ciências. Na Psicologia, desde a sua fundação com W. Wundt (1832-1920), a dicotomia entre sujeito e objeto está em tensão. De acordo com Barreto e Morato (2008), enquanto base da Psicologia, Wundt pluralizou a metodologia da ciência psicológica, pois, para ele, a ciência emergente não se encontra em um campo teórico específico, mas entre as ciências da natureza com as ciências da cultura. A Psicologia desenvolvida por Wundt tem dois polos: experimental e Psicologia dos povos (*Volkpsychologie*). Com isso, é nítida a dificuldade de Wundt em definir um objeto de estudo próprio para a Psicologia, de forma que ele elenca a experiência imediata do sujeito como objeto de estudo.

Nessa direção, já apresentava dois enfoques metodológicos. O enfoque experimental utilizava o método experimental característico das ciências naturais, com viés empírico e independente da metafísica. Já a “Psicologia dos Povos”, que pertencia ao domínio das Ciências Humanas, recorria aos métodos descritivos das Ciências Sociais, baseados na observação das produções culturais. Portanto, desde o início, a Psicologia já se configura como um espaço de dispersão do pensamento psicológico, ocupando um espaço intermediário entre as ciências da natureza e as da cultura. (Barreto e Morato, 2008, p. 148-149).

González Rey (2006) disserta acerca da emergência da Psicologia em meio à dicotomia entre sujeito e objeto, indivíduo e sociedade, mas também das consequências dessa emergência no decorrer do tempo.

A psicologia cresceu como ciência com pretensão de cientificidade alimentada pelas ciências naturais do século XIX, definidas desde uma perspectiva epistemológica positivista, ao que conduziu uma visão instrumentalista da produção do conhecimento. Essa tendência epistemológica homogeneizou as opções de investigação ao longo do século XX (González Rey, 2006, p. 8).⁸

Essa visão hegemônica dentro da Psicologia possibilitou ressaltar a pluralidade dessa ciência, de forma que impossibilitou uma definição específica de um objeto de estudo, por exemplo, além de propiciar o fetichismo metodológico, como González Rey (2006, p. 8) aponta. O fetichismo metodológico é a valorização do método que faz com que o pesquisador ressalte mais o método do que a construção teórica coesa. Esse apontamento é convergente com aquilo que Hegel discute em sua crítica ao dualismo moderno.

Hegel questiona exatamente essa tensão entre sujeito e objeto separados no início do saber. A preocupação de Hegel (2011) acerca de pensar essa dicotomia faz com que ele introduza no campo do conhecimento as possibilidades do conhecer, tanto baseadas na mediação de um instrumento ou de um meio quanto na crítica da utilização de um instrumento ou de um meio. Sua tese é a de que qualquer método que seja concebido como intermédio entre sujeito e objeto, separados inicialmente no processo do saber, é um equívoco. Hegel (2011) assevera que essa concepção dicotômica do conhecimento, em vez de alcançar a verdade, como pretendia Descartes, ou à sua contemplação, na perspectiva de Kant,

⁸ Tradução livre do trecho em espanhol: *La psicología creció como ciencia con una pretensión de cientificidad alimentada por las ciencias naturales del siglo XIX, definidas desde una perspectiva epistemológica positivista, lo que la condujo a una visión instrumentalista de la producción del conocimiento. Esta tendencia epistemológica hogemoneizó la medotología de la Psicología y sus principales opciones de investigación a lo largo del siglo XX.* (González Rey, 2006, p. 8).

distancia-se dela. Para Hegel, essa tensão inicial entre sujeito e objeto é um equívoco em relação ao princípio do saber: supor que no começo do conhecimento haja um Eu apartado da verdade é supor que a consciência esteja de um lado e a verdade de outro. Isso expressa a possibilidade de que a consciência esteja fora da verdade. Hegel (2011, p. 72) adverte que:

Pressupõe, por exemplo, *representações sobre o conhecer como instrumento e meio* e também uma *diferença entre nós mesmos e esse conhecer*, mas, sobretudo, que o absoluto esteja *de um lado* e o *conhecer de outro lado* - para si e separado do absoluto - e mesmo assim seja real. Pressupõe com isso que o conhecimento, que, enquanto fora do absoluto, está também fora da verdade, seja verdadeiro; - suposição pela qual se dá a conhecer que o assim chamado medo do erro é, antes, medo da verdade.

Hegel questiona o princípio do saber das filosofias da representação e propõe, em detrimento da teoria cartesiana e kantiana, que o começo da ciência já é ciência ela mesma, ou que a verdade não se encontra separada do sujeito no começo do saber. É nesse sentido que Hegel necessita propor um novo princípio ao conhecimento, à ciência; e ele o estabelece pelo viés onto-lógico, ou ele não separa, no começo do conhecimento, o que é próprio do ser daquilo que é próprio do conhecimento. Ambos se encontram imbricados no começo da ciência, ou sujeito e objeto encontram-se no absoluto, ou não há uma separação entre um absoluto ordinário e um absoluto verdadeiro, pois são um só no começo do saber. O absoluto é um elemento essencial para a filosofia hegeliana, como Soares (2009, p. 18) aponta:

A Fenomenologia do espírito (Phänomenologie des Geistes), ou a Filosofia do Espírito, é o início da manifestação do Saber Absoluto (*Das absolute Wissen*). Isso ocorre por não se ter objeto externo, um fim exterior em seus estudos. Por trás do desvelar do Saber Absoluto surge como essência a própria totalidade do movimento da consciência.

Se o conhecimento busca a verdade, então esta é o absoluto. Por isso, a separação entre sujeito cognoscente e a verdade é um equívoco. Por uma questão lógica, admitiu-se uma separação inicial entre sujeito e objeto, ou entre razão e entendimento, com a finalidade de resolução da problemática acerca do conhecer, mas, ao fazê-la, a verdade se põe afastada do sujeito cognoscente e do absoluto. Isso é um contrassenso: busca-se uma pretensa verdade, colocando-se fora dela.

A separação entre sujeito e objeto no começo do conhecimento, bem como a inclusão de um método a partir dessa suposta separação edificada pelos filósofos da representação, nos aponta a artificialidade dessas concepções teóricas. Se há apenas um modo de conhecer algum

objeto, mediante o método, que está entre o sujeito cognoscente e a verdade, isso limita e determina “o que” e “como” se conhece. Pressupor essa forma, que se destina a assegurar um “caminho seguro para a ciência”, como Kant disserta na *Crítica da razão pura*, ou que “o bom uso da razão distingue o verdadeiro do falso”, segundo Descartes em *Discurso do método*, é pressupor a fixação de “o que” e “como” se conhece. A fixação de um método é um caminho para o conhecimento. Porém, fixar-se no método sem reconhecer a artificialidade, por gerar condições a partir dele, é um erro. Hegel (2011) critica a artificialidade do método pautado na dicotomia, dado que ele é unilateral, fixado no *cogito* ou no Eu-pensante. Diferentemente da crítica, a concepção hegeliana interpreta a filosofia e a ciência como correspondentes: “Portanto, a única justificação verdadeira das tentativas, que visam esse fim, seria mostrar que chegou o tempo de elevar a filosofia à condição de ciência, pois, ao demonstrar sua necessidade, estaria ao mesmo tempo realizando sua meta.” (Hegel, 2011, p. 28). O posicionamento da ciência é caminhar em si, de forma que o próprio caminho já é ciência, e, nesse caso, a ciência da experiência da consciência.

González Rey considera que a Psicologia surge marcada tanto pelos construtos teóricos criticados por Hegel quanto pela sua filosofia: “A definição do empírico apareceu como contraposição ao teórico e abriu uma falsa divisão entre ciência e filosofia; a ciência se definia como saber objetivo-instrumental e a filosofia como saber teórico-especulativo.” (González Rey, 2009, p. 207)⁹. Além disso, o posicionamento hegeliano frente ao dualismo moderno gera uma reflexão para a ciência psicológica no tocante ao distanciamento do campo psicológico com as demais ciências, pela dominância do ideal positivista, mas também do projeto de modernidade. González Rey (1998, p. 236) apresenta “(...) as dicotomias que historicamente foram engendradas com a tendência de fragmentação do conhecimento dominante na epistemologia positivista (...)”¹⁰, de modo que esse pensamento converge com o posicionamento hegeliano de crítica ao dualismo moderno como fundamento científico. Ademais, o ideal positivista trouxe um viés à Psicologia desde seu surgimento, de modo que as reflexões sobre ontologia e epistemologia não se tornaram alvo de estudo da ciência emergente, além de provocar um distanciamento da Psicologia com a Filosofia e as Ciências Sociais. Isso repercute no que González Rey e Martínez (2016, p. 9) defendem como postura da Psicologia, em meio a sua contradição:

⁹ Tradução livre do trecho: “*La definición de lo empírico apareció como contraposición a lo teórico y abrió una falsa división entre ciencia y filosofía; la ciencia se definía como saber objetivo instrumental y la filosofía como saber teórico-especulativo*” (González Rey, 2009, p. 207).

¹⁰ Tradução livre do trecho do texto “*(...) las dicotomías que historicamente se han engendrado con la tendencia a la fragmentación del conocimiento dominante en la epistemología positivista (...)*” (González Rey, 1998, p. 236).

Assumir uma posição filosófica como fundamento epistemológico de uma determinada ciência implica construir teoricamente novos aspectos metodológicos que respondem às demandas do trabalho de campo científico em uma determinada disciplina. A filosofia oferece princípios gerais dentro de um modelo teórico sobre o qual precisamos defender um caminho contra os desafios específicos que cada ciência enfrenta.¹¹

A Psicologia cultural-histórica assume o desafio de encarar as contradições da própria ciência e sua pluralidade, fruto da dispersão do pensamento desde a sua origem com Wundt, como ciência teórica independente de outros saberes. Essa discussão é pertinente a todo o escopo teórico que a Psicologia desenvolveu, não apenas restrito a algum campo, como a Psicologia Social, em que gera a questão de qual é o objeto central dessa ciência. Barreto e Morato (2008, p. 157) expõem:

Mas, tal pluralidade implicaria impossibilidade de unificação da Psicologia enquanto ciência? Ou poderia, ao contrário, expressar a diversidade significativa de modos de compreensão implicados na constituição do psicológico humano como campo do saber: qual sua especificidade singular, ou seja, quem é o humano por quem essa ciência se preocupa e do qual se ocupa?

Isso consiste em um questionamento crítico da ciência psicológica de que “(...) o lugar e o caráter paradoxal e plural da Psicologia, que, ao tentar juntar o que a modernidade separou, permitiu ao saber psicológico circular por outras vias, diferentemente das demais ciências.” (Barreto e Morato, 2008, p. 159). Essa concepção reflete a complexidade da área da Psicologia. Para essa complexidade de objetos de estudos foi solicitada uma variedade metodológica que não supriu as demandas desse campo teórico-prático, mantendo-o sobre constante tensão.

Com essa discussão sobre a Psicologia, compreendendo suas contradições e buscando novas concepções, na mesma perspectiva Hegel (2011) apresenta uma nova teoria acerca do conhecimento. A edificação dessa concepção é de forma relacional e ocorre no desenvolvimento da consciência na e pela história. Assim, a consciência admite a alteridade no processo de sua formação cultural e percorre o caminho do saber rumo à verdade, nela já

¹¹ Tradução livre do trecho do texto *Una epistemología para el estudio de la subjetividad: sus implicaciones metodológicas*: “Asumir una posición filosófica como fundamento epistemológico de una ciencia particular implica construir teóricamente los aspectos metodológicos nuevos que respondan a las exigencias del trabajo científico de campo en una disciplina particular. La filosofía ofrece principios generales dentro de un modelo teórico sobre los cuales necesitamos defender un camino frente a los desafíos específicos que cada ciencia enfrenta.” (González Rey e Martínez, 2016, p. 9).

se encontrando. Soares (2009, p. 38) aponta que “(...) Hegel tem diante de si uma tarefa pedagógica, de condição da consciência mais simples até o ponto mais alto no plano da Vida.”. Demonstra-se a consciência imersa na história, em um processo de forma dialética, mediante as figuras-de-espírito ou os momentos históricos que se apresentam à consciência e pelos quais ocorre a formação da consciência (*Bildung/Formierung*). Em outros termos, a formação se dá mediante o embate entre consciências, tanto consigo mesma quanto com Outra, que se dispõem ao processo do reconhecimento. Isso é possível na relação entre alteridades, ou a relação entre a consciência e o que se apresenta ao seu redor, de forma que a formação só se realiza mediante diferença e negação.

O processo de formação da consciência é um fator diferenciador para o caminho do saber. Hegel (2011) destaca:

Esse começo é o todo, que retornou a si mesmo de sua sucessão [no tempo] e de sua extensão [no espaço]; é o conceito que-veio-a-ser *conceito simples* do todo. Mas a efetividade desse todo simples consiste em que aquelas figuras, que se tornaram momentos, de novo se desenvolvem e se dão nova figuração; mas no seu novo elemento, e no sentido que resultou do processo. (p. 31).

Trata-se do movimento ou do processo da consciência do saber. A consciência natural, aquela que se relaciona de forma imediata e sensível com o mundo, estabelece esse conceito simples por se relacionar com o diferente. Ela se depara com a negação em si, frente à sua negação sobre o Outro. Com isso, a consciência natural se desenvolve no processo, mediante a relação com a diferença e com a negação. A fixidez do saber é atravessada constantemente pela fluidez, na qual a consciência se põe na história, cuja visão é apontada na máxima de que “o processo se produz por si próprio.” (Hegel, 2011, p. 76). Mediante esse processo do saber, o Eu não se encontra em dúvida, mas em desespero¹². Esse desespero ou inquietação da consciência é afirmado por Hegel (2011, p. 31): “Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para frente.”

A consciência se realiza nesse movimento, caracterizado por Hegel como dialético, um processo contínuo de vir-a-ser e ser, e vice-versa. Ela expressa a experiência da consciência, que é a relação dela consigo e com o objeto, da qual emerge um novo objeto e

¹² O parágrafo 78 apresenta a seguinte citação: “Por isso esse caminho pode ser considerado o caminho da *dúvida* [*Zweifeln*] ou, com mais propriedade, caminho de desespero [*Veizweilflung*]; pois nele não ocorre o que se costuma entender por dúvida: um vacilar nessa ou naquela pretensa verdade, seguido de um conveniente desvanecer-de-novo da dúvida e um regresso àquela verdade, de forma que, no fim, a Coisa seja tomada como era antes.” (Hegel, 2011, p. 75). Vale ressaltar que a questão acerca do desespero aparece em forma de medo (*Angst/Furcht*) na dialética da dominação e servidão, mediante o qual o reconhecimento humano se torna possível. Esse assunto será melhor trabalhado no terceiro capítulo .

uma nova consciência. Afirma Hegel (2011, p. 80) que experiência é “esse movimento dialético que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência.”. A experiência diz sobre a relação entre o si mesmo com o ser-para-a-consciência, ou seja, o movimento da experiência da consciência expressa o diferente à consciência, em que possibilita a relação com ele, no movimento de entrar em contato consigo mesmo.

Hegel afirma que a experiência é um movimento dialético da consciência sobre si mesma, sobre o saber e sobre o objeto. Desse processo, deve emergir um novo objeto verdadeiro. Tudo isso em relação à consciência. A experiência indica aquilo por que passa a consciência ou o que se descobre por si mesmo, em contraste com que nós espectadores conhecemos a respeito. (Silva, 2018, p. 46)

A experiência da consciência é impelida ao saber. Nesse processo, a consciência se manifesta em figuras. Segundo Hegel (2011, p. 82):

A consciência, ao abrir caminho rumo à sua verdadeira existência, vai atingir um ponto onde se despojará de sua aparência: a de estar presa a algo estranho, que é só para ela, e que é como um outro. Aqui a aparência se torna igual a essência, de modo que sua exposição coincide exatamente com esse ponto da ciência autêntica do espírito. E, finalmente, ao apreender sua verdadeira essência, a consciência mesma designará a natureza do próprio saber absoluto.

A consciência tentará se reconhecer, pôr-se em crise para se experienciar até que a aparência não seja uma mera aparência, mas a própria verdade. O seu objetivo é o em-si, como Soares (2009, p. 22) aponta: “A consciência a cada momento se verá forçada a negar a si mesma para observar de fora, através de um ser-Outro.”. O em-si só é em-si mediante o para-si, que evidencia uma reflexão. Pela experiência, a consciência se manifesta como um sistema aberto à alteridade, mas, ao mesmo tempo, fechado em seu próprio autoproduzir.

Com o processo de constituição de si e do Outro, Hegel (2011) disserta sobre o seu método, distinto da concepção cunhada pelos dualistas modernos. Para Hegel, o método do desenvolvimento, descrito na *Introdução* da sua obra *Fenomenologia do espírito*, supõe como princípio o absoluto, e o método ocorre no processo do saber, de forma dialética e mediante a experiência. Esse método estabelece critérios ou padrões de medida sobre o próprio saber. A consciência faz as suas experiências em um processo contínuo de ser e vir-a-ser, ou desfenomenalização e fenomenalização, mediante a relação da consciência com o saber fenomenal. O absoluto, no começo do saber, se mostra à consciência mediante as

figuras-do-espírito, o que implica que, ao se referir ao fenômeno, a consciência se dá conta de que está, também, se referindo à verdade, ao absoluto. De forma que a verdade não é algo determinado, posto de fora do processo do conhecimento, mas, ao contrário, ela se expressa nesse processo, cabendo à consciência dar forma à verdade, ou que observar o fenômeno é observar a verdade, tese diferente da teoria do conhecimento kantiana. O saber é o objeto da própria consciência, a qual dá a si o seu próprio padrão de medida e se examina a si mesma ao examinar o mundo.

O que move inicialmente o saber são as figuras-de-espírito, observáveis nos momentos históricos, que se apresentam à consciência, ao mesmo tempo em que ela se encontra imersa nessas figuras. Mediante essa concepção de consciência, o saber se dá de forma relacional, ou seja, social. Isso é possível de se vislumbrar nas reflexões da Psicologia baseadas na tensão social e individual. De forma que, no conceito hegeliano de consciência, a apresentação do método e o conceito do saber, observa-se a relevância do conhecer de maneira relacional, admitindo o processo como constituinte a ele, bem como na formação da consciência. Pelo processo cognoscente é possível visualizar a diferença entre o Eu e o objeto, pois é um fato da relação. Mesmo que o Eu seja o próprio objeto, ainda há uma desigualdade diante da relação. Após a indeterminação do princípio do saber, ou o absoluto como indeterminado no começo do saber, é que se dá a determinação ou surgem os seres aí determinados. Nesse momento ocorre a divisão entre sujeito e objeto. Trata-se de um monismo que se divide em dualismos.

Por mais que seja evidenciada a diferenciação da consciência com o objeto, a natureza do objeto é visível como ser-para-a-consciência, porém o objeto vai além da consciência. Isso se dá pelo fato de a característica da consciência ser a sua própria medida. Tanto a consciência quanto o objeto ou o Outro são na relação em-si e para-si. Quando se trata do saber, a questão é verificar se o saber corresponde ao essente/ser-sendo (*Seienden*), ou se o conceito corresponde ao objeto. Assim, deve-se considerar o ser-para-um-outro e o ser-em-si-mesmo, ou que o padrão de medida estático se flexibilize. Ao escrever que o “(...) exame não é só um exame do saber, mas também de seu padrão de medida.” (Hegel, 2011, p. 80), Hegel discute a hipótese de essa consciência tecer certezas acerca do objeto e sobre si mesma, porém essas certezas estão em constante elaboração. Isso se dá na dinâmica do conhecer que faz com que a consciência seja a sua própria medida; dá a medida do conhecer não só a si, mas também ao objeto, os dois primeiros conceitos hegelianos de consciência¹³. Hegel nos atenta para a

¹³ Hegel define os três conceitos de consciência nos parágrafos 80 (Hegel, 2011, p. 76-77), 84 (Hegel, 2011, p. 78-79) e 85 (Hegel, 2011, p. 79) da obra *Fenomenologia do espírito*.

questão do em-si e para-si de forma recorrente, pois trata-se de um problema que traduz tanto o movimento de reflexão interno quanto a relação reflexiva externa. Esses elementos essenciais, presentes na *Introdução da Fenomenologia de espírito*, são norteadores para as figuras da *Consciência* que vêm adiante, como Soares (2009, p. 24-25) adverte: “O papel principal da *Fenomenologia do espírito* é apresentar este vir-a-ser da consciência, demonstrando momento a momento, negação a negação, como a simples figura eleva-se de seu estado inculto até o Saber Absoluto.”. Assim, a indeterminação do absoluto no começo do saber se determina *a posteriori*, determinando a diferença e, pela negação, posta na relação, anuncia-se o processo formativo, ou seja, a consciência encontra-se imersa na história universal ou a ciência já está presente quando a consciência se põe no caminho do saber, o que significa que a consciência imersa na história universal tem que, como sadio senso comum, tentar, por sua história individual, construir-se nesse processo cognoscente. Esse processo de formação da consciência se realiza pela negação e diferença, mediante a relação.

Com os conceitos fundamentais acima citados, torna-se necessário enfocarmos a seção *Consciência*, mediante suas figuras *Certeza sensível*, *Percepção* e *Força e entendimento* como momentos iniciais da consciência rumo à autoconsciência, através da diferença que é atravessada pela negação, de forma processual. Esse processo formativo terá a sua primeira etapa de delimitação na *Parábola dominação e servidão*, descrita por Hegel na seção *Consciência-de-si*. Essas categorias se apresentam mediante a experiência e o saber, pela importância do Outro. Com isso, nota-se a relevância dessas categorias para os desdobramentos conceituais hegelianos, sem as quais se torna impossível adentrarmos nas searas da dialética do reconhecimento, em seus aspectos puro e fenomenológico, e dissertar sobre o tema proposto neste trabalho. O desdobramento desse caminhar, pautado no método do desenvolvimento, é refletir sobre a subjetividade através do processo do reconhecimento.

Segundo Capítulo: Diferença e negação como base do saber no âmbito da *Consciência*

2.1 A certeza sensível: a relação com o saber simples e imediato

Após as caracterizações da consciência, do novo conceito de experiência e da crítica de Hegel ao dualismo moderno convergente com a postura crítica de González Rey e à exposição do método do desenvolvimento, apresentados no capítulo primeiro deste trabalho, faz-se necessária a descrição fenomenológica do processo formativo da consciência e sua contribuição à Psicologia. Neste capítulo serão descritas as experiências pelas quais as consciências natural, percipiente e concebente passaram, analisando cada uma das figuras expostas por Hegel na seção *Consciência* da obra *Fenomenologia do espírito*. Esse processo formativo tem como base a relação dessas consciências com o externo - *Certeza sensível e Percepção* -, depois interiorização em forma de conceito - *Força e entendimento* -, as quais possibilitam o surgimento da seção *Consciência-de-si*, na qual se apresenta a dialética do reconhecimento.

A análise da seção *Consciência* é necessária neste trabalho, tanto ao que concerne à crítica de Hegel aos filósofos representacionais quanto à apresentação de um novo princípio para a ciência. As figuras *Certeza sensível*, *Percepção* e *Força e entendimento* desenvolvem o saber da consciência, do simples e imediato. Por meio das interações com a diferença, seu conhecimento é elevado ao universal incondicionado, possibilitando o surgimento de conceitos. A diferença se expressa pela negação, mediante a alteridade. O caráter negativo está centrado na suprassunção, um negar e um conservar, conceitos que serão desenvolvidos ao longo deste capítulo. Assim, a diferença e a negação são categorias fundamentais para a formação da subjetividade na filosofia hegeliana presente na obra *Fenomenologia do espírito*, as quais contribuem decididamente para o campo psicológico.

A consciência, para Hegel (2011), dá a si mesma o seu padrão de medida e se examina a partir de Outra consciência. A figura *Certeza sensível* se estrutura mediante um diálogo entre a consciência natural, ingênua frente ao saber, com Outra consciência, a filosófica. A consciência natural realiza as suas primeiras experiências, enquanto a consciência filosófica analisa as suas experiências realizadas mediante o processo experiencial da consciência natural. Hegel nos adverte que:

É claro que a dialética da certeza sensível não é outra coisa que a simples história de seu movimento ou de sua experiência; e a certeza sensível mesma

não é outra coisa que a história apenas. A consciência natural por esse motivo atinge sempre esse resultado que nela é o verdadeiro, e disso faz experiência; mas torna sempre a esquecê-lo também, e começa de novo o movimento desde o início (Hegel, 2011, p. 92).

