

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CLEITON GIL BARBOSA

Reconstrução do conceito de intersubjetividade em Hegel via Honneth

Vitória
2016

CLEITON GIL BARBOSA

Reconstrução do conceito de intersubjetividade em Hegel via Honneth

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Espírito Santo,
como requisito parcial para obtenção do
título de Mestre em Filosofia. Área de
concentração: Ciências Humanas
Orientador: Prof. Dr. José Pedro Luchi

Vitória
2016

CLEITON GIL BARBOSA

Reconstrução do conceito de intersubjetividade em Hegel via Honneth

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia pela comissão julgadora composta pelos membros:

COMISSÃO JULGADORA

Prof. Dr. José Pedro Luchi
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. Filipe Campello
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner
Universidade Federal do Espírito Santo

Aprovada em:

Local da defesa: Prédio Bárbara Weiberg, *campus* Goiabeiras Universidade Federal do Espírito Santo

Sumário

Introdução	7
Capítulo 1: Modernidade e Subjetividade	11
1.1 Modernidade e subjetividade	11
1.1.1 História, Subjetividade e seus conceitos agregados.....	12
1.2 Insuficiências da filosofia da reflexão da subjetividade: Fraturas sociais	18
1.2.1 A questão da intersubjetividade: condição necessária para uma filosofia social suficiente.....	23
1.3 A crítica habermasiana à superação da modernidade segundo Hegel ..	32
1.3.1 Apelação a um princípio não moderno	34
1.3.2 Absoluto como repressão da liberdade	36
1.4. Conclusão	40
Capítulo 2 A intersubjetividade no Jovem Hegel	44
2.1 Horizonte da filosofia hegeliana	44
2.1.1 Inspiração romântica e a modernidade no campo social	46
2.2 Intersubjetividade e Reconhecimento em Fichte	52
2.2.1 A intersubjetividade em Fichte	53
2.2.2 Reconhecimento em Fichte	57
2.2.3 Insuficiências do reconhecimento em Fichte	59
2.3 O Sistema da eticidade	60
2.3.1. O reconhecimento no <i>Sistema da eticidade</i>	62
3.3.2 O conflito social e as etapas de reconhecimento do <i>Sistema</i>	66
2.4 Conclusão: o “abandono” da intersubjetividade em sentido forte: insuficiências do <i>sistema</i>	77

Capítulo 3: A intersubjetividade no registro dos textos de maturidade	81
3.1 É possível intersubjetividade no Hegel maduro?	81
3.1.1 A mudança de perspectiva de Axel Honneth	85
3.2 A intersubjetividade na <i>Fenomenologia do Espírito</i>	89
3.2.1 Da consciência sensível ao desejo: a intencionalidade	92
3.2.3 Desejo e reconhecimento: da consciência erótica à social	95
3.3 Intersubjetividade na <i>Filosofia do Direito</i> : conceitos insuficientes e suficiente de vontade livre	101
3.3.1 Experiências concretas dos modelos de vontade livre: Direito abstrato e Moralidade	109
3.3.2 A função terapêutica da eticidade na <i>Filosofia do direito</i> : a mudança de Honneth	115
Conclusão: A necessidade de uma reconstrução do conceito de eticidade em Hegel	120
Referências Bibliográficas	128

Reconstrução do conceito de intersubjetividade em Hegel via Honneth

RESUMO

A questão da intersubjetividade recola Hegel sob evidência no debate filosófico do cenário contemporâneo. É que esse cenário cada vez mais abdica de fundamentações metafísicas para justificação de práticas e instituições atendo-se mais a justificações que busquem o ancoramento social. Nesse sentido, Hegel reaparece no debate contemporâneo devido à característica atribuída a seus escritos de juventude de preferência teórica por modelos comunicativos para se pensar a existência social do ser humano. A intersubjetividade surge em Hegel como saída para as aporias da filosofia da subjetividade, as quais se referem a um conceito de razão solipsista incapaz de cogitar a vida social de forma orgânica, mas antes como força e coerção. Para Habermas e Honneth sobram intuições nas obras do jovem Hegel para se pensar um modelo de razão que tenha sua origem nos pressupostos comunicativos de parceiros de interação. A dissertação apresenta a literatura no tema em duas linhas gerais as quais divergem quanto à posição da intersubjetividade nos textos de Hegel: a primeira defende que o conceito não se solidifica ao longo da teoria do filósofo, bastando a sua época de juventude devido a problemas teóricos encontrados; já a segunda, entende que Hegel modifica, entretanto, não anula o ponto de vista segundo o qual é através da intersubjetividade que o humano alcança sua própria realização como liberdade. Expondo como a intersubjetividade se comporta nos dois momentos da filosofia hegeliana, a reconstrução aqui exposta defende que Hegel não abdica de suas intuições de juventude sobre o tema, mas antes o altera, tendo em vista superar o ancoramento naturalista do conceito e sua ligação extrema com a eticidade clássica como é visto nos textos de juventude. Como é demonstrado, a alteração do tema ocasiona a possibilidade de se inserir Hegel no debate contemporâneo de forma mais fecunda do que antes: é que com a alteração, a intersubjetividade se torna requisito para a realização da vontade livre individual, ao passo que os pressupostos comunicativos gerados na interação se tornam o ancoramento social e teórico no qual práticas e instituições provam sua justiça e razão de ser. O desenvolvimento da filosofia de Honneth apresenta os dois momentos: inicialmente, como é exposto, ele defende que o jovem Hegel é o único capaz de fornecer intuições fecundas a contemporaneidade; posteriormente, revisando a obra do Hegel maduro, passa a entender que o filósofo moderno abrange a questão da intersubjetividade e reconhecimento para a da liberdade e sua condição. A dissertação busca entender o conceito de intersubjetividade ao longo da obra de Hegel apontando para sua função teórica em cada momento bem como as insuficiências e suficiências da filosofia de Hegel. Através desse recorte, entende-se também o pensamento de Axel Honneth sobre o tema, assim como a transformação que o mesmo realiza em seu desenvolvimento teórico.

Palavras-chave: Intersubjetividade. Reconhecimento. Hegelianismo. Liberdade. Eticidade.

The reconstruction of the concept of intersubjectivity through Honneth

Abstract

The issue of intersubjectivity puts Hegel in evidence in the philosophical debate of the contemporary scene. This scenario increasingly abdicates of metaphysical foundations for justification of practices and institutions to justifications that seek the social anchoring. In this sense, Hegel reappears in the contemporary debate due to the characteristic attributed to his writings of youth of theoretical preference for communicative models to think about the social existence of human beings. Intersubjectivity appears in Hegel as a solution to the aporia of the philosophy of subjectivity, which refer to a concept of solipsistic reason unable to think social life organically, but as force and coercion. For Habermas and Honneth there are many fruitful insights in the works of the young Hegel to think reason as having its origin in communicative presuppositions of interaction partners. The dissertation presents the literature on the theme in two general lines which differ themselves on the position of intersubjectivity in Hegel's texts: the first argues that the concept does not solidify along the philosopher's theory, just in your time of youth due to theoretical problems found; while the second understands that Hegel changes, however, does not negate the point of view that is through intersubjectivity that man achieves his own achievement as freedom. Exposing how intersubjectivity behaves in those two moments of the Hegel's philosophy, reconstruction outlined here argues that Hegel does not abdicate their youth insights on the subject, but rather changes it, in order to overcome the naturalistic grounding of the concept and its extreme connection with classical ethics as seen in youth texts. As shown, the theme change cause the possibility of insert Hegel in the contemporary debate more fruitful than before: with the change, intersubjectivity becomes requisite for the realization of individual free will, whereas the assumptions communicative generated in the interaction become the social and theoretical anchoring in which practices and institutions prove his justice and reason for being. The development of the philosophy of Honneth presents two stages: initially, as it is exposed, he argues that the young Hegel is the only able to provide fruitful insights to contemporary; later, reviewing the work of the mature Hegel, comes to understand that the modern philosopher extends the issue of intersubjectivity and recognition to freedom and its condition. The dissertation seeks to understand the concept of intersubjectivity along the work of Hegel pointing to its theoretical function on each moment as well as the insufficiencies and sufficiency of Hegel's philosophy. Through this cut also it's understand the thought of Axel Honneth on the theme, as well as the transformation that he operates in his theoretical development.

Keywords: Intersubjectivity. Recognition. Hegelianism. Freedom. Ethic.

Introdução

A recepção da filosofia hegeliana tem passado por transformações e suscitado novas interpretações que visam inseri-la no contexto contemporâneo de filosofia. Esse contexto é de pensamento pós-metafísico inaugurado na filosofia alemã, dentro da tradição que vai ser discutida aqui, por Habermas (1989), (HONNETH, 2003)¹. Tal contexto é aquele que aposta na intersubjetividade da razão; dentro de um quadro comunicativo de agentes implicados, a razão perde seu viés transcendentalista, metafísico, idealista e até mesmo meramente instrumental, e passa a integrar a vida coletiva na qualidade de práxis linguístico-comunicativa. Segundo Campello: a “proposta de revestimento pós-metafísico da filosofia hegeliana é em grande parte inspirada pelo marco interpretativo de Jürgen Habermas, cuja proposta será guiada pelo processo de intersubjetivação da razão, inscrita agora num quadro comunicativo” (CAMPELLO, 2014, p. 98). Habermas embora se considere um neo-kantiano, vê-se obrigado a retomar Hegel para pensar um modelo de racionalidade que abarque a intersubjetividade como elemento basilar, e ao mesmo tempo seja medida para se pensar as próprias relações intersubjetivas. Podemos dizer que é principalmente a questão da intersubjetividade, e conceitos que a acompanham, que torna Hegel atraente novamente e fornece energia para a retomada de seu pensamento que vemos executada no final do século XX e continua com grande força por nossos dias².

Esse modelo de racionalidade é criado pelo jovem Hegel e abordado tanto por Habermas quanto Axel Honneth, sob o qual refletiremos para se perfazer o caminho hegeliano. Axel Honneth aceita as premissas pós-metafísicas habermasianas, mas apresenta uma diferença no debate sobre a intersubjetividade em geral, e no registro hegeliano. Inicialmente, Honneth confirma a posição de Habermas, a qual entende haver intersubjetividade forte somente nos escritos do jovem Hegel. Para ambos, somente o jovem Hegel possui - e em certa medida logra êxito em teorizar - a formação da identidade individual e do grupo social, através da experiência de intersubjetividade. Honneth segue o pensamento hegeliano no que concerne aos conceitos de reconhecimentos e conflito, daí o que em Hegel permanecera somente uma intuição

¹ Esta afirmação é encontrada em Honneth (2003); Lima (2014), Campello (2014).

² Segundo Repa (2010), Hegel é o filósofo mais visitado por Habermas, sendo ele o que eleva à modernidade o saber de si.

esboçada, mas não desenvolvida, o autor frankfurtiano se utiliza para formar seu próprio pensamento: busca pensar o relacionamento intersubjetivo não pelo modelo de razão comunicativa, como Habermas, mas antes pensa a construção do mundo social por via de uma lógica inerente aos processos conflituosos da organização social. A lógica dos conflitos diz respeito a um desequilíbrio na pretensão de reconhecimento que os membros de uma sociedade operam entre si, o que leva propriamente a uma “Luta por Reconhecimento”, título de seu principal livro por enquanto (HONNETH, 2003). O principal objetivo de Honneth é atualizar a filosofia hegeliana para que essa perca seu caráter idealista e metafísico. Para realizá-lo, aposta no contato com as ciências empíricas, para que, segundo o próprio autor, os pressupostos ontológicos de Hegel ganhem uma dimensão prática no sentido de uma “sociologização”³. Uma sociologização de pressupostos idealistas é o que preocupa Honneth. Segundo Campello:

Em linhas gerais, o projeto de Honneth situa-se num quadro em que se delinea a tentativa de atualização da problemática hegeliana em um registro pós-metafísico, no qual o conteúdo do pensamento hegeliano é retomado, mas é posta em questão a forma com a qual ele se expõe e se fundamenta (...). O objetivo desta interpretação é o de compreender o sistema social como resultado de uma lógica dos conflitos sociais marcados por uma tipologia de reivindicações de reconhecimento intersubjetivo, retomando, na visão do autor, o fio condutor da tradição da teoria crítica (CAMPELLO, 2014, p. 98).

A dissertação procederá do seguinte modo: primeiro começaremos discutindo o conceito de modernidade segundo Hegel (1955) buscando apreender o “espírito dos novos tempos” (HEGEL, 1955, p. 205), i.e. o princípio especulativo da modernidade e seu arcabouço teórico. Este caminho revelará o mesmo como subjetividade. Com Habermas (2002), devemos compreender o que significa a subjetividade e seus conceitos orbitais para essa época. A extensão radical do princípio da subjetividade somente pode ser alcançada através da compreensão de seus conceitos orbitais, através dos quais se mostra o horizonte de sentido da era. Aliados, a subjetividade e seus conceitos orbitais devem fornecer a compreensão da ascensão da razão como capacidade do entendimento (*Verstand*) e a formação de um próprio, o que quer dizer

³ Esse é o ponto de vista do próprio Honneth (2003, p. 119, nota), o qual diferenciando-se de outros pesquisadores na temática da doutrina hegeliana do reconhecimento, a saber Wildt e Siep, buscar expor a vital importância do tema como “processo de transformação histórica e empírica da sociedade” em um quadro referencial pós-metafísico, o que ocasiona “uma pressão maior na direção de uma ‘sociologização’ do modelo conceitual hegeliano...” (Ibid., Id.).

somente pode ter validade e ou pretende-la aquilo que seja *para a consciência* uma verdade. Como vai ser demonstrado, aqui o que está latente é uma mudança de paradigma: o sujeito moderno possui a autoconfiança em sua razão para julgar e entender a realidade; o que Taylor (2014, p. 25) chama de “uma revolução nas categorias básicas com que entendemos o *self*”, sendo o *self* moderno captado como “sujeito autodefinitório” (Ibid., p. 26). Diante dessa formulação, vai ser exposta a crítica de Hegel à modernidade e seu princípio absoluto: a modernidade cria cisões e fraturas sociais as quais não pode reconciliar segundo seu modelo de razão como entendimento. Ao fim, deverá ser exposto a compreensão habermasiana da modernidade segundo Hegel, o que implica em uma crítica do filósofo contemporâneo em duas linhas, a saber: ou Hegel não é moderno (HABERMAS, 2002, p. 46), ou então não é um filósofo que acentua a intersubjetividade com um papel forte. Isto é, primeiro, tentando reconciliar as fraturas criadas pelo iluminismo a partir de outro modelo de razão de inspiração grega, Hegel apela um princípio não moderno; segundo, respeitando a modernidade e seu princípio da subjetividade, Hegel deflaciona o papel da intersubjetividade posicionando não mais como elemento genealógico da formação da consciência, e da sociabilidade em geral.

No segundo capítulo, busca-se expor em que consiste propriamente a intersubjetividade no jovem Hegel. O objetivo implica que seja esclarecida a modernidade social, o horizonte referencial que Hegel se utiliza para construir sua filosofia social, completando assim o primeiro capítulo. Dentro dessa modernidade social é destacada a importância de Maquiavel e Hobbes, como primórdios das reflexões sociais na dita época, posteriormente Fichte é destacado e seu conceito decisivo de intersubjetividade e reconhecimento, sendo esses os fios condutores de todo o capítulo e o posterior. Todos esses componentes se imiscuem na criação da teoria original de Hegel (1991), a qual permite vislumbrar o local referencial marcante da intersubjetividade, na gênese da sociabilidade, e do reconhecimento e seu par conflito, responsáveis por dar respectivamente a medida atual e a necessidade de abrangência futura, da sociedade. Ao fim, entenderemos os motivos que levam Hegel a mudar a direção de suas reflexões, e, segundo Habermas (2002) e inicialmente Honneth (2003), abandonar a perspectiva comunicativa da razão que legitima através do reconhecimento intersubjetivo práticas normativas realizadas no interior social.

No terceiro capítulo problematizaremos as conclusões anteriores, a qual demonstraram que Hegel não mais é o filósofo da intersubjetividade forte. Apesar de indiscutível transformação entre o jovem Hegel e o Hegel maduro, deve ser analisado se essa mudança leva necessariamente a uma deflação da intersubjetividade em nome de um conceito monológico de espírito. Nossa perspectiva é aquela que não acata essa interpretação, considerando que dentro da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2008a) e da *Filosofia do Direito* (HEGEL, 2002) a intersubjetividade ocupa função genealógica e de pressuposto ontológico tanto para o desenvolvimento da consciência quanto para a formulação e desdobramentos do sistema social. Embora Honneth concordasse com Habermas, ele também muda sua perspectiva em nome dessa possibilidade de ressignificação do papel da intersubjetividade no contexto de escritos hegelianos expostos (HONNETH, 2014b), Lima (2014) também não concorda a definição.

Capítulo 1: Modernidade e Subjetividade

1.1 Modernidade e subjetividade

A modernidade enquanto concatenação de fatos nasce por volta do ano de 1500 com os acontecimentos da “Descoberta do novo mundo”, Reforma e o Renascimento⁴. Esses fatos iniciam o período reconhecido como “novos tempos” ou “tempos modernos” (Hegel, 1955, p. 205); segundo Habermas, é constitutivo da consciência de si da modernidade o reconhecimento de si mesma como uma época inexoravelmente nova; tendo em vista que as expressões “tempos modernos” e “novos tempos” não dizem respeito a uma época cronológica, mas a uma época estilizada que deve carregar consigo a orientação para o futuro como norma, de certo modo o presente possui privilégio sob o passado por ser voltado para o futuro e a modernidade: “tem de reconstituir a ruptura com o passado como uma renovação contínua” (HABERMAS, 2002, p. 11).

Ainda segundo Habermas (Idem, ibidem) a necessidade de demarcação contínua de seu status ou legitimação em relação ao passado torna-se o horizonte no qual as palavras-chaves da filosofia hegeliana como: “revolução”, “progresso”, “emancipação”, “desenvolvimento”, “crise”, “espírito do tempo” ganham seu sentido ainda usual (Idem, ibidem). Essa necessidade é a característica na qual a modernidade pode surgir estilizada: “a modernidade não pode e não quer tomar dos modelos de outras épocas os seus critérios de orientação, *ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade*” (HABERMAS, 2002, p.13). Por isso, a mesma nasce como crise e crítica, pois deve consultar a si mesma para construir seus critérios de orientação ao passo que também deve apelar para si mesma para legitimá-los. Aliado ao exposto, Repa (2010) também vê necessariamente a modernidade e sua crítica como inexoráveis, segundo o mesmo: “O sujeito do conhecimento e da ação, no qual se centra o conceito de razão, fornece por si próprio as condições de fundamentação de que necessita uma modernidade desprovida de orientações tradicionais” (Ibid., p. 154).

⁴ A fonte dessa afirmação encontra-se em na passagem hegeliana da *História da filosofia* (Hegel, 1955, p. 204) na qual Habermas se apoia para sua formulação condizente (Habermas, 2002, p. 09).

Embora a auto interpretação desse período já esteja em voga na filosofia de Kant, somente em Hegel a modernidade ganha consciência de si, pois sua autocompreensão é aliada à necessidade de auto certificação, que se torna a questão fundamental de Hegel, segundo Habermas⁵; captar o próprio tempo em conceito é, para Hegel, garantir a autolegitimação da modernidade.

Para ser mantida a coerência interna de seu ponto de vista, Hegel não poderia extrair a autoconsciência da modernidade meramente a partir dos acontecimentos de 1500, mas antes deve ser extraída de seu princípio interior: “Antes de tudo, Hegel descobre o *princípio dos novos tempos: a subjetividade*” (HABERMAS,2002, p.25). A subjetividade deve ser encarada não como um conceito comum ao qual segue uma determinação própria, um conteúdo; justamente por caráter de implicação com outros, subjetividade deve ser pensada como uma trama de conceitos, os quais se entrelaçam e exigem-se mutuamente; este é o motivo de se poder falar em uma “filosofia da subjetividade”, pois com isso não se caracteriza um tipo ou objeto filosófico, antes designa um paradigma.

1.1.1 História, Subjetividade e seus conceitos agregados

Nas lições sobre *Filosofia da História* (HEGEL, 2008b), Hegel considera que a Reforma, a Revolução francesa e o Iluminismo são os acontecimentos-chaves para a formação da modernidade e da subjetividade (HEGEL, 2008b, p. 343) e revelam a trama de conceitos que lhe são essenciais.