Hegel afirma que o saber para a consciência natural é seu objeto. Como Meneses (1992, p. 33) pondera: “A consciência sabe *alguma coisa* (...)”. Esse saber é espontâneo e possui as características: simples e imediato. A consciência natural busca captar o saber ou estar em relação com ele de forma mais crua ou instantânea, dado que “(...) a Coisa é, e ela é somente porque é.” (Hegel, 2011, p. 86). Destarte, a consciência natural se mostra como imediata e simples, a qual reverbera na forma com que ela se relaciona com o conhecimento e consigo mesma.

No primeiro momento do saber para a consciência, a relação que se estabelece é entre o Eu e a coisa, definidos em suas posições como o ser do Eu e o ser da coisa. A palavra “coisa” é empregada ao longo do texto hegeliano por dois termos: *das Ding* e *die Sache*. Inwood (1997, p. 71) pontua que

Ding é cognato com *bedingen*, *Bedingung* (“CONDIÇÃO”, “(uma) condição.”). Já a elaboração sobre *die Sache*: “Em contraste com *Ding*, *Sache* em Hegel tem o sabor de “a coisa que importa”, “a verdadeira questão”.

Na Introdução da obra *Dialética negativa*, de Theodor Adorno, uma nota de tradução de Casanova, presente no rodapé da mesma, nos auxilia a entender a diferenciação de *das Ding* e *die Sache*:

A língua alemã possui fundamentalmente duas palavras para designar coisa - *Sache* e *Ding* -, que são normalmente usadas como sinônimos e na maioria das vezes permanecem indiferenciadas. Na palavra “*Ding*”, contudo, o que está em questão é normalmente a coisa antes de toda e qualquer objetivação. Exatamente por isso, não se utiliza em alemão a expressão *Sache-an-sich*, mas apenas *Ding-an-sich* para denominar a “coisa-em-si”, a coisa independentemente de todas as suas relações com o sujeito da representação.” (Casanova, 2009, p. 24).

Enquanto a palavra *die Sache* significa “a coisa como ela é”, sua essência, o termo *das Ding* significa “a coisa manifesta”, o fenômeno. Isso nos permite entender a relação pontual entre o Eu e a coisa. “Sua verdade apenas contém o *ser* da Coisa; a consciência, por seu lado, só está nessa certeza como puro *Eu*, ou seja: *Eu* só estou ali como puro *este*, e o objeto, igualmente apenas como puro *isto*.” (Hegel, 2011, p. 85). O termo “puro(a)” é uma categoria

que requer uma definição. Segundo Rodrigues (2008, p. 169), “*Puro* significa absoluto, indeterminado”. Nessa relação imediata entre o Eu e a coisa, o Eu puro se relaciona com um diferente, um ser negativo, ou seja, um Outro. O Eu e a coisa se relacionam mediante o saber. Para se entender essa relação, a partir do ato de ela existir, requer um meio ou um elo. A forma que se dá a relação entre o Eu e a coisa induz pensar que a aparência é de totalidade do Eu e da coisa, porém, ao longo da figura, vê-se que a totalidade da consciência natural é superficial.

Hegel (2011) discorre sobre as características do saber para a consciência natural e a sua relação com ele. Para isso, a consciência se relaciona com o diferente, que é o seu objeto, a partir da mediação. Nessa relação há particularidades do Eu e do objeto: o objeto é visto como simples e imediato. O objeto possui essência, mas, dependendo do lugar que assume na relação, o Eu não reconhece a essência do objeto; assim, o objeto se torna inessencial. O Eu precisa de mediação para refletir sobre o essencial, o objeto, de forma que o objeto tem sua essência independente de algo. Hegel (2011) apresenta um movimento que os estudiosos da sua filosofia caracterizaram como a primeira dialética. Essa dialética descreve a relação da *Certeza sensível* com a consciência filosófica, mediada pela relação entre a consciência natural e o objeto que ela investiga: o saber.

Para garantir a legitimidade do seu saber, o conceito deve corresponder ao objeto e vice-versa, como Hegel (2011, p. 78) descreve na *Introdução*. A *Certeza sensível* é a expressão da consciência natural, que se põe disposta à reflexão sobre o seu saber em relação às coisas, ao mundo e a si mesma. A partir disso, ela tenta agarrar o saber na expectativa de saber de si, mediante a sua diferença com relação ao outro.

Arguida essa delimitação, a consciência pensará meios para se aproximar da essência do objeto, dar-lhe um conceito, encontrando um novo conhecimento do objeto. Após isto, a consciência terá diante de si dois conhecimentos diferentes do mesmo objeto, aquele inicial, em que era somente para ela, e um novo, que buscou o Em Si do ser-Outro. (Soares, 2009, p. 35).

Hegel (2011) relata uma simples experiência, a partir da qual se torna possível à consciência natural se dar conta de que o saber não é simples e imediato, tese que fundamenta a consciência natural. Trata-se das indagações da consciência filosófica à consciência que experimenta a *Certeza sensível*: “*Was ist das Dieses?*” (“Que é o Isto?”) e “*Was ist das Jetzt?*” (“Que é o agora?”). Estas perguntas são exemplos utilizados por Hegel para ilustrar a limitação do saber sensível, imediato e simples da seção que concerne ao espaço e ao tempo.

Em forma, ambas as questões se referem àquilo que se apresenta diante do Eu e à linguagem que pretende exprimi-lo. O filósofo questiona a consciência ingênua sobre o que é o “Aqui” e o “Agora”, os seus substantivos. A consciência natural se fixa no que se apresenta, o saber como simples e imediato, enquanto a consciência filosófica visa o saber como universal mediado. Essa diferença reflete na formação da consciência, o que impacta em sua resposta: aqui e agora como simples e imediato. A pergunta se referiu ao universal, mas a resposta foi simples. Trata-se do primeiro exemplo exposto na obra *Fenomenologia do espírito*, o qual realça que o processo formativo da consciência se dá de forma relacional, por meio da diferença. Esse exemplo hegeliano nos apresenta a necessidade da consciência de se elevar à universalidade mediata do saber, a qual só se torna possível pelas categorias da diferença e da negação.

A partir dessa análise sobre o espaço e o tempo, ressalta-se ser demasiadamente importante as categorias diferença e negação, sem as quais a consciência não teria acesso ao saber. Trata-se exatamente tanto da crítica à concepção cognoscente kantiana quanto ao construto teórico da ciência clássica cunhada por Isaac Newton (1642-1727). É nesse sentido que Hegel entende a universalidade dentro da simplicidade, o que ele (2011, p. 87) assevera: “Nós denominamos um *universal*, um tal Simples que é por meio da negação; nem isto nem aquilo - um *não isto* -, e indiferente também a ser isto ou aquilo. O universal, portanto, é de fato o verdadeiro da certeza sensível.”.

Com isso, o verdadeiro saber da *Certeza sensível* não se encontra no saber simples e imediato, sobre um objeto verdadeiro, posto no mundo, diante da consciência, mas no universal. A experiência da consciência natural parte da relação que ela estabelece com a diferença. Para essa consciência se relacionar com o diferente, a negação é presente mediante a relatividade do olhar da consciência sobre o objeto. A relatividade do objeto aponta o saber simples e imediato. Com isso, o saber é vazio, pois o conceito não equivale ao objeto e vice-versa, de forma científica ou universal e verdadeira. Hegel levanta essas duas questões: a do *Agora* e a do *Aqui* para assinalar que o saber não se refere a algo simples e imediato, e sim ao universal, bem como nos apresenta a formação da consciência pelo Outro, o que só é possível de forma relacional, mediante as categorias da diferença e da negação.

O processo formativo, no entanto, se efetiva pela linguagem. Hegel (2011, p. 88) disserta:

Mas, como vemos, o mais verdadeiro é a linguagem: nela refutamos imediatamente nosso *visar*, e porque o universal é o verdadeiro da certeza

sensível, e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está pois totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que ‘visamos’.

Destarte, a seguinte questão se apresenta: como posso enunciar o Isto? *Was ist das Dieses?* Mas o que se “Visa” no Isto? Na *Certeza sensível*, tomando a verdade do objeto como pura, sem considerar a negação e a diferença, tem sua sensibilidade superficial, assim como seu “Visar” sobre o tempo e o espaço. A premissa do saber, que tem como princípio a particularidade da consciência ou do Eu, não se sustenta como saber universal e verdadeiro. Torres (2009) pondera que a universalidade se encontra inerente à imediatez, mesmo que a consciência natural não constate isso:

A certeza sensível acredita que seu saber é rico porque o “aqui” e o “agora” podem abarcar qualquer dimensão do espaço ou momento do tempo, mas “para nós”, que estamos rememorando os passos da consciência natural, trata-se de um saber pobre já que impreciso, incapaz de determinação. Ao tentar apreender o mais concreto, a certeza sensível cai num universal, sendo levada a reconhecer uma multiplicidade no que entendia unicamente singular. (Torres, 2009, p. 28-29).

Na relação entre a consciência natural e a consciência filosófica estabelecem um diálogo entre si visando o saber, a consciência natural ou a certeza sensível é desalojada da sua concepção inicial acerca do conhecimento. O que para ela se mostrava como simples e imediato é transformado em conhecimento universal e mediato. A essência, antes posta no objeto, desloca-se para o Eu, a *Certeza sensível*, pois é o Eu que visa, constata esse saber manifesto. A consciência compreende que o objeto, em vez de essencial, é inessencial, de modo que o Eu é essencial, ao contrário do que foi anteriormente. Aqui é posta uma nova dialética, a segunda dialética da *Certeza sensível*: o Eu como essencial e o objeto como inessencial.

A passagem da primeira à segunda dialética da ‘Certeza Sensível’ denuncia o início de um processo que se prolonga adiante. Trata-se da situação da consciência natural. Ela sofre seu primeiro impacto: dar-se conta de seu equívoco em relação ao seu saber sobre o mundo. (Oliveira Neto, 2008, p. 35).

Ao assumir a perspectiva do Eu, a consciência natural considera ser ela quem determina as coisas a partir de si. Essa mudança de posição – do objeto ao Eu – se revela semelhante ao momento em que a essência estava no objeto e a inessencialidade no Eu, somente invertendo o polo da relação. Esse movimento da consciência é direcionado para a

positividade do essente, ao invés de trabalhar com a negatividade em si. Visto que a consciência realizou um movimento semelhante em relação à primeira dialética, somente invertendo os seus polos, o que nada altera o seu olhar acerca do saber, ou que ela permanece concebendo que o saber é simples e imediato, ou que ela mesma se comporta como simples e imediata, uma terceira dialética se estabelece: nem o Eu nem o objeto detêm a essencialidade, mas ela se dá ora em um ora em outro, suposição que não se sustenta, uma vez que retorna às possibilidades anteriores.

As três dialéticas da *Certeza sensível* expressam a necessidade da consciência natural em se pôr no mundo de forma simples e imediata. Para a consciência filosófica, é necessário que o olhar sensível do saber simples e imediato compreenda que a formação se dá de forma universal, e não simples e imediata. A experiência da consciência natural a conduz ao encontro com ela mesma, para que haja uma mudança de olhar ou a elaboração de uma nova forma de saber. Mediante as três dialéticas da consciência natural, Hegel, além de expor a herança de um saber calcado na individualidade do Eu e dicotômico, anuncia a possibilidade de edificação de uma cultura que assuma o conhecimento como universal e verdadeiro. A partir disso, a diferença e a negação estão presentes nas dialéticas expressas na obra, que possibilitam a universalidade do saber de forma dialética.

Em síntese, a primeira dialética da *Certeza sensível* mostra a verdade do objeto e do Eu como inessencial. Já a segunda dialética inverte a primeira experiência, pois o Eu é essencial, enquanto o objeto é inessencial. Como as duas dialéticas anteriores não garantiram à consciência alcançar a verdade, a terceira dialética também não conseguirá agarrá-la, dado que a relação entre o Eu e o objeto supõe as duas experiências ou dialéticas anteriores. As três dialéticas evidenciaram o processo do saber na busca pela verdade. Mas, como o conhecimento se refere à verdade, a essência do saber é recolocada na *Certeza sensível* como um todo. “Assim, é só a consciência natural se mantém em si com a *immediatez* e por isso exclui de si toda oposição que ocorria precedentemente.” (Hegel, 2011, p. 90). A universalidade contém em si a diferença e a negação por meio da experiência da consciência natural. Afirma Torres (2009, p. 31): “ao buscar o singular, a certeza sensível alcança um universal, tornando o saber, que se pretendia o mais concreto, um saber abstrato, indeterminado.” (Torres, 2009, p. 31). Adorno (2009, p. 41) discorre que:

Uma tal consciência imediata, contudo, nem deve ser mantida de maneira contínua, nem é pura e simplesmente positiva. Pois a consciência é ao mesmo tempo a mediação universal e tampouco pode saltar por sobre sua sombra nos *données immédiates* que lhe pertencem. Eles não são a verdade. É uma

aparência idealista alimentar a esperança de que o todo possa emergir sem ruptura do imediato enquanto algo firme e absolutamente primeiro. Para a dialética, a imediatidade não permanece como aquilo pelo que ela se apresenta imediatamente. Ela se transforma em momento ao invés de ser fundamento.

Assim, a consciência natural não eleva sua certeza à Verdade. O *Agora* lhe escapa e ela consegue enunciar sobre o *Agora* que-já-foi, provado a partir de uma lógica da negação. O *Agora*, *o-que-já-foi*; mas este *Agora*, *o-que-já-foi*, passou novamente ao que é, e assim sucessivamente. O tempo, o *Agora*, é movimento e repouso em fluxo, de forma que ele é negação, determinação – negação da negação –, mas, como ele não cessa, o *Agora* permanece em movimento, ou é negação da negação da negação, retornou à negação inicial; mas, em relação à consciência, esse retorno à primeira negação se apresenta à consciência de forma enriquecida. Essa mesma reflexão que perpassou o tempo no *Agora* perpassa o espaço no *Aqui*. Em vista disso, destaca-se: “O falar tem a natureza divina de inverter imediatamente o ‘visar’, de torná-lo algo diverso, não o deixando assim *aceder* à palavra.” (Hegel, 2011, p. 94). A palavra é a manifestação do universal.

Hegel (2011) aponta, na *Certeza sensível*, que o saber, concebido inicialmente pela consciência natural como imediatez simples, se transmuta em universalidade mediata. Isso só foi possível pelos recursos da diferença e da negação postos na relação. O interessante não é o que ‘Visa’, ou o ‘Isto’, pois as possibilidades são inúmeras e o saber se enriquece e assume a sua universalidade mediata.

Hegel passa então a nos mostrar como a certeza sensível constitui essa relação imediata entre sujeito e objeto, e será então ao nos indicar essa relação que a própria certeza sensível irá topar com o movimento do pensamento, a mediação que nega a sua própria verdade, forçando-nos a passar então para a nova figura da consciência, a percepção. (Torres, 2009, p. 30).

A *Certeza sensível* experienciou o saber simples e imediato, mas, na experiência, se tornou universal e condicionado. Ela se enriqueceu, embora ainda permaneça na dicotomia entre sujeito e objeto, razão e entendimento. Hegel (2011) apresenta uma nova figura, aquela que assume que todas as coisas são universais, e, nesse sentido, todas elas serão investigadas como tais. Assim, a consciência experienciará a figura que surge: a *Percepção*.

2.2 Percepção: da universalidade mediata à profundidade incondicionada

Oliveira Neto (2008) faz apontamentos sobre o título desta figura: *A percepção ou: a coisa e a ilusão*, tradução de Paulo Meneses na sexta edição da obra *Fenomenologia do espírito*, em alemão, “*Die Wahrnehmung; oder das Ding, und die Täuschung*”. Destaque-se a categoria *Täuschung*, que tem traduções variadas, como “ilusão” ou “engano”. Na tradução de Paulo Meneses para a língua portuguesa, esse termo é traduzido por “ilusão”. Para Oliveira Neto (2008, p. 39), a tradução de *Täuschung* por “engano” condiz de forma mais significativa com a problemática trabalhada por Hegel nesta figura:

O termo *Täuschung*, por sua vez, não deve ser compreendido como ilusão. Hegel, propositalmente, não emprega a palavra *Schein*. Sua filosofia não se refere a algo que se esconde, uma aparência ou um fenômeno incognoscível. A palavra *Erscheinung*, ao contrário, aparece constantemente no texto da *Phänomenologie*. *Erscheinung* significa aparência de uma essência, mas de forma distinta do significado de *Schein*. Esta, por sua vez, se apresenta e se esconde no ato mesmo do seu aparecer. A *Erscheinung* não conserva nada oculto. A interpretação é diametralmente dirigida à filosofia crítica. Ao contrário de *Schein*, a *Täuschung* não indica que as coisas sejam diferentes do que parecem ser. Hegel emprega *Täuschung* e não *Schein* no título da figura ‘Percepção’. O emprego de *Täuschung* assume um cuidado filológico na filosofia hegeliana, principalmente no que tange às considerações kantianas acerca do fenômeno e do noumeno.

Oliveira Neto (2008) nos auxilia a visualizar alternativas de concepções na tradução, desde o título da figura *Percepção*:

A palavra *Wahrnehmen* (percepção) pode ser caracterizada por conhecimento de coisas que se manifestam ou como mediatos de dados sensíveis com propriedades e com unicidades. A acepção mais significativa da *Wahrnehmen* - utilizada por Hegel nessa passagem - é anunciar a *necessidade* do saber.” (Oliveira Neto, 2008, p. 37).

A palavra do vernáculo alemão “*Wahrnehmen*” apresenta o sufixo *-en*. Assim, é definido gramaticalmente como verbo, em vez de substantivo, como é *Wahrnehmung*. Mas Hegel substantiva o verbo ao escrevê-lo com inicial maiúscula. O emprego do sufixo *-en* modifica o sentido no título, já que é uma ação, é o “perceber” em vez de a “percepção”. A partir do título e da sua multiplicidade de significados, já se tem o anúncio sobre a figura que se abre, ponto de partida da consciência percipiente, aquela que percebe, não mais a consciência natural da *Certeza sensível*. Não se trata mais de um saber simples e imediato, mas seu princípio é marcado pela tese da consciência percipiente, segundo a qual o conhecimento é universal mediatizado.

Para essa imersão da consciência, Hegel (2011) destaca o elemento da negação por meio da elaboração dela e da sua função no movimento dessa consciência. Além disso, a constituição do objeto é universal e múltipla. A negação demonstra que não é apenas um negar excludente, imediato. A imediatez ainda se manifesta, mas de forma suprasumida, um negar e um conservar¹⁴. No *Dicionário Hegel*, o termo *aufheben* apresenta três sentidos: levantar, suspender e conservar (Inwood, 1997, p. 302). Estes três sentidos são derivados de *heben*, que apresenta a mesma conotação de suspender, conservar e levantar. Em *Dialética negativa*, em uma nota de rodapé sobre a tradução na parte introdutória da obra, Casanova descreve uma perspectiva interessante sobre este termo hegeliano:

O termo alemão *Aufhebung* é o termo central da filosofia hegeliana. Sua tradução é dificultada pela complexidade semântica que lhe é inerente. *Aufhebung* significa ao mesmo tempo supressão, conservação e elevação. Uma opção que vem sendo por vezes utilizada em português é a tradução por “suprassunção”. No entanto, em função da artificialidade de sua formação, só muito dificilmente se compreendem nessa palavra os três momentos do termo alemão. Com isso, optamos pela palavra “suspensão”, que envolve em si de maneira muito mais imediata e direta a estrutura complexa em jogo na noção *Aufhebung*. (Casanova, 2009, p. 21).

Butler (2019) compreende a complexidade semântica de *Aufhebung*, já enunciada pela tradução de Casanova (2009). Porém, a filósofa compreende que “(...) *Aufhebung* traz consigo uma série notoriamente ambígua de significados desde seu uso no discurso hegeliano: cancelamento, mas não exatamente extinção; suspensão, preservação e superação.” (Butler, 2019, p. 184). Ela acrescenta: “(...) *Aufhebung* - esse movimento ativo, negador e transformador (...)” (Butler, 2019, p. 184). Esse movimento do conceito de *Aufhebung* é essencial para a obra, como apontado anteriormente. A discussão do termo apresenta a diversidade da concepção de *Aufhebung*. Porém, para esta palavra, opta-se pela manutenção da tradução de Paulo Meneses, designada como *suprassunção*, a palavra mais próxima do sentido de *Aufhebung*, pois entende-se que os demais termos utilizados não atingem a totalidade do conceito, um negar e um conservar. Inwood (1997, p. 302) aponta que *aufheben*: (...) “participa em muitos compostos, dos quais o mais significativo para Hegel é *aufheben* (‘suprassumir’).”

A categoria *Aufhebung* é fundante na negação e permite um entendimento mais apurado de como Hegel emprega esse termo ao longo da sua escrita na obra analisada. Com

¹⁴ Trecho em alemão: “*Das Aufheben stellt seine wahrhafte gedoppelte Bedeutung dar, welche wir an dem Negativen gesehen haben; es ist ein Negieren und ein Aufbewahren zugleich.*” (Hegel, 2009, p. 91).

isso, entra-se em contato com a variedade da escrita de palavras na língua alemã acerca da negação: *Negation*, *Negative*, *negieren*, *Negativität*, além de *nicht* e *Nichts*. As variações traduzidas são, respectivamente: negação, negação ou negativo, negar, negatividade, não e nada. O emprego dessas formas para o sentido de negação instiga o entendimento sobre cada forma apresentada, ou as possibilidades de interpretação sobre elas. Inwood (1997, p. 236) assevera:

O vernáculo para “negação” é *Verneinung*, de *verneinen* (“responder ‘Não’ (*nein*) a uma pergunta, ou contradizer uma asserção”). O seu antônimo é *Bejahung* (“afirmação”) de *bejahen* (“responder sim (*ja*) a uma pergunta, concordar com uma asserção. Mas Hegel prefere usualmente *Negation*, do latim *negare* (“negar”), com o verbo *negieren* (“negar”), o adjetivo *negativ*, o substantivo adjetivado (*das*) *Negative* (“(o) negativo”) e o substantivo *Negativität* (“negatividade, ser negativo, o processo de negar”).

A título de esclarecimento sobre a noção de negação, Torres (2009, p. 31) afirma que “(...) toda determinação é negação e toda negação é determinação.”. Essa interpretação aponta para a noção do termo negação não como um simples ato ou um puro negar. Ela é constituída, contraditoriamente, da afirmação ou da definição. Ao mencionar um Não, assume-se a determinação de algo; no caso, algo diferente da primeira afirmação, ou seja, ele é um Outro. O movimento da negação é nítido, nas figuras da *Consciência*, como um diferente. Por meio da apresentação de Torres (2009), esse negar é uma determinação, ou seja, uma afirmação, sem perder a função negadora. Pensando por essa perspectiva, a negação é uma determinação, é um modo imediato de se atentar para as raízes profundas desse campo de possibilidades presente na negação.

Lacerda (2018) trabalha com duas noções de negação: valorativa e não valorativa. Essas noções compõem a dialética da negação. O primeiro ponto de apresentação sobre essa perspectiva se refere à negação como valoração. Quando

Atribuição de valor consiste com a imutabilidade, ou melhor dizendo, marcar de forma em que se mantém independentemente do movimento realizado da situação. A valoração se mantém independente da situação, mas construindo-se também, a partir da ideia de processo, de história, ou seja, valorar se particulariza com o movimento do processo assim se determinando independente. (Lacerda, 2018, p. 135).

A valoração está intrinsecamente ligada à questão de independência, mas também de processo. Mediante o processo, é possível a independência pela particularidade. Por exemplo,

vislumbra-se esse momento de valoração na *Certeza sensível*, a qual tenta captar apenas o exato momento, como algo fixo à consciência. Porém, por meio da experiência, a consciência experimenta a fugacidade do momento. Isso demonstra, a partir da interpretação de Lacerda (2018) sobre Hegel (2011), que valorar é captar o efêmero ou o fenômeno sem considerar o movimento.

O segundo ponto destacado por Lacerda (2018) parte de duas noções para a categoria negação: *Verneinung* e *Negativ*. Inicialmente, a autora discorre sobre a negação valorativa, ou *Verneinung*: “Negar valorativo ou *Verneinung* se apresenta como algo que particulariza com o movimento do processo, por conta da sua marca da divisão com o mesmo, sua determinação independente.” (Lacerda, 2018, p. 135). Com isso, o aspecto da valoração na negação é determinação, assim como apontado por Torres (2009), mas essa determinação se caracteriza como independente, uma forma livre e fechada após o ato de negar. Além dessa noção, a outra concepção se apresenta, o *Negativ*:

(...) o negar não valorativo ou *Negativ* que se apresenta, a partir desse desenvolvimento lógico, como que se encontra mais dependente do processo, mas tendo sua determinação mais dependente do movimento do processo, da história. A partir da experiência, se determina com o diferente, negar mais sensível as relações que nele perpassa, é o negar da relação, o negar da diferenciação, pois se vê dependente daquele momento experiencial. (Lacerda, 2018, p. 135).

O interessante destas noções é a relação ou a contextualização do ato de negar. Ao passo que um se manifesta como independente, o outro se mostra dependente. Esse formato não valorativo evidencia a sensibilidade da relação do saber na consciência, para que ela possa experienciar as suas concepções, os objetos, e se pôr à prova. Assim, Lacerda (2018) aponta uma perspectiva sobre a palavra “negação” em dois aspectos importantes para o entendimento do possível conceito desse termo, de forma não excludente. Essa perspectiva apresenta o processo como intrínseco ao conceito ou à situação ou à relação na qual a consciência se encontra exposta. Através desse viés valorativo ou não valorativo é que se torna possível a dialética da negação. Essa dialética concebe as duas noções em si mesma. A hipótese que Lacerda (2018) discorre sobre a dialética da negação conflui para a suprassunção:

Pensar a negação como dialética é pensar a partir dessas duas formas de negar, não sendo excludentes, mas dialética, necessário e verdadeiramente para o processo. Um negar mais estrutural para a manutenção de determinações e um negar mais situacional em que marca a diferença de determinações, “o

suprassumir apresenta sua dupla significação verdadeira que vimos no negativo: é ao mesmo tempo um negar e um conservar.” (HEGEL, 2011, p. 96)¹⁵. A partir desse desenvolvimento é possível pensar a suprassunção como um elemento a mais, a junção do estrutural e do situacional, devido ao negar como diferenciador situacional, mas o conservar no estrutural. Compõe em si a dialética da negação. (Lacerda, 2018, p. 135).

A apresentação que a autora faz sobre a negação envolve uma complexidade por se tratar de uma dialética que se apresenta no movimento. As consequências do negar são imediatas, mas também são manifestadas ao longo da história. A interessante perspectiva de reunião entre o situacional e o estrutural na suprassunção traduz as consequências desse negar, a fim de ampliar a elaboração desse conceito, que apresenta o negar e o conservar.

Após discussão sobre a suprassunção e apresentação da palavra “negação”, Hegel (2011) discorre sobre a relação entre Eu e objeto para a consciência percipiente. Essa relação, no que se refere à forma, é semelhante à primeira dialética da figura *Certeza Sensível*, na qual a essencialidade se posicionava no objeto e na inessentialidade no Eu, constituindo a primeira dialética da *Percepção*.

Fruto da certeza sensível, a Percepção já parte do Universal, tanto do lado do objeto como do conhecer. 1ª Toma o Objeto como o Verdadeiro, mas vacila entre a unidade que ele postula, e a multiplicidade de propriedades em que se manifesta. (Meneses, 1992, p. 39).

É através da multiplicidade que as propriedades emergem da coisa. Hegel (2011) nos apresenta o exemplo do *sal*. O sal, enquanto sal, tem suas propriedades: o sal é branco, o sal é cúbico, o sal é salgado. Uma propriedade se relaciona com outra propriedade, porém, são diferentes. Mesmo com a diferença, ao ser unidade simples, há essa unidade fixa, ou seja, o branco é branco, mas não é salgado, por exemplo, o que exemplifica a determinação da unidade simples. O sal congrega o branco e o salgado. Ele se mantém o mesmo (sal), mas contendo nele as diferentes propriedades que o compõem (branco, sávido etc.), mediante as quais o sal se apresenta e é.

Ao reunir os elementos ou as propriedades pelo *mas também*, evidencia-se a determinação de cada propriedade como universal simples. Porém, para além do exemplo do *mas também*, que realça as propriedades do sal, Hegel (2011) emprega o exemplo do *excludente*: “O Uno é o momento da negação tão como ele mesmo, de uma maneira simples, se relaciona consigo e exclui o Outro; e mediante isso, a *coisidade* é determinada como

¹⁵ (Lacerda, 2018, p. 135 - 136 apud Hegel, 2011, p. 96).

coisa.” (Hegel, 2011, p. 97). O sal é sal e não é mesa, não é cadeira, o que implica que o sal, pelo exemplo do excludente, é e não é ao mesmo tempo. Todos eles são empregados pelo filósofo para elucidar a figura *Percepção* e o papel da negação e da diferença nesta figura. Ao se afirmar “o sal não é mesa”, a negação tem sentido de determinação e tem sentido de não valorativo, pois ela apresenta que o sal não é uma mesa, assim assumindo a existência de ambos: sal e mesa.

Nesta figura, a posição da negação é a determinidade na relação em sua imediatez. Como essa consciência se depara com a unicidade simples e excludente, ao passo de ser universal, faz com que a consciência se questione: o padrão da consciência é a igualdade? Se ela se deparar com a desigualdade, que se apresenta na diferença do movimento, esta diferença está no seu modo de perceber e não no objeto. “A consciência percebente¹⁶ é cônica da possibilidade da ilusão (...)” (Hegel, 2011, p. 98)¹⁷. Com este questionamento, a consciência aspira que o conceito corresponda ao objeto e vice-versa.

A consciência, porém, através desse reconhecimento é capaz, ao mesmo tempo de suprasumir essa inverdade: distingue seu apreender do verdadeiro, da inverdade do seu *perceber*, corrige-o. E, enquanto assume, ela mesma, essa correção, a verdade - como verdade do perceber - recai de certo na *consciência*. (Hegel, 2011, p. 100).

A partir desse movimento, a essencialidade é deslocada do objeto para o Eu por meio dessa reflexão da consciência e, assim, emerge a segunda dialética da *Percepção*. A consciência percebe que o apreender é sensível e que ele está arraigado no percipiente: “De fato, essa coisa é branca só para *nossos* olhos, e também tem gosto salgado para *nossa* língua, é também cúbica para *nosso* tato etc. Toda a diversidade desses aspectos, não tomamos da coisa, mas de nós.” (Hegel, 2011, p. 101). Assim, essa citação apresenta a tese: o objeto é, ao mesmo tempo, múltiplo e uno. A percepção, como elemento de apreensão do mundo, tem sua noção confusa em sua experiência porque as propriedades da coisa congregam em-si e para-si a unicidade e a multiplicidade. Retoma-se o exemplo do *sal*: o sal é sal, *mas também* é cúbico, *mas também* salgado. As propriedades não são iguais, ou seja, o branco e o salgado não são iguais, pois são “matérias livres” que constituem o sal, embora cada propriedade esteja presente no sal. O sal se mantém por propriedades diferentes que o constituem. O que marca o exemplo hegeliano do *enquanto que*, ou seja: o sal é sal e não é mesa, acentuando a universalidade para a consciência que a percebe.

¹⁶ O termo “consciência percebente” é trabalhado ao longo do texto como “consciência percipiente”.

¹⁷ “*Das Wahrnehmende hat das Bewusstsein der Möglichkeit der Täuschung (...)*” (Hegel, 2009, p. 94).

Hegel (2011) aponta a posição da contradição na coisa: ora una e igual, ora múltipla e diferente em si. Como uma coisa é una e *também* múltipla, *enquanto* igual e *também* desigual? A essencialidade é um ponto fixo frente ao campo movediço e indeterminado do inessencial.

Sendo assim, é isto o que está presente para a consciência que apreende através dessa experiência: a coisa se *apresenta* de um modo determinado, mas ela está, *ao mesmo* tempo, *fora* do modo como se apresenta, e refletida sobre si mesma. Quer dizer: a coisa tem nela mesma uma verdade oposta. (Hegel, 2011, p. 103).

Meneses (1992, p. 41) disserta que a consciência, como forma de solucionar a questão da multiplicidade e da unicidade da coisa, faz apenas um “jogo de dizeres”, não obtendo compreensão alguma sobre a coisa. A percepção como ato de perceber é vacilante em dizer o que a coisa é; ela não tem respostas em relação ao conceito do objeto e muito menos em relação ao Eu. Assim, a terceira dialética da *Percepção*, que trabalha a relação entre o Eu e o objeto, não consegue alcançar a verdade nesse processo do conhecimento.

Ao assumir a contradição, a consciência percipiente ressalta o aspecto da determinação, ou seja, uma posição no perceber ou no apreender. A negação, como diferença entre o si e o outro, percebe a sua essencialidade mediante o Outro. A essencialidade traz para si a inessencialidade suprasumida. Dessa forma, a relação da (in)essencialidade com a essencialidade nos remete mais ao se voltar a si mediante o Outro. O objeto em relação ao outro não estabelece mais a divisão entre o ser-para-si e o ser-para-Outro, pois, em todo aspecto dessa relação, a essência está deslocada. O ser-para-si é o ser-para-Outro, o qual deposita sua essencialidade para fora de si. Porém, não há retorno a si enriquecido, mas uma simples reflexão de ir e voltar. O enriquecimento da relação, que reúne a diferença e a negação, a sensibilidade imediata e sua universalidade simples, se eleva a um campo fluido de se captar. “A relação, porém, é a negação de sua independência, e a coisa antes desmorona através de sua propriedade essencial.” (Hegel, 2011, p. 104).

A figura *Percepção*, que se enuncia com a categoria da universalidade, é um campo escorregadio, como é notório a partir da experiência manifesta da consciência. O que se verificou foi que a coisa e o Eu são, mas perante o perceber. No engano, a consciência percipiente pode cair na profundidade da coisa e se confundir. “No entanto, já que ambos estão essencialmente *em uma unidade*, assim está presente agora a unidade absoluta incondicionada - e só aqui a consciência entra de verdade no reino do entendimento.” (Hegel, 2011, p. 105). O incondicionado só emerge por meio da supressão do sensível, agora tocando a esfera do conceito.

Meneses (1992) sintetiza a experiência da consciência na figura *Percepção*, de forma que o autor aponta para os elementos trabalhados nas dialéticas dessa figura, na qual a consciência entrou em contradição. Nesse ponto de vista, a contradição aceita e assume o papel da suprassunção. Para a consciência, foi inevitável a contradição, a negação nas relações com a coisa. Ao se deparar com a coisa, a consciência se lançou cada vez mais ao caminho do profundo, ao incondicionado. Com isso, uma próxima figura emerge, um chamado à experiência da consciência.

Este percurso é acidentado: um "determinar sempre cambiante do Verdadeiro e um suprassumir desse determinar". Mas é o único através do qual pode avançar; essas essencialidades, que jogam com a consciência, impelem-na para a frente, até a suprassunção de todas elas. Enquanto está em trânsito, a consciência só toma, em cada momento singular, uma das determinidades como o Verdadeiro. No momento seguinte faz o mesmo com o seu oposto. Contudo, é a própria pressão dessas determinidades que leva o entendimento a juntar, de uma vez, a todas elas (singularidade, universalidade; Uno e Também; essencial, inessencial mas necessário) e através desse confronto suprassumir a todas (Meneses, 1992, p. 44).

A consciência percipiente também não dá conta de garantir a verdade na interioridade da coisa, mediante os momentos do *mas também* e do *enquanto que*. Desse processo resulta a formação da consciência percipiente, que se fundamenta na tese do saber como universal mediato e se enriquece ao conceber o saber como universalidade incondicionada ou como conceito. Pela diferença e pela negação, a consciência percipiente se enriquece. A consciência ultrapassa, pela primeira vez, a objetividade do mundo para o conceito.

2.3 Força e entendimento: o caminho da consciência à autoconsciência e a construção processual da subjetividade

As dialéticas descritas pelas figuras *Certeza sensível* e *Percepção* demonstraram a consciência em relação à objetividade externa, a primeira visando o objeto, e a segunda adentrando no objeto analisado. Em ambas, a consciência pretendia se assegurar da verdade objetiva do mundo, mas, em ambas, o que se apresentou foi a (in)verdade. No entanto, em todas elas ocorreram certo enriquecimento da consciência nos desdobramentos das suas experiências no percurso de formação da sua subjetividade. Esse aspecto acentua a importância da alteridade no processo de formação da consciência, o qual só se efetiva pela diferença e pela negação. Esse legado de Hegel é fundamental à Filosofia e à Psicologia.

Na figura *Força e entendimento; fenômeno e mundo suprassensível (Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt)* emerge, como princípio do saber: universal incondicionado ou como conceito. Nessa figura:

(...) se dá a “inversão” do mundo com relação à “coisa” da percepção e ao “isto” da certeza, sensível: o mundo que Hegel denomina (numa reminiscência de Platão) o mundo “suprassensível” é o calmo reino das leis que regem o jogo recíproco das forças (como na terceira lei newtoniana do movimento), mas a sua verdade se revela, finalmente, na imanência perfeita do movimento em si mesmo, ou seja, na *vida*. (Vaz, 2011, p. 18).

Com isso, essa figura se depara com embates dos campos filosófico e físico, a partir dos diálogos hegelianos com Kant e Isaac Newton, como são apresentados no título da figura. Neuser (2008) contextualiza a discussão sobre o entendimento, o que remete aos diálogos travados com os filósofos citados anteriormente:

No século XVII, na Inglaterra, pensadores empiristas, como Hobbes, Hume, Locke e outros, acentuaram em primeiro lugar o papel da percepção ou experiência para o entendimento. Segundo estes pensadores a matéria, a natureza ou o mundo tem prioridade sobre as estruturas teóricas. O entendimento só é uma estrutura deduzida ou uma forma de percepção do mundo. (Neuser, p. 38).

Pela existência da concepção vigente, Hegel (2011) reflete sobre essas perspectivas de entendimento, ideia marcante nessa figura, tendo como base as reflexões de I. Kant. Para isso, faz-se necessária a compreensão da filosofia kantiana para que se possa entender essa figura.

Kant compreendia o entendimento como uma síntese *a priori*, em que não se requer uma experiência prévia. Além disso, é uma captação sobre um objeto, de forma que é uma percepção sobre ele, de acordo com Neuser (2008), pela perspectiva da obra *Crítica da razão pura*.

O entendimento constrói relações entre as diferentes determinações dos objetos. Estas relações não se encontram nos objetos, mas são inerentes à capacidade do entendimento. O entendimento produz relações que são reunidas num conceito. Este conceito é uma projeção da sensibilidade como objetos externos. As relações não são produzidas pela percepção; elas são antes uma atividade do entendimento. O entendimento somente tem a capacidade de produzir uma síntese *a priori*. (Neuser, 2008, p. 39).

No texto *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*, obra mais conhecida como *Dissertação de 1770*, Kant (2005) discorre sobre a noção dupla do entendimento. Uma primeira noção de entendimento é dada pelo próprio conceito, assim sendo o uso real. A segunda noção de entendimento, o uso lógico, é a subordinação e comparação pelo princípio de contradição.

Segundo Utz (2008), ao se deparar com concepções filosóficas e físicas de Kant e Newton, Hegel critica:

uma certa visão do mundo que toma as ciências naturais como base e declara que a realidade não é outra coisa que aquilo que essas ciências estão em vias de apurar, i.e., que tudo que existe ou acontece pode ser completamente descrito pelo vocabulário da física. Este fisicismo, evidentemente, não pode ser confundido com a própria física, mesmo que muitos físicos pareçam ser fisicistas também. (Utz, 2008, p. 51).

Hegel (2011), ao se deparar com essas concepções em seu contexto, transmite sua perspectiva na figura *Força e Entendimento*. A figura *Força e entendimento* retoma a trajetória da consciência até aquele momento inicialmente descrito na figura *Certeza Sensível*. Ao chegar na *Força e Entendimento*, Hegel expõe que a consciência, agora concebente, entende o universal como incondicionado ou como conceito, ou seja: o mundo encontra-se na consciência de forma conceitual. A consciência está implicada no movimento objetivo, dessa forma incapaz de refletir sobre si, sobre o outro, o qual, em verdade, é ela mesma, a qual esteve presente em toda *Consciência*: “Conhecer um objeto é sempre conhecer a si mesmo”. (Guimarães, 2004, p. 5).

O movimento que a consciência realiza desde o início da seção *Consciência* é diferenciado dos demais, pois o movimento passa do campo condicionado para o incondicionado, da exterioridade mundana para a interioridade do conceito. Mesmo assim, a consciência se coloca na posição de essencialidade e inessentialidade, como nas demais figuras da consciência, nas quais a essencialidade assumiu uma determinada posição, como se fosse um jogo, deslocando o seu olhar de um viés a outro. Na figura *Certeza Sensível*, por exemplo, a verdade ora estava no objeto, ora no sujeito, ora na relação. Na figura *Percepção*, em forma, ocorreu o mesmo processo da figura *Certeza Sensível*. Na *Força e Entendimento*, esse jogo, ora aqui e ora ali, constitui-se como um jogo de forças, exatamente porque ela é concebida como universalidade incondicionada ou como conceito. Para Hegel (2011, p. 111), “(...) a força é o Universal incondicionado (...)”. Esta conceituação hegeliana se aproxima do

conceito de força para Kant. Segundo Neuser (2008, p. 41), a definição de força para Kant consiste em:

A força em geral é uma unidade hipotética da razão, que deveria ser considerada como causa para a construção de algumas regras e princípios para a experiência. Neste sentido, o entendimento é, portanto, a capacidade de produzir uma unidade da percepção num objeto.

A aproximação dos conceitos se dá na manifestação ou inserção deles na experiência. A força em Hegel (2011) assume o caráter de construção de elementos, assim como defendida por Kant, para quem a palavra *Kraft* (força) “(...) tem uma tendência intrínseca para expressar-se ou realizar-se” (Inwood, 1997, p. 149). O termo força tem três formas na língua alemã: *Macht*, *Gewalt* e *Kraft*. Inwood (1997) aponta que a utilização da palavra *Kraft* nos remete à força natural e não a uma força individual ou moral, como *Gewalt* e *Macht*, as quais remetem à esfera política. “Hegel rejeita a noção de que só podemos conhecer a expressão (*Äusserung*) de uma *Kraft*, não a força em si.” (Inwood, 1997, p. 150). Porém, Hegel (2011) expõe esse conceito, mas também expõe a problemática, a qual remete a *Consciência à Consciência-de-si*.

Trata-se da força expressa na diferença, a partir da negação. Segundo Inwood (1997, p. 171), “(...) Hegel pensa em *Unterschied* como resultado de um processo de *autodiferenciação*. *Unterschied* pode referir-se a uma diferença numérica ou qualitativa.” Esta, por sua vez, é delineada com o recalçamento (*zurückgedrante*). A diferença se estabelece entre uma força solicitada e outra solicitante: quando uma se manifesta ou se exterioriza, a outra se mantém em latência e imanifesta. Assim, o jogo de forças é delineado entre solicitada e solicitante, e só se estabelece pela independência entre elas. Anteriormente, o jogo era entre (in)essencialidade e essencialidade presente no objeto ou no Eu, agora: “A força é antes, ela mesma, esse meio universal do subsistir dos momentos como “matérias”. Dito de outro modo: a *força [já] se exteriorizou*: e o que devia ser o outro Solicitante é, antes, ela mesma.” (Hegel, 2011, p. 112). A força tem uma dupla diferença: na forma, ora atividade e passividade, ora independente e oposta; no conteúdo, ora reflexão e meio das “matérias”, ora diferença no geral. Como se apresenta:

(...) a diferença de forma - ser o solicitante e ser o solicitado - é o mesmo que a diferença de *conteúdo*: o solicitado como tal, a saber, o meio passivo; o solicitante, ao contrário, o ativo, a unidade negativa, ou o Uno. (Hegel, 2011, p. 119).

A qualidade da força, em seu conteúdo e em sua forma, que faz ela ser diferente, significa que tanto a força solicitada quanto a força solicitante são a força em si. Sua negação ou positividade só apresenta a manifestação da força. A diferença se expressa como universal, mas também como a lei da força, solicitada e solicitante.

Na dinâmica do recalçamento, e até mesmo na negação, é possível a emergência do interior. O interior, em sua posição, faz com que a consciência tenha de lidar com a ambivalência entre o positivo e o negativo. “O meio termo que encerra juntos os dois extremos - o entendimento e o interior - é o ser da força desenvolvido, que doravante é para o entendimento mesmo, um evanescente.” (Hegel, 2011, p. 115). A consciência não compreende a importância da emergência do interior pelo fato de que, a partir do interior, é possível o conceito. Além de que, como assinala Hyppolite (1999), “o profundo e o superficial se opõem como o interior e do exterior.” (p. 151). O filósofo francês pontua sobre as qualidades do interior e exterior, mas também sobre as qualidades da essência e da aparência: “A diferença entre a essência e a aparência tornou-se uma diferença absoluta, de modo que dizemos que as coisas são em si o contrário do que parecem ser para um outro.” (Hyppolite, 1999, p. 151).

Para refletir sobre o mundo sensível ou fenomênico, Hegel (2011) demonstra o mundo suprassensível, que é o reflexo do mundo sensível. Além disso, o autor desloca o verdadeiro para esse mundo refletido. Como tanto o interior quanto o mundo suprassensível são elementos que a consciência não consegue compreender, ela consegue apenas o que a remete à percepção, ao fenômeno. A consciência trata o mundo suprassensível também como fenômeno, para dar uma significação ao que, para ela, não é compreendido. “O suprassensível é, pois, o *fenômeno* como *fenômeno*” (Hegel, 2011, p. 118), e sua verdade, enquanto fenômeno, está na lei. Isso expressa que o mundo suprassensível é também o reino das leis. Hyppolite (1999) nos atenta para o que é o fenômeno enquanto “(...) negatividade, diferença consigo mesmo.” (Hyppolite, 1999, p. 152). Esta afirmação evidencia a natureza do mundo fenomênico, o qual faz com que nossas percepções ou entendimentos fiquem restritos ao que é passível de se captar. O campo do fenômeno é pleno do vir-a-ser, pois, enquanto negatividade da essência, ele pode se manifestar de inúmeras formas de acordo com as possibilidades ou potencialidades. O pertencimento é o da fluidez, diferentemente da essência, que tange o aspecto mais fixo e estático. Com isso, Hyppolite (1999) assinala que “a diferença entre o fenômeno e a essência, o sentido aparente e o sentido oculto, tornou-se tão profunda

que ela destrói a si mesma; com efeito, é a oposição absoluta, a oposição em si mesma, isto é, a *contradição*.” (Hyppolite, 1999, p. 152).

A importância da diferença torna-se expoente na figura *Força e Entendimento*. Ainda mais quando se trata da lei enquanto força e momentos independentes. Hegel (2011, p. 121) disserta que é

(...) na lei que a diferença é captada *imediatamente* e acolhida no universal; mas com isso [também] um *subsistir* dos momentos cuja relação ela exprime como essencialidades indiferentes e em *si-essentes*. Ao mesmo tempo, porém, essas partes da diferença na lei são, por sua vez, lados determinados. O conceito puro da lei, como atração universal, deve entender-se em seu verdadeiro sentido, de que nesse conceito como no *Simples* absoluto, as *diferenças* que ocorrem na lei como tal *retornam* de novo ao *interior*, como *unidade simples*; esta unidade é a *necessidade* interior de lei.

Ressalta-se, neste trecho, tanto a importância da diferença quanto a sua dinâmica. Ademais: “Que esta diferença seja uma diferença *interna*, está dado no fato de ser a lei uma força *simples*, ou ser como *conceito* dessa diferença; portanto, uma *diferença de conceito*.” (Hegel, 2011, p. 123). Até a figura *Percepção*, a consciência se depara com o exterior dela. A partir da *Força e Entendimento*, a consciência começa a experienciar o mundo interior e a si mesma. A diferença e a negação adentra o campo da consciência e se torna ainda mais patente. Ao se referir ao conhecimento, a consciência está se referindo a si mesma.

Através da diferença é que se permite a elaboração sobre o mundo invertido para uma reflexão mais apurada do sensível, pois a consciência está em contato com o suprassensível. Trata-se da figura do mundo invertido. Segundo Hyppolite (1999), o mundo invertido é semelhante a uma incorporação entre os mundos diferentes. A reflexão é permeada pela diferença, dada pela manifestação de cada mundo, de suas substâncias. No mundo invertido, a similaridade é oposta.