A Reforma, através da destituição do poder papal- no caso macro, e dos padres, no olhar micro- como a quem o fiel deve recorrer, consultar e acatar para assuntos religiosos ou não, libertou a consciência para o domínio de si mesma: “Este é o conteúdo essencial da reforma: o homem está determinado por si mesmo a ser livre” (Ibid., p. 346). A Reforma representa o questionamento estrutural da Igreja, mas também ao introduzir a

⁵ Essa definição do problema central de Hegel vai ser modificada, para os propósitos atuais de um questionamento do que vem a ser a modernidade cabe a definição habermasiana. Adiante, capítulo dois, será exposto que o problema central de Hegel é aliar os ganhos da modernidade, no que se refere autonomia da razão, com a tentativa de deflacionar o atomismo e as consequências às quais implica.

leitura da bíblia como princípio fundamental, representa o início da ascensão da subjetividade livre: “cada um deve instruir-se com ela e cada um pode então determinar a sua consciência” (Ibid., p. 347) A profunda transformação que essa realizou foi no modo de relação entre o crente e Deus, que agora sem intermediário, seja o papa ou padre, pode deixar livre a consciência; essa autonomia se reflete em diversos pontos da modernidade, pois é fio primordial da trama conceitual que é a subjetividade. Para Hegel, há um nexos fundamental entre liberdade e o protestantismo; aquela se compreende essencialmente como autonomia, capacidade de determinar por si mesmo o princípio de sua ação e ponto de vista, e também obrigação de ser responsabilizado por ela; com a Reforma, a liberdade ascende à consciência como propriedade intrínseca sua. O princípio da subjetividade exige a liberdade enquanto autonomia, pois o espírito toma consciência de si como subjetividade quando se percebe instância contraposta ao todo, e se coloca como entendimento capaz de conhecer o mundo, portanto, quando transfere para a razão a tarefa de juiz último para o qual deverá recorrer.

Sob um ponto de vista ontológico, a liberdade é o que permite a ascensão à consciência do saber de sua relação com a objetividade como independência. Porque é livre, a consciência na forma do entendimento pode captar o mundo em leis e esquemas. Insistindo em um ponto de vista ontológico, a liberdade permitiria, a partir desse processo de reconciliação inicial, alcançar a compreensão da realidade no absoluto, no qual livremente o subjetivo e o objetivo se coadunariam. Sob o sentido filosófico de vários modelos de liberdade que surgem na modernidade, é possível afirmar que para mencionada época a liberdade se imiscui com o conceito de autonomia da vontade, ou seja, a capacidade de estabelecer por si mesmo os fins, e os meios para os mesmos, sem opressão ou subserviência exterior; posto desse modo, Hegel pensa a história das ideias da modernidade como expressão dessa liberdade, que ao seu momento demonstrará sua insuficiência.

O indivíduo não age por impulsos recebidos de nenhuma outra parte, a não ser o que se determinou pura e simplesmente por si mesmo, sendo o princípio absoluto de suas próprias determinações: no Eu, no ‘si mesmo’, reside a instância decisiva, de última apelação (HEGEL, 1955, p. 209).

A Revolução francesa postula o princípio da liberdade da vontade como elemento axial do Estado, e esse sendo extensão sua em contraposição ao direito histórico ou divino. A constituição espiritual dos Estados foi observada no sentido de se investigar, a partir da

experiência efetiva de sua realização, quais eram os direitos dos indivíduos entre si, entre eles e o príncipe e entre os Estados. Se na idade média, o poder papal, ou as inspirações bíblicas, em última instância, regiam as relações acima descritas, “Agora, diferentemente, se busca, a fonte do direito no homem mesmo e na história, pondo em relevo o que havia de ser regido como direito na paz e na guerra” (HEGEL, 1955, p. 208). É de capital importância essa transformação, representando a passagem do direito natural para o direito positivo; onde a tradição na forma da autoridade do papa e de reis na regência, e, ou⁶, composição da legislação a ser seguida por todas as esferas da sociedade, mas sem a participação daquela, foram questionada em nome da deliberação mútua e adoção de princípios normativos de conduta e legalidade compatíveis com o que era considerado intrínseco ao humano dotado de razão, não dos caprichos de uma força alheia.

Essa modificação na fonte do direito, por outro lado, também ocasionou uma transformação quanto à relação de quais necessidades e impulsos do homem o Estado deveria corresponder, e o melhor modo de consegui-lo, “por todos esses caminhos, tratava-se de chegar ao conhecimento do direito partindo do homem mesmo, tanto do passado como do futuro” (HEGEL, 1955, p. 208).

Na Revolução Francesa, segundo o olhar de Hegel, começa no espírito humano a compreensão segundo a qual o conteúdo substancial é apreendido através da tomada de consciência das leis no sentido mais apurado do termo; isto é, as leis não são sentidas como algo estranho, no qual os cidadãos não se sentem reconhecidos. Tampouco, são sentidas como costume, hábito, ingenuidade ética que não exprime a livre escolha. Nesse entendimento, as vontades sabem e reconhecem sua subjetividade, mas o Estado apresenta-se como aquele no qual essas estão reconciliadas e harmonizadas, conciliando o querer de cada uma com o querer do Estado; embora Hegel também considere a ascensão da lei para a consciência na revolução francesa e na modernidade como sendo abstrata, i.e., não contempla a totalidade do indivíduo e da intersubjetividade, como veremos adiante.

Essa colisão de vontades subjetivas conduz a um terceiro momento, ao momento da *tomada de consciência*, que é o querer interior das leis, não só do costume, mas a

⁶ “Ou”, pois em monarquias parlamentaristas, a crítica ao Estado não se estendeu a regência, somente à composição da legislação e princípios da sociedade que não contariam com a participação daquela.

conscientização de que as leis e a própria constituição seriam algo sólido, e que o mais sublime dever do indivíduo seria subjugar as vontades particulares (Ibid., p. 367).

O Iluminismo, no qual a Revolução francesa se embebedou, apresenta-se como o acontecimento central da subjetividade, e é propriamente a marca cultural da modernidade, pois seu alcance compreende desde as ciências, a moral, a arte e a filosofia. Devido ao alcance do Iluminismo na cultura moderna, Habermas passa a descrever a modernidade, a partir de Hegel e seu diagnóstico, como aquela imbuída da “cultura do iluminismo” (HABERMAS, 2002, p. 30). Nesse sentido, Habermas remonta o sociólogo Webber, para o qual a modernidade não pode ser desvinculada de seu processo de racionalização, como modernidade cultural, e esse se apresenta sob aspectos como:

aquele processo de desencantamento ocorrido na Europa que, aos destruir as imagens religiosas do mundo, criou uma cultura profana. As ciências empíricas modernas, as artes tornadas autônomas e as teorias morais e jurídicas fundamentadas em princípios formaram esferas culturais de valor que possibilitaram processos de aprendizados de problemas teóricos, estéticos ou pratico-morais, segundo suas respectivas legalidades internas (HABERMAS, 2002, p.04).

Segundo Hegel, no iluminismo o pensamento alcança o saber de si enquanto instância universal. Nele, o que antes era conteúdo da religião enquanto representação consegue atingir a objetividade reconhecida e familiar ao conceito. “Mas, no pensamento o *eu* está presente; seu conteúdo e seus objetos também estão presentes nele, pois já que eu penso, elevo o objeto à universalidade” (HEGEL, 2008b, p. 361). A razão levanta-se contra a superstição e a autoridade histórica e reivindica existência enquanto sujeito. Segundo Hegel, ao ganhar autoconfiança em sua inteligência descobrindo e dominando novas leis e potências da natureza, opera-se uma transformação no uso mesmo da razão (*Vernunft*), captada agora como entendimento (*Verstand*). O entendimento é capaz de observar a experiência e extrair dela leis e forças que dizem respeito ao comportamento geral dos objetos, com isso desvelando também a consciência a si mesma. “se aspira a conhecer as leis e as forças, é dizer, a converter o particular das observações na forma do geral. O mundano quer ser julgado mundanamente e seu juiz é a razão pensante” (HEGEL, 1955, p. 204).

Pensamento puro é a instância da consciência que no ato do conhecer e decidir se sabe não condenado a determinação empírica absoluta, pois é essencialmente livre, e vê o seu

ser outro como aquele que deve ser trazido junto a si, pela dominação do conhecer. A consciência alcança o saber de si mesma enquanto pensamento puro quando compreende que reside em si a reconciliação com o temporal, i.e., a consciência refletindo sobre si mesma descobre-se enquanto instância mediadora, a unidade entre o pensamento (para si) e o mundo objetivo (em si); a atividade do pensamento puro é refletir sobre a unidade entre a captação do objeto em sua verdade, e pensar o pensamento que capta o mesmo.

A Filosofia dos novos tempos, parte do princípio que havia chegado já a antiga, o ponto de vista da consciência de si efetiva; (...) Seu interesse fundamental não se encontra, por conseguinte, tanto em pensar os objetos em sua verdade como em pensar o pensamento e a compreensão dos objetos, é dizer, essa unidade mesma, que é em termos gerais o tomar consciência de um objeto que se pressupõe (HEGEL, 1955, p. 205).

O princípio da subjetividade se mostra na ciência como desencantamento da natureza através da liberdade do sujeito cognoscente. A natureza é desencantada à medida que é compreendida por leis físicas e químicas em relação, e, portanto, o sujeito possui em si a chave para desvendá-la. O mundo exterior não é mais um alguém que deve ser superado, mas uma extensão a ser descoberta e investigada pelo pensamento operante. A descoberta da América e das rotas para a Índia, séculos antes, trazem a compreensão de que “o mundo existente voltou a existir como um mundo digno pelo qual se interessa o espírito” (HEGEL, 1955, p. 204).

Já em relação a moralidade, os conceitos morais modernos nascem como reconhecimento da subjetividade, pois cada indivíduo deve discernir como válido o que pretenda validade universal; esta sua capacidade, que é elevada ao nível universal, é seu direito. Na arte, a modernidade encontra sua plena forma no romantismo, pois esse tem como conceito, como determinação absoluta, a infinita interioridade. O Si é experimentado, no romantismo, como descentralizado, e a realidade efetiva somente ascende ao conteúdo da arte quando é conteúdo da subjetividade do artista. A arte é então entendida como meio de auto realização. Na filosofia, a personificação do princípio da subjetividade é pelo filósofo de *Konigsberg*: “De imediato, podemos apresentar que o mesmo princípio foi apresentado teoricamente pela filosofia de Kant” (HEGEL, 2008b, p. 363).

Trata-se da estrutura da auto-relação do sujeito cognoscente que se dobra sobre si mesmo enquanto objeto para se compreender como em uma imagem especular justamente de modo ‘especulativo’ (HABERMAS, 2002, p. 28).

Em Kant, a razão dividida autonomamente em três apresenta sua unidade apenas formalmente. De acordo com Repa (2010):

Os traços essenciais da época se reproduzem nas três críticas como em um espelho. A crítica da razão explicaria as condições de possibilidade da ciência da natureza; a crítica da razão prática explicaria como as pessoas adquirem autonomia sob leis geradas por elas próprias, e a crítica do juízo explicaria, por fim, as condições subjetivas de uma experiência estética desembaraçada do contexto religioso. A filosofia kantiana expressa assim o conteúdo normativo da modernidade, centrada nas ideias de crítica e reflexão, de autonomia e auto-realização (REPA, 2010, p. 154).

Com isso, a esfera do saber se distancia da esfera da fé, das relações sociais juridicamente organizadas e do convívio cotidiano. Tal cisão da razão em esferas independentes entre si através da reflexão transcendental sob a égide do entendimento faz com que Hegel veja em Kant “a modernidade concentrada em foco” (HABERMAS, 2002, p. 29)⁷.

Essas caracterizações iniciais e resumidas servem para lançar luz no conceito de subjetividade, mas não servem diretamente ao propósito da dissertação que é a investigação do conceito de intersubjetividade em Hegel. O tema geral da dissertação começa a entrar em cena quando a partir dessas caracterizações estabelecemos o contexto geral de nascimento da intersubjetividade em Hegel, a saber, como diagnóstico

⁷ Apesar do iluminismo se realizar na filosofia através de Kant, Hegel (1955) abrange a discussão da modernidade e sua filosofia característica ao entender que essa época possui duas grandes perspectivas de compreensão ontológica da realidade: idealista e realista. A subjetividade enquanto pensamento puro deve ser compreendida como os aspectos formais do entendimento, o qual recebe o dado independente originário da intuição como é captado pela consciência imediata, como seu conteúdo; é dizer: o conhecimento é composto da síntese, ou dominação, entre aspectos formais do pensamento e os conteúdos da realidade exterior. Nesse sentido, a modernidade transcorre por duas linhas, como dito, o realismo e o idealismo. Embora divergentes, ambas as visões adotam como ponto de partida essa dualidade, que para ser verdadeira, cada lado da totalidade do conhecimento deve ser tomado para si, é dizer, como essência independente. A primeira direção, o realismo, é aquela em que a experiência é todo o especulativo presente, i.e., ao se debruçar sob o presente, na forma e conteúdo da natureza exterior e objetiva, o pensamento parte da experiência para remontar a leis e estruturas gerais da realidade. A segunda postura de unificação é o idealismo, segundo a qual parte da ideia abstrata para se chegar ao concreto. “O que ali se extrai da experiência, se extrai daqui do pensamento *apriori*” (HEGEL, 1955, p. 208). O determinado é subsumido na ideia, mas não como regra geral, antes como estrutura da própria ideia.

de insuficiências apresentadas pelas filosofias modernas no que se referem a razão, pensada abstratamente e não situada historicamente, e a relação entre liberdade e socialização humana, este último, enquanto um acontecimento exterior ao próprio conceito de humano não é inexoravelmente ligado a liberdade, a qual se torna um liberdade solipsista.

1.2 Insuficiências da filosofia da reflexão da subjetividade: Fraturas sociais

Até aqui a subjetividade foi apresentada como uma trama conceitual que se compreende por universalidade do entendimento aliado à liberdade como concessão de lei a si mesmo⁸. Nesse quadro, a modernidade marcada pela cultura do iluminismo é consequentemente marcada pela cisão, pois ao nascer como crise, necessitando estabelecer orientações normativas de si mesma, ela não consegue manter a coesão de si ocasionando a fragmentação de suas esferas culturais. Isso se deve ao fato de que com a ascensão da razão iluminista, Hegel entende que foi banida junto com as superstições, também a interioridade do homem enquanto sujeito concreto, complexo e com sentimentos. Com isso, o indivíduo não é mais singular, mas abstrato. O diagnóstico hegeliano é o de uma modernidade que nasce com o impulso do pensamento, o torna absoluto, e o concebe como sendo não mais do que o entendimento; assim abandonando outros elementos para a compreensão do si concreto.

O conteúdo é, com isso, posto como finito, e toda a especulação das coisas humanas e divinas é abandonada pelo iluminismo. Se é infinitamente importante que a forma variada seja trazida para sua simples determinação, sob a forma da

⁸ Ao que se segue, é explicado como Hegel (2009) interpreta (em *Fé e Saber*) a deficiência da filosofia da subjetividade, o que aponta para a intersubjetividade. O aspecto exclusivamente social das filosofias modernas e como constroem e pensam a sociabilidade em geral, segundo Hegel, estão no tópico subsequente quando tratado o artigo *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural* (HEGEL, 2007). Como textos produzidos e lançados em um mesmo momento (1802-1803), é interessante notar como no abordado primeiramente, *Fé e Saber*, estão os aspectos gerais do problema da subjetividade: cisões que cria no interior da própria autocompreensão da modernidade; no segundo são tratados exclusivamente a questão das teorias sociais, representadas nas investigações sobre o direito natural e sua justificação.

universalidade, então esse princípio ainda abstrato não basta ao espírito vivo, à alma concreta (HEGEL, 2008b, p. 363).

A auto compreensão kantiana da modernidade ignora a auto interpretação, o que quer dizer, ignora se o móbil do qual se utiliza para se livrar de orientações normativas estranhas do passado é suficiente para uma época que tem de ser inédita e ainda “estabilizar uma formação histórica” (HABERMAS, 2002, p. 30) para criticar a si mesma. Seguindo essa linha, a subjetividade se revela um princípio insuficiente, pois as cisões produzidas pela cultura do iluminismo não podem ser harmonizadas por ele.

O que quer dizer que a subjetividade cria cisões e fraturas sociais? Para se entender, deve ser visitado o texto *Fé e Saber* (HEGEL, 2009)⁹. *Fé e Saber* é um texto de juventude de Hegel publicado no “Jornal crítico” no qual ele se coloca a pensar “a filosofia da reflexão da subjetividade na completude das suas formas enquanto filosofias kantianas, jacobiana, fichteana” (HEGEL, 2009, p. 19). Segundo Klotz (2008), deve ser pontuado que as posições de Kant, Fichte e Jacobi não são facilmente subsumidas sob um mesmo teto conceitual: “O conceito hegeliano de filosofia da subjetividade refere-se então a uma característica muito geral de teorias, que pode ser comum a posições consideradas como opostas até por seus autores” (Ibid., p. 27).

Como o próprio nome indica, o artigo pretende avaliar qual a situação da razão tendo em vista a absolutização do entendimento (*Verstand*), operada pelo saber esclarecido, e a fé autoritária e positiva, que lhe acompanha. Segundo Hegel (2009, p. 19), os *novos tempos* trouxeram a certeza da vitória da razão, que se expandiu até mesmo para o interior da religião, abalando seus dogmas e desmistificando alguns de seus aspectos; o entendimento não trabalha para dissolver conteúdos religiosos, muito pior, a razão trata com indiferença; dado o texto, é difícil penetrar os motivos que levam Hegel afirmar isto, e ainda a quem dirige, mas é possível especular sobre o alcance da afirmação, estendendo-o à impossibilidade da razão em abrigar conteúdos religiosos sem a devida tradução para parâmetros da própria razão.

A modernidade é inaugurada com o projeto de reconciliação da consciência com o presente (o atual, o mundo diante dos olhos) e o infinito e imutável; essa consciência não permite nenhum outro conteúdo exterior que não seja posto ou reconhecido por ela. Na visão de Hegel, a razão (*Vernunft*) no iluminismo se confunde com o entendimento

⁹Glauben und Wissen, 1802.

(*Verstand*), e nesse processo, o pensamento renuncia ao que o pôs em movimento, a saber, a necessidade de captar a si mesmo como totalidade; não há identidade entre o avanço científico do entendimento, a compreensão da relação entre humano (finito) e o divino (infinito) e ainda o humano e sua economia de afetos. Ao se compreender como pensamento puro, o que lhe permitiria atingir o nível da ideia, o entendimento se contenta com a abstração do conceito.

O que quer dizer a vitória do entendimento? Pergunta Hegel. O diagnóstico hegeliano entende que nesse combate “ela [a razão] não permaneceu razão, nem o positivo, contra o qual lutava, permaneceu religião” (HEGEL, 2009, p. 20). De uma relação de dominação pelo conceito, só pode advir uma religião positiva, o que quer dizer uma religião exterior que não toca o ânimo e o coração do fiel, mas apresenta-se como um conteúdo exterior. É forçoso lembrar que a modernidade nasce como tendo em seu conceito a necessidade de reconciliação entre pensamento puro, os conteúdos e possibilidades que o entendimento contém, e o ser, a natureza exterior e o mundo fenomênico objetivo, residindo em sua consciência.

O resultado iluminista desse certame, segundo Hegel, não cumpriu com o objetivo de reconciliação em si dos lados absolutos, o finito e o infinito, uma vez que a razão, compreendida como não mais do que entendimento, abandona a possibilidade de conhecer o eterno, infinito¹⁰, e suas figuras, de se integrar na totalidade de sua existência, pois, mesmo pelo lado do empirismo, ou pelo lado do idealismo, a correspondência entre razão subjetiva e mundo objetivo, não é de modo algum simétrica, como já visto. Como já afirmado, o humano e a economia de seus afetos, sua relação com a totalidade, são mais uma vez cindidas e dilaceradas tal como a própria compreensão do si, e do infinito, nas filosofias de Kant, Jacobi e Fichte:

Segundo Kant, o suprassensível é incapaz de ser conhecido pela razão, a ideia suprema não tem simultaneamente realidade. Segundo Jacobi, a razão se envergonha de mendigar, e para cavar ela não tem nem mãos nem pés, ao homem é dado apenas o sentimento e a consciência de sua ignorância do verdadeiro na razão, a qual é tão somente instinto e algo universalmente subjetivo. Segundo Fichte, Deus é algo inconcebível e impensável, o saber não sabe nada senão que ele sabe nada e que deve buscar refúgio na fé (HEGEL, 2009, p. 20).