Conforme a lei desse mundo invertido, o *homônimo* do primeiro mundo é assim o *desigual* de si mesmo; e o desigual desse primeiro mundo é também *desigual a ele mesmo*, ou *vem-a-ser igual a si*. Em momentos determinados, o resultado será este: o que na lei do primeiro mundo era doce, nesse Em-si invertido é amargo, e o que naquela lei era negro, nessa é branco. (Hegel, 2011, p. 126).

A oposição no mundo invertido não é permanente pelo fato de o mundo invertido impelir a negação na desigualdade. A experiência do desigual promove o retorno à igualdade pelo

mundo invertido. Esse movimento promovido pela negação demonstra a (des)igualdade latente manifestada no vir-a-ser.

Neste momento, a infinitude emerge no âmbito da suprassunção, exatamente por agregar a aparência e o vir-a-ser. Isso se dá pelo fato de que

(...) o mundo supra-sensível, que é o mundo invertido, tem, ao mesmo tempo, o outro mundo ultrapassado, e dentro de si mesmo: é para si o invertido, isto é, o invertido de si mesmo; é ele mesmo e seu oposto *numa* unidade. Só assim ele é a diferença como *interior*, ou como diferença *em si mesmo*, ou como *infinitude*. (Hegel, 2011, p. 128).

Hyppolite (1999) elabora sobre esses aspectos da diferença colocados em relação, como a diferença principal entre cisão e vir-a-ser, mas que é, nela mesma, uma diferença de semelhança, ou seja, o movimento de suprassunção. O campo tão fluido da força e da lei impele a consciência a se defrontar diretamente com a sua diferença consigo mesma, com o mundo, com o objeto. “Enquanto esse conceito de infinitude é seu objeto, ela é, pois, consciência da diferença como de algo também *imediatamente* suprassumido: a consciência é, *para-si-mesma*, o *diferenciar do não diferenciado* ou *consciência-de-si*.” (Hegel, 2011, p. 131). A experiência da consciência em relação ao externo faz com que ela seja capaz de se deparar com o seu interno, com o seu si-mesmo.

Em síntese, Utz (2008, p. 50) discorre sobre a figura *Força e Entendimento*:

Isso quer dizer que aquela consciência que concebe seu objeto fundamentalmente como força, e o próprio estar-consciente como entendimento, é a forma de consciência mais alta dentre aquelas que ainda não integram a consciência da própria consciência na forma de consciência, i.e., que ainda estão cegas quanto ao Eu. Hegel identifica essa forma de consciência com a visão naturalista ou fisicista e evidencia a falta da autoreferência explícita da consciência como deficiência fundamental desta forma de consciência. No capítulo “Força e Entendimento”, portanto, Hegel tenciona, por primeiro, deduzir o conceito fenomenológico da força, depois desdobrar seus vários sentidos e níveis de compreensão, junto com os conceitos da matéria e do entendimento, para, por último, evidenciar a insuficiência inerente a estas concepções (da força) e a necessidade imanente de passar destas estruturas à estrutura da Autoconsciência.

Além disso, Utz (2008) aponta para um novo momento da consciência, *Autoconsciência* ou *Consciência-de-si*, termo utilizado na sexta edição da *Fenomenologia do espírito*, com tradução de Paulo Meneses (2011). À tradução do vernáculo alemão “*Selbstbewusstsein*” por Autoconsciência, Utz (2008) pontua sua concepção sobre o termo *Selbstbewusstsein*

(consciência-de-si ou autoconsciência). Isto posto, uma problemática é evocada sobre o termo pela variedade de concepção sobre o mesmo. Jean Hyppolite (1999, p. 154) discorre sobre essa passagem para a nova figuração, afirmando que “essa dialética da identidade de si na diferença absoluta lhe aparece inicialmente sob forma imediata, como consciência de si.” O filósofo assinala a perspectiva da identidade frente a diferença, mas é possível, no movimento da autoconsciência, a emergência da nova seção, *Consciência-de-si*.

A diferença e a negação, no âmbito da seção *Consciência*, demonstram o esforço de Hegel em combater a possibilidade de uma concepção cognoscente e, portanto, de uma formação das pessoas pelo viés dicotômico, por uma educação lógica e formal, no qual não há espaço para a humanidade do próprio humano. Borges (2009, p. 15-16) apresenta:

Esta é a pretensão hegeliana, em relação à qual a *Fenomenologia* cumpre um papel central: suprimir a separação entre o sujeito que conhece o objeto que é conhecido pelo sujeito. Com isso, Hegel não pretendia negar a existência de coisas materiais que existiam no mundo independentemente da percepção humana, mas afirmação que o conhecimento filosófico não deve ancorar-se na separação entre o lógico e o real.

Esta tese implica uma proposta metodológica e o erigir de um conhecimento que está pautado na subjetividade do Eu que conhece. Isso nos conduz à vertente latino-americana de González Rey, que estabelece a subjetividade como objeto de estudo da Psicologia. A subjetividade é um elemento social e individual, de forma que cinde o princípio dicotômico positivista, mas também os fundamentos teóricos cartesianos e kantianos. González Rey (1998) discorre sobre a diferença entre o individual e o social na subjetividade, pois esses dois elementos se diferenciam nos âmbitos em que cada um se constituiu, mas eles se relacionam intrinsecamente.

Rey (1998) pontua sobre a questão metodológica a partir do entendimento da interligação entre social e individual – ou, no caso, interno e externo –, assim como se encerra a seção *Consciência* da *Fenomenologia* hegeliana, pois o modo do conhecer, mesmo dialeticamente, está fundamentado em uma visão de mundo que se depara com o processo do conhecer. González Rey (2009, p. 207-208) discorre sobre a relação entre ontologia e metodologia como elementos de discussões pertinentes ao campo psicológico:

A pergunta sobre o que estudar é fundamental e sua resposta está contida na dimensão ontológica do conhecimento. Todo problema a ser estudado representa uma construção teórica, pelo que, em nenhum caso, poderia ver-se como evidência empírica. Hoje, essa questão simples ainda é discutida entre os

psicólogos, porque o conceito de ciência empírica foi acompanhado pela ilusão de representar no empírico a expressão direta da realidade, independentemente das representações do investigador.¹⁸

Assim, a postura de González Rey (2009) salienta a dialética no saber, pois ela é capaz de interligar elementos que foram dissociados desde a origem da Psicologia enquanto ciência acadêmica independente com Wundt, elementos esses de origem dicotômica, erigidos do racionalismo e empirismo modernos, do criticismo e do positivismo. A dialética histórica hegeliana permite a compreensão pelo movimento, de modo que “(...) a dialética é a unificação da unificação e da diferenciação.” (Bourgeois, 1999, p. 16).

A importância de entender a experiência que a consciência passa ao se relacionar com o mundo é expressa pela compreensão da dinâmica do saber, ou seja, pelo modo que se conhece, pelo método do desenvolvimento, mas também pelo que se visa conhecer. Ao longo da seção *Consciência*, a consciência elevou seu saber sensível ao entendimento do conceito e à infinitude. Pode-se observar o método de desenvolvimento empregado na consciência, mas também a postura dialética de conhecer o objeto, ela se esbarra em si. Com isso, a *Consciência-de-si* emerge como um ponto de profundidade da consciência no saber; nesse caso, em seu saber. Para que isso aconteça, a diferença e a negação se fizeram presentes para assinalar a existência do si e do outro, mas também como base para o agir de si e do outro, presentes também no escopo teórico da Psicologia. Hegel (2011) nos demonstra a importância da dialética, como uma dialética negativa (Kojève, 2002), marcada pela diferença, para que o Outro, a alteridade, se torne constitutivo do processo cognoscente que desembocará no reconhecimento, na constituição da subjetividade. Por meio dessa base teórica, Hegel traz suas contribuições à Psicologia pela dialética negativa que forma o indivíduo, mas que também forma o conhecimento, o método, ao mesmo tempo em que o desconstrói. O próximo capítulo apresentará a profundidade da consciência em si mesma, e como isso traz implicações para sua constituição, seu modo de agir e de conhecer.

¹⁸ Tradução livre do trecho: “*La pregunta sobre qué estudiar es fundamental y en su respuesta está contenida la dimensión ontológica del conocimiento. Todo problema a ser estudiado representa una construcción teórica, por lo que, en ningún caso, podría verse como una evidencia empírica. Esta cuestión tan simplees todavía hoy motivo de discusión entre los psicólogos pues el conceptp de ciencia empírica se acompañó de la ilusión al representar en lo empírico la expresión directa de la realidad independiente de las representaciones del investigador.*” (González Rey, 2009, p. 207 - 208).

Terceiro Capítulo: Diferença e negação no âmbito da parábola dominação e servidão

3.1 *Selbstbewusstsein*: o campo flutuante do saber

O caminho da experiência da consciência a conduziu à autoconsciência. Ao chegar nesse ponto, logo nos deparamos com uma problemática presente no termo *Selbstbewusstsein*. Na sexta edição da obra *Fenomenologia do espírito*, o termo é traduzido como “consciência de si”. Porém, na literatura hegeliana, há divergências entre os estudiosos acerca da tradução de *Selbstbewusstsein*. Pippin (2014) a traduz por *self conscience* (autoconsciência); Kojève (2002), por *conscience de soi* (consciência-de-si). Moraes (2017) considera que a palavra autoconsciência carrega o sentido de olhar a si mesmo; já consciência de si mostra a reflexão a partir do Outro, em que o Eu olha para si mediante o Outro. Costa e Bavaresco (2013) defendem a posição de Labarrière (1979), a tradução de *Selbstbewusstsein* por *autoconsciência*. Inwood (1997, p. 80) apresenta a definição de autoconsciência:

A descrição de Hegel da autoconsciência tem três características notáveis. Primeiro, a autoconsciência não é uma questão de tudo-ou-nada, mas progride através de estágios cada vez mais adequados. Segundo, é essencialmente interpessoal e requer o reconhecimento recíproco de seres autoconscientes: é “um Eu que é um nós, e nós que é um Eu” (*FE*, IV). Terceiro, é prática, assim como cognitiva: encontrar-se a si mesmo no outro, a apropriação do ser-outro, que é no que a autoconsciência consiste, envolve o estabelecimento e o funcionamento de instituições sociais, assim como a investigação científica e filosófica.

As diferenciações entre as traduções dos estudiosos do pensamento hegeliano sobre o termo *Selbstbewusstsein* mostram as divergências de ideias desses estudiosos. Aparentemente, dentro desses pensamentos, não é substancial a diferença de sentido entre *Bewusstsein von sich* (consciência-de-si) e *Selbstbewusstsein* (autoconsciência). A consciência, nesse momento, experiencia o processo de sua formação, realizando um movimento reflexivo interno e externo a ela. O movimento reflexivo interno é uma autorreflexão. Além disso, a consciência reflete mediante o Outro, uma reflexão externa. A “consciência-de-si”, ou a “autoconsciência”, consegue abarcar a experiência expressa pela consciência nesse momento da obra, de forma que as traduções de *Selbstbewusstsein* devem preservar o sentido acima aludido.

Ressaltando que, na seção *Selbstbewusstsein*, a autoconsciência, ou consciência-de-si, é resultado da interiorização do conceito advindo da relação da consciência com o mundo,

esta unidade empregará a palavra *Consciência-de-si* ao se referir à seção. Mas, quando o enfoque tiver por consideração não a seção mas a consciência em seu processo formativo, utilizaremos a categoria autoconsciência.

A seção *Consciência-de-si* apresenta um subtítulo: *A verdade da certeza de si mesmo* (*Die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst*). Kojève (2002, p. 14) defende: “*Por isso, falar da origem da consciência-de-si é necessariamente falar do risco de vida (em vista de um objetivo essencialmente não-vital)*”. Meneses (1992) discorre sobre esse momento da consciência como fruto da trajetória inicial até a figura *Força e entendimento*, em que ela interioriza os conceitos, adentrando o campo da infinitude. A consciência reflete sobre os conceitos e se depara com o seu interior, diferentemente das experiências que a consciência teve anteriormente. Guimarães (2004, p. 4) considera que,

(...) através da experiência realizada com o mundo exterior (certeza sensível, percepção e entendimento) visando conhecer o mundo interior dos objetos, a consciência acaba sendo conduzida a descobrir-se como objeto de si mesma. Embora o mundo objetivo seja distinto da consciência-de-si, há uma unidade intrínseca com esse ser-outro.

Hegel (2011, p. 135) disserta que “(...) a certeza vem a perder-se na verdade” por meio da suprassunção do conceito do objeto ao objeto efetivo. A consciência se aproxima de si pela suprassunção do conceito, pois ela já esboça que o conceito tem algum elemento do objeto, mas também da relação da consciência com ele, na qual ela forma uma unidade efetiva. Essa equivalência entre a certeza e a verdade faz com que a própria consciência se torne verdadeira para si mesma. Com isso, o objeto dessa consciência se torna, ela mesma, autoconsciência. Não se trata mais de uma consciência apartada do mundo, mas de uma consciência que permitiu a entrada dos conceitos do mundo nela, misturando-se com eles ou se fazendo histórica, cultural. Afirma Hegel (2011, p. 135) que “(...) a consciência distingue, mas distingue algo tal que para ela é ao mesmo tempo um não diferente.”. Com esta afirmação, Hegel (2011) destaca o papel da diferença no processo do saber da consciência, mas que, nesse momento, o diferente é também negado. A diferença condiz com a ação da autoconsciência, pois ele é um elemento que aglutina e não separa, como comumente se interpreta a ideia de diferença. A reafirmação do saber vem pela distinção da consciência, já que o saber se configura a partir da distinção da mesma para que seu objeto surja.

A relação externa entre consciência e mundo, própria da seção *Consciência*, foi suprassumida à interioridade da *Consciência-de-si*, alcançando o nível do conceito. Nessa

seção, a consciência concebente deve estar certa dessa verdade construída socialmente. Agora, o Eu se torna objeto para a autoconsciência. Na *Consciência-de-si*, o Eu se dá conta do seu Eu formado, até o momento, pela sua diferença em relação aos outros e ao mundo em geral, ou da verdade socialmente construída na história. Além disso, a autoconsciência deve estar certa dessa verdade construída socialmente, ou seja, a diferença e a negação se põem, nessa seção, na alçada da interiorização da consciência.

A seção *Consciência-de-si* marca o início da experiência da existência do si mesmo e do Outro. “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, 2011, p. 135). A emergência da relação por meio do em-si, mediante o para-si, delinea-se paulatinamente. A relação do em-si e do para-si, ou entre o Eu e o Outro, é atravessada pela diferença, que está presente desde a *Certeza sensível*. Apenas com a emergência da *Consciência-de-si* vislumbra-se a importância do caminhar pelas figuras *Certeza sensível*, *Percepção e Força e entendimento* para conhecer a experiência da consciência. Nessas três figuras da *Consciência*, a consciência encontra-se separada do mundo fenomênico, passou de um enfoque do conhecimento simples e imediato à Infinitude. A consciência que partiu da *Certeza sensível* se elevou ao patamar de interiorização do conceito ou do saber cultural elaborado socialmente, processo realizado mediante as categorias da diferença e da negação.

A *Consciência-de-si* tem agora que se deparar com dois objetos: o externo, suprassumido das outras figuras, e a ela mesma. A partir desse pressuposto, resultante das experiências da consciência rumo ao seu reconhecimento, Hegel (2011) nos demonstra que a relação da autoconsciência é tanto consigo quanto com algo externo a ela, ao contrário das interpretações de Jean Hyppolite (1907-1968) e Alexandre Kojève (1902-1968)¹⁹, por exemplo. Afirma Hegel (2011, p. 136-137):

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 *signal do negativo*; o segundo objeto é justamente *ela mesma*, que é essência verdadeira e que de início só está presente na oposição ao 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.

¹⁹ Hyppolite e Kojève são dois intérpretes muito importantes da vulgata hegeliana. O primeiro analisa a *Fenomenologia do espírito* pelo viés marxista estruturalista. O segundo, por sua vez, enfoca a obra pelo gonzo marxista existencialista. Os dois consideram que Hegel não separa interno de externo, mas analisam a FE a partir do externo ou dão mais relevância à formação cultural pela história. Cf. Hyppolite, Jean. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1978 e Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Galimard, 1968.

Ao iniciar seu processo da experiência, a autoconsciência se defronta com o duplo objeto, uma vez que ela se vê imersa na cultura, ou trouxe para dentro dela o saber socialmente elaborado e com ele se misturou. Em consequência dessa disposição, um duplo movimento ocorre na autoconsciência, o que permite a ela se deparar com o desejo.

Sobre a categoria desejo, Silva (2009, p. 47) discorre que Hegel aponta uma diferença léxica. Para Silva (2009), *Wunsch* significa desejo, diferentemente de *Begierde*, que é a palavra utilizada por Hegel. Segundo Silva, o termo *Begierde* se refere a apetite. Hyppolite (1999, p. 175), com interpretação distinta da de Silva (2009), assevera que *Begierde* não tem o significado de apetite, mas sim de desejo. Seguimos, neste estudo, a interpretação de Hyppolite (1999).

A questão do desejo é apresentada nesse momento como desejo em geral, assim como a autoconsciência. Hyppolite (1999, p. 173) disserta:

O desejo é esse movimento da consciência que não respeita o ser, mas o nega, isto é, dele se apropria concretamente e o faz seu. Tal desejo supõe o caráter fenomênico do mundo, que só é um meio para o Si.

Isso se dá pelo fato de a autoconsciência se deparar com a diferença nela mesma e também no Outro. A diferença enuncia a independência do objeto em relação a este Outro. Em relação ao desejo, a autoconsciência busca sua satisfação na calma da unidade do Eu enquanto Eu. Portanto, ela deve suprassumir o Outro. Isso só é possível se ela considerar o Outro como ser. O movente do desejo é transpassado pela negação de forma dialética (negação, negação da negação e negação da negação da negação). A complexidade da independência e da suprassunção no movimento do desejo faz com que

(...) a consciência-de-si só pode alcançar satisfação quando esse objeto leva a cabo a negação de si mesmo, nela; e deve levar a cabo em si tal negação de si mesmo, pois é em si o negativo, e dever ser para o Outro o que ele é. (Hegel, 2011, p. 141).

Estruturalmente, na obra *Fenomenologia do espírito*, após a tese do desejo em geral, Hegel (2011) apresenta a categoria vida. O Outro existe mediante o vir-a-ser da vida, pois “(...) o objeto do desejo imediato é um *ser vivo*.” (Hegel, 2011, p. 137). A vida se manifesta como determinação de ser-para-si, cuja essência é a infinitude. Soares (2009, p. 54) descreve: “A Vida surge como a própria manifestação da consciência de si através da externalização do desejo,

seu próprio modo de existir.”. O conceito da vida transpassa a diferença e a negação pelo fato de ela envolver a alteridade no processo de se manifestar. A vida contempla a unidade do em si a partir da diferença; ela tem o aspecto independente, possível de ser Outro na relação, de modo que seja ser-para-si. “Na vida, que é o objeto do desejo, a *negação* ou está *em um Outro*, a saber, no desejo, ou está como *determinidade* em contraste com uma outra figura independente; ou então como sua *natureza inorgânica universal*” (Hegel, 2011, p. 141). Ademais, Hyppolite (1999, p. 175) destaca que “(...) o término do desejo não é o objeto sensível, como se poderia crer de modo superficial - ele é tão-somente um meio -, mas a unidade do Eu consigo mesmo”. Esta afirmação de Hyppolite (1999, p. 175) evidencia que o desejo visa o Eu ou o ser vivo, o que significa que a vida e o desejo se relacionam diretamente, a ponto de ambos permitirem a satisfação do desejo da autoconsciência em outra autoconsciência.

Hegel (2011) conceitua a autoconsciência perante os conceitos de desejo e de vida como:

- a) O puro Eu indiferenciado é seu primeiro objeto imediato.
- b) Mas essa imediatez mesma é absoluta mediação: é somente como o suprassumir do objeto independente; ou seja; ela é desejo. A satisfação do desejo é a reflexão da consciência-de-si sobre si mesma, ou a certeza que veio-a-ser verdade.
- c) Mas a verdade dessa certeza é antes a reflexão redobrada, a duplicação da consciência-de-si. A consciência-de-si é um objeto para a consciência, objeto que põe em si mesmo seu ser-outro, ou a diferença de-nada, e nisso é independente. (Hegel, 2011, p. 141)

Esta síntese conceitual da autoconsciência apresentada por Hegel (2011) expressa o processo que a consciência realiza para se tornar autoconsciência. Esse processo da autoconsciência torna possível a tese: “(...) *Eu*, que é *Nós*, *Nós* que é *Eu*” (Hegel, 2011, p. 142). A autoconsciência é uma emergente da diferença para se tornar vida e desejo. Com isso, ela “(...) se afasta da aparência colorida do aquém sensível, e da noite vazia do além suprassensível, para entrar no dia espiritual da presença.” (Hegel, 2011, p. 142).

Com a introdução da *Consciência-de-si*, foram postos em destaque os conceitos da vida e do desejo pelo viés da diferença e da negação. Após esse momento, o conceito de reconhecimento aparece no fluxo da história, no qual é elaborado de forma dialética e, socialmente, se torna possível de reconhecimento pela autoconsciência. O processo do reconhecimento requer um apontamento sobre as expressões: em –si e para-si. No texto original, em alemão, o em-si se apresenta de três formas: *an sich*, *in sich* e *Ansich*. O para-si

apresenta duas formas distintas: *Für sich* e *für sich*. Cada forma de em –si e para-si traduz uma particularidade que requer atenção. Oliveira Neto (2016, p. 64) explica sobre essas diferenças: “O primeiro *an sich* é diferente do segundo *Ansich*. Este é mais enriquecido. Do *an sich*, passando pelo *in sich* e pelo *für sich* (todo o processo é marcado pela presença do ser-Outro), retorna-se ao *an sich*, que agora, enriquecido, se converte em *Ansich*.” Gramaticalmente, todo substantivo em alemão começa com a letra maiúscula. Tanto *Ansich* quanto *Für sich* foram substantivados. Oliveira Neto (2016) consegue elucidar o processo para a substantivação. A diferença substancial é entre as preposições *an* e *in*, pois uma se refere ao externo e, a outra, ao interno, respectivamente. Todavia, ambas as preposições significam *em*.

A interpretação possível para essas terminologias é de grande importância para o estudo da Dialética *Herr* e *Knecht* (Senhor e Escravo/Servo). Enquanto *an sich* significa em-si no sentido de determinação, *in sich* significa em-si no sentido de dentro da consciência ou do si. *Ansich*, a substantivação do *in sich*, também significa em-si no sentido de determinação. Porém, como o termo está substantivado, compreende-se o movimento dos conceitos mundanos de adentrar o interior da consciência. Com a interiorização dos conceitos, eles se misturam com a consciência – a partir dos quais ela se suprassume ou se eleva a um patamar mais enriquecido do seu reconhecimento. Nesse caso, pode-se ter a perspectiva da formação da consciência como resultado dialético histórico de uma consciência que se pôs a caminho do saber. Mediante o percurso da consciência aqui narrado, a consciência encontra-se mais enriquecida no final desse processo do *an-sich/in-sich* ao *Ansich*.

A autoconsciência emerge exatamente desse processo acima explicado. Ela se origina mediante a junção do exterior em seu interior, ou mediante a junção do saber socialmente elaborado (em que essa consciência retém o mundo fenomênico de forma conceitual) em si (*an sich*), e se mistura com a exterioridade mundana, ou ela reúne em si a sua história com a história universal. Por isso, Hegel (2011) inicia a *Consciência-de-si* pelo aspecto da alteridade, do desejo em geral e da vida. A autoconsciência é desejo e busca satisfação do mesmo. Esse desejo se caracteriza pela necessidade da consciência de se reconhecer mediante a alteridade, ou seja, na alçada do autoconhecimento, para se reconhecer como ser histórico. Por isso, o movimento da autoconsciência requer a junção entre interior e exterior ou a não diferenciação entre sujeito e objeto, tese distinta da concepção própria dos pensadores modernos, criticados por Hegel (2011) anteriormente. As dicotomias entre sujeito e objeto e entre interior e exterior não expressam o que acontece na autoconsciência, pois o movimento é dialético histórico, o que não condiz com dualismo no começo do saber. Ademais, essa junção tem

correspondência com o conceito do reconhecimento, pois a autoconsciência terá a experiência do “(...) *Eu*, que é *Nós*, *Nós* que é *Eu*” (Hegel, 2011, p. 142) mediante o Outro. Hyppolite (1999, p. 182) afirma: “O Outro é a vida universal tal como a consciência de si a descobre enquanto diferente de si mesma. E o Si, em face dessa positividade, é a unidade refletida que se tornou pura negatividade”.

3.2 O encontro no reconhecimento: parábola dominação e servidão

O primeiro tópico dessa figura é intitulado *Independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão (Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit Selbstbewusstsein; Herrschaft und Knechtschaft)*. Ele apresenta uma multiplicidade de interpretações e traduções. Como apresentamos anteriormente, a palavra *Selbstbewusstsein* nos auxiliará sobre as traduções de *Selbstständigkeit* e *Unselbstständigkeit*. Para a versão em português, trabalho realizado por Paulo Meneses, as duas palavras são traduzidas, respectivamente, por “independência” e “dependência”. Porém, estes termos são comumente traduzidos por “autonomia” e “inautonomia”. Uma vez que as palavras “independência” e “autonomia” são sinônimas, aparentemente pode-se optar pela utilização de qualquer uma, pois não alterariam o sentido original. Assim, os termos abrem discussões que levam a reflexões diferentes, como, por exemplo, o termo “autonomia” ser discutido tanto em Kant quanto em Hegel com significações distintas. Esse tópico é comumente tratado como um texto político e ético pelos estudiosos que travam discussões sobre ele, o que não é a questão tratada por Hegel em sua *Fenomenologia do espírito*. Por esses motivos, filia-se, nesta dissertação, às traduções dessas palavras seguindo a orientação de Paulo Meneses.

Em consonância com a discussão anterior, tem-se as figuras principais que compõem a dialética: *Herrschaft* e *Knechtschaft*. A tradução da obra hegeliana realizada por Paulo Meneses optou por utilizar os termos dominação e escravidão. A palavra *Knecht* também se traduz por servo. A concepção de escravidão é diferente da concepção de servidão. Hegel emprega as duas palavras: escravo como mercadoria e servo como consciência desejante e que, mediante o trabalho, pode alçar o reconhecimento. Com isso, *Knecht* passa a ser um termo de difícil tradução, pois define desde já a linha de pensamento sobre a dialética hegeliana do reconhecimento. Da Silva (2009) apresenta algumas interpretações para a palavra *Knecht* a partir de estudiosos desse tema. J. Hyppolite utiliza o correspondente para escravo, pois deriva da etimologia *servus* (Da Silva, 2009, p. 36), palavra que corresponde ao termo alemão. Já Labarrière e Jarczyk aderiram ao termo vassalo (Da Silva, 2009, p. 36),

aquele que se encontra em serviço de um mestre. Lefobvre corrobora a visão de Labarrière e Jarczyk (Da Silva, 2009, p. 37). Bernard Bourgeois interpreta *Knecht* como servidor ou servidão (Da Silva, 2009, p. 38). Por fim, Da Silva (2009) a traduz por servo, interpretação de Tinland (Da Silva, 2009, p. 37). Ademais, Da Silva (2009) discorre que o escravo não é um estado, pois ele tem plena dependência de um senhor, o que faz com que ele jamais seja reconhecido em sua totalidade enquanto ser. Afirma Da Silva (2009, p. 42-43): “(...) em todos os casos o *Knecht* é produto de uma diferença de um poder qualquer entre os indivíduos envolvidos, ou seja, ele não é reconhecido pelos demais como um semelhante, como um universal”. Com isso, Da Silva (2009) defende o termo escravo como a melhor tradução.

A partir dessa explanação reflete-se sobre a semântica da palavra servo. Na nossa interpretação, o termo servo corresponde a uma relação de dependência e independência, diferente do termo escravo (*Sklave*), pelo fato de que o escravo não tem nenhuma possibilidade de existência sem o senhor; ele é propriedade dele ou ele é uma coisa (*Ding*) do senhor. Se o escravo é visto como coisa (*Ding*), como é possível que ele tenha autoconsciência desejante? Como seria viável o reconhecimento, de forma que não seja unilateral? Segundo a análise de Da Silva (2009), *Knecht* é uma mercadoria que pode ser vendida. Ele salienta sua análise com contribuições da filosofia do direito de Hegel. Na *Fenomenologia do espírito*, não é possível que o *Knecht* seja uma mercadoria, mas sim um indivíduo desejante e trabalhador. Com isso, interpreta-se que traduzir *Knecht* por servo expressa a relação frente à dominação, como uma relação entre autoconsciência, e não como coisa.

Com essa discussão inicial acerca das traduções do título do tópico, que o filósofo Henrique Cláudio Lima Vaz denomina *Parábola Dominação e Servidão*, discutir-se-á sobre a dialética do reconhecimento, presente neste tópico. Além da dialética do reconhecimento, a discussão abordará outros conceitos, como gozo ou fruição (Taylor, 2014) (*Genuß*), trabalho (*Arbeit*) e formação (*Formierung oder Bildung*). Estes conceitos estão abarcados na temática do reconhecimento. Perante a experiência da autoconsciência, é notório o papel da diferença e da negação no movimento do reconhecimento a partir do Eu e do Outro, além da implicação dessas categorias nos demais conceitos expressos na *Fenomenologia do espírito*, como vida e morte, por exemplo.

Os dezenove parágrafos que compõem a *Parábola Dominação e Servidão* são estruturalmente descritos sob a égide de uma subdivisão: a dialética pura do reconhecimento, que compõe os oito primeiros parágrafos da parábola, e a dialética fenomenológica do reconhecimento, expressa pelos parágrafos seguintes, observando que o nono parágrafo

executa a função de intermediação entre a dialética pura e a fenomenológica do reconhecimento. É nesse sentido que se torna necessário dissertar, no tópico seguinte, sobre a dialética do reconhecimento para se entender a importância da relação Eu-Outro, de forma que, seja possível a reflexão acerca da constituição da subjetividade.

3.2.1 Em-si e para-si: a dialética pura do reconhecimento.

A relação da autoconsciência é posta, no momento de sua apresentação, como ser em-si (*an sich*) e ser-para-si (*für sich*) mediante uma Outra (*Andere*) autoconsciência, que realiza o mesmo movimento da primeira: interno, enquanto *em si* (*an sich* e *in sich*); e externo, na reflexão com a alteridade, pela qual ocorre a reflexão de si sobre si mesma a partir de Outra autoconsciência, ou o ser-para-si. A importância da relação para o reconhecimento é delineada desde o início da obra, com as experiências realizadas pela consciência ainda no âmbito das figuras da seção *Consciência* expostas anteriormente, até culminar na interiorização dos conceitos sobre o mundo exterior ou até alcançar a Infinitude. Ao considerar a interiorização do conceito na consciência, esta se apresenta, pela primeira vez, como o foco do olhar cognoscente. Por conseguinte, a interiorização da consciência remete à inversão da relação entre consciência e mundo fenomênico para a relação entre autoconsciências. A partir desse momento, em que a Infinitude tem a possibilidade de ser considerada como etapa fundante e como primeiro momento da dialética do reconhecimento, a consciência se transmuta em autoconsciência a partir da sua experiência com o mundo sensível.

O reconhecer requer o vir-a-ser que a infinitude permite na diferença, ou ele mesmo indica a necessidade de reconhecer o movimento para tal. Isso se manifesta por meio do reconhecimento como “(...) entrelaçamento multilateral e polissêmico” (Hegel, 2011, p. 142). A diferença, que abre para as possibilidades da infinitude, atravessa o campo exterior para o campo interior. A autoconsciência se vê enquanto “auto”, reflexiva em si mesma, mas também disposta à Outra (*Andere*) autoconsciência. Essa relação da autoconsciência com ela mesma, mas também com uma Outra autoconsciência, é o que torna possível o reconhecimento. Por isso é importante frisar a tese do movimento ou da negação no princípio do saber, para não cristalizar a relação da autoconsciência, pois a diferença não dispõe reciprocidade na relação, mas negação. Essa diferença é existente pois faz com que a autoconsciência tenha um movimento característico seu; enquanto a Outra autoconsciência apresenta o seu movimento próprio. Porém, em cada movimento ou em cada experiência, a

dinâmica do movimento sofre uma diferenciação, mesmo que apresente em si o equilíbrio da afirmação e da negação. Nesta análise, apresenta-se a hipótese de que este movimento seja a tensão do vir-a-ser ao ser, logo, ser a vir-a-ser. O que resta é a autoconsciência que congrega todas essas forças, a latência e a manifestação.

Ressalta-se que a autoconsciência é desejo, bem como ela é o seu próprio objeto. A autoconsciência se relaciona com uma Outra (para-si) autoconsciência, ela se relaciona com sua diferença interna (em-si). A tensão entre interno e externo, ou entre em-si e para-si, tanto do Eu quanto do Outro, é o anúncio do reconhecimento. A partir disso, a autoconsciência se relacionará consigo mesma, mas também com uma outra autoconsciência. Hegel (2011) enuncia essa relação. Perante a relação, essa consciência se exterioriza, pois ela sai de si mesma. O movimento exterior se expressa em uma dupla significação. O primeiro sentido da dupla significação consiste no momento em que a autoconsciência sai de si e se perde de si, pois acredita que se encontra em uma outra essência; ou seja, ela é inessencial porque sua essência está no Outro. “O si-mesmo é obrigado a se comportar *fora de si mesmo*; descobre que a única maneira de se conhecer é pela mediação que acontece fora de si, exterior a si (...)” (Butler, 2017, p. 42). Já o segundo duplo sentido consiste na autoconsciência que não está ciente de si e que também não está ciente do Outro. Esse Outro é seu ser-Outro, o qual pertence à essência da autoconsciência que se exteriorizou. Para retornar a si, a autoconsciência necessita suprasumir o Outro, finalizando as duplas significações no movimento do reconhecimento.

Segundo Hegel (2011), o movimento de duplo sentido faz com que a autoconsciência realize o sentido duplo dessa relação, e, aparentemente, apenas a autoconsciência efetiva o movimento. O sentido duplo tem na supressão o seu principal mecanismo, pois a autoconsciência precisa negar e conservar a si mesma para que se revele a sua essência. A partir disso, essa consciência necessita de uma nova supressão, agora de si mesma, pois seu si mesmo já é um Outro, segundo o movimento de sentido duplo:

(...) em *primeiro lugar* a consciência retorna a si mesma mediante esse suprasumir, pois se torna de novo igual a si mesma mediante esse suprasumir do *seu ser-Outro*; *segundo*, restitui também a ela mesma a outra consciência-de-si, já que era para si no Outro. Suprasume esse *seu ser* no Outro, e deixa o Outro livre, de novo. (Hegel, 2011, p. 143)²⁰.

²⁰ “(...) *dem erstlich erhält es durch das Aufheben sich selbst zurück; denn es wird sich wieder gleich durch das Aufheben seines Andersseines; zweitens aber gibt es das anderes Selbstbewußtsein ihm wieder ebenso zurück, denn es war sich im Andern, es hebt dies sein Sein im Andern auf, entläßt also das andere wieder frei.*” (Hegel, 2009, p. 141). Esse trecho possui uma pequena diferença da tradução da obra para a língua portuguesa. A autoconsciência, após suprasumir o ser-Outro, ela o deixa novamente, mas de forma livre, independente na

Os movimentos realizados pela autoconsciência são em-si e para-si, enquanto a Outra autoconsciência realiza também o mesmo movimento nela. Com isso, é nítido o enriquecimento da experiência na relação com a Outra autoconsciência. Butler (2019, p. 37) contribui com o esclarecimento da importância da relação entre autoconsciências ao assinalar que “somente ao persistir na alteridade é que se persiste em seu ‘próprio’ ser.” Cada Si mesmo apresenta uma infinitude, o que realça que a relação é multilateral e polissêmica. Esse enriquecimento é se deparar com um objeto, que, ao mesmo tempo, é seu ser-Outro.

Com a enunciação de como a autoconsciência se relaciona com uma Outra autoconsciência e consigo mesma, Hegel (2011) ressalta sua ação ou o seu agir sobre si e para com uma outra autoconsciência. Esse agir é por via da representação (*Vorstellung*) da Outra. “Porém, esse agir de uma tem o duplo sentido de ser tanto o *seu agir* como o *agir da outra*²¹; pois a outra²² é também independente, encerrada em si mesma, nada há nela que não seja mediante ela mesma” (Hegel, 2011, p. 143). A partir do seu agir, a independência da autoconsciência é também evidenciada no Outro. Isto posto, Hegel (2011) aponta para a necessidade da relação entre autoconsciências, sem a qual não se torna possível o reconhecimento. O movimento de uma é semelhante ao movimento da Outra, como em um jogo de forças, porém, um jogo espelhado. “O Outro aparece como o mesmo, como o Si; mas o Si aparece igualmente como o Outro. Do mesmo modo, a negação do Outro, que corresponde ao movimento do desejo, torna-se também negação de si.” (Hyppolite, 1999, p. 182). Com isso, “(...) o agir unilateral seria inútil (...)” (Hegel, 2011, p. 144)²³. Para o reconhecimento, o agir é sobre si mesmo, sobre o Outro, mas também o agir tanto de um quanto do Outro, um agir mediado, ou seja, o agir de ambos na relação. Trata-se do que foi acima assinalado: o entrelaçamento multilateral e polissêmico. Com isso, Hegel (2011) finaliza a explicação da dialética pura do reconhecimento. Essa dialética mostra o duplo sentido e o sentido duplo que as autoconsciências relacionadas passam, as quais expressam a reciprocidade da relação de existir. É somente mediante essa reciprocidade que o reconhecimento pode acontecer.

relação. A palavra *frei* (livre) não se apresenta na tradução, mas ela auxilia no entendimento da relação entre a autoconsciência e o Outro, a qual frisa o desprendimento da autoconsciência para com o Outro, ou seja, ela retorna a si totalmente.

²¹ *Andern* (Hegel, 2009, p. 141). Para uma tradução mais fidedigna, a palavra *outra* deveria se encontrar em letra maiúscula, apontando uma substantivação, uma essência, em termos hegelianos. Em respeito à tradução, transcrevemos integralmente o trecho em destaque da obra.

²² *Andere* (Hegel, 2009, p. 141). Segue a mesma explicação da nota anterior.

²³ “(...) *das einseitige Tun wäre unnütz.*” (Hegel, 2009, p. 141).

Hegel (2011) discorre sobre o desmembramento em posições da autoconsciência, o começo do anúncio de transição da dialética pura do reconhecimento para a dialética fenomenológica do reconhecimento. Pelo agir, tanto do duplo sentido quanto do sentido duplo, visualiza-se minimamente três elementos: autoconsciência, Outro – que é também uma autoconsciência –, e o encontro entre o Outro e a autoconsciência. Isto posto, o autor demonstra como estes elementos se posicionam tanto interiormente quanto externamente. À vista disso, o movimento do reconhecimento posiciona a autoconsciência como meio termo dos extremos, de si e do Outro, ou seja, o meio termo perante a relação com ela mesma e com uma Outra autoconsciência, que realiza o mesmo movimento. O desmembramento remete à complexidade que é a autoconsciência posta em relação, mas que vem-a-ser reconhecimento. Ao mesmo tempo, cada movimento de uma autoconsciência requer reciprocidade no processo de reconhecimento, pelo fato de as autoconsciências estarem em relação umas com as outras. Essa reciprocidade não necessariamente é sinônimo de igualdade, mesmo que o movimento delas seja espelhado.

A filósofa Judith Butler (1956-) afirma:

Na verdade, se seguirmos a *Fenomenologia do espírito*, sou invariavelmente transformada pelos encontros que vivencio; o reconhecimento se torna o processo pelo qual eu me torno outro diferente do que fui e assim deixo de ser capaz de retornar ao que eu era. Desse modo, há uma perda constitutiva no processo de reconhecimento, uma vez que o “eu” é transformado pelo ato de reconhecimento. (Butler, 2017, p. 41).

Butler (2017) destaca o papel da relação para o reconhecimento, ao que se refere à relação, que modifica ambos os seres relacionantes. Essa modificação é fruto da suprassunção que movimenta a relação constantemente. E acrescenta: “O reconhecimento é um ato em que o ‘retorno a si mesmo’ torna-se impossível também por outra razão. O encontro com o outro realiza uma transformação do si-mesmo da qual não há retorno.” (Butler, 2017, p. 41). O reconhecimento, então, é fruto da diferença de si, pois “(...) esse Eu é o outro que não si mesmo (...)” (Butler, 2019, p. 203). Continua Butler (2019, p. 204): “O Eu passa a existir somente na condição do ‘vestígio’ do outro, que, no momento do surgimento, já está à distância. Aceitar a autonomia do Eu é esquecer esse vestígio”. Isto posto, o encontro ou a relação é a experiência do reconhecer.

O processo do reconhecimento tem sua realização se se considerar a tese de Hegel nos oito primeiros parágrafos da dialética da dominação e da servidão: a dialética pura do reconhecimento. Trata-se de uma condição universal das autoconsciências envolvidas nesse

processo. Portanto, o reconhecimento é relacional, tendo em vista que ele supõe abertura das autoconsciências envolvidas no processo de seus reconhecimentos. As diferentes autoconsciências aceitam se colocar em um processo de negação, por meio da alteridade, para se relacionarem, visando os seus reconhecimentos. Todas as autoconsciências envolvidas no processo do reconhecimento se elevam constantemente de um patamar menos enriquecido para outro mais enriquecido. Enfim, a categoria pura assume o sentido de universalidade. A dialética pura do reconhecimento enuncia uma disposição das autoconsciências à abertura para as diferenças, em que são movidas pelas negações do reconhecimento.

3.2.2 Por-se à prova do reconhecimento: dialética fenomenológica do reconhecimento.

Em relação à autoconsciência como meio termo de seus extremos, como um retorno a si mesma, Hegel (2011) convoca uma reflexão sobre esses extremos para a convergência deles. A partir disso, a diferença se torna a marca essencial. Nessa diferença emerge um extremo que é reconhecido e outro extremo que reconhece. Hegel discorreu sobre o reconhecimento em sua dialética pura, de forma mais conceitual, em busca de definição ou de uma estrutura. No momento em que ele disserta sobre a autoconsciência como meio termo dos extremos, ele pontua seu desmembramento. Mas, como fruto do processo de decompor, cada fator ou extremo toma uma posição. Esses extremos, com suas funções, vão se pôr à prova na manifestação ou efetivação do seu movimento conceitual de reconhecimento em vida, ou seja, a dialética fenomenológica do reconhecimento.

Mas, de acordo com o conceito do reconhecimento, isso não é possível a não ser que cada um leve a cabo essa pura abstração do ser-para-si: ele para o outro, o outro para ele; cada um em si mesmo, mediante seu próprio agir, e de novo, mediante o agir do outro” (Hegel, 2011, p. 145).²⁴

Cada extremo assumirá uma particularidade, uma função. A consideração que Hegel (2011) levanta sobre a autoconsciência destaca a singularidade dela, que reproduz em cada extremo da autoconsciência. Ela está encerrada em si mesma, o que faz com que ela permaneça no seu ser-para-si. O Outro é marcado pelo negativo (*Negative*), pois é a exclusão de si e a inessencialidade. Com isso, Hegel (2011, p. 142) nos aponta que o Outro é também

²⁴ “Dies aber ist nach dem Begriffe des Anerkennens nicht möglich, als daß wie der Andere für ihn, so er für den Andern, jeder an sich selbst durch sein eigenes Tun, und wieder durch das Tun des andern, diese reine Abstraktion des Für-sich-seins vollbringt.” (Hegel, 2009, p. 143).

autoconsciência. No encontro da autoconsciência com o Outro acontece a vida (*Leben*). O encontro é confronto entre uma autoconsciência e Outra; uma encontra-se certa e fechada em si; a outra, com as mesmas características, respectivamente. Nesse momento, Hegel (2011, p. 145) disserta: “(...) um indivíduo se confronta com outro indivíduo.”²⁵. Destarte, as autoconsciências ainda estão em sua imediatez ou no seu modo comum de agir. O autor destaca que, ao sair da imediatez, a autoconsciência se torna “(...) puro ser negativo da consciência igual-a-si-mesma.” (Hegel, 2011, p. 145)²⁶.

Enquanto autoconsciência, sua abstração evidencia a pura negação (*reine Negation*), que não se posiciona enquanto ser-aí (*Dasein*). Inwood (1997, p. 128) pontua: “o *Dasein* surgiu do colapso de DEVIR, a passagem recíproca de ser e do *NADA. Logo, *Dasein* envolve NEGAÇÃO (...)”. A autoconsciência não correspondente a esse modo particular nem na forma universal da sua singularidade. A questão entre universalidade e singularidade também engloba o aspecto da particularidade. Estes termos se entrelaçam, de forma que geram uma interdependência entre eles. Segundo Hyppolite (1999), “o Universal do conceito não é fora do Particular, justaposto a ele, mas é ele mesmo, nessa separação, o Particular, é sempre ele mesmo o seu Outro, e do mesmo modo o Particular, é como tal senão ao se opor ao Universal; ora, essa oposição é sua própria negação, portanto seu retorno ao Universal como negação da negação.” (p. 161). Esta elaboração é tomada deste sentido, a partir das experiências que a consciência teve.

A autoconsciência toma sua posição fixa em-si mesma para o encontro com a Outra. O que a sustenta é apenas si mesma, por isso manifesta-se como pura negação (*Negation*). Seu agir perante a Outra autoconsciência tem seus aspectos: o agir do Outro e o agir por meio de si. Mediante o agir, esse momento atinge o grau de “(...) luta de vida ou morte.”²⁷. Kojève (2002, p. 14) reconhece a importância dessa luta e assevera: “Falar da origem da consciência-de-si é, pois, necessariamente falar de uma luta de morte em vista do reconhecimento”. Para Honneth (2003, p. 93), a luta de vida e morte significa que

Uma primeira interpretação dessa espécie decorre da tese desenvolvida por Andreas Wildt, segundo a qual Hegel não fala aqui da “luta de vida e morte” num sentido literal, mas somente 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.

²⁵ “(...) *es tritt ein Individuum einem Individuum gegenüber auf.*” (Hegel, 2009, p. 142).

²⁶ “(...) *das rein negative Sein des sichselbstgleichen Bewußt sein zu sein (...).*” (Hegel, 2009, p. 142).

²⁷ “(...) *den Kampf auf Leben und Tod bewähren.*” (Hegel, 2009, p. 143).

A relação de confronto é a abertura para a liberdade, para a elevação de cada um, da sua certeza de ser-para-si (*für-sich-sein*). A autoconsciência se defronta, ao experienciar a luta, como puro ser-para-si (*Für-sich-sein*). No tocante a essa questão, Hegel (2011) disserta que a essência da autoconsciência está no Outro, mas, nesse momento, a essência está na vida. Isto posto, a autoconsciência suprassume o Outro para ser-para-si: “(...) a consciência-de-si deve intuir seu ser-Outro como puro ser para-si, ou como negação absoluta” (Hegel, 2011, p. 146)²⁸.

O conceito de vida, de modo geral, está interligado ao desejo. Tanto a vida quanto o desejo atravessam o reconhecimento. Ademais,

(...) a vida é a posição *natural* da consciência, a independência sem a absoluta negatividade²⁹. Assim a morte é a negação³⁰ *natural* desta mesma consciência, a negação³¹ sem a independência, que privada da significação pretendida do reconhecimento” (Hegel, 2011, p. 146).

A morte, por sua vez, é “(...) a negação *natural* da consciência, isto é, a negação desprovida da autonomia; logo, a negação que continua a ser desprovida da significação exigida pelo reconhecimento” (Kojève, 2002, p. 19).

A complexidade da autoconsciência de vir-a-ser o seu ser-para-si, mediante o movimento de Outra autoconsciência, permite uma nitidez sobre a imersão na luta de vida e/ou morte. É um jogo de forças ou um jogo de troca em que cada posição (vida/morte) se relacionam um com a outra.

A vida é o espaço de encontro do eu com o outro, mas só a unidade deste, enquanto a consciência de si é a infinita unidade das diferenças e pode ter consciência do momento que encontra-se neste processo infinito. (Soares, 2009, p. 55).

Hyppolite (1999, p. 168) aponta que “(...) enquanto processo da vida, é preciso que ele morra para que venha a ser”. Isso se manifesta na relação com o caráter de dependência ou independência. A essencialidade está na permanência, não necessariamente manifesta, mas a posição que se assume faz com que a consciência se experiencie de uma forma independente ou não.