¹⁰ Há de se esclarecer o uso do par finito e infinito no que se refere ao que se segue. A relação absoluta entre finito e infinito, se refere à relação entre subjetividade e Deus ou a intuição da infinitude, totalidade; já quando a subjetividade é absolutizada, o entendimento se torna o infinito o qual Hegel se refere.

Para concluir a crítica, o espírito do tempo da modernidade até o romantismo é marcado pela cultura do iluminismo. Nela, a razão possui seu ponto de vista ancorado em si mesma enquanto entendimento absoluto, “como uma finitude insuperável e fixa da razão” (HEGEL, 2009, p. 31); a consciência não precisa de nenhuma outra instância que ela mesma, possuindo por isso mesmo somente a *possibilidade* de uma fé exterior e positiva, incapaz de mover interiormente o indivíduo, pois se relaciona com o divino como um poder estranho impossível de ser conhecido¹¹. À essa cultura não é possível fornecer uma ideia do homem, mas somente “o *abstractum* da humanidade empírica misturada com a limitação” (HEGEL, 2009, p. 32). Se a finalidade da razão é apreender as condições de possibilidade do conhecimento, e tal possibilidade ora se ancora na formalidade do pensamento, ora nos conteúdos do mundo, mas por isso mesmo sempre se limitando a uma subjetividade senciente e consciente; então, só é possível alcançar o *abstractum*, o conceito vazio, de humanidade, e o saber de sua limitação.

Perguntaram e responderam o que é o universo segundo um cômputo inteligível para uma subjetividade senciente e consciente ou para uma razão imersa na finitude e despojada da intuição e do conhecimento do eterno (Ibid., p. 29-30).

Os limites da razão, apontados por Kant e outros, são vistos por Hegel como tendo justificção no princípio adotado pela filosofia da subjetividade, não correspondem à razão em si, mas somente ao entendimento. Não que a razão não tenha limites, mas, o limite posto por aqueles se trata de uma mutilação:

O conhecimento finito é tal conhecimento de uma parte e de um singular; se o absoluto fosse *composto* de finito e infinito, então a abstração do finito seria sobretudo uma perda, mas na ideia o finito e o infinito são um só (HEGEL, 2009, p. 33).

Para conseguir interpretar apontar essa insuficiência, Hegel deve atribuir à razão não apenas a capacidade crítica, mas também “poder de unificação” (HABERMAS, 2002, p.

¹¹ Mas é forçoso fazer a ressalva de que a crítica de *Fé e Saber*, como crítica ao entendimento absolutizado, não deve ser considerado como crítica a subjetividade em geral. Hegel interpreta-a como paradigma, como princípio dos tempos, nesse sentido, ele mesmo é herdeiro dessa tradição, o que implica dizer que sua filosofia deve responder a esse princípio; mas, considera que o iluminismo não levou a cabo a liberdade do espírito do tempo e se contentou com o entendimento crítico, ao invés de uma filosofia absoluta. Assim, facilmente a razão contrapõe-se a religião, pois do ponto de vista dessa consciência os lados devem permanecer separados sob o risco de o entendimento, como juiz de todas as esferas culturais, deslegitimar a fé. É patente, então, que a crítica de Hegel refere-se a *razão reificante e fragmentadora*, o entendimento tornado absoluto, não a subjetividade em si. A contraposição se deve a razão “apreender a religião somente como algo positivo, mas não idealmente” (HEGEL, 2009, p. 20), ou seja, como essência para si e não como momento.

42). Aqui, o que entra em cena com a filosofia hegeliana é o papel da história, entendida como elemento ontológico da formação da consciência, e da própria razão. Contrariamente a Kant, Hegel compreende que a razão se encontra em processo dialético de desenvolvimento cultural, sendo assim, *ela mesma é uma realidade instituída*; o que lhe permite pensá-la não apenas do modo iluminista, mas inserida no seio da cultura:

O que Kant não teria percebido é que a diferenciação da razão imposta pela própria razão não era apenas apreendida de maneira reflexiva pelo sujeito do conhecimento e da ação, mas já constitui uma realidade institucional com consequências para a reprodução da cultura e da sociedade como um todo. A visão retrospectiva de Hegel sobre Kant é definida pelo discernimento de que a modernidade já se encontra em racionalização, de que a razão já criou formas institucionais na vida cultura e social, e que agora podemos compreender essas formas retrospectivamente, reconstruindo a razão na história. Dessa maneira, Hegel teria estabelecido o laço entre modernidade, consciência de época e razão (REPA, 2010, p. 154).

De um modo geral, o iluminismo revela uma modernidade que se ampara em um conceito abstrato de razão, pois *a priori* e universal, e solipsista, pois a relação entre humanos é pensada desde sempre como acrescida à própria razão. O entendimento não compreende a realidade de modo orgânico, ou seja, de um modo no qual o indivíduo concreto situado historicamente em uma comunidade já anterior a si com seus costumes e hábitos seja levado em conta. O entendimento não reconhece que seu ancoramento é social e não transcendental, pensa trabalhar em categoria *à priori* e universais, mas já participa de uma realidade instituída. Por isso se torna para Hegel evidente a intersubjetividade como essencial a formação do si, pois a razão é já situada historicamente no seio de uma comunidade que possui uma rede axiológica de compreensão da realidade determinada. Quando se coloca em questão a sociabilidade em geral do humano, ou seja, a relação de subjetividades entre si, a modernidade apresentada até aqui não pode pensar a realidade social de modo orgânico, apenas como fragmentada e não essencial à constituição do sujeito. Essa fragmentação se revela na interpretação do direito ou como imposição de poder, ou como imposição normativa de princípios transcendentais abstratos.

1.2.1 A questão da intersubjetividade: condição necessária para uma filosofia social suficiente

Segundo Honneth (2003, p. 37), quando Hegel (2007) em 1802 no escrito “*Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*” pensa a filosofia social moderna e seus elementos basilares, de modo incipiente, em seu raciocínio já estão imersos novos pontos de vistas, novos elementos. Para o filósofo contemporâneo, por essa época há três novos elementos no horizonte hegeliano: primeiro, sob influência da filosofia da unificação de Hördelin, tornam-se estranhos os pressupostos atomísticos da doutrina moral de Kant, que haviam orientado seu pensamento até então; a leitura dos clássicos, Platão e Aristóteles, “o familiarizam com um corrente da filosofia política que confere à intersubjetividade da vida pública uma importância muito maior do que nas tentativas similares de seu tempo” (HONNETH, 2003, p. 37); finalmente, através da doutrina da economia política inglesa, já incorporara a interpretação de que o desenvolvimento de uma sociedade depende do mercado, criação e distribuição de produtos e bens de serviço, no qual o indivíduo é incluído inexoravelmente pela liberdade negativa do direito formal.

Neste texto, Hegel considera haver duas maneiras de tratar o direito natural, as quais ele distingue em “empírica” e a “formal”; Hegel age metodologicamente de modo análogo àquele texto de mesmo ano abordado, *Fé e Saber* (HEGEL, 2009), dividindo nos mesmos termos duas interpretações, as quais segundo o filósofo moderno apresentam o mesmo erro básico: em ambas “o ‘ser do singular’ é pressuposto categoricamente ‘como o primeiro e o supremo’” (HEGEL Apud HONNETH, 2003, p. 38), o indivíduo é tomado como absoluto em sua particularidade isolada.

O texto “*Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*” serve para tornar claro de uma só vez tanto o modo como a modernidade se reporta à moralidade e a existência social do humano, como o que Hegel compreende dessas propostas. Óbvio que a caracterização de Hegel já tem em vista a afirmação de seu próprio ponto de vista, mas o mais importante é captar nesse artigo de Jena como são colocadas as intuições seminais de Hegel no que se refere a eticidade. Essas intuições seminais sobre a eticidade deixam claro que para o autor a vida política de uma sociedade não pode se basear em imposição de poder, na verdade a interação sadia pressupõe uma

compreensão orgânica da realidade social o que implica que a intersubjetividade deve ser vista como inexorável a formação do sujeito e sua realização plena. Segundo Müller (2003, p. 44) o artigo é essencial ao pensamento de Hegel devido ao fato de que “O artigo sobre o Direito natural põe a descoberto com rara transparência as intuições seminais, as decisões teóricas e as pressuposições que vão plasmar todo o pensamento ético-político de Hegel”. Devido a densidade teórica do artigo com os inúmeros pontos fecundos para se trabalhar, o recorte teórico adotado aqui se refere as críticas de Hegel às considerações do direito natural em voga em sua época, e como nasce o conceito de eticidade nesse contexto.

As “maneiras científicas” de tratar o direito natural que Hegel expõe são chamadas por ele de “empiristas” e “formais”. O erro de ambas está em isolar alguma determinação da realidade concreta, a tornar absoluta, e utilizá-la como elemento ontológico de julgamento de toda a realidade, o que não pode senão ser fadada ao fracasso à medida que a “totalidade do orgânico não é alcançada” (HEGEL, 2007, p. 41).

Sobre a maneira empírica, Hegel assim a nomeia pois tem em mente compreensões filosóficas que pretendem ter conquistado através da reflexão sobre a experiência social concreta alguma característica que pode ser considerada como a essência humana, sua marca indelével. Segundo Baravesco e Cristino (2007, p. 12-13), o autor moderno tem em vista com sua crítica Hobbes, Rousseau entre outros, mas principalmente teorias contratualistas do direito; o argumento central hegeliano gira em torno da definição arbitrária de alguma determinação de qualidade humana como essencial, a qual baseia a prescrição do melhor arranjo social compatível com tal característica essencial.

De modo à construir o argumento, deve ser entendido que a maneira empírica de tratar o direito natural parte da realidade múltipla da experiência concreta. Essa realidade múltipla é negada através da determinação de alguma característica essencial, pois essa quando considerada essencial exclui todas as outras determinações, ou no mínimo, se torna a determinação dominante.¹² Para essa forma a multiplicidade não é, ou seja, a realidade apresenta uma unidade formal entre as qualidades sob a dominante. Esse ato de isolar uma determinação não pode para Hegel, primeiro, apresentar a “conexão necessária com as outras determinidades” (HEGEL, 2007, p. 42); segundo, não pode

¹² Se é o caminho certo, esse argumento central é percebido em Hobbes, para o qual a mesquinhez e o egoísmo humano levam necessariamente ao Estado forte para manter a coesão e evitar a dominação pela força como é visto segundo o mesmo no estado de natureza.

justificar a si mesma como essencial e estabelecer a necessidade da unidade formal sob apenas uma determinação, pois o todo imediato já é a relação múltipla de diversas qualidades o que desmancha a pretensão de necessidade para qualquer apontamento de um característica essencial.

Tais qualidades retidas da multiplicidade das relações na qual o orgânico é fragmentado por uma intuição empírica ou incompletamente refletida, e postas na forma da unidade conceitual, são o que esse saber em questão chama a essência e os fins e, enquanto sua forma conceitual é expressa como ser absoluto da determinidade que constitui o conteúdo do conceito, são postas como princípios, leis, deveres, etc... (HEGEL, 2007, p. 42).

As características essenciais mostram sua dominação no estado de natureza, entendido como o caos imediato de um mundo sem o contrato social. Os indivíduos guiados por suas determinações, leva necessariamente a um abandono desse estado, pois, entende-se, nele não pode haver relações intersubjetivas sadias, apenas dominação. A realidade social é entendida como contrato, já que livremente indivíduos estabelecem pressupostos normativos que vão coagir sua liberdade de arbítrio para fugir dessa voracidade. Embora pareça uma conclusão, o contrato é uma premissa de fundamentação de toda a maneira empírica de considerar o direito: por entender a existência social como uma coerção mútua de liberdade de arbítrio, deve ser buscado o motivo de uma tal abdicação, o qual é o estado de natureza onde reinam as determinações essenciais do sujeito; isso revela a circularidade e contradição do contratualismo em entender como *à priori* alguma determinação essencial, a partir de um conceito *a posteriori*, de estado de natureza¹³; ou mesmo, só por já se ter em mente a resolução de conflitos nas sociedades civis através de direitos, o estado de natureza aparece como insuportável. Ainda, não fica provado a necessidade do contrato uma vez que não é demonstrada a necessidade de consideração de alguma determinação como essencial.

Em resumo, na maneira empírica parte-se de definições fictícias ou parciais, antropológicas, acerca da natureza humana para então fundamentar uma “organização racional do convívio social” (HONNETH, 2003, p. 38), i.e., uma organização estrutural

¹³ “O princípio diretor para esse *a priori* é o *a posteriori*” (HEGEL, 2007, p. 46-47). Justiça seja feita, é possível outras interpretações do uso do estado de natureza como força argumentativa para as teses centrais do contrato social. Honneth (2003, p. 35) faz uso do termo ficção metodológica para acentuar que Hobbes não pressupõe *a priori* o citado estado, mas antes, *a posteriori*.

política de uma forma de vida. Nesse sentido, o que é considerado natural é apenas um ato ou característica isolada de um indivíduo, das quais derivam forçosamente a estrutura política da comunidade, segundo o modelo: tendo em vista que a natureza do homem é x, então o melhor Estado é y.

Se a maneira empírica de tratar o direito natural recaiu em uma visão unilateral da realidade excluindo a multiplicidade de determinações e da relação delas entre si, a maneira formal acata a diferença; aliás, há um extremismo da diferença a medida que a multiplicidade do finito é posta como diferente do infinito, captado como razão pura (HEGEL, 2007, p. 56). Como não é difícil imaginar, Hegel pretende alcançar as filosofias kantianas e fichteanas com suas críticas¹⁴, as quais entendem essas filosofias como derivadas do mesmo princípio, a saber, a abstração e a formalidade na consideração da moralidade que leva a um conceito defeituoso de sociabilidade, pois a alteridade a cultura como um todo são pretensamente descartados.

Para Hegel, não só a alteridade é descartada para a construção de padrões de julgamento moral, mas como toda a finitude e existência concreta para essa maneira de conceber o direito natural. É que para essa maneira a liberdade da razão pura (e da subjetividade) consiste em se determinar como “absoluta oposição” (HEGEL, 2007, p. 56) ao dado empírico, pois caso contrário recai em causalidade empírica.

A expressão empírica e popular pela qual esta representação, que aprende a natureza ética simplesmente pelo lado de sua identidade relativa, se é tão recomendada, é que o real, sob o nome de sensibilidade, tendências, faculdade inferior de desejar etc. (momento da multiplicidade da relação) está, com a razão (momento da unidade pura da relação), em desacordo (momento da oposição da unidade e da multiplicidade), e que a razão consiste nisso, [a saber:] querer pela autoatividade e autonomia própria absoluta, e limitar e dominar esta sensibilidade que foi tratada (momento da determinidade desta relação, que nele a unidade, ou negação da multiplicidade, é o primeiro) (HEGEL, 2007, p. 60).

Já se demonstra com isso uma das insuficiências desse ponto de vista, a saber, a realidade é compreendida desde sempre como oposição de lados, sendo assim a liberdade na existência coletiva não pode ser pensadas como orgânica, pois tende a limitação e submissão de um dos lados da realidade; tal compreensão só pode exprimir uma vida “não-ética” (Ibid., Id.).

¹⁴ A crítica a Fichte vai ser desenvolvida posteriormente, por enquanto apresenta-se a crítica a Kant.

O que nesse artigo Hegel quer chamar a atenção é para essa duplicação da realidade e a impossibilidade de sua unificação segundo a maneira formal de tratar o direito natural. Este é natural pois ancorado na razão a priori e universal, mas isso não explica muito bem o que é o direito, ou no mínimo em que consiste esse direito. Para considerar algo como um direito, ou pelo menos como correto racional-moralmente, vale o critério kantiano da possibilidade de universalização de uma máxima subjetiva. Hegel entende que esse critério, dentro dos próprios pressupostos da filosofia kantiana, não pode se sustentar devido ao fato de que se a razão pura obtém sua liberdade na oposição ao empírico, então qualquer mandamento não pode ter validade já que seria uma prescrição a um caso concreto, a uma situação particular que não pode ter verdade em si pois é empírica. O fundo da crítica de Hegel está em que a existência efetiva dos seres humanos não pode ser pensada senão de acordo com uma fragmentação sistêmica de suas relações entre si, e de si mesmos com sua cultura e história. É nesse sentido que Hegel não poderia ser mais claro ao dizer que “a totalidade ética absoluta não é, senão, que um povo” (HEGEL, 2007, p. 83).

Em resumo, no modo “formal” de tratar de tratar o direito natural, o erro em princípio é mantido: ao invés de uma definição sobre a natureza humana, é conquistado um “conceito transcendental da razão prática” (HONNETH, 2003, p. 39) no qual o individualismo e atomismo é conhecido através da fonte da ação moral: somente fruto do uso racional do entendimento sem qualquer afetação das inclinações ou do mundo exterior.

O que está em voga nessa afirmação do autor é que o indivíduo não pode ser pensado apartado de suas relações sociais; além disso, a comunidade no qual o indivíduo surge, é, obviamente, anterior a ele, não no sentido cronológico, mas ontológico pois é no seio daquele que este vai formar a si mesmo e sua compreensão de mundo. É fácil ver a intersubjetividade como inexorável a existência individual.

“Daí os dois enfoques permanecerem presos, em seus conceitos fundamentais, a um atomismo que se caracteriza por pressupor a existência de sujeitos isolados uns dos outros como uma espécie de base natural para a socialização humana” (HONNETH, 2003, p. 39). Mas a partir desse dado natural, dessa autossuficiência, já não pode mais ser pensado um relacionamento orgânico entre homens, “uma unificação ética”, a relação deve ser sempre acrescida, sempre de fora, sempre estranha à própria

constituição do homem nos modelos empiristas e formalistas. Daí, continua Honneth, a conclusão hegeliana de que no direito natural moderno “ ‘uma comunidade de homens’ só pode ser pensada segundo o modelo abstrato dos ‘muitos associados’ ” (HEGEL Apud HONNETH, 2003, p. 39-40), ou seja, agrupamentos de indivíduos isolados, mas não unidade orgânica, ética, de todos.

O conceito de eticidade nasce de maneira original no pensamento de Hegel no artigo em comento. Este é construído, como afirmado, em relação críticas a modelos empiristas e formalistas de tratar o direito natural, mas também deve ser ressaltado que é visível a influência grega no conceito nesse momento do desenvolvimento teórico de Hegel. A influência não é vista apenas na comparação entre a eticidade antiga e a moderna, mas no tom trágico no qual a situação particular da modernidade é pensada.

Em comparação com a eticidade moderna, a antiga é apresentada como aquela na qual existem dois estamentos: homens livres e homens não-livres (HEGEL, 2007, p. 92); o primeiro representa a classe daqueles que se ocupam com a *coisa pública*, e o segundo apresenta aqueles que trabalham ocupados apenas com sua singularidade. A modernidade não pode nascer como *época enfaticamente nova* se permanecesse presa a essa caracterização clássica. A modernidade reconhece, como Hegel (2007, p. 94) mesmo o expressa, “o princípio da universalidade e da igualdade de todos” o que não lhe permite ser determinada desse modo, mas segundo Hegel, longe de acabar com essas definições, a mencionada época apenas universalizou o segundo estamento: “nesta mistura sob a lei da unidade formal, o primeiro estamento é, na verdade, inteiramente suprasumido, e o segundo é constituído em um povo único” (HEGEL, 2007, p. 94). A legislação moderna se funda inteiramente na necessidade do reconhecimento e garantia das perseguições singulares de interesses, propriedades e direito, o que faz jus a nomenclatura de “vida privada universal” (Ibid., id.). A modernidade apresenta como marca original a existência de um âmbito dentro da vida ética que se caracteriza por ações não-éticas, i.e., o âmbito do comércio e das trocas entre proprietários em geral que se guiam a partir de seus desejos idiossincráticos, leia-se os burgueses (HEGEL, 2007, p. 95).