²⁸“(...) *es muß sein Anderssein als reines Für-sich-sein oder als absolute Negation anschauen.*” (Hegel, 2009, p. 144).

²⁹ *Negativität.* (Hegel, 2009, p. 144).

³⁰ *Negation.* (Hegel, 2009, p. 144).

³¹ *Negation.* (Hegel, 2009, p. 144).

Neste entrelaçamento multilateral e polissêmico, a autoconsciência necessita realizar supressões (do Outro e de si), pois até ela oscila na luta de vida e/ou morte. Cabe à autoconsciência o vir-a-ser-supressado, uma negação (*Negation*) abstrata. No que se refere à existência do desmembramento da autoconsciência em extremos, eles se interagem de forma recíproca, mesmo sendo opositivos. O desmembramento da autoconsciência é o primeiro resultado da experiência, que evidencia a imersão na profundidade da autoconsciência em relação a uma Outra.

São essenciais ambos os momentos; porém como, de início, são desiguais e opostos, e ainda não resultou sua reflexão na unidade, assim os dois momentos são como figuras opostas da consciência: uma a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou ser para um Outro. Uma é o *senhor*, outra é o *escravo*. (Hegel, 2011, p. 147).

A partir da apresentação do senhor e do servo, Hegel (2011) disserta sobre o silogismo da dominação. Esse silogismo apresenta a posição do senhor como potência sobre o Outro, e, com isso, o senhor toma posição de estar por cima deste Outro. O senhor não percebe o Outro como uma autoconsciência, ele apenas se percebe como independente. O silogismo da dominação é o ponto de partida para a conjuntura de relações que o senhor faz. O senhor se relaciona consigo mesmo, com o servo e com a coisa. Ele é a autoconsciência independente, que busca imediatamente o ser-para-si (*Für-sich-sein*). No tocante às relações do senhor, ele estabelece de forma: a) imediatamente: ele se relaciona consigo, como independente; se relaciona com o servo, posto que o servo é dependente; se relaciona com a coisa, posto que a coisa é dependente; b) mediamente: ele se relaciona consigo mesmo por meio do servo, ainda como uma figura independente; ele se relaciona com o servo, posto que o servo é dependente; a diferença está na relação do senhor com a coisa, em que o servo se torna independente dela pela negação (*Negieren*) através do trabalho (*Arbeit*), de modo que a coisa se torna independente. Em síntese do movimento dessas relações: pela independência, o servo trabalha e o senhor goza (*Genuß*). Butler (2019, p. 43) explica esse momento de dominação como:

O escravo surge como corpo instrumental cujo trabalho provê as condições materiais da existência do senhor, e cujos produtos materiais refletem tanto a subordinação do escravo quanto a dominação do senhor. Em certo sentido, o senhor se coloca como um descorporalizado desejo de autorreflexão (...).

O senhor se permite o gozo, pois ele se depara com a independência da coisa, como se ela fosse portadora de essência para vir-a-ser uma autoconsciência, em vez do servo. Hyppolite (1999) apresenta uma interpretação acerca da posição das figuras senhor e servo frente à dominação. “O Si é o Senhor que nega a vida em sua positividade, O Outro é o escravo, ainda uma consciência no elemento do ser ou uma forma da coisidade.” (Hyppolite, 1999, p. 186). O engano do senhor em se deparar com o desejo, na ânsia da aniquilação, se fixa no gozo e o impede de se reconhecer e reconhecer o Outro. O senhor teve apenas um reconhecimento unilateral e desigual. Se não há reciprocidade entre as autoconsciências, o senhor, que se vê reconhecido, apenas goza por conta do seu agir unilateral. Kojève (2002, p. 23) afirma:

Mas esse reconhecimento é unilateral, porque ele não reconhece a realidade e a dignidade humana do escravo. Logo, ele é reconhecido por alguém que ele não reconhece. E nisso está a insuficiência - e o caráter trágico - de sua situação. O senhor lutou e arriscou a vida pelo reconhecimento, mas não obteve um reconhecimento sem valor para si.

Ao se deparar com a inessencialidade na verdade da certeza de si mesmo, o senhor se questiona sobre seu agir, sobre o seu reconhecimento. “Assim, o senhor não está certo do *ser-para-si*³² como verdade; mas sua verdade é de fato a consciência inessencial e o agir inessencial dessa consciência” (Hegel, 2011, p. 149). Além disso, “(...) uma vez na elaboração da coisa, e outra vez, na dependência para com um determinado ser-aí; dois momentos em que não pode assenhorar-se³³ do ser³⁴, nem alcançar a negação³⁵ absoluta.” (Hegel, 2011, p. 148). Com esse movimento do senhor, é possível perceber que a essencialidade está na consciência servil em vez de se manter no senhor, como foi no início da relação. A consciência servil está mais exposta e disposta ao Outro, pois põe-se para fora de si, mas se suprassume e retorna a si, ou seja, “(...) entrará em si³⁶ como consciência recalcada sobre si mesma e se converterá em verdadeira *independência*.” (Hegel, 2011, p. 149). Hyppolite (1999, p. 188) assinala:

O ser do escravo é a vida, portanto não é autônomo, mas sua independência está no exterior de si mesmo, na vida e não na consciência de si; pelo contrário, o senhor se mostrou elevado acima desse ser, considerou a vida como um

³² *Für-sich-sein*. (Hegel, 2009, p. 147).

³³ *Meister*. (Hegel, 2009, p. 146).

³⁴ *Sein*. (Hegel, 2009, p. 146).

³⁵ *Negation*. (Hegel, 2009, p. 146).

³⁶ *in sich*. (Hegel, 2009, p. 147).

fenômeno, um dado negativo; por isso, é o senhor do escravo por meio da coisidade.

É pelo ato de reconhecer o Outro que é possível se reconhecer, saindo da dependência para com o Outro e encontrando sua independência em-si mesmo. “Portanto, a consciência inicialmente dependente, que serve e é servil, é que realiza e revela no fim de contas o ideal da consciência-de-si autônoma, e que é assim a sua verdade.” (Kojève, 2002, p. 31). Butler (2019) aponta:

O escravo descobre sua autonomia, mas (ainda) não vê que sua autonomia é o efeito dissimulado da autonomia do senhor. (Tampouco vê que a autonomia do senhor é ela mesma uma dissimulação: o senhor efetua a autonomia da reflexão descorporalizada e delega a autonomia da corporificação ao escravo, produzindo assim duas “autonomias” que, a princípio, parecem excluir uma à outra.) (p. 45).

Por se encontrar com e no Outro, o servo se angustiou (*Angst*) nessa relação; por ter que arriscar sua vida, temeu (*Furcht*) a morte e o senhor absoluto³⁷. Taylor (2014) aponta que o servo é subordinado à vida, por isso a angústia frente à morte. A consciência servil temeu por não alcançar minimamente a vida, o vir-a-ser³⁸; apenas resta a morte, a negatividade (*Negativität*) absoluta. “Aí se dissolveu interiormente; em-si³⁹ mesma tremeu em sua totalidade; e tudo que havia de fixo, nela vacilou.” (Hegel, 2011, p. 149). O servo existe enquanto para-si, e não em-si. Kojève (2002) apresenta a visão de que o senhor é apenas para si, apresentando uma oposição ao argumento anterior. Hyppolite (1999) apresenta a concepção de que a autoconsciência é “(...) a passagem do *em-si* ao *para-si*.” (p. 191). No que se refere ao processo de reconhecimento e sua relação com o desejo, Kojève (2002) pontua:

Ora, isso só é possível se eles se comportam de modo diverso durante a luta. Por atos de liberdade irredutíveis, até imprevisíveis ou indeduzíveis, devem constituir-se como desiguais nessa e por essa luta. Um, sem ter sido a isso predestinado, deve ter medo do outro, deve ceder, deve recusar-se a arriscar a vida em nome da satisfação de seu desejo de reconhecimento. Deve abandonar seu desejo e satisfazer o desejo do outro: deve reconhecê-lo sem ser reconhecido

³⁷ “(...) a consciência servil sentiu medo não disto ou daquilo, não durante este ou aquele momento, mas de toda a sua [*própria*] realidade-essencial. Porque ela sentiu a angústia da morte, do senhor absoluto. Nessa angústia, a consciência servil foi interiormente dissolvida; toda ela estremeceu, e nela tudo o-que-é-fixo-e-estável tremeu.” (Kojève, 2002, p. 25).

³⁸ Hyppolite (1999) discorre sobre essa concepção de vir-a-ser da vida, mas que é “(...) um vir-a-ser circular que reflete em si (...)” (Hyppolite, 1999, p. 166). O autor acrescenta: “No meio da vida, toda alteridade é uma alteridade provisória, a aparência de um outro que se resolve imediatamente na unidade do Si. Precisamente, a vida é o movimento que reduz o Outro a si mesmo e se reencontra nesse Outro.” (Hyppolite, 1999, p. 167).

³⁹ *in sich*. (Hegel, 2009, p. 147).

por ele. Ora, reconhecê-lo como senhor e reconhecer-se (e fazer-se reconhecer) como escravo do senhor. (Kojève, 2002, p. 15).

A luta de vida e/ou morte, ou o encontro com o em-si⁴⁰ da consciência servil⁴¹, dá-se por via do trabalho.

No momento que corresponde ao desejo⁴² na consciência do senhor, parecia caber à consciência escrava o lado da relação inessencial para com a coisa, porquanto ali a coisa mantém sua independência. O desejo se reservou o puro negar⁴³ do objeto e por isso o sentimento-de-si-mesmo, se mescla. (Hegel, 2011, p. 150).

O trabalho como desejo refreado é capaz de formar (*bilden*). Taylor (2014) apresenta uma visão sobre o fato de o trabalho ser dedicado ao servo:

(...) a noção de Hegel aqui é que o escravo consegue uma consciência universal através do seu trabalho. Tanto o medo da morte como a disciplina do serviço são necessários. O medo da morte sozinho o teria libertado momentaneamente do particular, mas não teria constituído uma corporificação constante da consciência universal. O trabalho sozinho, não ciente do medo, teria produzido apenas aptidões particulares (*Geschicklichkeit*), não uma consciência universal do si-mesmo. (Taylor, 2014, p. 185).

Hegel (2011) aproxima a negação (*Negative*) do processo formativo (*formieren*⁴⁴), dadas as singularidades e a permanência que constituem a coisa, pelo fato da coisa ser diferente do trabalhador. A formação (*formieren*) não se destina apenas como possibilidade da consciência servil de tornar-se essente, ou ser-para-si (*Für-sich-sein*). Esse seria o positivo da formação (*formieren*). A negação (*Negative*) tem ligação com o medo (*Furcht*). Com a formação (*bilden*), o objeto é agregado e toma posição da negatividade (*Negativität*) do servo, mas é justamente isso que o fez temer a morte ou o senhor absoluto. Pela formação (*bilden*), o servo enfrenta o negativo (*Negative*) alheio para assumir a posição do negativo (*Negative*) pela suprassunção. Ele, enquanto negativo (*Negative*), torna-se ser-para-si-essente, pois suprassumiu a dependência e a dominação. Desse modo legítimo de independência, “(...) o

⁴⁰ *an sich*. (Hegel, 2009, p. 148).

⁴¹ *dienenden Bewußtsein*. (Hegel, 2009, p. 148).

⁴² *Begierde*. (Hegel, 2009, p. 148).

⁴³ *Negieren*. (Hegel, 2009, p. 148).

⁴⁴ Em Hegel (2009), nota-se dois termos em alemão, *bilden* e *formieren*, que enunciam o aspecto do formar. As apresentações destes termos alemães serão pontuadas de acordo com a obra alemã, a edição de 2009.

senhor revela-se, em sua verdade, como o escravo do escravo e o escravo como senhor do senhor.” (Hyppolite, 1999, p. 187).

A formação (*bilden*) traz para-si o ser em-si, ao contrário do medo (*Furcht*), que apenas expressa o em-si. Hegel (2011) atesta que a coisa permanece enquanto coisa, com a exteriorização do servo por via do trabalho.

Para que haja tal reflexão são necessários os dois momentos; o momento do medo e do serviço em geral, e também o momento do formar; e ambos ao mesmo tempo de uma maneira universal. Sem a disciplina do serviço e da obediência, o medo fica no formal, e não se estende sobre toda efetividade consciente do ser-aí. Sem o formar, permanece o medo como interior e mudo, e a consciência não vem-a-ser para ela mesma. Se a consciência se formar sem esse medo absoluto primordial, então será apenas um sentido próprio vazio; pois sua forma ou negatividade não é negatividade *em si* e sua forma, portanto, não lhe pode dar consciência de si como essência. (Hegel, 2011, p. 151).

Hyppolite (1999) apresenta sua perspectiva da possibilidade do reconhecimento, mas isso toma corpo com a consciência estoica. “A consciência de si é reconhecida, legitimada tanto em si - no elemento da vida - quanto para si; torna-se a consciência da liberdade estóica”. (Hyppolite, 1999, p. 187). Por conseguinte, abre-se um novo tópico sobre a liberdade que Hegel (2011) elabora. Portanto, o caminho percorrido para o reconhecimento possibilitou o contato com a diferença e com a negação no processo do saber. Isto posto, este estudo analisa as categorias diferença e negação, com possibilidade de extrair um conceito, mediante a finalidade destas categorias para o reconhecimento.

Quarto capítulo: Diferença e negação: contribuições hegelianas à Psicologia pelo viés da dialética do reconhecimento

4.1 A necessidade da ontologia na Filosofia e na Psicologia

Este estudo se debruçou sobre as categorias diferença e negação como fundamentais para o processo do reconhecimento, apresentado por Hegel na *Parábola dominação e servidão*, na segunda seção da obra *Fenomenologia do espírito*, de 1807. A importância dessa descrição minuciosa do processo que a consciência experienciou até a parábola acima citada possibilitou várias reflexões pertinentes ao tema pesquisado, tais como a construção do saber e a possibilidade de uma ontologia. A ontologia é pensada como “(...) o estudo do ser - elaborada pelo homem - é forçoso que se saiba indagar sobre o ser.” (Oliveira Neto, 2019, p. 31). Assim, a ontologia é uma das conexões entre a Psicologia e a Filosofia, de modo que a experiência da consciência denuncia a necessidade de uma ontologia condizente com a subjetividade formada nesse processo. Para esta discussão em voga, é necessário retomar a filosofia kantiana, que é tanto um contrassenso à filosofia hegeliana quanto um viés epistemológico ao surgimento da Psicologia do século XIX. Os dois vieses, kantiano e hegeliano, são centrais para o erigir da modernidade, como acentuam Foucault (1999) e Oliveira Neto (2019). Assim, a exposição do viés lógico-formal kantiano e do viés onto-lógico hegeliano é o indicativo dessas contribuições, o que, neste trabalho, verticaliza-se ao construto teórico hegeliano e suas implicações à Psicologia.

Oliveira Neto (2019) disserta sobre a filosofia kantiana como uma proposta frente ao pensamento racionalista cartesiano e ceticista newtoniano e humeniano, uma nova concepção de metafísica que rompe com a tradicional. A metafísica tradicional se baseia na razão especulativa, que apenas se contemplava e permanecia centrada nela mesma. Ao romper com essa metafísica, Kant propõe a metafísica do Eu. Segundo Oliveira Neto (2019, p. 24):

A metafísica do eu deve estabelecer algo *a priori*, universal e verdadeiro, próprio ao saber, as condições de possibilidade de todo conhecimento possível, o caminho seguro das ciências, a episteme que lhe permite, o que caberá à lógica a formalização desse pensamento.

Essa concepção de metafísica advém da mudança da teoria do ser – concepção filosófica da antiguidade clássica ao período cristão medieval – para a teoria do conhecimento, pela demanda do saber válido e verdadeiro. Assim, o saber assume o caráter de verdade lógica e válida. Essa quebra de paradigma filosófico ocorre em decorrência das mudanças desde o período renascentista, no qual o ideal antropocêntrico se tornou base fundamental do

pensamento. O conhecimento se caracterizou como uma ação com o objetivo de dar sentido às coisas a partir da racionalidade humana. Para isso, o princípio de separação entre sujeito e objeto no início do saber se destacou e fundamentou algumas correntes filosóficas desde Descartes.

Kant elabora sua filosofia a partir do que é possível conhecer, distinguindo fenômeno e númeno, razão e entendimento. Segundo Oliveira Neto (2019, p. 23), “a tese kantiana é que o nosso conhecimento não se guie pelos objetos, mas que os objetos, enquanto fenômenos se guiem pelo modo de representação ou pelas condições *a priori* de todo conhecimento possível.”. Para isso, o conhecimento se dá nas categorias do espaço e do tempo, em que é possível observar o fenômeno. Ademais, Oliveira Neto (2019, p. 25) pontua:

A tese kantiana é que só se conhece por intermédio da sensibilidade e do entendimento, as quais se direcionam aos fenômenos ou que só se conhece fenômenos, e não coisas em si mesmas. Daí a necessidade de limitar o que é próprio da razão e o que é específico à sensibilidade e ao entendimento.

Com isso, Kant assegura o caminho das ciências a partir do fenômeno, o campo possível de conhecer as coisas, de modo que, a ontologia ganha outro significado, ou seja, a ontologia se converte do estudo do ser à investigação do ente. Como Oliveira Neto (2019, p. 35 - 36) disserta: “De forma que a ontologia kantiana, mais do que ciência do ser, é a doutrina do objeto do conhecer, não do ser-em-si-mesmo; ela é a teoria dos fundamentos que torna possível o seu conhecimento.”.

Assim, Kant categoriza dois mundos – inteligível e sensível – e como eles são constituídos, tese fundamentada em seu escrito pré-crítico *Acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*. A obra evidencia que esses dois mundos têm naturezas diferentes e que o conhecimento é possível pelo fenômeno, por ser acessível e passível de experimentação. Essa forma de pensamento refletiu profundamente nas ciências, pois o modo de conhecer deve se basear no possível, em vez de em especulações; ou seja, a contribuição kantiana para o conhecimento advém da mudança da metafísica tradicional – a qual se direciona ao ser – para a metafísica do Eu, fundamentada em uma verdade lógica e válida, com o olhar sobre o fenômeno, ou que analisa entes. Ademais, Oliveira Neto (2019, p. 40) ressalta: “Kant também anuncia a necessidade do homem retornar à sua interioridade e estabelecer a partir da razão o que é possível e o que não é possível de ser dito.”. Este pensamento permite a emergência da subjetividade humana e o estudo dela, que deve se pautar na manifestação fenomênica, como a descrição de comportamentos, reações

fisiológicas, linguagem, entre outros meios de medição. A Psicologia utiliza dessa forma de pensar para teorizar seus objetos de estudo, seus métodos e intervenções. Oliveira Neto (2019, p. 60) nos atenta sobre esse novo olhar ontológico:

Certamente que não se trata do ser do homem, mas do modo de como ele se põe no viver, no trabalhar e no falar, o qual implica não a busca do ser do homem ou de sua natureza, mas o modo de como ele se mostra, sua manifestação, o homem como fenômeno.

Hegel se posiciona criticamente em relação a esse princípio ontológico e metafísico kantiano, e inicia sua crítica mediante o dualismo moderno, base para a concepção representacional kantiana. A postura filosófica hegeliana requer, como afirma Oliveira Neto (2019, p. 46), “(...) a necessidade de Hegel em conjugar a qualidade e a quantidade em um processo de formação da consciência imersa na história, e mediante a alteridade.” Para Hegel, a qualidade e a quantidade, ou o númeno e o fenômeno, não são distintos, como Kant teorizava, pois a perspectiva hegeliana pressupõe que “(...) ambos se encontram imbricados um no outro, o que torna possíveis determinações *a posteriori*.” (Oliveira Neto, 2019, p. 46). A fim de conjugar duas instâncias, que foram conceituadas de maneiras distintas, o desafio de Hegel foi o de teorizar um modo em que a essência e a existência estivessem juntas. Oliveira Neto (2019, p. 46 - 47) disserta:

Isso significa que não há uma instância superior e afastada, separada de sua manifestação, mas, pelo contrário, o que é se mostra em seu aparecer. Nesse sentido, tanto a tradição filosófica se teve da antiguidade clássica ao período cristão medieval valorando e visando a exclusividade superior de um ser, o qual servia de base para as nossas manifestações terrenas, quanto se percebe a filosofia moderna assentada na quantificação entificada, a qual, também, norteou nossas ações.

A necessidade da dialética para a filosofia é apontada por Hegel (2011, p. 65):

(...) vemos que as exposições filosóficas com frequência nos remetem a essa intuição *interior*, e desse modo ficamos privados da exposição dialética que reclamávamos. A *proposição* deve exprimir o *que é* o verdadeiro; mas, essencialmente, 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.

Mas trata-se de uma dialética assentada em um princípio onto-lógico, o que significa que o começo do saber não supõe a separação entre sujeito e objeto. A onto-logia hegeliana

compreende a fluidez do conhecimento e a garante na construção do seu saber filosófico. Hegel (2011, p. 65) adverte: “(...) só conseguirá plasticidade aquela exposição que excluir rigorosamente a maneira como habitualmente são relacionadas as partes de uma proposição.”. Assim, Hegel (2011) propõe a dialética como modo de ter um conhecimento efetivo, que visa apreender o fenômeno, mas também aquilo que não se apresenta, pois, “na falta de efetividade, a ciência é apenas o conteúdo (...)” (Hegel, 2011, p. 40). A defesa hegeliana é: “A ciência não é um certo idealismo que se introduziu em lugar do dogmatismo da *afirmação*, como o *dogmatismo da asseveração* ou *dogmatismo da certeza de si mesmo*.” (Hegel, 2011, p. 59).

A partir disso, o emprego da terminologia *seieden*, traduzida por “ser-sendo” ou “essente”, é a forma com que Hegel manifesta a conjugação da qualidade e da quantidade. Assim, o campo de possibilidade de conhecer abarca também a essência ou a verdade, não apenas a existência fenomênica, ou seja, o númeno está contido no fenômeno. Segundo Oliveira Neto (2019, p. 52),

O númeno encontra-se no fenômeno, apresentando-se e afastando-se, mas não se põe exterior ao processo onto-lógico e, também, no viés cognoscente. De forma que Hegel inaugura outro enfoque ao surgimento da epistemologia do século XIX: o indeterminado como princípio onto-lógico que permite, exatamente pelo viés de sua processualidade, a determinação. Esta, no entanto, enquanto instância que não se separa do absoluto, retorna à indeterminação para novamente se determinar, mas agora, de forma enriquecida, suprassumida em relação ao primeiro.

Hegel parte do pressuposto de que o começo do saber não é o sujeito ou a consciência ou uma determinação, mas o indeterminado, o qual se mostra à consciência pelo movimento de passagem do ser ao nada e do nada ao ser. Esse princípio onto é também lógico, ou seja, Hegel não se restringe ao saber, mas se lança ao ser, de forma que a tese parmenideana “ser é pensar” é recolocada por Hegel, mas desde que se considere que pensar também é ser, de forma dialética. Assim, a dialética se efetiva na e pela história, ou seja, é o próprio movimento.

No primeiro capítulo, explicou-se mais profundamente a crítica ao dualismo moderno e as consequências dessa crítica à filosofia desenvolvida por Hegel, como, por exemplo, no método do desenvolvimento. Isso permitiu o processo do saber a partir da experiência, cuja consciência se enriqueceu desde a figura *Certeza sensível* até a *Parábola dominação e servidão*. Oliveira Neto (2008, p. 132) aponta:

Na primeira dialética da consciência, descrita pela ‘Certeza Sensível’, início que marca as experiências da consciência que compõem a *Phänomenologie des Geistes*, a consciência inaugura seu processo de reconhecimento de si na confluência do em-si, do para-si e do para-outro com a imediatidade de duas certezas: o Eu e o Objeto.

As primeiras figuras da *Consciência* apresentaram a construção do conhecimento, e, também, por meio da experiência, a subjetividade surgiu no processo e teve seu aprofundamento na *Consciência-de-si*, de modo que a questão onto-lógica esteve presente no desenvolvimento da filosofia hegeliana na obra *Fenomenologia do espírito*, mesmo que de forma rudimentar, nas primeiras experiências da consciência.