O surgimento dessa classe no interior do âmbito que anos mais tarde Hegel vai chamar de sociedade civil é entendido por ele de modo trágico, ou seja, a eticidade antiga deve necessariamente reconhecer a força do destino desse âmbito, o qual a natureza ética

penetra: “esta reconciliação consiste precisamente no conhecimento da necessidade e no direito que a vida ética dá a sua natureza inorgânica e às potências subterrâneas, enquanto ela lhe cede e sacrifica uma parte de si mesma” (HEGEL, 2007, p. 97). A caracterização “potências subterrâneas” delinea melhor como Hegel vê tragicamente o sistema da economia política; embora seja bastante denso teoricamente e possua referências a outros autores clássicos tanto da dramaturgia quanto da filosofia, é particularmente cativante a relação que Hegel estabelece entre a eticidade moderna, e sua economia política, com a eticidade antiga dos homens livres participantes e preocupados com a *coisa pública*. A tragédia de Oréste é utilizada como exemplo: naquela, embora executando uma ação correta de acordo com o Deus Apollo, Oréste não pode senão viver a fúria das eumênides que se apresentam como o destino irrevogável de sua ação. Embora Atenas restitua a Orestes sua vida como antes, as eumênides recebem honras e estátuas para que a reconciliação seja plena; no caso da eticidade moderna, ela deve reconhecer e garantir o direito formal e privado, pois também tem sua natureza ética como fruto da modernidade e o *modus vivendi* do povo.

Pode ser imaginado que não pode haver eticidade com a economia política; para Hegel a vida ética é a verdade do sistema social, e isso inclui a economia política; segundo o mesmo, a vida ética tem sua figura imediata e incompleta na “como liberdade do indivíduo singular” (HEGEL, 2007, p. 102). Tanto por ser fruto da cultura, como pela impossibilidade de realização de si fora da comunidade, somente a vida ética permite a aos indivíduos singulares uma existência social livre de dispersão.

Para finalizar as discussões hegelianas em “*Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*”, deve ser exposto como o próprio Hegel explica sua preferência teórica para tratar assuntos concernentes a vida social de comunidades por ética e não moralidade. A importância capital desse artigo se deve, como afirmado a partir de Müller anteriormente, em como são apresentados conceitos que o autor vai desenvolver ao longo de toda sua produção, e essa explicação sobre o uso do termo eticidade não pode deixar de fazer parte.

Nós destacamos aqui como uma indicação da língua, outras vezes recusada, que é perfeitamente justificada a partir disto que precede, a saber, que está na natureza da vida ética absoluta, ser um universal ou [de ser] os *costumes éticos* – que tanto a palavra grega que designa vida ética quanto a palavra alemã exprimem excelentemente esta natureza que lhe é própria -, mas que os recentes sistemas da vida ética, enquanto

fazem de um ser-para-si e da singularidade o princípio, não podem deixar de expor igualmente estas palavras e sua relação – e que esta indicação interior se confirma aqui tão poderosa que estes sistemas, para designar *seu* objeto de estudo, não puderam empregar para isto estas palavras deturpando-as, mas adotaram a palavra *moralidade*, que, certamente, segundo sua origem reenvia igualmente, para isto que ela indica, nesta direção, mas, uma vez que ela é mais uma palavra que foi inicialmente fabricada, não se volta também imediatamente contra sua pior significação (Hegel, 2007, p. 107).

A vida ética tem sua verdade nos costumes de um povo, o que implica que para Hegel a existência social dos indivíduos datada histórica e culturalmente formam a rede axiológica na qual os mesmos vão compreender a si e ao seu entorno. A intersubjetividade se apresenta desde muito cedo no desenvolvimento hegeliano como o ponto de partida de todo sistema que se pretenda verdade, pois, como exposto, partir do singular, seja da liberdade como autonomia seja de uma determinação à priori, apenas produz interpretações unilaterais e não alcançam a concepção orgânica na vida de um Estado.

Segundo Honneth, Hegel tenta através de sua filosofia política conceber teoricamente a possibilidade de uma organização ética entre os homens, tendo em vista que tal estado seria a única via para uma sociedade plenamente reconciliada; o que quer dizer, “comunidade eticamente integrada de cidadãos livres” (HONNETH, 2003, p. 40). Tal perspectiva remonta seu escrito conhecido como *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão* (HEGEL Apud HONNETH, 2003, p. 40), realizado conjuntamente a Hördelin e Schelling, no qual a antiguidade é romanticamente glorificada. Embora no escrito “*Sobre as maneiras científicas de tratar o direito Natural*” (Ibid., p. 40), Hegel tenha perdido o horizonte estético no qual o outro texto fora concebido, mantém a *pólis* grega como exemplo de sociedade baseada no desenvolvimento das relações éticas, nas quais os indivíduos se reconhecem mutuamente em seus costumes.

Com base na *pólis*, Hegel concebe o conceito de totalidade ética, o qual designa, primeiramente, a característica de uma sociedade pensada como uma “unidade viva” da “liberdade universal e individual” (HEGEL Apud HONNETH p. 41). À influência da filosofia política clássica podemos elencar três elementos (HONNETH, 2003, p. 41): a vida pública não deve ser pensada uma restrição recíproca da liberdade individual a qual os membros se imputam, mas antes, “como possibilidade de realização da liberdade de todos os indivíduos em particular” (ibid., p. 41). Em segundo, Hegel vê os costumes e

as práticas comunicativamente realizadas no interior de uma sociedade como o *medium* social que deve realizar a integração da liberdade universal e particular; isso quer dizer que são os costumes intersubjetivamente praticados que fornecem margem teórica e prática para a existência da integração mencionada, e não as leis estatais e nem as convicções morais particulares do indivíduo. Vale dizer que neste modelo, as instituições jurídicas retiram sua validade e justificativa na expressão concreta daqueles costumes intersubjetivamente compartilhados. Em terceiro, e agora sim avançando para além de Platão e Aristóteles, Hegel inclui dentro da eticidade absoluta a esfera da propriedade e do direito, para demarcar as relações de troca do mercado como sendo uma “zona neutra” na qual impera a liberdade e as associações negativa entre os indivíduos, mas ainda sim presente no interior da totalidade ética.

Dentro do quadro referencial de crítica a filosofia política moderna, a filosofia de Hegel postula a si mesma a tarefa de desenvolver um arcabouço categorial de pressupostos no qual se possa conceber filosoficamente uma sociedade organizada a partir do reconhecimento recíproco da liberdade individual dos membros. Doravante, essa é a preocupação de Hegel, a qual seus escritos devem responder.

O primeiro passo para responder a esta questão, Hegel o realiza através da substituição dos pressupostos atomísticos por aqueles oriundos do vínculo social para se pensar a organização em sociedade. Assim como o todo não é a soma das partes, o povo não é a aglomeração de indivíduos, sendo-lhe anterior: a filosofia social deve partir do quadro de ações comunicativamente compartilhadas, no qual os indivíduos desde sempre se encontram, e não dos membros em seu solipsismo¹⁵. *Isso implica em que o humano seja tomado como tendo desde o início uma base natural para a socialização caracterizada por formas elementares de convívio intersubjetivo*. Assim, Hegel continua a tese clássica da teleologia do homem social, na qual o mesmo é tomado como tendo seu desenvolvimento pleno somente dentro da *pólis*; também a socialização em geral é entendida como desenvolvimento já de formas primeiras de relacionamento intersubjetivo da natureza, i.e., a possibilidade ética do homem é já circunscrita em sua natureza.

¹⁵ O que posteriormente, nas discussões sobre o conceito de reconhecimento, vai ser nomeado de estofo intersubjetivo originário.

Como segundo e decisivo passo, Hegel realiza a passagem dessa base natural de socialização, eticidade natural, para a organização social mais elaborada, a totalidade ética. Nas doutrinas modernas, essa passagem é feita ou pela firmação do contrato social originário, ou pelos “efeitos civilizadores da razão pratica” (HONNETH, 2003, p. 43) os quais explicam como acontece o convívio social como superação da natureza do homem. De acordo com Honneth, Hegel já não necessita dessas hipóteses externas, uma vez que já pressupõe relações e obrigações intersubjetivas como condição de socialização. Daí que não precisa explicar a gênese da comunidade social organizada, mas como se amplia essa eticidade natural para formas mais abrangentes de relação entre os membros. Para explicar esse processo de ampliação da eticidade natural, Hegel recorre mais uma vez a Aristóteles, e explica que esse processo teleológico deve ser tomado como uma teleologia conflituosa, na qual os potenciais morais já existentes nas relações éticas devem ser negados na particularidade de sua raiz natural, e “em uma série de reintegrações de um equilíbrio destruído” (HONNETH, 2003, p. 44) alcançar a unidade do universal e o particular. Isso quer dizer que nas relações éticas se encontram potencias morais, que enquanto tais ainda permanecem presos a sua particularidade, subjetividade, mas dentro de um processo teleológico conflituoso e inerente à própria dinâmica da relação, devem ser negados para então alcançar a universalidade na forma de uma liberação dessa subjetividade, alcançando o nível intersubjetivo¹⁶: “Hegel fala nesse contexto do ‘vir-a-ser da eticidade’ como uma superação progressiva do negativo ou subjetivo” (HONNETH, 2003, p. 43).

1.3 A crítica habermasiana à superação da modernidade segundo Hegel

A necessidade de trazer a filosofia de Habermas, particularmente sua obra “O discurso Filosófico da Modernidade”, deve ser justificada ante dois aspectos: enriquecimento através da contraposição, ou, ao menos, crítica à posição hegeliana; e, trazer à baila o

¹⁶ Pode parecer confuso por enquanto, mas os processos conflituosos que elevam potencias morais subjetivos à universalidade reconhecida vai ser tema no subitem que trata da apropriação hegeliana do conceito de luta social: lá o conflito desempenha essa função catalisadora de todarnar potencias particulares em universais.

pensamento hegeliano sob o viés de sua herança. De acordo com Luiz Repa (2010), o interesse habermasiano em Hegel se manifesta na frequência com que aspectos da filosofia hegeliana são tratados ao longo da produção do filósofo contemporâneo¹⁷, “Mas é só em 1985 que Habermas publica sua leitura mais ampla de Hegel, considerando-o o filósofo que inaugura o discurso filosófico da modernidade” (REPA, 2010, p. 152).

Segundo Repa, embora a posição de Habermas seja bastante crítica em relação a Hegel, é do moderno que “nasceram questionamentos incontornáveis ao pensamento contemporâneo” (REPA, 2010, p.152):

Por outro lado, é preciso observar que nessas abordagens se atribui à filosofia hegeliana quase sempre a posição de questionamentos incontornáveis para o pensamento contemporâneo. Pode-se dizer que são esses questionamentos e não as suas soluções o que, para Habermas, poderia ainda permanecer como herança genuína da filosofia hegeliana, salvo, mais uma vez, os primeiros esboços sobre o conceito de reconhecimento recíproco (Ibid., id.).

Habermas entende que a superação da modernidade por Hegel é tentada através da filosofia do absoluto; essa deve ser entendida como a investida no poder reconciliador da razão sob esferas culturais fragmentadas; a subjetividade iluminista se mostra como um princípio unilateral que eleva à condição de absoluto algo condicionado, e à razão (Vernunft) o que é o entendimento (Verstand). Na cultura cindida, tanto a religião quanto

¹⁷ Prof. Dr. Luiz Repa (2010), elenca “sete encontros” nos quais Habermas pensa a filosofia hegeliana: “Como editor dos escritos políticos de Hegel, em 1966, buscou relacionar a atividade do publicista e redator do jornal com a atividade do pensador sistemático (HABERMAS, 1971b. “Zu Hegels Politischen Schriften”. In: *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp). Poucos anos antes, ele já havia retomado a crítica hegeliana à Revolução Francesa, em oposição a Tese de J. Ritter de que Hegel seria o filósofo da revolução por excelência (Habermas, 1971a. “Hegels Kritik der Französischen Revolution”. In: *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp). Poucos anos depois, abre uma nova linha de interpretação do jovem Hegel, mais exatamente do período de Jena, que serviria de base para a sua própria reformulação da teoria crítica, apoiando-se na distinção entre trabalho e interação (HABERMAS, J. 1968. “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geist”. In: *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’*. Frankfurt am Main: Suhrkamp). Na mesma época, por volta de 1968, principia seu livro *Conhecimento e interesse* com uma análise da *Fenomenologia do Espírito* (HABERMAS, 1973. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp). Em 1974, discute a atualidade da tese hegeliana de que a sociedade moderna forma sua identidade a partir do Estado constitucional (HABERMAS, 1976. “Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?”. In: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp). Mas só em 1985 que Habermas publica sua leitura mais ampla de Hegel, considerando-o o filósofo que inaugura o discurso filosófico da modernidade (HABERMAS, 1988 *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main, Suhrkamp). Em seguida, no âmbito das discussões sobre a ética do discurso, alinha e enfrenta as objeções hegelianas contra a moral kantiana (HABERMAS, 1991. “Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?”. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp). A esses sete ‘encontros com Hegel’, poderíamos somar um tanto outros só que bem mais ligeiros” (REPA, 2010, p.151-152).

o iluminismo apresentam a positividade de deveres estranhos. Mas, “No ensaio ‘O espírito do cristianismo e seu destino’, Hegel elabora o conceito de razão que elimina a positividade não apenas de modo aparente” (HABERMAS, 2002, p. 42).

1.3.1 Apelação a um princípio não moderno

Para conceder a razão um poder de unificação (reconciliação), Hegel distingue estado moral de um estado ético no texto “O espírito do Cristianismo e seu destino”. Aquele se refere a laços positivos ou superficiais, esse designa um estado de relação entre membros baseado no reconhecimento de direitos e satisfação mútua de necessidades aliado a congruência de objetivos individuais. Segundo Habermas (2002, p. 42), Hegel apresenta o esquema de crime e punição em comunidades cristãs primitivas, nas quais regia o estado ético em sua forma primeva, como exemplo do modo como a razão é efetiva para reestabelecer a coesão social: “Sendo assim, um criminoso que perturba tais relações éticas, ao prejudicar e oprimir a vida alheia, experimenta o poder da vida, que se alienou mediante o seu ato, como um destino hostil” (Ibid., p. 43). Nessa totalidade ética pressuposta, a necessidade de restabelecimento da ordem harmônica faz pesar sob o criminoso a punição como necessidade histórica, o castigo deve vir como um fado inevitável, não apenas uma repressão retributivista da totalidade que se desfez. O castigo deve fazer o criminoso reconhecer na suspensão da vida alheia, a suspensão da própria vida; na alienação de outrem, a própria alienação. Assim, tomando-se consciência da dissolução da totalidade ética, a reconciliação só pode ser obtida se dessa experiência se “surgir a nostalgia da vida perdida e se esta obrigar os participantes reconhecerem na existência mutilada a sua própria natureza renegada” (Ibid., Id.).

Habermas continua em sua interpretação compreendendo que a posição inflexível do criminoso e da totalidade ética que se faz sentir como um peso, destino, são resultados da suspensão da vida comum, do contexto intersubjetivo, fundamento de ambas as existências. A ideia de uma razão com poder de reconciliar as cisões da cultura do iluminismo só pode vir a ser na pressuposição de um estado ético como totalidade

harmônica no qual a perturbação da relação deve sofrer um destino justo e determinado concretamente¹⁸.

Contra as personificações autoritárias da razão centrada no sujeito, Hegel convoca o poder unificador da intersubjetividade, que se apresenta sob os títulos "amor" e "vida". O lugar da relação reflexiva entre sujeito e objeto e ocupado por uma mediação comunicativa, no sentido mais amplo, dos sujeitos entre si. O espírito vivo e o *medium* que funda uma espécie de comunidade, onde um sujeito se sabe uno com outro, podendo, no entanto, permanecer ele mesmo (HABERMAS, 2002, 44-45).

Também Gadamer (2012) vê nos escritos do jovem Hegel o modelo fundamental no qual pode Hegel atribuir a razão o poder reconciliador. Gadamer salienta que a preocupação não só de Hegel, mas de todos em Tunbingen¹⁹ de sua época era de poder reconciliar o que a cultura do iluminismo, e a própria situação política alemã, na qual a constituição já havia se tornado caduca em relação ao momento, haviam cindidos, ao menos para as almas sensíveis; havia a intenção de novamente reconciliar o particular ao universal²⁰.

Pois bem, Hegel pensa inteiramente a essência da pena justamente a partir do ponto de vista de que, por meio dela, a ordem jurídica se reproduz. Ele reconhece que a hostilidade da violência punitiva também não constitui para aquele afetado por ela a realidade efetiva propriamente dita da pena e seu sentido jurídico (...). Com a suposição da pena, contudo, o criminoso retorna à vida da comunidade jurídica. A pena inverte-se: ela sai da hostilidade que ela significa e se transforma no restabelecimento da unidade (GADAMER, 2012, p. 131-132).

A denúncia habermasiana é: através desse esquema interpretativo de crime e punição, Hegel não corresponde à necessidade de auto certificação da modernidade segundo solo e orientações normativas próprias. Então, o filósofo moderno está falhando em promover a superação da modernidade segundo seu próprio princípio, como sabido, a subjetividade: “Em suma, a eticidade da *polis* e do cristianismo primitivo, mesmo que

¹⁸Aqui já começa a se delinear o que no segundo capítulo vamos discutir sobre a definição precisa do termo estado ético, intersubjetividade e reconhecimento.

¹⁹Gadamer refere-se a Hoderlin, Schelling entre outros artistas e pensadores alemães do romantismo.

²⁰ A filosofia de Habermas tenta construir uma razão comunicativa pautada na lógica de entendimento, a qual segue a linha do jovem Hegel. Em breve será abordada a questão.

interpretada tão vigorosamente, não é mais capaz de fornecer o critério do qual uma modernidade cindida pudesse se apropriar” (HABERMAS, 2002, p. 46)²¹.

Totalidade ética, ordem jurídica pressuposta, harmonia das partes, todas essas combinações de conceitos, que são elementares, ganham expressividade na filosofia hegeliana; mas, a partir da interpretação do espírito da cultura clássica, particularmente a grega, e do cristianismo primitivo. De fato, como foi trabalhado anteriormente, sob o signo de espírito imediato, ou objetivo, o mundo grego se apresenta como “mundo da eticidade” do qual Hegel retira algumas lições. Nesse espírito ético, a harmonia dos cidadãos é a unidade pressuposta da qual cada indivíduo constrói a si mesmo como efetivação do universal. A relação entre o universal e o particular é de uma harmonia ingênua, na qual ao particular falta a subjetividade reconhecida, mas que em contrapartida sente a si e a sua cidade, a cultura como um todo, em totalidade orgânica.

É o espírito que é *para si* enquanto se mantém no *reflexo dos indivíduo*, e que é *em si* – ou substância- , enquanto os contém em si mesmo. Como substância efetiva, o espírito é um povo; como consciência efetiva, é cidadão do povo (HEGEL, 2008a, p. 309).

1.3.2 Absoluto como repressão da liberdade

Realmente Hegel teria falhado em auto certificar a modernidade a partir desse esquema, pois entenderia toda a modernidade como sendo reduzida a mesma interpretação do mundo clássico. A modernidade não se instaura como época nova somente a partir de uma necessidade interior, ela nasce do solo da mudança da estrutura organizacional da vida em um Estado. Hegel não cometeria o erro de transportar as determinações de uma época para outra.

Para ser mantido o propósito da autocertificação legítima deve-se permanecer no solo da filosofia da reflexão, e a razão deve ser concebida como auto relação de um sujeito cognoscente; porém, não como imposição de uma subjetividade absoluta, mas que tem sua subsistência no movimento de “reação a todas as absolutizações, isto é, na eliminação contínua de positivities produzidas” (Ibid., p. 49). É assim, que Hegel

²¹ Nesse ponto, Hegel apenas começa a se desvencilhar de uma conceito não-moderno para pensar a modernidade quando assume a ontologia social de Maquiavel e Hobbes, a economia política inglesa, e o reconhecimento de Fichte como será exposto.

realiza a passagem de uma filosofia da reflexão pautada na subjetividade, para uma filosofia do absoluto:

Hegel substitui a oposição abstrata entre finito e infinito pela autorrelação absoluta de um sujeito que alcançou a consciência de si e da sua substância, que traz em si tanto a unidade quanto a diferença do finito e infinito (Ibid., id.).

Hegel não procede de modo a interpretar o espírito de seu tempo sob a ótica dos clássicos; a modernidade carrega a nova organização social, a saber, a sociedade civil, o reino da economia, que surge com força própria no seio da cultura que antes era dividida entre apenas Estado e família.

Aqui também ele tem de reconhecer que as relações econômicas capitalistas geraram uma sociedade moderna, que sob a denominação tradicional de ‘sociedade civil’, apresenta uma realidade completamente nova, incomparável com as formas clássicas das *societas civilis* ou da *polis* (HABERMAS, 2002, p. 45).

Hegel viu surgir a sociedade civil burguesa como esfera autônoma em relação ao Estado e a família, divisão que competia a antiguidade. O filósofo moderno retoma a diferença entre modernidade e era clássica ao estabelecer que aquela é baseada na perseguição de interesses particulares, mas como não se consegue alcançar seu fim por si mesmo, os indivíduos estabelecem relação uns com os outros como meios para seu fim. A universalidade do ato é alcançada pela satisfação mútua de necessidades quando cada um individualmente busca seu fim, criando um “sistema de dependência multilateral” (Ibid., p. 55). O espírito não repete seus momentos, portanto, se, por um lado, a sociedade civil aparece como uma eticidade perdida, em que as relações se tornam mecânicas e positivas, tudo isso se justifica na emancipação do indivíduo, isto é, o nascimento de uma subjetividade livre e reconhecida só pode vir a ser em um quadro de liberdade de realização de fins particulares e na união reflexiva e livre de membros. Assim, a economia política moderna concebe a sociedade civil não apenas como decadência da eticidade, mas também como momento necessário, em sua negatividade.

O Estado em Hegel tem função de mediar as esferas da cultura e da própria sociedade (família, sociedade civil). Isso ocorre porque o filósofo é bem ciente que a sociedade civil possui em seu interior o antagonismo do enriquecimento máximo de poucos e a pobreza de muitos, o que colocaria em risco os ganhos da própria cultura do iluminismo

como ascensão da liberdade subjetiva. Visto isso, é sabido que não é suficiente a auto-regulação da sociedade civil.

O Estado, portanto, como agregado de muitos isolados, não é, a rigor, uma unidade substancial em si e por si, nem uma verdade do direito que deve ser adequada à vontade de pessoas isoladas para ser realmente uma vontade livre, mas parte de átomos da vontade, e toda vontade é apresentada imediatamente como absoluta (HEGEL, 2008b, p. 365).

Devido a essa necessidade de se colocar como mediação, Habermas (2002, p. 57) argumenta, Hegel insere a necessidade da “viva eticidade” como extensão do Estado, pois esse não se manteria se a coesão social fosse feita apenas pela exterioridade de colocar o outro como meio para seu fim, como no reino da economia. Essa “viva eticidade”, ou o universal refletido, abarca em si dois momentos: como refletido da realidade social, o universal intuído nas atividades particulares e cotidianas, e um “universal positivo que se distingue da sociedade para deter tendência a autodestruição e, simultaneamente, conservar os resultados da emancipação” (Ibid., id.). O Estado deve então ser uma força independente, não apenas mais uma, pelo contrário ele deve carregar em si a determinação da conservação da simetria entre as esferas. Para conter a voracidade do reino da economia, a monarquia constitucional é apresentada por Hegel como modelo de Estado.

Porém, essa passagem somente pode ser concluída, Habermas argumenta, sob “o pressuposto de um absoluto concebido segundo o padrão da autorrelação de um sujeito cognoscente” (HABERMAS, 2002, p. 57). Ou seja, o Estado é pensado- como mediação absoluta entre o universal ético necessário e a sociedade civil de interesses particulares- a partir da relação absoluta do sujeito cognoscente, que se reconhece como sujeito universal e como sujeito individual.

(...) os momentos do universal e do singular só podem ser pensados como unidos no quadro de referências do autoconhecimento monológico: por isso, no universal concreto, o sujeito enquanto universal prevalece sobre o sujeito enquanto singular (Ibid., p.58).

O quadro de referência de um autoconhecimento monológico que Habermas se refere é o absoluto como reconciliação pressuposta entre universal e singular. Segundo o contemporâneo, Hegel desvencilha-se de um modelo clássico, mas ao estabelecer a filosofia do absoluto não pensa mais sob o modelo de intersubjetividade, como foi

apontado antes, mas busca compreender o desenvolvimento social como desdobramento de um espírito absoluto. Disso resulta a primazia da subjetividade do Estado sob a subjetividade do cidadão. É sob esse solo que comentadores acusaram Hegel de “forte institucionalismo” (HABERMAS, 2002, p. 58), na qual a vontade subjetiva do cidadão deve se justificar e valer apenas a partir das instituições políticas vigentes. O adjetivo “forte” advém do fato de ser a força conservadora da simetria, obviamente *a mais forte das forças*; e também, se o Estado também é pensado como processo absoluto de unidade reconciliada e pressuposta de opostos, só pode alegar justificação e validade aquilo que se encontre nos termos do processo, ou seja, já dentro da ordem estabelecida do Estado. Logo, é o Estado que decide o que é ou não válido em sua primazia sob o cidadão. O que quer dizer então para Habermas a convergência de Hegel à filosofia do absoluto em sua caracterização da modernidade? Ao conceber a história como processo de auto extrusão e auto reconciliação do espírito absoluto, Hegel exauri o tempo presente de significado e fere a sua autocompreensão de modernidade por justamente não mais se ater à crítica e reestabelecimento das cisões provocadas no interior da cultura, mas a busca do reconhecimento da razão na efetividade; o modo como plasma o Estado em uma imagem metafísica como o espírito absoluto é o exemplo de seu desvio.

Para Habermas, o estado hegeliano ao se moldar à figura do absoluto, e essa compreendida dentro dos parâmetros da autorrelação, abandona a ótica intersubjetiva, que segundo ele seria uma verdadeira filosofia do espírito; abre mão de uma teoria da comunicação, pautada na lógica de entendimento e não de dominação entre sujeitos, em nome de uma filosofia do absoluto.

É possível que esta tenha sido a razão pela qual Hegel não continuou seguindo os vestígios de uma razão comunicativa, nitidamente esboçada nos escritos de juventude, para desenvolver no período de Jena um conceito de absoluto que lhe permite um rompimento com os modelos da Antiguidade e do cristianismo dentro da filosofia do sujeito - ao preço de um outro dilema, é claro (HABERMAS, 2002, p. 46).

Segundo sua interpretação, a filosofia do absoluto não abarca o que Hegel teria descoberto, mas não trilhado, a saber, uma lógica simétrica de relação entre sujeitos pautada no acordo e entendimento mútuo e entre esses e as esferas culturais e sociais. Habermas compreende que na filosofia do absoluto o que prevalece é uma harmonia positiva, não uma lógica de entendimento, uma vez que o Estado se põe como outro à sociedade civil e também à família, o universal tem primazia sob o singular; em relação

à história, como aludido nas páginas iniciais, no esquema de Hegel, o futuro prevalece sobre o presente.

1.4. Conclusão

A resposta hegeliana para a necessidade de auto certificação da modernidade- que se instaura como uma época enfaticamente nova, mas sob o horizonte subjetivismo se autonomizou- reverte-se em uma razão reconciliadora oriunda da racionalidade do esclarecimento. Essa razão capaz de reconciliar resolve a questão dentro do princípio de auto relação, mas compreendido como absoluto (e, para Hegel, somente assim pode realmente reconciliar e harmonizar as esferas culturais), na qual as cisões provocadas pelo choque de contrários são reconciliadas na efetividade. Isto é, a efetividade é já a reconciliação dos opostos, A razão é então “o lugar do destino que sabe que todo acontecimento já está decidido” (HABERMAS, 2002, p. 61).

A conclusão Habermasiana concebe a saída pela filosofia do absoluto como resultando no “embotamento da crítica e desvalorização da atualidade” (HABERMAS, 2002, p. 62). Visto que a crítica não possui justificação e validade em si somente sob o aval das configurações objetivas da razão e do Estado, e que o absoluto como processo não concede plenos direitos ao atual, uma vez que ele é captado como aquele que possui uma história e um destino intrínseco. Para Habermas (2002, p. 62), Hegel é o primeiro a relacionar conceitualmente modernidade, consciência do tempo e racionalidade, mas também é aquele que desfaz essa constelação, pois a filosofia do absoluto neutraliza as condições de surgimento da modernidade. Para a geração seguinte, a dos jovens hegelianos, fica a lição de: “compreender o conceito de razão de um modo mais modesto” (Ibid., p. 63).

Como filósofo de Berlim não estabelece ou imputa a algum princípio unilateral à condição de incondicionado, o absoluto se torna a própria auto relação do sujeito que deve ser compreendida como processo, ainda, como o que subsiste do processo. Assim, “o absoluto não é concebido nem como substância, nem como sujeito, mas apenas como processo mediador da autorrelação que se produz independentemente de toda condição” (HABERMAS, 2002, p. 49).

O capítulo procurou fornecer, primeiro, o paradigma da modernidade segundo Hegel. O mesmo foi entendido como princípio da subjetividade, sendo uma trama de conceitos que se implicam e sustentam mutuamente. De acordo como esboçado, à subjetividade conectam-se a compreensão de uma instância pura, ou subjacente, oposta a realidade, como um próprio. Nessa oposição, obtém-se a independência dessa instância, e ela mesma, a subjetividade, compreende-se como entendimento que capta as leis de uma objetividade configurada por causa. Entretanto, este próprio entende a si mesmo como núcleo transcendental autônomo nesta objetividade; a autonomia se mostrou liberdade, segundo tendências da filosofia moderna de acordo com Hegel (1955). Como Habermas (2002) mostrava em seu percurso da modernidade, este princípio da modernidade realizou a razão em sua capacidade instrumental de racionalização do mundo, cujo desenvolvimento se consolida no processo autônomo de racionalização das formas de vida dos variados âmbitos cultura.

Este contexto-de uma experiência de ascensão de um princípio absoluto que ao mesmo tempo em que se consolida abandona outras possibilidades de compreensão da realidade- é aquele apontado no embate denominado “*Fé e Saber*” (HEGEL, 2009). O conteúdo apontava para o entendimento que esvaziava de sentido o que não se firmasse no crivo da razão, ocasionando assim um rebaixamento de perspectivas divergentes, como a religião e a economia interna de afetos, sensibilidade. Essa hierarquia é criticada por Hegel (Ibid.), pois não representa o indivíduo em sua experiência concreta de vida, para a qual o entendimento se mostra apenas mais um componente da chave interpretativa da realidade.

Segundo Habermas (2002), o que permite Hegel diagnosticar a modernidade é- e assim ser inaugurador do discurso filosófico da modernidade- a aposta em um poder reconciliador de razão; inicialmente, Hegel pensa um modelo da mesma segundo inspirações gregas e do cristianismo primitivo. Para Habermas, o conceito hegeliano de estado ético cumpre a função de conceber a experiência social como espaço de debate intersubjetivo, conseqüentemente permite pensar um modelo de razão intersubjetivista; o que suspende os efeitos dominadores do entendimento ao passo que mantém os ganhos da autonomia individual da filosofia da subjetividade. Mas, Hegel não continua nessa linha por conta de não poder se desvencilhar de do arcabouço teórico clássico, desta maneira estaria apelando a um princípio não moderno para interpretá-la. Na fuga

desse dilema, Hegel abre mão de um conceito intersubjetivo de razão para pensar o desenvolvimento monológico do espírito em sua auto-extrusão.

Esses componentes juntos denotam o horizonte da filosofia da subjetividade, o princípio da modernidade, o qual Hegel diagnostica espírito de sua época. Inicialmente, contra a subjetividade, Hegel pensa um modelo intersubjetivo de razão; o qual se torna o tema mais fecundo para a contemporaneidade interpretada como pós-metafísica: intersubjetividade e reconhecimento se tornam em Hegel o que lhe é de mais atual. No capítulo seguinte abordaremos a questão da intersubjetividade e reconhecimento no jovem Hegel com vistas à, paralelamente, posicionar entre os comentadores do autor, se aquela afirmação de Habermas sobre a dissolução da perspectiva intersubjetivista no modelo da razão como desenvolvimento para a filosofia do espírito ainda é consenso. Neste capítulo, será discutido primeiramente os pressupostos da filosofia social moderna que inspiram Hegel, os quais levam a um conceito de interação social como espaço de disputa; posteriormente entenderemos a concepção de reconhecimento em Fichte, e a insuficiência que levam Hegel a criar sua filosofia social original nos escritos ainda de juventude.

Capítulo 2 A intersubjetividade no Jovem Hegel

2.1 Horizonte da filosofia hegeliana

Conforme o exposto, a caracterização hegeliana da modernidade reconhece o espírito dos novos tempos na figura da reflexão da subjetividade, e os conceitos orbitais que implica, a saber, o entendimento, a liberdade como autonomia da vontade, e o eu prático como uma razão solitária e judicante. Todas essas caracterizações trazem à baila uma concepção de subjetividade inflada, juíza das esferas culturais; e se na compreensão medieval a razão ainda não era suficiente para se fazer valer como diferença entre objetivo e subjetivo, os novos tempos mantém a oposição tornando a subjetividade absoluta. Nesse contexto, a subjetividade como unidade mediadora se relaciona com outras a partir de suas características e capacidades intrínsecas, nas quais estão circunscritas a possibilidade de liberdade. É dizer, subvertendo passagem hegeliana²², pensam a formação do “nós” a partir do “eu”. Dito isso, podemos caracterizar a filosofia hegeliana como pensando de modo inverso: pensa a formação do *eu* no interior de um *nós* já configurado, sem implicar em imobilismo sistemático, ou abandono da individualidade no seio da comunidade universal. Desse modo, pode Hegel pensar em sua juventude em um modelo de razão o qual suspenderia a aporia moderna do solipsismo gerador de fraturas irreconciliáveis entre os âmbitos da cultura. Charles Taylor assim entende filosofia política de Hegel, no seu contexto pós-kantiano:

Deveríamos vê-la como uma tentativa de resolver, na esfera política, o que identificamos como o dilema básico dessa geração, **de como combinar a plenitude da autonomia moral com a recuperação daquela comunidade**, cuja vida pública conferiu expressão aos seus membros e cuja realização paradigmática na história foi a *pólis* grega (TAYLOR, 2014, p. 399, **Grifo nosso**).

Segundo Taylor, o modelo de autonomia moral, e seu auge na filosofia prática de Kant, se mostra como ponto de inflexão da geração seguinte, a qual não pode abdicar desse princípio máximo. Mas, como há de se ver, renovadas leituras da Grécia antiga

²² Hegel (2008a, p. 142) nos diz que o espírito é o “o eu que é nós, nós que é eu”, a subversão consiste na estruturação oposta.

sensibilizam a citada geração para a concessão de uma importância muito maior a vida pública: o eu autônomo na comunidade coesa, eis a tarefa dessa geração.

Assim também é a compreensão de Axel Honneth, quanto ao que se refere à mediação hegeliana entre moralidade e eticidade. Para não incorrer no risco de perder os ganhos da filosofia da autonomia da vontade- cujo teto conceitual pode fornecer a compreensão de uma irrevogável liberdade do sujeito- a moralidade deve ser reconciliada com a eticidade como vida pública de uma comunidade que compartilha uma rede axiológica e realiza sua liberdade em instituições.

Durante a sua vida, Hegel havia colocado em sua filosofia política a tarefa de tirar da ideia kantiana de autonomia individual o caráter de uma mera exigência do dever-ser expondo-a na teoria como um elemento da realidade social já atuante historicamente; (...) uma tentativa de mediar a doutrina da liberdade dos novos tempos e a compreensão política antiga, moralidade e eticidade” (HONNETH, 2003, p. 29).

Para Hegel, então, há um *médium* possível ante a positividade da liberdade como autonomia, o direito do singular, e a organização de estruturas normativas oriundas de pressupostos intersubjetivamente válidos.

É dentro desse paradigma que Hegel pensa o acontecimento da vida social: sua filosofia social inicia-se sob influência do romantismo com inspiração grega, no que se refere a pensar o humano e a vida pública como totalidade, se desenvolve e se afirma na apropriação original do conceito de luta social inaugurado por Maquiavel e aprimorado por Hobbes, e do conceito Fichteano de reconhecimento. Ao abrigo desses três elementos, o jovem Hegel constrói sua filosofia social na qual a relação familiar, a relação jurídica e a ética absoluta são pensadas como etapas de reconhecimento recíproco que parceiros de interação operam entre si, para se conceberem ao mesmo tempo como totalidades individuais e partes integrantes de um sistema que retira sua validade de premissas intersubjetivamente compartilhadas. O modo como avançam nas etapas de reconhecimento e o modo como o próprio sistema social se expande é a luta por reconhecimento. Embora já tenha sido estabelecida a questão da intersubjetividade no jovem Hegel, no texto *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*, o mencionado não compreende as intuições mais avançadas de Hegel sobre a intersubjetividade e seu papel, as quais dependem da união dos elementos expostos

acima. Segundo Honneth (2003), no horizonte conceitual apresentado, Hegel constrói a posição de intersubjetividade forte na fundamentação de sua ontologia social.

2.1.1 Inspiração romântica e a modernidade no campo social

Segundo Taylor (2014), no horizonte crítico ao iluminismo podemos perceber também a influência vital de Herder, na forma de sua filosofia e nova antropologia segundo Taylor (2014, p. 34), “o maior teórico e crítico do *Sturm e Drang*”²³.

Herder alcança a posição de destaque que Taylor o confere- de fato muitas páginas são lhe dedicadas- ao desenvolver a perspectiva filosófica que ao mesmo tempo se coloca como crítica ao iluminismo e é original o suficiente em não extrair de outros horizontes seus pressupostos²⁴. Taylor define Herder como um teórico *expressivista*, i.e. criador do expressivismo, perspectiva segundo a qual “ a atividade humana e a vida humana são vistas como expressões” (TAYLOR, 2014, p. 34) unívocas e ímpar de si mesmo, enquanto *self* e ao mesmo tempo como humanidade. O expressivismo coloca-se radicalmente contra aquela visão de objetivação encontrada no espírito da filosofia do iluminismo. Desse modo, quer entender o ato humano, seja enquanto ação ou enquanto fala, como sendo um *pôr-se* da consciência, *realização* da consciência, sua atualização. Pensar que aqui se trata de um retorno à noções clássicas dos atos humanos como expressão de um ideal, ou ordem, seria incorrer em erro, embora a noção de realização no exterior mesma seja aristotélica, mas afinal, o que o humano expressa e realiza?

Os atos e a vida humana são expressão somente no sentido estrito de que são a ascensão do interior de uma consciência ao exterior intersubjetivo; isso o que se realiza é desde sempre a porção individual e desdobrada do interior da subjetividade. Segundo Taylor (Ibidem, p. 55), “Essa dimensão autorrelativa está totalmente ausente na tradição aristotélica”, e resguarda os ganhos da autonomia moderna. A teoria expressivista atinge

²³Desejo esboçar a importância de Herder segundo Taylor pretendendo estabelecer relação, no momento oportuno, entre o conceito de *expressivismo* e reconhecimento, de algum modo algum já presente no texto do próprio canadense, mas sem centralidade teórica; o reconhecimento vai aparecer subsequentemente no capítulo. O ponto decisivo é mostrar como se auxiliam mutuamente.

²⁴ Óbvio que como teórico do movimento *Sturm und Drang*, a Grécia se apresenta como referência, mas a originalidade advém do modo como a modernidade na figura de seu princípio do *sujeito autodefinitório*, com Taylor, ainda é mantida.

sua originalidade plena ao se desenvolver sob dois movimentos, a saber, os atos são expressões e também determinações do *self*, isso quer dizer, no mesmo momento que se expressa a consciência se deslinda a si, define a si mesma no ato intersubjetivo de pôr-se.

Como vimos, nossa vida é vista como autoexpressão também no sentido de aclarar o que nós somos. *Essa aclaração aguarda reconhecimento por parte de um sujeito*, e o ser humano como ser cômico alcança o seu ápice quando reconhece sua própria vida como expressão adequada, verdadeira, do que ele potencialmente é – exatamente quando um artista ou escritor atinge seu alvo ao reconhecer sua obra como expressão plenamente adequada do que ele quis dizer (TAYLOR, 2014, p. 38, grifo nosso).