A tese hegeliana é a defesa da onto-logia que não adote o ideal de separabilidade entre ser e pensar ou entre conhecimento e reconhecimento. Assim, essa defesa admite que ser é pensar na medida em que pensar é ser, pois “Hegel se coloca nessa problemática retomando a tese parmenideana ‘ser é pensar’, mas colocando-a no movimento heraclíteano, de forma que ser é pensar, na medida em que pensar é ser.” (Oliveira Neto, 2019, p. 46). Hegel (2011, p. 58 - 59) disserta:

O subsistir ou a substância de um ser-aí é a igualdade-consigo mesmo, já que sua desigualdade consigo seria sua dissolução. Porém, a igualdade-consigo-mesmo é a pura abstração; mas esta é o *pensar*. Quando digo: *qualidade*, digo a determinidade simples; por meio da qualidade, um ser-aí é diferente de um outro, ou seja, é um ser-aí; é para si mesmo ou subsiste por meio dessa simplicidade consigo mesmo. Mas por isso é essencialmente o *pensamento*. Aqui se conceitua que ser é pensar; aqui incide a intuição que trata de evitar o discurso – habitual e carente-de-conceito – da identidade entre o pensar e o ser. Ora, uma vez que o subsistir do ser-aí é a igualdade-consigo-mesmo ou pura abstração, ele é abstração de si por si mesmo, ou é sua desigualdade consigo e sua dissolução – sua própria interioridade e sua retomada em si mesmo – seu vir-a-ser.

O pensamento permite a seguinte reflexão: a constituição do saber e a formação do ser não são excludentes ou separadas. Neste caso, o saber está vinculado à subjetividade humana. Por isso a onto-logia está presente desde a primeira figura da *Fenomenologia do espírito*.

Oliveira Neto (2008) assevera que a *Fenomenologia do espírito* é uma obra metafísica dentro do sistema hegeliano, e não necessariamente uma obra ontológica. Porém, a metafísica necessita de uma ontologia. Mesmo que a temática ontológica não seja a temática específica da *Fenomenologia do espírito*, o texto se encerra na figuração “Saber absoluto”, com a apresentação da ontologia como fundamento da metafísica. Oliveira Neto (2008, p. 19)

entende que “a metafísica é justamente a exposição das terminações universais de pensamento que toda consciência necessariamente pressupõe, desde que assentada em certa ontologia.”.

Por se tratar de obra na qual a sua ‘Introdução’ expressa a necessidade de superação da dicotomia moderna sobre o conhecer, a obra supracitada tinha como tese criticar os modelos das teorias de conhecimento modernas, ao mesmo tempo em que descreveria as experiências pelas quais a consciência natural passaria, na busca do saber. Mas como se trata da experiência da consciência, a *Phänomenologie des Geistes* desenvolve também certa psicologia. De forma que essa obra lida com conhecimento e psicologia, e não exatamente com uma ontologia, ponto inicial da ‘Lógica Objetiva’ em sua *Wissenschaft der Logik*.

No sistema hegeliano, a conclusão da *Fenomenologia do espírito* indica o início da *Ciência da lógica*, obra na qual Hegel se debruça com afinco na ontologia. Oliveira Neto (2008, p. 133) discorre que, ao final da *Fenomenologia do espírito*, há uma confluência da metafísica e da ontologia: “(...) *Phänomenologie des Geistes* é a obra metafísica que carece de fundamentação ontológica no sentido de que a consciência possa se experienciar nas figuras-de-espírito por ela percorrida”.

A tese defendida é: ao demonstrar a experiência da consciência nas figuras-de-espírito, evidencia-se o processo do saber e também o modo do ser-sendo da consciência ao reconhecer a si e o Outro, ou seja, é a construção da subjetividade. A ontologia presente na *Fenomenologia do espírito* ocorre a partir do estudo do *seieden*, ou do ser-sendo/essente, ao invés de ser a investigação do ente ou uma doutrina do objeto do conhecer, na perspectiva kantiana. Por isso, Oliveira Neto (2008, p. 19) aponta:

A *Phänomenologie*, nesse *corpus* filosófico é, portanto, a forma como a consciência expõe em-si e para-si ou, no momento mesmo de sua representação, o representar-se a si mesma. Ela é a maneira pela qual a consciência encontra guarida; é a exposição da experiência da consciência na apresentação das figuras-de-espírito ou a exposição do espírito que se manifesta. Momentos que ocorrem porque a substância se encontra ali onde o saber se inaugura. Exatamente por isso, é obra ontológica.

Com isso, tanto Kant quanto Hegel, um pelo viés lógico-formal e o outro pelo viés onto-lógico marcado pela dialética, tiveram a necessidade de uma ontologia condizente com a proposta de metafísica elaborada por cada filósofo. Essas filosofias impactaram diretamente as ciências (em destaque neste estudo, a Psicologia), de modo que o diálogo entre essas áreas do saber contribuiu para que a Psicologia pensasse sobre a ontologia, um dos elos entre Filosofia e Psicologia. González Rey defende uma perspectiva histórico-dialética na qual a

subjetividade é o objeto de estudo da Psicologia. Para isso, a ontologia se tornou necessidade também para a Psicologia, não ficando reclusa apenas às discussões filosóficas. A ontologia no saber psicológico impacta diretamente a epistemologia, a teoria, a técnica e a intervenção, de modo que ela é um fundamento para qualquer corrente psicológica, como González Rey e Goulart (2019, p. 30) ressaltam: “Mas falando explicitamente da unidade entre teoria, epistemologia e método, é preciso destacar que uma definição teórica já implica também uma definição metodológica.”.

Zanella, Lessa e Da Ros (2002, p. 212) elaboram uma perspectiva psicológica que evidencia as diferenças dentro da Psicologia, e como a ontologia reflete diretamente no modo em que esta ciência se fundamentou. Esse pensamento é convergente com a proposta crítica de González Rey:

Introduz-se assim a questão da constituição do sujeito, temática que demarca de certo modo a especificidade da ciência psicológica e a justifica. As investigações sobre a mesma datam dos primórdios da própria psicologia, sendo reconhecida por denominações variadas – personalidade, subjetividade, identidade e sujeitas a explicações igualmente diversas, por vezes antagônicas. De modo geral, podem ser agrupadas em explicações que partem do pressuposto da potência do sujeito frente à realidade ou, em sentido inverso, de sua impotência. Repensar essa perspectiva dicotômica implica, entre outras questões, considerar a dinâmica da relação sujeito-sociedade como fundante de similaridades e singularidades que necessitam ser compreendidas na complexa trama que as opõem, negam, produzem, reproduzem, enfim, constituem. Tratam-se de pólos que mantêm especificidades, porém produzidas, no interjogo das relações em que tanto o sujeito constitui o social quanto por este é constituído (...).

González Rey (2006, p. 8) disserta sobre a dificuldade que a Psicologia tem em reconhecer a necessidade da ontologia em seu corpo teórico. Na perspectiva do autor, o fetichismo pelo método é um fator que distanciou a Psicologia da busca por uma ontologia: “Esse culto ao método em detrimento da construção teórica, amplamente responsável pelo vazio ontológico da psicologia, também foi fortemente enfatizado por outro dos grandes historiadores da psicologia”⁴⁵. Essa primazia pelo método enfatiza o caráter empírico da ciência psicológica, que utilizou da empiria como uma via de legitimação para ser uma ciência independente. González Rey (2009) critica a postura da Psicologia que se baseia na pura empiria, que busca apenas descrever fenômenos a partir de métodos, principalmente

⁴⁵ Tradução livre do trecho: “*Este culto al método en detrimento de la construcción teórica, en grande parte responsable por lo vacío ontológico de la psicología, también ha sido resaltado con fuerza por otro de los grandes historiadores de la psicología.*” (González Rey, 2006, p. 8).

experimentais. Essa crítica é semelhante à crítica que Hegel faz ao dualismo moderno, já descrita anteriormente. Destarte, González Rey aponta que “o empírico não representa a maneira pela qual um postulado conceitual é alcançado; o modelo é o caminho que permite o acesso ao empírico” (González Rey, 2009, p. 219)⁴⁶.

Ferreira (2006) discorre que a ciência psicológica é um saber mestiço, pois abarca tanto conceitos antropológicos quanto a postura das ciências naturais, além de adotar práticas sociais. Isso é o fundamento da pluralidade de correntes dentro dessa área de saber, de modo que essa pluralidade repercute na variedade de objetos de estudo para um campo só, tornando-o um campo sem um objeto de estudo próprio. Ferreira (2006, p. 233-234) salienta:

Tudo isso proporciona que a psicologia seja composta de uma série de “nós e vínculos” conceituais parciais sem um nó maior que a amarre. Esse nó é frouxo até mesmo na definição do que vem a ser a psicologia (ciência das condutas? dos fenômenos mentais? da experiência? do inconsciente?). Podemos dizer, portanto, que a psicologia é composta por vários sistemas circulatorios, mas que não se comunicam entre si; somente com os diversos tecidos da rede social e com as redes das demais práticas científicas, bordando e moldando a nossa subjetividade de acordo com algumas orientações.

A defesa da mestiçagem do saber psicológico reflete na postura de González Rey, na medida em que o teórico compreende a problemática da pluralidade da Psicologia mediante a ausência ontológica. Isso faz com que haja uma predominância do método, tornando-o fetichizado, propiciando que as bases ontológicas e epistemológicas não tomem espaço na discussão do campo psicológico.

Barreto e Morato (2008, p. 158-159) nos atentam para a diversidade metodológica que interfere diretamente no modo com que a Psicologia se estrutura enquanto ciência e pensa o seu objeto:

Tendo a Psicologia surgido no contexto em que se configurou o projeto moderno, propunha-se a assumir a tentativa irrealizável de dividir e buscar a purificação entre os entes humanos e a natureza. Ao tentar sistematizar o saber psicológico, os diversos sistemas e teorias psicológicas, ao fundirem os operadores científicos das Ciências Naturais aos conceitos antropológicos, possibilitaram revelar-se a própria tendência hibridizante da Psicologia. Alguns tentaram desconhecer a singularidade do sujeito subjetivo em busca de uma ordem dos fenômenos psicológicos, via modelo científico da ciência. Outros reconheceram e sublinharam a especificidade do sujeito, direcionada para o esclarecimento da lógica e da trama conceitual, desenvolvendo um

⁴⁶ Tradução livre do trecho: “*Lo empírico no representa la vía por la cual se llega a un postulado conceptual; el modelo es la vía que permite el acceso a lo empírico.*” (González Rey, 2009, p. 219).

conhecimento que busca a articulação entre os processos cognitivos e as outras dimensões das práticas sociais. Tentaram, assim, através da “separação”, da “contradição” e da “tensão insuperável”, “purificar” a polaridade sujeito/sociedade e natureza, indicando que não há medida comum entre o mundo dos sujeitos e dos objetos, mas anularam esta distância ao praticarem a hibridação, medindo, por exemplo, humanos e objetos em conjunto e pelas mesmas medidas.

A partir da explanação de Barreto e Morato (2008) percebe-se as influências kantiana e hegeliana nas bases dessa ciência híbrida a partir da discussão do modo de conhecer, da relação entre sujeito e objeto. A postura frente à relação entre sujeito e objeto, ou indivíduo e sociedade, marca o método, seja ele uma busca para apreensão de fenômenos ou uma tentativa de captar a relação de forma genuína e complexa. A proposta de uma ontologia na Psicologia advém de uma postura dialética, ao contrário de um viés fenomênico ou lógico-formal, de origem kantiana. Assim, a Psicologia é capaz de “(...) desenvolver o tema da subjetividade como definição ontológica dos processos mais complexos da psique humana nas condições da cultura numa perspectiva cultural-histórica.” (González Rey, 2013, p. 26).

González Rey e Goulart (2019) refletem sobre a relação sujeito e objeto para a construção do saber, de modo que os autores propõem uma nova concepção teórica mais condizente com a proposta ontológica desta corrente psicológica. Isso acentua “(...) o descentramento de uma psicologia que enfatizava a relação sujeito-objeto, para expandir a definição de uma psicologia centrada na relação sujeito-sujeito.” (González Rey e Goulart, 2019, p. 18). A concepção da relação entre sujeito-sujeito é semelhante à experiência da autoconsciência no processo do reconhecimento, na *Fenomenologia do espírito*. A partir dessa relação, é possível o estudo da subjetividade na Psicologia enquanto um sistema simbólico-emocional. A subjetividade do indivíduo se expressa no modo de “(...) ver como o cosmos social e histórico dos múltiplos sistemas relacionais, que marcam uma biografia, se organizam em um nível subjetivo que não são um eco desses sistemas, mas uma produção no curso dos processos.” (González Rey e Goulart, 2019, p. 23). Assim, González Rey e Goulart (2019, p. 23-24) apontam o objeto de estudo da Psicologia:

(...) [quanto à] subjetividade enquanto nova definição ontológica, você pode estar falando de um processo do indivíduo. É um processo que se organiza individualmente, mas ao mesmo tempo nos mais diversos espaços sociais. Então, não se trata somente de como o social se faz presente no indivíduo, mas também como o indivíduo se faz presente no social. Trata-se de uma possibilidade de avançar em como grupos sociais, instituições e espaços comunitários ganham uma dinâmica própria.

Historicamente, é evidente a necessidade da ontologia na Filosofia, por ser um campo que se dedicou ao estudo do ser ou do modo de ser do homem. Em várias discussões filosóficas, pode-se pontuar a postura ontológica do filósofo. Além da Filosofia, a Psicologia reconhece a importância da ontologia em suas bases a partir da postura dialética, mesmo que ela tenha se distanciado da Filosofia e de outras ciências em busca da legitimação do seu conhecimento. Ambos os campos do saber se direcionam para a necessidade da ontologia, para fundamentarem seus modos de pensamentos direcionados ao desenvolvimento de suas epistemologias, teorias, técnicas e intervenções. A partir dessas explicações sobre a ontologia na perspectiva onto-lógica, é possível adentrar nas contribuições hegelianas acerca do estudo da diferença e da negação pelo viés da dialética do reconhecimento para o campo psicológico.

4.2 “Eu, que é Nós e Nós que é Eu”: a diferença e a negação para formação da subjetividade na dialética do reconhecimento

A partir da discussão sobre a necessidade da ontologia nas Filosofias kantiana e hegeliana, e estendendo esta discussão para a Psicologia, é possível vislumbrar a contribuição do pensamento hegeliano à Psicologia, por meio do estudo do ser-sendo ou na forma que a experiência da consciência nas figuras-de-espírito se apresenta na *Fenomenologia do espírito*. A perspectiva do ser-sendo traz consigo a proposta dialética para a relação sujeito-sujeito ou sujeito-objeto. Assim, o modo de conhecer exige métodos diferenciados que abarquem a complexidade dessas relações.

A proposta dialética tem seu pilar na diferença e na negação, pois a supressão é inerente à experiência da consciência. Essa experiência se dá quando a consciência entra em contato com o diferente, ou seja, a consciência com a consciência filosófica, ou como o Eu se relaciona com o Nós. Sawaia (2007, p. 83) nos atenta: “A dialética não é um método de pesquisa adotado racionalmente, apenas, mas é uma lógica do pensar, sentir e agir.”. Theodor Adorno (2009, p. 14) nos alerta sobre o caráter dialético, de forma que evidencia a importância da dialética e como seu mecanismo é pautado na diferença:

A dialética desdobra a diferença entre o particular e o universal, que é ditada pelo universal. Apesar de essa diferença –, ou seja, a ruptura entre sujeito e o objeto intrínseca à consciência – ser inevitável para o sujeito, e apesar de ela penetrar tudo aquilo que ele pensa, mesmo o que é objetivo, ela sempre acabaria na reconciliação. Essa reconciliação liberaria o não-idêntico, desprendendo-o

por fim da compulsão intelectualizada, ela abriria pela primeira vez a pluralidade do diverso sobre o qual a dialética não teria mais poder algum.

O caráter dialético marcado pela diferença, descrito por esse filósofo, tem a peculiaridade de a negação compor a dialética, ou seja, a dialética tem em si a suprassunção. Assim, a filosofia adorniana converge com o posicionamento deste estudo, em que as categorias “Diferença” e “Negação” são fundamentais para a dialética, que se desdobra no reconhecimento. Adorno (2009, p. 22 apud Hegel, Werke cit., 8, p. 194) disserta:

Na medida em que a dialética tem o negativo como seu resultado, esse negativo é, justamente enquanto resultado, ao mesmo tempo o positivo, pois ele contém suspenso em si aquilo a partir do que ele resulta e não é sem ele.

A relação tem destaque na dialética pelo fato de ela ser relacional, o que significa que métodos e intervenções devem ser condizentes com esta concepção. A importância da relação impele uma reflexão sobre como ela se dá. Na Psicologia, a relação se torna central nas discussões, pois é na relação que é possível observar o fenômeno enquanto sujeito-objeto, além de que algumas correntes psicológicas definem conceitos a partir da relação, como, por exemplo, o indivíduo ou o sujeito. Assim, a relação se dá entre sujeito-sujeito ou indivíduo-sociedade. Zanella, Lessa e Da Ros (2002, p. 211) discorrem:

Considerar a dialética social/singular, por sua vez, é difícil para a racionalidade linear característica de grande parte das ciências - herança do que se denomina modernidade o que leva aos impasses apontados pelo autor de se considerar o eu e o nós, quem fala quando falo, do que, por que e a quem se fala.

Com a dialética é possível ter um estudo individual-social que envolve a complexidade da sociedade, do sujeito ou do indivíduo que a compõe. Isso é marcado pela diferença de postura: em vez de ser lógico-formal e experimentalista, é uma postura onto-lógica, histórico-dialética. González Rey e Goulart (2019, p. 24) dissertam: “É certo que o indivíduo existe em relação, mas existe em relação de modo a não se esgotar na relação. Ele traz seu mundo para a relação e, por sua vez, muda seu mundo na relação com o outro.”. Este pensamento é convergente com a filosofia hegeliana presente na *Fenomenologia do espírito*: “A fluidez universal simples é o *Em-si*; a diferença das figuras é o *Outro*. Porém, devido a tal diferença, essa mesma fluidez vem-a-ser o *Outro*, pois ela agora é *para a diferença*, que é em-si-e-para-si-mesma (...).” (Hegel, 2011, p. 139).

Hegel (2011) descreve a experiência da consciência ressaltando a suprassunção no processo, pois a consciência se relaciona de diversas formas, até que uma apreensão dessa experiência se torne conceito. A partir do conceito, a consciência se depara com a infinitude, de forma que é possível uma relação em-si e para-si, ou seja, é possível uma relação enquanto autoconsciência a se reconhecer, que encontra “a verdade da certeza de si mesmo” (Hegel, 2011, p. 135), subtítulo da seção *Consciência-de-si*. Hegel (2011, p. 135) discorre: “Nos modos precedentes da certeza, o verdadeiro é para a consciência algo outro que ela mesma. Mas o conceito desse verdadeiro desvanece na experiência [que a consciência faz] dele.”. Assim, o filósofo desenvolve o seu pensamento, de modo que a consciência não apenas se experiencia mediante a relação Eu-objeto, pautada na relação da consciência com o mundo externo, mas também na relação entre Eu-Eu, marcada pela interiorização. Agora, a relação é no interior da consciência, tornando-a autoconsciência. Isso é nítido quando Hegel (2011, p. 136-137) aponta:

A consciência tem 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 *signal do negativo*; o segundo objeto é justamente *ela mesma*, que é *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.

Assim, é possível que a autoconsciência se depare com o em-si e com o para-si em uma relação com Outra autoconsciência, mas também consigo mesma. Esse processo, que envolve o interior e o exterior da autoconsciência, permite a emergência da discussão da subjetividade a partir desses elementos, oriundos da negação e da diferença.

Ao longo das seções *Consciência* e *Consciência-de-si*, a negação e a diferença tiveram papéis importantes para o movimento dialético da experiência da consciência. Hegel (2011, p. 47) disserta sobre o papel da negação:

De fato, o que conceberam foi o motor como o *negativo*, mas ainda não o negativo como o Si. Ora, se esse negativo aparece primeiro como desigualdade do Eu em relação ao objeto, é do mesmo modo desigualdade da substância consigo mesma.

O entendimento desse conceito se dá através da experiência, do fluxo dialético, pelo fato de a relação entre o Eu e o objeto ser desigual ou ser pautada na diferença. Assim: “A *negatividade*

é nesse movimento o diferenciar e o pôr do *ser-aí*; e é, nesse retornar a si, o vir-a-ser da *simplicidade determinada*.” (Hegel, 2011, p. 57). Assim, é possível pensar que a dialética é uma dialética negativa, pois esta fundamentação se encontra no caráter negativo da relação. A negação é intrínseca à diferença, porém, a diferença não tem um conceito definido, por ela ser mais fluida e existente no processo relacional. Destarte, a diferença é inerente à relação entre o Eu e o objeto na *Consciência* e entre Eu e Eu na *Consciência-de-si*. As relações são pautadas na diferença, pela sensibilidade da existência de um Eu e de um Outro, ou em-si e para-si. Assim, “a desigualdade que se estabelece na consciência entre o Eu e a substância – que é seu objeto – é a diferença entre eles, o *negativo* em geral.” (Hegel, 2011, p. 46).

O diferencial da experiência na *Consciência* para a *Consciência-de-si* tem o marco do exterior adentrar o interior. Hegel (2011, p. 136) discorre:

O ser ‘visado’ [da certeza sensível], a singularidade e a universalidade – a ela oposta – da percepção, assim como o interior vazio do entendimento, já não estão como essências, mas como momentos da consciência-de-si; quer dizer, como abstração ou diferenças que ao mesmo tempo para a consciência são nulas ou não são diferenças nenhuma, mas essências puramente evanescentes.

Com isso, o saber, que, pelo viés lógico e formal, era algo meramente instrumentalizado, quantificado por um experimento, tem a possibilidade de atingir a certeza do Eu e questioná-lo: o conhecimento é verdadeiro apenas no âmbito da experiência quantificada, no campo do fenômeno? Assim, Hegel (2011) nos atenta para “a verdade da certeza de si mesmo” (Hegel, 2011, p. 135), uma denúncia da importância do interior para o saber, em que engloba a subjetividade. Ela não é capaz de ser apreendida no campo do fenômeno puro, em que o Eu quer conhecer o objeto, mas, ao tentar conhecer, o Eu se depara com o não saber de si e do Outro, que escapa constantemente desse Eu.

A subjetividade surge quando o Eu reconhece sua essencialidade e reconhece a essencialidade do Outro, tendo em vista 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, 2011, p. 135). Esta passagem evidencia como é a perspectiva do puro Eu. Mesmo que a essencialidade seja um ponto de vista para ele, a essencialidade do Outro é possível pelo fato de o agir ser recíproco. Para o Eu entender sua essencialidade e a do Outro, ele tem que ser um Nós. Reboredo (1995, p. 25) disserta sobre o Eu que é Nós, mas mediante o Nós ser um Eu, dentro da Psicologia: “Há entre os homens uma relação possível além da relação de sujeito a objeto ou de eu a tu: é uma relação de comunidade que chamaremos o Nós

expressão de uma ação comum sobre um objeto físico ou social.”. Ademais, González Rey (1998, p. 234-235) disserta sobre a subjetividade, de forma semelhante à experiência da consciência até o reconhecimento:

Ao considerar a subjetividade como uma definição ontológica, a consideramos em sua dupla condição; processual e constitutiva, condições que se expressam simultaneamente aos níveis, social e individual, planos que se integram de forma contraditória em ambos os cenários de desenvolvimento. Toda forma de subjetividade é social, por natureza, a diferenciação entre o individual e o social está essencialmente relacionada aos seus cenários constitutivos, os quais profundamente interrelacionados entre si, se manifestam como sistemas diferentes, com próprias histórias.⁴⁷

Destarte, a importância de discorrer sobre a experiência pelo viés hegeliano significa evidenciar a relação ou a mediação não como um instrumento, um elemento artificial, que é posto para ser um elemento diferenciador e determinante das partes, mas em como a própria relação compõe a estrutura do saber e, com isso, a subjetividade. Hegel (2011, p. 36) discorre que “(...) a mediação não é outra coisa senão a igualdade-consigo-mesmo semovente, ou a reflexão sobre si mesmo, o momento do Eu *para-si-essente*, a negatividade pura ou reduzida à sua pura abstração, o *simples vir-a-ser*.”. Isso traduz a relação natural entre Eu-Eu ou Eu-objeto, que é uma relação dialética formativa, mas que é entendida a partir da negação enquanto um elemento diferenciador, mas também de determinação. A supressão é fundamental para esse processo, pois ela é o elemento motor da formação. Nesse sentido, a própria *Fenomenologia do espírito* nos permite a reflexão do processo de construção da subjetividade humana na perspectiva psicológica. As categorias “Diferença” e “Negação” possibilitam a construção da subjetividade na experiência da consciência e da autoconsciência.