Taylor já indica dentro da filosofia herdeliana a dimensão da categoria do reconhecimento: o movimento de auto expressão e auto clarificação só se completa no reconhecimento intersubjetivo, que de algum modo fornece o *feedback* necessário para saber se o que se expressa é o que se pretendia. Embora o contemporâneo enfatize o lado do auto reconhecimento na ação, é possível pensar também como etapa necessária o *feedback* de meus parceiros de interação, para então a partir da posição deles, eu compreender se me fiz claro, i.e. realizei a mim mesmo, ou não²⁵.

Em outros termos, as palavras não apenas fazem referência, mas também são sedimentos de uma atividade que vem a ser a forma humana de consciência. Assim sendo, elas não só descrevem o mundo, mas também expressam um modo de consciência, no sentido duplo esboçado anteriormente, isto é, elas o realizam e determinam o seu modo (TAYLOR, 2014, p. 40).

O expressivismo sensibiliza o imaginário filosófico de então para o contexto de interação no qual o indivíduo está imerso. Esse contexto longe de ser apenas um meio exterior dado se torna de algum modo o local ontológico onde a subjetividade pode realizar-se plenamente, o que ocorre apenas quando é reconhecida em suas ações e intenções.

Em relação as tratativas modernas da filosofia social, já foi apresentado o princípio da modernidade segundo Hegel, e os eventos históricos que permitiram surgir uma nova compreensão ontológica da realidade, a qual consiste em: nos termos de Taylor (2014,

²⁵ Essa hipótese levantada vai se confirmar com uso hegeliano de reconhecimento nos moldes como Honneth (2003) o coloca, a saber, como condição da vida social, onde não somente devo me reconhecer em meus atos, mas o exigir de meus parceiros.

p. 30), a modernidade se apresenta como mundo “objetivado”, no qual não há “significados inerentes” a não ser aqueles postos pela projeção da subjetividade no mundo. Essa interpretação do filósofo canadense corresponde à transformação da cosmovisão antiga para uma modernidade atomística.

A cosmovisão antiga, ainda segundo Taylor (2014, p. 25), pode ser entendida como compreensão ontológica da existência de uma “ordem significativa” da realidade que abarca tanto o âmbito físico quanto prático. Uma ordem que concede significado a cada folha, planeta, ou mesmo o indivíduo, e, por isso mesmo, cada elemento é a expressão da ordem. Tal cosmovisão é o que permite o antropomorfismo clássico, e a inevitável correlação que se faz entre homens e deuses no interior da religião grega, na ‘ciência’ e astronomia aristotélica.

A ideia da ordem significativa está inseparavelmente ligada à das causas finais, pois postula que a disposição do universo é como é, e se desenvolve do modo como o faz, visando corporificar essas ideias; a ordem é a explicação última (Ibd., Id.).

É contra essa interpretação holística que a ciência moderna se insurge considerando-a um *doce* engano, uma “autoindulgência” nas palavras de Taylor (2014, p. 24), um artifício metodológico para se sentir familiar à realidade, que pelo contrário deve se provar mediante a análise fria de experiências e observações empíricas.

A noção de *self* clássica integra-se a essa visão cósmica e se contrapõe à modernidade: “A diferença essencial talvez possa ser formulada desta maneira: o sujeito moderno é autodefinitório, ao passo que, em visões anteriores, o sujeito é definido em relação à ordem cósmica” (TAYLOR, 2014, p. 26). Nessa perspectiva, a formulação do citado filósofo permite-nos pensar em duas interpretações de *self*, as quais formam sua identidade de pontos distintos, a saber, o *self* moderno formula-se a partir de si mesmo e a certeza de si mesmo é anterior a todas as outras, como o mundo exterior e Deus, pensamento esse que está na base do cogito cartesiano. Já a identidade antiga não dispõe desse elemento da certeza, convergindo para uma consideração de si mesmo a partir de uma ordem relacional com o mundo. Nesse último contexto, “a ordem na alma humana é inseparável da visão racional da ordem do ser”. Para marcar a diferença, Taylor postula que o *self* moderno é autodefinitório no sentido de prescindir dessa ordem: “uma identidade que posso definir para mim mesmo, sem referência ao que me rodeia e ao mundo em que estou situado” (Ibidem, p. 26). Essa relação entre ordem cósmica e

abdicação da mesma em nome da certeza de si é a alteração paradigmática entre modernidade e antiguidade.

Essa mudança na concepção de *self* tem suas raízes e frutos ligados à nova ontologia social moderna, a qual nasce a partir de um desligamento de premissas da filosofia clássica inerentes a cosmovisão. Segundo Honneth (2003, p. 31), a ontologia social moderna nasce com Maquiavel e alcança seu auge teórico em Hobbes: Maquiavel prepara o terreno para a vida social ser concebida como concorrência permanente de interesses entre os sujeitos, e de um modo mais abrangente coletividades políticas entre si; posteriormente, Hobbes, partindo dessa concorrência e luta, vai justificar a soberania do Estado para cessar esse estado de guerra de todos contra todos.

A vida social definida por esse modelo de luta somente pode vir a ser dentro de um quadro de dissolução dos elementos centrais da doutrina política clássica. Desde Aristóteles até o direito natural cristão da Idade Média, o homem fora concebido como um *zoon politikon*, i.e., como um ser que não só é capaz de estabelecer relações políticas, mas também necessita da coletividade para realizar sua natureza interna, para encontrar seu lugar próprio no mundo ordenado. Para Honneth somente dentro da pólis ou civitas “que se distingue do mero contexto funcional de atividades econômicas devido à existência de virtudes intersubjetivamente partilhadas, a natureza humana alcança um verdadeiro desdobramento” (HONNETH, 2003, p. 31). Essa concepção do indivíduo é teleológica²⁶ e fornece os elementos necessários para que a doutrina tradicional política tivesse como objetivo perscrutar e determinar qual “a ordem ética do comportamento virtuoso” (HONNETH, 2003, p. 32); ou seja, a determinar o que seria uma ação justa e virtuosa, para a partir desse conhecimento estabelecer a educação adequada para o cidadão justo e virtuoso: “daí a ciência política ter sido também uma doutrina da vida boa e justa, ao mesmo tempo que o estudo das instituições e das leis adequadas” (HONNETH, 2003, p. 32).

Entretanto, as mudanças estruturais na sociedade, a partir da baixa idade média culminando no Renascimento, tornaram a doutrina política clássica incapaz de interpretar a realidade e fornecer elementos normativos. Isso porque:

²⁶ A teleologia consiste em que o indivíduo só alcança seu desenvolvimento que é “próprio”, i.e. destino, no quadro de relações intersubjetivas; nesse sentido, só pode ser homem no citado quadro intersubjetivo.

com a introdução de novos métodos de comércio, a constituição da imprensa e da manufatura e por fim a autonomização de principados e de cidades comerciais, o processo político e econômico desenvolveu-se a ponto de não mais caber no quadro protetor dos costumes tradicionais, e já não haver mais sentido em estudá-lo unicamente a título de uma ordem normativa do comportamento virtuoso (HONNETH, 2003, p. 32).

Tais transformações inéditas permitiram a Maquiavel se desligar completamente da tradição antropológica e passar a conceber o homem como um ser egocêntrico e orientado para o proveito próprio. Nas reflexões de Maquiavel sobre como um corpo político pode manter e ampliar seu poder, a ontologia social apresenta a suposição de um estado permanente de concorrência hostil entre os sujeitos, que movidos pela ambição sempre buscam novas estratégias de concretizar seus interesses, mas como sabem mutuamente do egocentrismo se reportam ao outro com desconfiança e receio. Sua ontologia apresenta a luta por autoconservação como pressuposto, e como o detentor do poder pode utilizar-se desse estado a seu favor; pela primeira vez segundo Honneth, a filosofia toma “o campo da ação social como uma luta dos sujeitos pela conservação de sua identidade básica” (HONNETH, 2003, p. 33).

Para Honneth, com Hobbes essa nova ideia básica da filosofia, tratando o campo social como campo de concorrência e luta, ganha autossuficiência argumentativa, tanto por conta da acentuação das transformações já vislumbradas por Maquiavel, e também devido ao surgimento de modelos metodológico científicos, com Galileu, e a teoria do conhecimento de Descartes. Nas suas investigações, Hobbes concebe a essência humana como “capacidade de empenhar-se com providência para o seu bem-estar futuro” (HONNETH, p. 34). Esse comportamento é exacerbado no contato com outro sujeito, do qual não são se sabe os propósitos, encarando-o com suspeita. Por conta dos desígnios alheios serem imperscrutáveis, a capacidade de agir por antecipação se torna necessidade de ampliação de poder para evitar o ataque do próximo. A segunda parte do *Leviatã* consiste no desenvolvimento do estado fictício designado como “estado de natureza”. Honneth defende que Hobbes não quer remontar os primórdios da socialização humana, ao contrário, deve expor o “estado geral” que reinaria entre os homens caso todo o aparelho do Estado fosse retirado *a posteriori*²⁷.

²⁷ Isso é uma caracterização importante, pois nela podemos entender Hobbes de um modo ontológico, para usar termos Heideggerianos, e não simplesmente ôntico, no sentido de um suposto estado de natureza que não existira na história; essa acusação se torna fraca.

Já que a natureza humana particular deve estar marcada por uma atitude de intensificação preventiva de poder em face do próximo, as relações sociais que sobressairiam após uma tal subtração possuiriam o caráter de uma guerra de todos contra todos (HONNETH, 2003, p. 35).

Na terceira parte, Hobbes utiliza-se dessa construção argumentativa acerca da natureza humana, e do estado de natureza proposto por ele, para fornecer fundamentação para a soberania do Estado. Na teoria de Hobbes, o contrato social só se justifica como possibilidade de dar fim a guerra eterna de todos contra todos, que os indivíduos travam por sua autoconservação individual.

Tanto Hobbes quanto Maquiavel possuem como pressuposto de sua ontologia social a consideração do espaço de interação como espaço de luta por auto conservação, sendo finalidade da *práxis política* impedir que o conflito chegue as vias de fato. Com Maquiavel, a ação do soberano deve abranger a fomentação dos vínculos e da normatividade a imperar em uma sociedade, contra a tradição filosófica. Com Hobbes, o contrato social, de conteúdo liberal em vários aspectos, é sacrificado pelo modo autoritário como se realiza.

Honneth (2003) defende que é contra essa interpretação de ação política como imposição de poder que o jovem Hegel se esforçou por demonstrar em sua filosofia, mas os escritos de Jena alcançam singularidade no modo como Hegel se apropria do modelo conceitual de Hobbes para criar o seu próprio.

Taylor (2014) também interpreta Hobbes no sentido de ser primordial para o pensamento moderno, mas sob outro aspecto. Não é presente para Taylor (Id.) a questão da diferenciação de um jovem Hegel e um maduro no que tange a questão da apropriação do conceito de luta hobbesiano pelo filósofo moderno, o que é para Honneth central. Taylor esquematiza, partindo de Hobbes, o campo no qual Hegel constrói sua ideia de substância ética a partir da tradição da razão prática. Como expresse, o que é central para Taylor é a posição de Hobbes na história das ideias da razão prática: sob o modelo das ciências nascentes, Hobbes postula a razão como capacidade de calcular, “e a razão prática é a calculação inteligente de como englobar fins que se encontram além da arbitragem da razão” (TAYLOR, 2014, p. 401). Segundo o canadense, Hobbes destrona tanto a razão quanto a natureza como medida última de uma decisão moral. Essa posição deve ser entendida no contexto anteriormente mencionado de dissolução da ordem cósmica do mundo, para o qual haveria um critério

último a ser exposto, uma *causa final*; para Taylor (2014, p. 402), a modernidade social abdica da causa final e passa a entender o complexo de relações segundo os “termos de causação eficiente”, e assim a felicidade, segundo Hobbes, é a satisfação de desejos construídos segundo a contingência *de causas eficiente*.

Com a aquisição teórica da influência do romantismo e da modernidade social, falta esclarecer de que modo o conceito de reconhecimento de Fichte é vital para o propósito de esclarecimento da intersubjetividade no jovem Hegel.

2.2 Intersubjetividade e Reconhecimento em Fichte

Beneficiando-nos da leitura de Erick Lima (2014), vamos seguir seu desenvolvimento de pensamento no que diz respeito ao debate pré-hegeliano sobre a liberdade, o qual se inicia como contraponto ao já aludido solipsismo racional kantiano. Segundo Lima (2014, p. 30), “identificamos em Fichte uma primeira reação a esse formalismo abstrato da moralidade social kantiana”. O que procuramos realizar aqui é a demonstração de uma crescente sensibilidade para os contextos de possibilidade de realização intersubjetiva da liberdade- o contexto comunitário de sujeitos e as instituições políticas- no debate pós-kantiano. Essa demonstração deve levar à compreensão de uma gênese da liberdade pautada no conceito de intersubjetividade, como condição de consciência daquela e sua realização, e de reconhecimento, condição originária para validação de pretensões subjetivas. Para Lima, Fichte e Hegel são os que direcionam o debate acerca da liberdade sob esse caminho:

Estes [Fichte e Hegel] elaboram uma teoria do reconhecimento (*Anerkennung*) que acaba por revelar que a universalidade das concepções Kantianas da ética, da moral e do direito só é possível através da mediação intersubjetiva da liberdade individual e da gênese da consciência-de-si universal (LIMA, 2014, p. 31).

Lima defende, ancorado na produção de Honneth e Siep, que o tema se expressa com mais solidez nos escritos de filosofia prática do chamado primeiro Fichte²⁸ (1794-1798).

²⁸ As obras listadas desse período onde aparecem os questionamentos sobre intersubjetividade e reconhecimento são: 1794- *Preleções sobre a destinação do sábio*, ou *O Destino do Erudito*, segundo a tradução recente de Ricardo Barbosa (FICHTE, 2014), *Fundamentos da Doutrina da ciência*. 1796\1797-

No ano de 1794, Fichte faz seu discurso inaugural na universidade de Jena, no qual estava presente o poeta e também filósofo Hölderlin, e já estava claro como os pressupostos kantianos estavam sendo deslocados de seu terreno referencial pela abertura de novas exigências de se pensar o contexto social de interação; embora Kant esteja sempre presente na forma de conceitos, problemas levantados e na própria forma de dedução transcendental empregada. O que vamos entender são as condições nas quais a intersubjetividade e o reconhecimento nascem na filosofia fichteana, a que exigências devem corresponder, qual é sua necessidade e implicações. Entretanto, deve também ser demonstrado porque Fichte não pensa ambos os conceitos como *positivos*, no sentido de caso se parta deles, pensar uma ética universalista de conteúdo normativo.

2.2.1 A intersubjetividade em Fichte

O debate da intersubjetividade em Fichte começa com suas *Preleções*²⁹. Nessas, já se delineaia novos elementos, ou de modo correto, novos problemas que não encontramos na filosofia kantiana; por exemplo, o primeiro problema que preocupa Fichte é a suposição de seres livres e racionais exteriores a consciência: “somos nós que explicamos certas experiências a partir da existência de seres racionais fora de nós. Mas- “*com que autoridade as explicamos assim?*” (FICHTE, 2014, p. 35).

Para Fichte, o conceito de um reino de seres racionais, ou mesmo de um ser racional exterior ao eu, não deve poder aparecer numa dedução pela qual é primeiramente obtida a validade universal. Com efeito, aquele conceito tem de ser deduzido da egoidade como tal, de maneira que a possibilidade de supor seres racionais exteriormente a si surja como condição da consciência-de-si efetiva (LIMA, 2014, p. 37).

Além do já aludido problema da existência de seres livres e racionais exteriores, o direcionamento da pergunta já indica uma transformação de perspectiva: a suposição de seres racionais tem de ser constitutiva à própria consciência-de-si, e assim- como um passo a ser demonstrado a seu tempo mas que já se esboça- a intersubjetividade é

Fundamentos do direito natural, 1798 Sistema da doutrina dos costumes, Doutrina da ciência nova methodo. Tradução de títulos: Erick Lima (2014, p. 32 e p. 50).

²⁹ *Preleções sobre a destinação do sábio*, segundo Lima (2014), ou *O Destino do Erudito* (FICHTE, 2014). De qualquer modo, optamos por utilizar doravante *Preleções* quando referente ao texto citado.

condição inexorável à mesma. Segundo Erick Lima, essa posição da intersubjetividade se torna elemento presente de obras posteriores de Fichte que pode se resumir em: “consciência de si efetiva (e com ela a liberdade individual) supõe o ‘choque’ com algo que não é ela mesma” (Ibidem, p. 34).

Há de se diferenciar dois seguimentos fichteanos para essa proposição da intersubjetividade: primeiro, no contexto das *Preleções*, a existência de outro ser racional e livre é atingido por meio de *inferência lógica* a partir de um postulado da razão prática; segundo, na obra *Fundamentos do direito natural* (FICHTE Apud Lima, 2014), e nos textos subsequentes o tema é exposto como condição intersubjetiva da consciência da liberdade individual. Entretanto, válido para ambos é a delimitação de uma exigência interna da liberdade: de se tornar efetiva no mundo; para Fichte:

O impulso supremo no homem é, segundo nossa última preleção, o impulso para a identidade, para a perfeita concordância consigo mesmo, e, afim de que possa concordar continuamente consigo mesmo, para a concordância de tudo que lhe é exterior com os seus conceitos necessários disto (FICHTE, 2014, p. 35).

Para manter a identidade consigo mesma, a consciência enquanto atividade livre absoluta deve realizar essa liberdade por meio de ação determinada. A ação livre por sua vez só pode advir de um ser que não pode se colocar como meio para um fim, *mas fim em si mesmo*. Seguindo Kant, Fichte considera “Na medida em o homem é um ser racional, ele é seu próprio fim, ou fim incondicionado em si mesmo” (LIMA, 2014, p. 35). Então a liberdade do ser racional exige a consideração de si como fim em si mesmo por meio de efetivação de uma ação não condicionada pelo exterior. “Tão certo quanto o homem ter razão é ser ele o seu próprio fim, ou seja, ele não existe porque outra coisa deve existir– e sim existe pura e simplesmente porque *ele* deve existir” (FICHTE, 2014, p. 20).

Mas, vamos à diferença entre os seguimentos, já deixando clara a preferência teórica pelo segundo. Ainda com Kant, Fichte entende que não é possível uma intuição fenomênica da liberdade imediatamente no mundo empírico, por isso mesmo deve permanecer uma suposição. Mas, respeitando o primado do prático sobre o especulativo, a inferência lógica de um ser racional e livre exterior a mim ocorre através de um fato que um sujeito não tenha causado e, ao mesmo tempo, tal ação não pode ser suficientemente explicado pelos mecanismos naturais, então se supõe que um outro ser

racional e livre efetivando sua vontade, a realizou; “como se deve distinguir um efeito dado por necessidade na experiência de um outro dado por liberdade igualmente na experiência?”(FICHTE, 2014, p. 37). Fichte começa propondo esta tese já questionando sobre a possibilidade de atribuir liberdade a uma ação; mas esta suposição vai se comprovar uma necessidade. A mencionada inferência lógica está ancorada no “conceito kantiano de postulado prático, [o qual] contém o fundamento de uma esperança praticamente necessária: eu tenho a permissão de esperar legitimamente pela existência real de seres racionais exteriores a mim” (LIMA, 2014, p. 44) sob as condições acima referidas; Fichte continua: “Entre os impulsos fundamentais do homem está o que lhe autoriza a admitir fora de si seres racionais iguais a ele” (FICHTE, 2014, p. 38). O problema desse direcionamento é que parte de um conceito individual de liberdade, e o nexos social entre as subjetividades não é inexorável à consciência, i.e. ela prescinde da intersubjetividade para consumir a liberdade e adquirir ciência de si mesma.

O segundo segmento é realizado a partir da *Doutrina da ciência* [1794] (Fichte, Apud LIMA, 2014, p. 46) de mesmo ano das *Preleções*, mas apresenta uma mudança significativa já abordada: a experiência da consciência para atingir a si mesma como consciência individual, racional e livre necessita do outro. Embora nas *preleções* a necessidade do não-eu já se tenha colocado, lá a esquemática e descrição tornam o sentido da discussão epistemológico: segundo Fichte o não-eu é “tudo que é pensado como se encontrando fora do eu”, e, mais a frente, “o Eu nunca se torna nem pode tornar-se consciente de si mesmo a não ser em duas determinações” (FICHTE, 2014, p. 19). A obra subsequente às *preleções* apresenta uma modificação radical, a qual é conquistada pelo conceito de *interpelação*: “um ser racional finito somente é capaz de alcançar a consciência de si mesmo como um ser racional e livre, se ele for interpelado ou solicitado, a partir do exterior por outro ser racional” para o uso de sua liberdade e racionalidade (LIMA, 2014, p. 46-47). Isto é: a interação ocasiona uma situação onde o outro exige que use minha liberdade para corresponder ao contexto. Lima afirma apoiar-se em Honneth³⁰, para o qual, somente nesse segundo sentido pode Fichte romper o arcabouço monológico dos trabalhos anteriores.

³⁰ HONNETH, A (2001). „Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität: (Zweiter Lehrsatz: § 3)“ In: Merle, J. (Org.). *Johan Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*. Berlin: Akad.-Verlag.

Segundo Lima, na *Doutrina da ciência* (1794) Fichte lança bases para esse novo contexto de liberdade; embora seja ainda no ano das *Preleções*, esse conteúdo é abrangido programaticamente nos textos subsequentes, e consiste na diferenciação entre liberdade e espontaneidade: a oposição entre esses conceitos funda-se na consciência do agir; somente no primeiro caso é possível atribuir consciência, intencionalidade, ao ato, enquanto o segundo dela prescinde.

Enquanto há apenas a espontaneidade absoluta da pura autoposição do eu, a absoluta identidade a si e a contínua superação de todo o limite pelo intuir de si mesmo, não pode haver autoconsciência propriamente dita da liberdade. Esta requer separação entre sujeito e objeto e um movimento reflexivo de retorno a si a partir desta separação- ou, na terminologia imortalizada por Fichte, a partir do choque. A faculdade prática absoluta é mera espontaneidade sem consciência do seu agir livre: somente mediante outro independente de si o eu pode pôr a si mesmo conscientemente como ser-para-si, somente sob a condição da posição de um não-eu se torna possível a consciência-de-si da atividade como livre. (...) abre-se com isso um novo terreno para a constituição intersubjetiva da liberdade individual. (Ibid., p. 51).

A necessidade do *não-eu* é colocada como condição para a consciência-de-si da liberdade, que vendo-se como um objeto, retorna a si mesma como ser-para-si, meio para um fim, mas que deve estabelecer por si. Entretanto, a isso já as *Preleções* haviam chagado: “*Ele é porque é*. Este caráter do ser absoluto, do ser por via de si mesmo, é o seu caráter ou a sua destinação, na medida em que é considerado única e exclusivamente como ser racional” (FICHTE, 2014, p. 21).

Como o caso da *Doutrina da Ciência* pressupõe uma ação intersubjetiva, a certeza do outro como um ser racional e livre é alcançada através da interpelação que este faz a eu para agir livremente, que embora pareça uma necessidade espaciotemporal é também uma dedução transcendental. Neste sentido, segundo Lima (2014, p. 78), Fichte converte a discussão epistemológica de sujeito e objeto para o campo prático como sendo entre interpelador e endereçado, ou interpelado, sob a ressalva de que não há causalidade entre sujeitos, mas sim *interação* na medida em que o outro é solicitado a agir conforme sua liberdade: na interação, “trata-se, assim, de uma determinação que tem por fim solicitar o outro uma expressão da sua liberdade, e de fazer uso dela no mundo efetivo, de se portar como sujeito” (Ibidem, p. 78). Lima afirma que se inaugura “uma tradição filosófica que muito bem pode ser compreendida como ‘constituição

intersubjetiva da subjetividade” (Ibidem, p. 76). Interpelação é assim definida como uma atitude performativa de solicitação pelo agir livre do outro.

Em outras palavras, a autoconsciência prática do indivíduo é compreendida, em sua gênese, como entrada do sujeito em uma atitude performativa suscitada pela atitude ‘inclusiva’ do objeto ou pela expectativa do mesmo por uma resolução autônoma. (...) a interpelação se refere à reconstrução da atitude performativa, à qual é conduzido o sujeito pelo encontro com um objeto que lhe concede o espaço para uma resposta não-coagida. (SIEP³¹, 1992, 41-64. Apud LIMA, 2014, p. 77).

2.2.2 Reconhecimento em Fichte

Estabelecida a posição da intersubjetividade, como “condição transcendental da constituição dialética da consciência-de-si” (Ibidem, p. 47) - que através da interpelação, solicitação ao outro pelo uso de sua liberdade, ocasiona um tipo específico de interação entre as subjetividades, marcadamente como ação não coercitiva sob outros i.e. não causal- estamos aptos a tratar da questão do reconhecimento. Embora esse tema já esteja sobrevoando as considerações desde quando demonstrado a problemática da suposição da existência de seres racionais e livres exteriores a consciência, no contexto das *Preleções*, na qual: “ação recíproca pela liberdade é o caráter positivo da sociedade” (FICHTE, 2014, p. 40). Nesse sentido e adotando novo elementos teóricos, o acontecimento social é pensado por Fichte como acontecimento de reconhecimento, ou seja, ato no qual identifico o outro como um ser humano livre e racional, e entro em uma relação com ele de concessão recíproca de liberdades e limitações, somente através das quais é possível haver uma comunidade verdadeiramente ética; a interação é, então, o deixar atuar o outro sobre mim na mesma medida em que atuo sobre ele, sem que haja propriamente subordinação de qualquer parte.

Fichte compreende o impulso social como *intenção do sujeito em reconhecer* o outro que se lhe contrapõe como um ser humano, a fim de poder entrar com ele numa interação mediada pela liberdade e numa atuação comunitária recíproca de seres

³¹ SIEP, L. (1992). „Naturrecht und Wissenschaftslehre”. In: Khalo, M.; Wolff, E. A.; Zacky, R. (Orgs.) *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis*. Frankfurt am Main.

racionais livres segundo conceitos (LIMA, 2014, p.47, Grifo nosso).

Tão necessário quanto o conceito de liberdade como realização de fins na objetividade que estipulo por minha subjetividade sem coerção, está o segundo momento da mesma, o qual consiste na capacidade de autolimitação; esse também um pressuposto de uma sociedade eticamente organizada: “os sujeitos têm que se pôr como tais, ou seja, como livres e, no entanto, como (auto-) limitados” (Ibidem, p. 92). A autolimitação é etapa necessária que ocorre de certo modo posterior ao reconhecimento; primeiro por conta de só ser possível solicitar agir livre uma vez reconhecido o outro como ser racional; e segundo, devido a Fichte estabelecer que um tal estado de reconhecimento recíproco pode e é suspenso, o que interrompe a necessidade do agir não coercitivo sob outros. O primeiro ponto já foi debatido, o segundo tem sua raiz na questão do direito em Fichte.

O papel transcendental do reconhecimento em Fichte, em estreita conexão com a atividade prática de um sujeito determinado convivendo com seus pares, cria aquela pressuposição necessária para a comunidade ética, a “sociedade perfeita” de Fichte (Ibidem, p. 49). Nesse contexto, o reconhecimento serve para criar os laços solidários e de respeito mútuo a vigorar na comentada comunidade sendo o pano de fundo no qual pode surgir a confiança recíproca no cumprimento de expectativas normativas generalizadas e autoconcedidas que surgem da relação intersubjetiva em uma sociedade. É essa perspectiva que permite Honneth caracterizar o reconhecimento em Fichte como “ ‘ação recíproca’ entre indivíduos subjacente a relação jurídica” (HONNETH, 2003, p. 46). O interessante é notar o reconhecimento como subjazendo a relação jurídica, isto implica na consideração de que somente dentro desse horizonte de confiança mútua pode surgir o direito para manutenção de um estado prévio de igualdade de liberdades recíprocas; e ainda, somente pode ter sentido o direito se interiormente a lei prescrita possui validade na forma de assunção por parte dos membros de uma coletividade. Em outras palavras, Lima considera o contexto de fundamentação do reconhecimento como “relação originária que está na base de toda outra relação jurídica, o qual cria a ‘fidelidade e crença’ mútuas como fundamento de possibilidade da relação social pautada pelo direito e que ele quer manter e restaurar” (LIMA, 2014, p. 50).

Dito isso, é possível diferenciar em Fichte a sociedade do Estado: “O Estado, âmbito do direito, enquanto tentativa pragmática de manutenção, através da coerção de um comportamento exteriormente conforme a ética (...)” (LIMA, 2014, p. 48). Esta posição

de algum modo já estava presente nas *Preleções* quando Fichte estabelece que o Estado “visa sua própria aniquilação: *o fim de todo governo é tornar supérfluo o governo*” (FICHTE, 2014, p. 38). Ou mais claramente: “Vejam, meus senhores, como é importante não confundir a sociedade em geral com o tipo particular, empiricamente condicionado, de sociedade, que se chama Estado” (Ibid., p. 38). A sociedade “se constitui como um estofado de inteligibilidade que fundamenta a confiança mútua e os laços de solidariedade social (...)” (LIMA, 2014, p. 49). O primeiro opera por coerção e a segunda por reconhecimento, sendo esta última categoria anterior e meio pelo qual aquele possui validade.

O Estado pode levar um indivíduo a reconhecer o direito de outro sobre algo ou contra alguém, mas isto é um reconhecimento de segunda ordem. Aqui se trata, no entanto, de um reconhecimento originário, da emergência da própria consciência individual da liberdade em sua necessária mediação intersubjetiva: é este elemento aqui criado que irá tornar primeiramente possíveis as relações arbitrárias entre indivíduos, isto é, uma convivência jurídica real (Ibid., p. 101).

Os conceitos de reconhecimento, intersubjetividade, e o recém-adquirido direito se coadunam para expressar Fichte como o inaugurador da tradição de uma constituição intersubjetiva da consciência-de-si, segundo o parâmetro metodológico de dedução transcendental. Se antes a posição de Lima foi a de considerar que Fichte consegue escapar de um modelo monológico para se refletir sobre a constituição da consciência, ele mesmo é levado a admitir que essa fuga não é plena e se desenvolve no bojo de um único ponto de partida, a saber, a autoconsciência originária “intuída intelectualmente como unidade de sujeito e objeto” (LIMA, 2014, p. 59). O Eu ainda é de certo modo enredado em sua esfera transcendental marcadamente sob forma e conteúdo de uma razão solitária.

2.2.3 Insuficiências do reconhecimento em Fichte

O direito para Fichte é a coerção para manutenção de um estado de reconhecimento recíproco, que antes de ser apenas hipotético é ele mesmo condição para a validade do direito enquanto ação coercitiva violadora da liberdade em si do indivíduo; na forma de

lei a se assumir. Entretanto, a sociedade pensada segundo o conceito de interação e respeito mútuo, e estes assumindo forma de autolimitação da liberdade, gera em Fichte um conceito de liberdade e intersubjetividade que seja necessariamente negativo na consideração do outro, pois o *não-eu* é sempre visto como limitação a minha esfera de liberdade. “É na interação com o outro que a liberdade originariamente absoluta do eu é limitada pela liberdade do outro” (LIMA, 2014, p. 53-54); a citação deixa clara a vinculação entre “a ideia de reconhecimento ao isolamento do indivíduo” (Ibid., p. 54).

Nisto reside a verdadeira consequência da unilateralidade do desenvolvimento dado por Fichte ao elemento intersubjetivo-isto é, o caráter propriamente negativo de seu conceito intersubjetivamente mediado de liberdade-, que o faz compreender a relação ao outro como essencialmente limitativa, apesar de constitutiva para a consciência individual. Fichte não chega a conceber a mediação intersubjetiva da liberdade individual de uma maneira ‘solidária’ e não excludente, mas essencialmente limitativa (Ibid., p. 54).

O reconhecimento é desse modo imprescindivelmente excludente à medida que o outro, embora seja inescusável a afirmação da individualidade e o saber de si, não entra com a consciência numa relação de abertura para construção de uma ética de potencialidade inclusiva. Não há propriamente essa dimensão ética inclusiva para o conceito de liberdade, pois este é necessariamente atividade infinita de um *auto pôr-se*, que na interação intersubjetiva se limita para deixar agir livre também o outro. Lima considera que há uma deflação do potencial inclusivo da intersubjetividade na obra de Fichte, entretanto, o modelo de interação e alguns de seus conceitos ligados, influenciam Hegel a se afastar de um modelo impositivo do direito e pensar a ontologia social por de meio do reconhecimento e luta pela própria identidade de grupos, povos e indivíduos.

2.3 O Sistema da eticidade

Dentro do quadro referencial de crítica a filosofia política moderna, a filosofia de Hegel postula a si mesma a tarefa de desenvolver um arcabouço de pressupostos no qual possa conceber filosoficamente uma sociedade organizada a partir do reconhecimento recíproco da liberdade individual dos membros aliado a socialização dos mesmos. É

dentro dessa perspectiva que Hegel constrói seu *Sistema da eticidade*³²; a obra segue o par conceitual intuição e conceito: “Para conhecer a Ideia da vida ética absoluta, deve a intuição estabelecer-se de um modo inteiramente adequado ao conceito, pois a Ideia nada mais é do que a identidade dos dois” (HEGEL, 1991, p. 13). Embora o filósofo conceda significado bastante peculiar aos termos (LIMA, 2014, p. 298), e ao longo das etapas desenvolvidas sejam adicionados alguns significados outros, a intuição refere-se à vida do povo imediato, enquanto particular, e o conceito ao “ser-um das individualidades” como universal (HEGEL, 1991, p. 13). O *sistema* deve explicar como propriamente é o desenvolvimento gradual da intuição, como vontades particulares dispersas, ao conceito, enquanto saber de si como vontade universal; e inversamente, como o universal alcança a concretude até ser o universal intuído no particular.

Embora por ora um pouco confuso³³, o *Sistema* é inserido naquela perspectiva iniciada por Fichte de uma constituição intersubjetiva da individualidade; sua divisão é feita em três partes as quais correspondem modos de interação intersubjetiva e níveis de reconhecimento entre os parceiros de comunicação, na forma de etapas de sociabilidade para se constituir a totalidade da vida ética.

Com isso, torna-se mais claro como o problema da constituição da vontade universal a partir dos singulares diz respeito também à tematização das interfaces entre nichos de intersubjetividade responsáveis pela gradual integração dos singulares em níveis cada vez mais sofisticados de ‘consciência universal’. Estas interfaces, como parece indicar Hegel, podem ser tematizadas a partir da relação dialética entre formas excludentes e participativas de intersubjetividade (LIMA, 2014, p. 295).

A vida ética, portanto, requer um aprendizado prático da consciência para conceber a si mesma como consciência universal; aos níveis da consciência devem se seguir níveis gradativos de sociabilidade correspondentes.

³² Doravante: *Sistema*. Cabe também explicar que embora se use a tradução de Artur Morão (HEGEL 1991), a qual traduz *System der Sittlichkeit* por *Sistema da vida ética*, o título permanece como foi traduzido por Lima (2014) e Sérgio Repa na tradução do termo na *Luta por Reconhecimento* (HONNETH, 2003), a saber, *Sistema da eticidade*. Cabe também ressaltar que Morão também utiliza o termo ao longo do texto.

³³ Como Honneth (2003, p. 53) também vê, a obra hegeliana em comento carece de precisão teórica a medida que não se tornam claros todos os conceitos aplicados pelo autor, o que leva a consideração de obscuridade que tanto persegue Hegel nos círculos intelectuais diversos ambientes.

2.3.1. O reconhecimento no *Sistema da eticidade*

Na filosofia de Fichte vimos que os questionamentos acerca dos pressupostos da filosofia de Kant se coadunam na dedução transcendental de um âmbito intersubjetivo da constituição da liberdade individual. Destarte, a intersubjetividade e o reconhecimento- como exigência da consciência para atingir a consciência de si mesmo como individuada por um outro que a defronta, e reconhece na interpelação recíproca, como interação, um espaço de agir livre mútuo- passam a integrar o arcabouço de pressupostos da filosofia social hegeliana.

Aliando o acima à atmosfera *expressivista* do *Sturm und Drang*, e a exaltação romântica da *Pólis* grega, Hegel compreende os costumes [Sitte] e as práticas intersubjetivas de um povo como espaço de interação- ou *medium social* nas palavras de Honneth (2003, p. 41)- no qual podem exercer a liberdade individual em integração com a coletividade em organicidade e coesão. Essa posição avança em relação à Fichte, pois o espaço de interação não é concebido como ambiente de restrição mútua, para que ambos, o interpelado e o interpelador nas palavras de Fichte, possam agir livremente e deixar o outro agir sob mesmo princípio; ao contrário, esse âmbito é o de realização comunitária da liberdade.

Em segundo lugar, Hegel vê os costumes e os usos comunicativamente exercidos no interior de uma coletividade como o *medium social* no qual deve se efetuar a integração de liberdade geral e individual; ele escolhe o termo ‘costume’ [Sitte] com cuidado, a fim de deixar claro que nem as leis prescritas pelo Estado nem as convicções morais dos sujeitos isolados, mas só os comportamentos praticados intersubjetiva e também efetivamente são capazes de fornecer uma base sólida para o exercício daquela liberdade ampliada (HONNETH, 2003, p. 41).

É verdade, avançando para além de Platão e Aristóteles, Hegel inclui dentro da eticidade absoluta a esfera da propriedade e do direito, para demarcar as relações de troca do mercado e jurídicas como sendo uma “zona neutra” na qual impera os interesses particulares e as associações negativas entre os indivíduos. Entretanto, no período de Jena, a estrutura do pensamento político clássico se revela fortemente no elemento central de sua filosofia social, a saber, pensar os processos de socialização a partir de “vínculos éticos, em cujo quadro os sujeitos se movem juntos desde o princípio, em vez de partir dos atos isolados dos sujeitos” (HONNETH, 2003, p. 43).

Segundo Honneth (Ibid.), essa afirmação deve ser entendida sob o sentido radical de haver em Hegel o pressuposto quase completamente natural de um contexto de intersubjetivo de atribuições normativas e de costumes compartilhados como condição a todo processo de socialização. Daí que surge para Hegel a tarefa decisiva de explicar, não a necessidade de pensar como se forma a comunidade em geral, mas antes “a transformação e ampliação de formas primevas de comunidade social em relações mais abrangentes de interação social” (HONNETH, 2003, p. 44). É esse sentido que toma os escritos de Jena, e, sobretudo, o *sistema*: como a eticidade natural deve se desenvolver para formas mais sofisticadas de interação, seguindo o esquema iniciado pela organização da família, trabalho e o direito, seguido de negação desse estágio anterior pelo ato criminoso como negatividade em si, até atingir a eticidade absoluta. Após a exposição do escopo, surge como passo necessário a explicitação do modo como esse processo, marcadamente teleológico, apresenta suas estruturas internas.

É uma importante tese de Honneth aquela que vê a absorção do conceito de reconhecimento de Fichte no *Sistema* como executando esse papel de elucidar como ocorrem as diversas formas de ação intersubjetiva, como o contemporâneo afirma: “Hegel retoma de modo positivo a teoria fichtiana do ‘reconhecimento’ para descrever com seu auxílio a estrutura interna das formas de relação ética, que ele quis pressupor fundamentalmente a título de um ‘primeiro’ da socialização humana” (HONNETH, 2003, p.46). Hegel exclui as implicações transcendentais de Fichte e transfere esse reconhecimento intersubjetivo para dentro da práxis de uma sociedade, a qual é vista a partir de então como *configuração prática* do reconhecimento. O que subsiste dessa aplicação é que as relações éticas são tomadas como expressão daquele estofado de inteligibilidade recíproca o qual se encontram desde sempre os parceiros de interação; assim a possibilidade de uma comunidade retira sua garantia desse movimento de reconhecer mútuo.

Doravante as relações éticas de uma sociedade representam para ele as formas de uma intersubjetividade prática na qual o vínculo complementar e, com isso, a comunidade necessária dos sujeitos contrapondo-se entre si são assegurados por um movimento de reconhecimento (Ibid., p. 46-47).