Na *Consciência-de-si*, a subjetividade tem espaço a partir das características da autoconsciência. Hegel (2011, p. 136) adverte:

Como consciência-de-si é movimento; mas quando diferencia de si *apenas a si mesma* enquanto si mesma, então para ela a diferença é *imediatamente supressumida*, como um ser-outro. A diferença não é; e a consciência-de-si é

⁴⁷ Tradução livre do trecho: “*Al plantearnos la subjetividad como definición ontológica la consideramos en su doble condición; de procesal y constitutiva, condiciones que se expresan simultáneamente a nivel social e individual, planos que se integran de forma contradictoria en ambos escenarios del desarrollo. Toda forma de subjetividad es social por naturaleza, la diferenciación entre la individual y la social está referida esencialmente a sus escenarios interrelacionados entre si, se manifiestan como sistemas diferentes, con historias propias.*” (González Rey, 1998, p. 234-235).

apenas uma tautologia sem movimento do “Eu sou Eu”. Enquanto para ela a diferença não tem também a figura do *ser*, não é consciência-de-si.

Por isso, a autoconsciência está no processo relacional da essencialidade e inessencialidade mediante Outra autoconsciência, que também experiencia esse processo em busca do reconhecimento descrito nas dialéticas pura e fenomenológica. Trata-se da relação ou do encontro entre Eu-Outro, mas que é Nós e vice-versa, pois se tem o entendimento da universalidade desse encontro, por mais que tenha uma individualidade. Esse processo tem origem no princípio onto-lógico hegeliano, o absoluto, que é indeterminado mas que se manifesta nas figuras-de-espírito, ou seja, é um vir-a-ser, ser, vir-a-ser; em termos hegelianos, negação, negação da negação, negação da negação da negação. Nesse sentido e sobre a formação, Hegel (2011, p. 42) discorre: “Vista porém do ângulo do espírito universal, enquanto é a substância, a formação cultural consiste apenas em que essa substância se dá a sua consciência-de-si, e em si produz seu vir-a-ser e sua reflexão.”.

Ademais, González Rey (2013, p. 28) disserta sobre a constituição da subjetividade, que converge com a postura dialética hegeliana, mas também sobre o entendimento da interiorização do exterior, ou como a superação da dicotomia exterior-interior, tão marcada na Psicologia, mas que é possível pelo viés ontológico nesse campo do saber:

(...) uma definição ontológica que define o caráter histórico, social e cultural da psique humana na produção simbólico-emocional que caracteriza toda experiência humana. O ser humano não recebe o social como algo externo, ele vive o social e vive no social. O social humano é histórico porque é cultural, porque se perpetua em símbolos e práticas que se fazem presentes de múltiplas formas em temporalidades distantes de sua produção original.

A partir dessa tese, González Rey teoriza sobre a subjetividade e os elementos que a compõem. Os elementos são: sentido subjetivo, configuração subjetiva, subjetividade individual, subjetividade social e sujeito.

Souza e Torres (2019, p. 35) ponderam sobre como a subjetividade é definida no campo psicológico. Pode-se notar a influência dos filósofos modernos a partir do dualismo moderno. Isso impossibilita uma perspectiva processual e singular da subjetividade.

O termo subjetividade, no pensamento psicológico dominante, carregou consigo duas formas de reducionismo: por um lado, o reducionismo intrapsíquico o qual enclausurou a psique humana no próprio indivíduo, isto é, definiu a dinâmica psíquica nos processos psicológicos individuais; por outro lado, também foi dominante a concepção social determinista, que acreditava que a psicologia

humana estava diretamente orientada por influências externas que agiam sobre o homem, determinando seus comportamentos. Ambas as formas de pensar a subjetividade estiveram cristalizadas na dicotomia individual/social, desconsiderando as dimensões cultural, social e histórica no fluxo dos processos psicológicos complexos, bem como, a capacidade autogeradora da psique.

Trata-se da defesa da subjetividade como fenômeno humano, o qual abarca a complexidade da experiência, nas dimensões individuais e sociais. A filosofia hegeliana sustenta não haver interno separado do externo, mas que ambos constituem *polos* de um mesmo processo. Com isso, a subjetividade está em constante processo de constituição, de forma dialética, bem como a consciência em relação ao mundo externo e a autoconsciência consigo mesma e com o Outro.

Na perspectiva de González Rey, a subjetividade é constituída do sentido subjetivo, unidade básica da subjetividade que integra o simbólico e o emocional, a partir das experiências e das ações da pessoa. O sentido subjetivo valoriza o papel da experiência, sem necessariamente estar restrito a ela, pois considera a singularidade e a complexidade da vivência. Souza e Torres (2019, p. 40) descrevem:

(...) os sentidos subjetivos representam o qualificado subjetivo dos fatos concretos por nós vividos, ou seja, ele expressa o caráter subjetivo de tais vivências em configurações subjetivas que se organizam no curso daquelas experiências e que não é uma resposta linear frente ao vivido, mas uma expressão ontológica da psique humana destacando-se seu caráter gerador. É por isso que a experiência subjetiva é uma produção que integra o social e o individual em unidades singularizadas de produção subjetiva.

Ademais, Souza e Torres (2019, p. 43) apresentam, como pertencentes do sentido subjetivo, a configuração subjetiva “(...) como uma organização relativamente estável frente ao fluxo caótico e imprevisível que governam os sentidos subjetivos”. Cada sujeito, como processo do ser ativo e reflexivo, é uma configuração subjetiva, tem um tipo de organização condizente com a sua psique.

O aspecto convergente entre o pensamento psicológico e filosófico hegeliano é a questão do processo como um caráter formativo. Além disso, o reconhecimento, enquanto uma relação entre Eu-Outro que é Nós, destaca a luta de vida ou morte como fator do processo. Pode-se hipotetizar o reconhecimento enquanto subjetividade, marcado pela negação da luta de vida ou morte, do desejo, do gozo, do medo e da angústia, do trabalho e da formação, ou seja, o processo do reconhecimento é o processo da subjetividade, em que o senhor e o servo se dissolvem na formação do Nós. Com o entendimento dialético da

formação pelo reconhecimento, observa-se uma semelhança com a teorização de González Rey sobre a subjetividade individual e social. A diferença entre elas é o modo de expressão: uma é a organização de sentidos subjetivos e configurações subjetivas no âmbito individual nos indivíduos concretos, enquanto a outra se dá no social. Souza e Torres (2019, p. 44) auxiliam na elaboração sobre o que tange o reconhecimento e seu reflexo para a psique humana, na medida em que:

A processualidade desse intercâmbio vivo faz com que as configurações subjetivas de um campo experiencial da pessoa se articulam com as configurações de outras vivências, pois os sentidos subjetivos - por suas qualidades múltipla, circulante e sistêmica - vão atravessando estes diferentes momentos de experiências operando novas organizações subjetivas na experiência atual.

Portanto, um estudo que relaciona a Filosofia e a Psicologia é necessário, pois existem contribuições para ambos os saberes. O reconhecimento, enquanto categoria de estudo, é fruto de discussão entre os estudiosos da filosofia hegeliana. Porém, o destaque para os elementos negação e diferença é um diferencial para a análise do reconhecimento, que permite uma reflexão filosófica e psicológica. A emergência do Eu e do Outro no processo de independência e dependência da autoconsciência permite a formação da autoconsciência, no tocante ao aspecto servil, dependente do Outro, mas que experiencia a independência na formação (*Formierung/Bildung*). Esse processo de se perder do em-si, ou morrer para emergir na vida do para-si, gera a possibilidade de pensar a subjetividade como uma categoria ontológica na Filosofia e na Psicologia, tão necessária à atualidade.

Conclusão

A reflexão sobre as categorias diferença e negação foi um embate filosófico e psicológico. Uma reflexão que iniciou no grupo de estudo hegelianos (FE/UFG), a partir da temática do reconhecimento, com o foco no conceito de gozo. Inicialmente, esta pesquisa era orientada pelos conceitos de gozo e reconhecimento, uma continuidade do estudo realizado na graduação em Psicologia. A contribuição da Filosofia para a Psicologia era nítida nas discussões realizadas no grupo de estudos. Como fruto destas discussões, a necessidade de aprofundar-se nos conceitos gerou a pesquisa do mestrado acadêmico, que agora está em fase conclusiva. Porém, na seara hegeliana, o caminho do saber é um caminho em que se tem muito de percorrer. A partir disso, pode-se dizer que este estudo é uma experiência da consciência ao reconhecimento; ou seja, a experiência da pesquisadora, ao longo do tempo de pesquisa, em contato com diversos materiais, a fim de se fundamentar a hipótese de que as categorias *diferença* e *negação* são fundamentais para a construção da subjetividade presente no reconhecimento. Para isso, o método utilizado tem sua orientação descrita nos parágrafos introdutórios da *Fenomenologia do espírito*. O método do desenvolvimento permite à consciência uma experiência de relação com o Eu-Outro, que pode ser Eu-objeto ou Eu-Eu.

Com a fundamentação da pesquisa centrada na Filosofia, a maior dificuldade foi a aproximação da Psicologia com o saber filosófico de Hegel, pela ausência de estudos que mostram esta conexão. Um dos elos se deu a partir da concepção dialética, mesmo que a dialética na Psicologia se fundamente no materialismo histórico-dialético, corrente filosófica crítica ao pensamento hegeliano. Com posturas diferentes, o princípio dialético, por se opor ao princípio lógico-formal, confere semelhanças à Psicologia e à Filosofia e torna-se um elo entre elas. A postura dialética é uma tentativa de evidenciar a experiência de um processo, de uma relação que não terá um ponto fixo. Hegel (2011, p. 76) adverte: “(...) se quer ficar numa inércia carente-de-pensamento, o pensamento perturba a carência-de-pensamento, e seu desassossego estorva a inércia”, de modo que a dialética é “(...) esse caminho [que] pode ser considerado o caminho da *dúvida* [*Zweifel*] ou, com mais propriedade, caminho de desespero [*Verzweiflung*]; pois nele não ocorre o que se costuma entender por dúvida: um vacilar nessa ou naquela verdade (...).” (Hegel, 2011, p. 74). Este é o caminho desbravado ao longo desta dissertação: o percorrer dialético que é se deparar com o desespero ou com o vacilar das certezas.

Ao longo dos capítulos, desenvolveu-se pontos-chave da discussão sobre diferença e negação, desde suas primeiras manifestações na *Fenomenologia do espírito*. Para isso, foi

necessária a contextualização histórica de Hegel para apontar a forma com que ela influencia suas obras. Neste caso, a obra central é a *Fenomenologia do espírito*. As influências sobre Hegel também tiveram efeito na emergência da Psicologia e no desenvolvimento da mesma. Esta relação entre Hegel e a emergência da Psicologia no século XIX é fruto de um estudo vasto, que Michel Foucault apresenta indícios em sua obra *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Este foi o princípio de articulação entre Filosofia e Psicologia neste estudo, com o objetivo de se desdobrar a relação Eu-Outro; ou seja, Eu-objeto, na *Consciência*, e Eu-Eu, na *Consciência-de-si*. A relação Eu-Outro teve o foco em assinalar a diferença e a negação, de modo que as figuras *Certeza sensível*, *Percepção* e *Força e entendimento* tomaram o espaço da discussão, uma vez que estas figuras apresentam as formulações sobre as categorias destacadas neste estudo, no âmbito da *Consciência*. Ademais, as categorias *diferença* e *negação* estão presentes na *Parábola dominação e servidão*, no âmbito da *Consciência-de-si*.

A descrição de cada figura mostra como a consciência se depara com o Outro e constrói seu saber. As discussões giraram em torno de como o saber se dá para a consciência, ou seja, a construção do conhecimento de forma processual. A aproximação deste pensamento com a Psicologia ocorre por meio da crítica ao modelo lógico-formal, positivista, de se deparar com o conhecimento. Isto evidencia uma busca incessante por validar certezas, formular métodos para situações ideais, a fim de manipular uma variável que não considera o processo ou a experiência do Eu, do objeto e do Eu-objeto. Assim, a defesa é a do saber processual, por ter como base a experiência da relação Eu-Outro. Com isso, nota-se o desenvolvimento do saber, desde a *Certeza sensível* até a *Força e entendimento*, do simples e imediato à infinitude. Este processo marca a interiorização da consciência para que ela se aprofunde em seu próprio saber, cujo processo é bastante familiar no campo psicológico.

No âmbito da *Consciência-de-si*, a discussão se centrou no reconhecimento e suas dialéticas – pura e fenomenológica. A *Parábola dominação e servidão* é o texto-chave para inúmeras discussões. Porém, o objetivo foi o de analisar as dialéticas do reconhecimento a partir das categorias *diferença* e *negação*. Como o processo é uma luta de vida e/ou morte, as manifestações destas categorias centrais estão congregadas na experiência da consciência ou no Eu. Esta experiência foi inicialmente marcada pelo desejo, pois Hegel já anuncia que a consciência é desejo. Ela não é apenas desejo, mas também é vida. Isto se dá por ela desejar um ser vivo, de modo que o desejo se relaciona com a vida, mas também com a morte. A partir da experiência da autoconsciência, surgem os conceitos de gozo (*Genuß*), angústia (*Angst*) e medo (*Furcht*), trabalho (*Arbeit*) e formação (*Formierung/Bildung*). O desfecho da

parábola é a formação e o reconhecimento não efetivado, pois o senhor goza, e resta ao servo trabalhar e se formar. Este desfecho inconcluso se dá pela desigualdade na relação, ou pela ausência do reconhecimento, que será efetivado na seção *Razão*.

A finalização desse processo ocorre na reflexão sobre a ontologia, pois o entendimento sobre a experiência da consciência é a expressão do ser-sendo, ou essente. A perspectiva onto-lógica tem como base o estudo do ser-sendo, em vez da manifestação do ente discutida na filosofia kantiana. A expressão do ser-sendo conflui para a reflexão da ontologia na Psicologia, proposta por González Rey. Esta proposta evidencia a necessidade da discussão ontológica no campo psicológico e como isto contribui diretamente para a epistemologia, a teoria, a prática, o método e a intervenção. Para isso, a dialética é uma tentativa de desbravar modos ou percepções frente às incongruências nos campos psicológico e filosófico, a fim de possibilitar reformulações.

Este estudo, denominado *Diferença e negação: contribuições hegelianas à Psicologia pelo viés da dialética do reconhecimento*, destinou-se à interlocução entre a Psicologia e a Filosofia. Com isso, reflete-se sobre negação e diferença enquanto categorias conceituais. Além disso, analisa-se as dialéticas – pura e fenomenológica – do reconhecimento, a fim de se refletir sobre a subjetividade. A fundamentação teórica centrou-se no pensamento hegeliano, em interlocução com González Rey, a partir do método do desenvolvimento. Esta é uma discussão inicial para estudos posteriores sobre a temática da subjetividade e do reconhecimento, a partir da interlocução destes campos de saber.

Referências bibliográficas

- Adorno, T. W. (2009). *Dialética negativa*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- Barreto, C. L. B. T.; Morato, H. T. (2008). A dispersão do pensamento psicológico. *Boletim de Psicologia*, v. I.VIII, n. 129, p. 147-160.
- Borges, M. L. (2009). *A atualidade em Hegel*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- Bourgeois, B. (1999). *O pensamento político de Hegel*. Tradução Paulo Neves da Silva. São Leopoldo/RS: Editora Unisinos.
- Butler, J. (2019). *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Tradução Rogério Bettoni. 1. ed. 2. reimp. Coleção Filô. Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- _____. (2017). *Relatar a si mesmo: crítica a violência ética*. Tradução Rogério Bettoni. 1. ed. 3. reimp. Coleção Filô. Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- Costa, A. O; Bavaresco, A. (2013). Movimento lógico da figura hegeliana do senhor e do servo. *Revista Trans-formação*, v. 36, n. 1, jan-abril, p. 37-60.
- Da Silva, M. P. (2009). Sobre a tradução do termo “Knetch”. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. ano 6, nº10, jun. p. 35-45.
- Ferreira, A. A. L. (2006). A psicologia como saber mestiço: o cruzamento múltiplo entre práticas sociais e conceitos científicos. *História, Ciências, Saúde*. v. 13, n. 2, abr.-jun., p. 227-238.
- Foucault, M. (1999). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8 ed. São Paulo: Editora Martins Fontes.
- Gay, P. (1998). *A experiência burguesa da rainha Vitória a Freud: a educação dos sentidos*. Tradução Per Salter. 2ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras.
- Guimarães, S. A. (2004). Desejo e liberdade: a dialética do reconhecimento como segundo nascimento. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Ano 1, nº 1, dez., p. 1-16.

González Rey, F. L (1998). La cuestión de la subjetividad en un marco historico-cultural. *Revista Psicol. Esc. Educ.* (impr.), v. 2, n. 3, p. 229-246.

_____ (2009). Epistemología y ontología: un debate para la Psicología hoy. *Revista Diversitas-perspectivas en Psicología*, v. 5, n. 2, p. 205-224.

_____ (2006). La subjetividad como definición ontológica del campo psi; repercusiones en la construcción de la psicología. *Revista de Psicología*, v. 2, n. 4, p. 5-30.

_____ (2013). O que oculta o silêncio epistemológico da psicologia? *Revista Pesquisas e práticas psicossociais*, v. 8 (1), jan.- jun., p. 20-34.

_____ (2017). Entrevista com Fernando González Rey. In: Mori, V.D. Campolina, L.D.O (orgs). *Diálogos com a teoria da subjetividade: reflexões e pesquisas*. Curitiba: Editora CRV.

González Rey, F. L.; Martínez, A. M. (2016). Una epistemología para el estudio de la subjetividad: sus implicaciones metodológicas. *Revista Psicoperspectivas individuo y sociedad*, v. 15, n. 1, p. 5-16.

González Rey, F. L., & Goulart, D. M. (2019). Teoria da Subjetividade e educação. *Revista Obutchénie*, 3(1), 13-33. <https://doi.org/10.14393/OBv3n1.a2019-50573>

Inwood, M. (1997). *Dicionário Hegel*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar

Hegel, G.W.F. (2009). *Phänomenologie des Geistes*. Gesamtherstellung. Stuttgart: Reclam, Ditzigen.

_____. (2011). *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Menezes. 7ª ed. rev. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista:

_____. (1986). *Jeaner Schriften 1801-1807*. Frankfurt: Suhrkamp.

Hyppolite, J. (1999). *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*. Tradução Sílvio Rosa Filho. Prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Discurso Editorial.

- Honneth, A. (2003). *Luta por reconhecimento*. Tradução: Luiz Repa. São Paulo: Editora 34.
- Horta, J. L. B. (2017). Hegel contra Kojève? Notas sobre a transfiguração de Hegel e a profanação da política da filosofia francesa novecentista. In: Correia, A.; Debona, V.; Tassinari, R. (Orgs.). (2017). *Hegel e Schopenhauer*. São Paulo: Coleção XVII Encontro ANPOF: ANPOF, p. 103-114.
- Kant, I. (2005). Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível. In: Kant, I. (2005). *Escritos pré-críticos*. Tradução de Jair Barboza (et al). Editora UNESP: São Paulo, p. 219-282.
- Kojève, A. (2002). *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ.
- Kussumi, M. M. (2017). Nostalgia pelo Infinito: a alternativa romântica ao idealismo alemão. *A palo seco*: ano 9, n. 9, p. 24 -35
- Labarrière, P.-J. (1979). *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit*. Paris: Aubier.
- Lacerda, A. C. B. (2018). O gozo em meio ao conceito de reconhecimento na Parábola da dominação e servidão na Fenomenologia do espírito. In: Oliveira Neto, P. A. G, (et al) (2018). *Análises hegelianas: formação e psicologia*. Goiânia: Editora Vieira, p. 133-148.
- Lima, C. A. (2017). O Jovem Hegel: escritos teológicos dos períodos de Stuttgart a Iena. *Diaphonia*, e-ISSN 2446-7413, v. 3, n. I.
- Meneses, P. (1992). *Para ler a Fenomenologia do espírito: roteiro*. 2 ed. .São Paulo, Edições Loyola (Coleção Filosofia).
- Moraes, A. O. (2017). Uma metafísica para o século 21. In: Correia, A.; Debona, V.; Tassinari, R. (Orgs.). (2017). *Hegel e Schopenhauer*. São Paulo: Coleção XVII Encontro ANPOF: ANPOF, p. 188-201.
- Neuser, W. (2008). Entendimento e força: Sobre um aspecto fundamental da filosofia da natureza na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Ano 5, nº9, dez., p. 37-47.

Oliveira Neto, P. A. G. (1998). *A dialética especulativa do reconhecimento: uma leitura da parábola dominação e servidão*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil.

_____. (2008). *Totalidade ontológica em Hegel: o problema da metafísica na Phänomenologie des Geistes*. Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil.

_____. (2016). Desejo e formação na fenomenologia hegeliana. In: Peixoto, A. J. (Org.). (2016). *Ensaio de filosofia, educação e psicologia*. Curitiba: Editora CRV, p. 57-73.

_____. (2019). *Epistemologia da psicologia I: os vieses lógico formal e onto-lógico*. Goiânia: Editora Vieira.

Pippin, R. P. (2014). Você não pode chegar lá a partir de cá: problemas de transição na Fenomenologia do Espírito de Hegel. In: Beiser, F. C. (Org.) (2014). *Hegel*. Tradução de Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias & Letras. p. 67-104.

Reale, G.; Antiseri, D. (1991). *História da filosofia: Do romantismo até nossos dias*. Coleção filosofia. 2 ed. vol. 3. São Paulo: Editora Paulus.

Reboredo, L. A. (1995) *De Eu e Tu a Nós: o grupo em movimento como espaço de transformação das relações sociais*. Prefácio de Silvia T. M. Lane. 2 ed. Piracicaba: Ed. Unimep.

Rocha, M. S. (2017). *A linguística moderna e Ferdinand de Saussure: discutindo conceitos*. v. 8, n. 11. Feira de Santana/BA, p. 43-57.

Rodrigues, W. S. (2008). *Certeza sensível e a significação na Fenomenologia do espírito de Hegel*. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil.

Sales, L. S. (2006). Nota sobre a *Introdução à Fenomenologia do espírito* de Hegel. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Ano 3, nº 4, jun. p. 1-21.

Sawaia, B. B. (2007). Teoria laneana: a univocidade radical aliada à dialética-materialista na criação da psicologia social histórico-humana. *Psicologia & Sociedade*. 19, edição especial 2, p. 81-89.

- Silva, L. H. V. (2009). O desejo e seu Outro. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Ano 6, nº10, jun. p. 47-59.
- Silva, N. M. B. (2018). O conceito de experiência na fenomenologia hegeliana. In: Oliveira Neto, P. A. G. [et al.] (2018). *Análises hegelianas: formação e psicologia*. Goiânia: Editora Vieira, p. 24-54.
- Soares, J. S. (2009). *Consciência-de-si e reconhecimento na Fenomenologia do espírito e suas implicações na filosofia do direito*. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil.
- Souza, A. P. (2010). *Para ler Hegel: aspectos introdutórios à Fenomenologia do Espírito e à teoria do reconhecimento*. Linha de pesquisa “Leitura dos clássicos”, FCJ/UTP. Disponível em: <<http://www.anima-opet.com.br/pdf/anima4/anima4-Andre-Peixoto.pdf>>.
- Souza, E. C. de, & Torres, J. F. P. (2019). A Teoria da Subjetividade e seus conceitos centrais. *Revista Obutchénie*, 3(1), 34-57. <https://doi.org/10.14393/OBv3n1.a2019-50574>
- Taylor, C. (2014). *Hegel: sistema, método e estrutura*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Editora Realizações.
- Torres, A. P. R. (2009). Sobre a (in)certeza sensível em Hegel. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Ano 6, nº10, jun. p. 27-34.
- Utz, K. (2008). Força e Entendimento: Um argumento contra o fisicismo. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Ano 5, nº 9, dez., p. 49-58.
- Vaz, H. C. L. (2011). A significação da Fenomenologia do espírito. In: Hegel, (2011). *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Menezes. 7ª ed. rev. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: USP, p. 13 -24.
- Zanella, A. V., Lessa, C. T., & Da Ros, S. Z. (2002). Contextos grupais e sujeitos em relação: contribuições às reflexões sobre grupos sociais. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 15(1), 211-218. <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-79722002000100022>