A utilização do reconhecimento serve à Hegel para dar uma guinada diferente em sua filosofia social na direção de se desvencilhar, pelo menos em parte, de um modelo de socialização teleológica compreendido como desdobramento de uma natureza que já

contém as formas da intersubjetividade. De certo modo, Hegel já era ciente da necessidade de outro ponto de partida- a não ser as formas primeiras de relação que já são circunscritas *in natura*; como veremos, nessa necessidade o filósofo moderno complementa esquematicamente o nível ético natural contrapondo-o ao seu contrário, onde aquele estágio reconhecido do estofo de inteligibilidade originário é suspenso por meio do crime. Importante frisar que o reconhecimento operado pelos parceiros de interação é diferente em cada grau ético, ou seja, a cada relação ética corresponde uma forma de reconhecimento, na qual o sujeito é reconhecido em abrangência cada vez maior em suas capacidades e propriedades.

O movimento do reconhecimento tem em Hegel a mesma característica procedimental que em Fichte, no que se refere à aquisição do saber de si a partir do reconhecimento e contraposição entre duas consciências:

A estrutura de uma tal relação de reconhecimento recíproco é para Hegel, em todos os casos, a mesma: na medida em se sabe reconhecido por outro sujeito em algumas de suas capacidades e propriedades e nisso está reconciliado com ele, um sujeito sempre virá a conhecer, ao mesmo tempo, as partes de sua identidade inconfundível e, desse modo, também estará contraposto ao outro novamente como um particular (HONNETH, 2003, p. 47).

No citado movimento, vemos ocorrer concomitantemente o reconhecimento e (por) contraposição; essa característica implica em que cada consciência veja em seu respectivo defrontante como, primeiro, um ser racional livre com o qual compartilha uma rede axiológica, segundo, no retorno a si, percebe-se como uma consciência individual a qual cabe propriedades, volições e necessidades- enfim identidade- que não são imediatamente referidas àquela rede. Com certeza, esse segundo passo não pode ser executado sem o primeiro, sem o estofo de inteligibilidade originário, mas o que Honneth quer destacar em Hegel é que dentro do quadro de desenvolvimento em etapas graduais de relações intersubjetivas, o retorno a si marca uma necessidade inexorável de individuação a qual corresponde uma nova exigência de reconhecimento. Isso é muito importante, pois estabelece um dos elementos motores básicos do processo de socialização em geral segundo Hegel, a saber, o reconhecimento da particularidade e individualidade de cada consciência.

“Ora, a ideia da absoluta eticidade é o retomar em si da realidade absoluta como uma unidade tal que este retomar e esta unidade sejam totalidade absoluta; a intuição da Ideia

é um povo absoluto; o seu conceito é o ser-um das individualidades” (HEGEL, 1991, p. 13). Segundo Hegel, a universalidade e particularidade devem estar na eticidade absoluta em unidade verdadeira, o quer dizer, que nas vontades particulares esteja já a vontade universal, e na vontade universal estejam contempladas as vontades particulares, de um modo verdadeiro e orgânico. Aliando o que foi exposto sobre o processo de individualização inexorável ao reconhecimento, temos que Hegel deve ser capaz de explicar o desenvolvimento dos vínculos comunitários associado ao crescimento da liberdade individual, para haver realmente uma eticidade que não seja a subsunção da intuição sob o conceito, ou o contrário, de modo violento.

pois só quando o curso histórico-universal do ‘vir-a-ser da eticidade’ é concebido como um entrelaçamento de socialização e individuação pode-se aceitar que seu resultado seria também uma forma de sociedade que encontraria coesão orgânica no reconhecimento intersubjetivo da particularidade de todos os indivíduos (HONNETH, 2003, p. 45).

O reconhecimento ganha a determinação de ser força motriz nas relações intersubjetivas que devem aliar socialização à individualização, o que também é defendido por Campello (2014, p. 99): “Honneth propõe que o reconhecimento exerce função geradora da sociedade e permite conceituar o desenvolvimento da individualização associada à interação com a comunidade”. Hegel começa a se desvencilhar do reconhecimento de certo modo ainda monológico e imobilista de Fichte ao atribuir a ele essa característica. Para Honneth (2003, p. 47), Hegel avança em relação à Fichte quando dentro desse quadro do reconhecimento estabelece que quando o sujeito conhece mais de si na relação com o outro, de sua particularidade, abandona necessariamente o estado ético alcançado até então, pois necessita uma vez mais ser reconhecido naquilo que ele mesmo não sabia ou não era consciente de si mesmo. Assim, o processo de socialização é entendido como movimento de reconhecimento e contraposição, esse último deve ser entendido como conflito por afirmação de uma nova dimensão do si, ou seja, *luta por reconhecimento*. O que deve ser retido, a inovação hegeliana está em colocar justamente *em movimento* o reconhecimento com o conceito de luta, como abandono de estágios prévios de relação em nome de uma reivindicação conflituosa de uma nova dimensão individual.

Hegel vê inscrita ao mesmo tempo uma dinâmica interna que lhe permite ainda dar um segundo passo além do modelo inicial de Fichte: visto que os sujeitos, no quadro de uma relação já estabelecida eticamente, vêm sempre a saber algo mais acerca

da sua identidade particular, pois trata-se em cada caso até mesmo de uma nova dimensão de seu Eu que veem confirmada, eles abandonam novamente a etapa de eticidade alcançada, também de modo conflituoso, para chegar de certa maneira ao reconhecimento de uma forma mais exigente de individualidade; (HONNETH, 2003, p. 47).

3.3.2 O conflito social e as etapas de reconhecimento do *Sistema*

A tese de Honneth é que Hegel consegue dinamizar teoricamente a doutrina do reconhecimento de Fichte através da inserção da perspectiva de um âmbito do si que na interação a consciência vem a conhecer, e que requer reconhecimento por meio de luta pela ampliação do sistema social. O momento onde a ontologia social moderna, marcadamente Hobbes, entra em cena no pensamento hegeliano é na formulação desse aspecto conflituoso como móbil de etapas de reconhecimento nas relações societárias. Campello (2014, p. 102) defende quando o filósofo contemporâneo posiciona desse modo o conflito social, deixa ver a inexorabilidade entre intersubjetividade e conflito:

Honneth entende que o processo de formação da subjetividade é inicialmente descrito por Hegel nos moldes de uma teoria da intersubjetividade inscrita nas relações comunicativas, renovando, assim, a doutrina hobbesiana do estado de natureza e sua relação com o caráter do conflito (2014, p. 102).

Dizer não ser possível desvencilhar o conflito e a intersubjetividade é o mesmo que retomar o campo social como disputa; mas em Hegel essa luta obtém uma característica totalmente inovadora. É que se em Hobbes a luta tinha ligação inexorável com a sobrevivência e o medo da morte violenta, em Hegel ela ganha conotação ética como uma *luta por reconhecimento* da identidade pessoal ainda não confirmada socialmente. Em molde hegeliano, a disputa e conflito não podem servir para a simples sobrevivência, pois então as associações entre sujeitos não teriam o caráter de liberdade como superação das associações por instinto. Como vimos, a sociabilidade é antes um postulado ético, tampouco pode ser relegada à pura convergência de todos a fins específicos, mas fim em si mesmo.

O caráter ético do conflito consiste em que ele se torna mediador entre níveis de reconhecimento, na forma de uma tensão intrínseca à sociedade para cada vez mais se

tornar abrangente o suficiente para confirmar a pretensão de identidade de seus membros, sua liberdade, mantendo os vínculos solidários e jurídicos entre eles. Segundo Honneth: “Hegel defende naquela época a convicção de que resulta de uma luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de sua identidade uma pressão intrassocial para o estabelecimento prático e político de instituições garantidoras da liberdade” (HONNETH, 2003, p. 27).

Nesse sentido, além de renovar a intenção geral do conflito, Hegel imputa ao mesmo uma motivação interna completamente diferente: em Hobbes, o conflito é necessário pelo reportar recíproco dos indivíduos como mesquinhos e egocêntrico, o que leva a uma posição de desconfiança mútua geradora expectativa de violência por parte do outro, seja para tomar bens ou para assegurar a própria segurança como impedimento do crescimento alheio. Agora a necessidade do conflito está numa experiência de falta ou insuficiência no reconhecimento, que em termos de Honneth (2003, p.122) seria “experiência de desrespeito social”. “A ideia básica, aqui, é a de que o fator motivador dos conflitos sociais reside na ausência ou insuficiência de relações de reconhecimento recíproco” (CAPELLO, 2014, p. 102-103). Assim o contrato social, e de modo mais abstrato a sociabilidade, não é o estágio do não conflito, mas antes, esse ocasiona níveis mais maduros de relação ética.

Se os sujeitos precisam abandonar e superar as relações éticas nas quais eles se encontram originariamente, visto que não veem plenamente reconhecida sua identidade particular, então a luta que procede daí não pode ser confronto pela pura autoconservação de seu ser físico; antes, o conflito prático que ascende entre sujeitos é por origem um acontecimento ético, na medida em que objetiva o reconhecimento intersubjetivo das dimensões da individualidade humana (HONNETH, 2003, p. 48).

Exposto então como Hegel se apropria do conceito de conflito social de Hobbes, aplicando-o conjuntamente ao de reconhecimento, estamos aptos a percorrer o *sistema* para ver como o autor efetiva tais conceitos. Já foi apontado que é dividido em três partes, eticidade natural, o crime e a eticidade absoluta, para os quais entendemos haver um correspondente estágio de reconhecimento; e o conflito apresenta-se como mediador dessas esferas e do reconhecimento.

A eticidade natural corresponde à confrontação prática do indivíduo com seu entorno, esse tem o sentido de entorno natural onde primeiramente o sujeito *intui a si mesmo*. O

modo primeiro como Hegel entende que um sujeito realiza essa intuição de si é pelo sentimento de suas carências (HEGEL, 1991, p. 16), ao qual no exterior deve encontrar satisfação. A necessidade e a fruição tal como se apresentam imediatamente à consciência formam o seu ponto de partida: “O sentimento da separação é a necessidade; o sentimento enquanto ser suprimido da separação é a fruição” (Ibid., p. 16).

Entre a necessidade e a fruição surge para a consciência o trabalho, como fruição impedida ou adiada, no qual o sujeito apreende sua capacidade de *inteligência* (Ibid., p. 21); esta é “meio de trabalho e posse” de usar e criar utensílios que o ajudem (LIMA, 2014, p. 306). Mas, principalmente o trabalho possui uma função determinante na relação do sujeito com seu entorno, a saber, pelo trabalho ele aprende, primeiro, a tomar posse de algum para seu único usufruir; segundo a utilização e transformação desse em produto; terceiro, aprende a preservar o produto para utilização futura. Somente no paradigma desse aprendizado pode surgir posteriormente o sistema de troca, e, de modo último, as relações jurídicas entre membros de uma mesma comuna.

A tomada de posse é o ideal deste subsumir, ou o repouso do mesmo; o trabalho é a sua realidade, ou o movimento, o ingresso do sujeito que subsuma na realidade do objeto; o terceiro momento, a síntese, é a posse, o armazenamento e preservação do objeto; há nele a determinação ideal segundo o primeiro momento, mas enquanto real no objeto, em conformidade com o segundo (HEGEL, 1991, p. 19).

Ainda inserida na perspectiva de relações naturais, mas segundo Lima (2014, p. 303) já apontando para além dela, Hegel insere o amor entre homem e mulher no qual “cada um intui-se no outro, como simultaneamente algo de estranho, e isto é *amor*” (Ibid., p. 22); a relação amorosa prossegue no nascimento dos filhos, e na educação como a “formação universais (Sic) dos homens” (Ibid., p. 23); nesse contexto progressivo há segundo Lima, a sensibilização cada vez maior para um “universal imanente”, que como Hegel mesmo diz “tanto paira sobre ela como permanece algo de interior” (Ibid., p. 15) nesse estágio que começou tão particular quanto à satisfação de carências básicas.

No *Sistema da eticidade*, Hegel concebe- ainda ao nível da primeira potência da ‘eticidade absoluta segundo a relação’-modelos de relação intersubjetiva que colaboram para a formação de um estofo comunitário e societário, antes de permitir uma plena ‘institucionalização’ da individualidade na forma de um respeito recíproco legalmente sancionado (LIMA, 2014, p. 305).

Lima vê no amor e na educação “formas societárias pré-políticas” (Idem, p. 305), as quais fornecem um contexto repleto de potenciais inclusivos no que se refere à intersubjetividade; o que demarca a diferença entre Hegel e Fichte mais uma vez, escapando de uma interpretação de associação como privação mútua de liberdade. O reconhecimento entre os membros de interação nessa ordem diz respeito a seu aspecto emotivo, i.e., são reconhecidos e pretendem confirmação de seu ser na ordem sentimental: “na relação afetiva de reconhecimento da família, o indivíduo humano é reconhecido como ser carente e concreto” (HONNETH, 2003, p. 59).

Hegel faz com se siga a esse processo familiar aquele no qual o reconhecimento entre indivíduos rompe a pura ligação sanguínea e passa a se reportar a outros por meio da universalidade da *linguagem*. A capacidade de se expressar em discurso é o trazer a tona de intenções interiores ao exterior, e, além, como um sistema elaborado a linguagem é espaço da ação intersubjetiva; em ambos os casos, o sujeito consigo mesmo e com outros, a linguagem é o termo médio: “Este termo médio racional ideal é o *discurso*, o utensílio da razão, o filho do ser inteligente” (HEGEL, 1991, p. 25).

Ainda inserido dentro da perspectiva de eticidade natural, o direito aparece para Hegel como desenvolvido essencialmente das relações de trabalho. Naquela relação, como vimos, o indivíduo refreia a satisfação em nome do acúmulo e passa a se reportar ao produto como posse. Para Hegel, começa a emergir a universalidade nas interações intersubjetivas, o que no amor, filho e a educação ainda permanecia apenas sombra, apenas interior. “O amor, filho, a formação, o utensílio e o discurso são objetivos e universais, são conexões e relações, mas naturais, insubmissas, fortuitas, não controladas, não incluídas na universalidade” (Ibid., p. 28).

O sujeito, possuidor, e o produto, posse, abrem um novo modo de reconhecimento, pois aquele passa a se referir a si mesmo como proprietário. Através disso, para Hegel, o sujeito é inserido no âmbito da *universalidade negativa do direito*; o caráter negativo da interação segundo o direito é oriundo pelo fato do indivíduo estar inserido apenas enquanto membro de um sistema de demandas sociais, as quais ele pode negar ou aceitar, não enquanto um indivíduo singular; doravante é então uma *pessoa de direito*. Segundo esse contexto, Hegel estabelece: “O sujeito não é simplesmente determinado como possuidor, mas é inserido na forma da universalidade; como um sujeito singular

em relação com outros, e universalmente negativo enquanto sujeito possuidor reconhecido” (HEGEL, 1991, p. 29).

As relações jurídicas, portanto, apresentam uma universalidade necessariamente formal, que se coadunam de modo plenamente acabado com a instituição do contrato, que Hegel a seu momento abrange não só à troca e compromissos referentes à economia, mas também ao casamento. O contrato confronta o caráter da possibilidade de uma não permanência da palavra, na possibilidade contingencial de não cumprir o combinado na forma de troca (de mercadorias e outros contextos). Agora as trocas combinadas ganham realidade impositiva. Para Honneth, no âmbito jurídico:

Doravante os sujeitos se reconhecem reciprocamente como portadores de pretensões legítimas à posse e desse modo se constituem como proprietários; na troca, eles se relacionam entre si como ‘pessoas’, às quais cabe o direito ‘formal’ de poder reagir com sim ou não as transações ofertadas. Nesse sentido, o que aqui encontra reconhecimento no indivíduo particular, sob forma de um título jurídico, é a liberdade negativamente determinada (HONNETH, 2003, p. 50).

Há um duplo caráter do direito no *sistema*, a saber, se por um lado as relações intersubjetivas começam a dispensar vínculos naturais por “relações pelas quais os sujeitos se reconhecem enquanto reconhecidos e regulados pelo direito” (LIMA, 2014, p. 321); por outro lado, a inclusão meramente negativa que caracteriza esse estágio deixa a possibilidade para que se suspenda uma relação de reconhecimento para uma relação de não reconhecimento: “pelo que se põe também nesta liberdade a possibilidade do não-reconhecimento e da não-liberdade” (HEGEL, 1991, p. 35); é dizer, no reino da economia a intenção geral é o acúmulo de bens com vistas ao engrandecimento do poder, no qual os indivíduos portam-se entre si necessariamente com subjugação recíproca onde o mais poderoso se torna senhor e o outro servo: “A relação de que o indivíduo indiferente e livre é o indivíduo poderoso, perante o diferente, é a relação da *dominação* e da *servidão*” (Ibid., p. 35). Conforme ao exposto, afirma Lima (2014, p. 323): “a atribuição socialmente sancionada da negatividade absoluta ao indivíduo traz atrelada a si (...) a possibilidade de sua exclusão desta relação de respeito mútuo”. É com vistas à possibilidade inexorável de rompimento do reconhecimento mutual do direito, é dizer, o crime, que o reitor de Berlim começa a parte intermediária do *sistema*.

Às duas formas anteriores de eticidade natural, a família (inclusive o amor e o sistema do trabalho) e o direito, Hegel contrapõe o crime. Sob a ótica do texto esboçada até aqui, o capítulo de um modo geral deve ser visto como um catalisador de formas mais abrangentes de reconhecimento, esse é seu motivo interno. Para Honneth, seria possível Hegel descrever essa funcionalidade do conflito em cada etapa do reconhecimento, “de tal modo que a luta pelo reconhecimento conduz a uma etapa de eticidade à subsequente” (HONNETH, 2003, p. 51), mas ele no momento não o faz³⁴. Hegel insere diversas formas de conflito de uma só vez³⁵ como intermediário entre a eticidade natural e a absoluta. Se o momento ético visto até agora tinha por princípio a singularidade oposta à universalidade de forma positiva, i.e. fazendo valer o desenvolvimento unilateral natural como normativo, o crime representa a negação como determinação do singular; é dizer, o uso irrestrito da liberdade como negação daquele sistema de normas acordadas vigentes: “o crime surge da possibilidade de um uso ‘destrutivo’ (...) da liberdade negativa que, na organização jurídica da eticidade relativa, é-lhes atribuída enquanto pessoas de direito” (LIMA, 2014, p. 330). É necessário frisar que o direito, enquanto ainda não envolto por uma “instância política capaz de amortecer plenamente os efeitos ‘destrutivos’ da negatividade subjetiva” (Ibid., p. 323), é ele mesmo negação do sujeito à medida que a particularidade de sua existência não é levada em consideração pelo direito abstrato e formal que se reverbera em busca de poder e dominação.

Inteiramente diversa é a superação negativa. Ela própria é superação contra a superação, oposição perante oposição, mas de um modo tal que a idealidade, a forma persiste igualmente nela, mas num sentido invertido, a saber, a superação mantém o ser-determinado ideal da singularidade e determina-o como algo negativo (HEGEL, 1991, p. 42).

É digno de nota a crítica de Honneth à Hegel quanto a uma “lacuna teórica” no que se refere à “motivação objetivamente necessária do crime” no *sistema*, que segundo o mesmo, “havia passado em branco” (HONNETH, 2003, p. 100). Para Honneth, Hegel não especifica qual é exatamente o tipo de desrespeito social que um sujeito sofre no direito abstrato, o qual no texto Filosofia Real de Jena (HONNETH, 2003) é definido como “sentimento de não ser reconhecido na particularidade da ‘vontade própria’” (Ibidem, p. 101). Novamente, o que Hegel não especifica nesse último texto é o que isso

³⁴ Segundo Honneth, Hegel assim opera em sua Real filosofia de Jena (HEGEL Apud HONNETH, 2003, p. 51).

³⁵ Os motivos de tal perspectiva serão visto nas considerações finais sobre o crime.

significa. Duas possibilidades de interpretação são levantadas por Honneth, a primeira se refere ao um “falso formalismo de uma aplicação de normas que crê poder abstrair de todas as circunstâncias particulares de uma situação concreta” (Ibid., p. 102); a segunda diz respeito ao formalismo não da aplicação, mas do conteúdo da norma jurídica, a qual de tão abstratas “que as diferenças nas chances individuais de realizar as liberdades juridicamente garantidas não são levadas em consideração” (Ibid., p. 103).

Embora Honneth ofereça excelentes chaves de interpretações, nos contrapomos a ele e pensamos ser possível dentro da esquemática de dominação e servidão aplicar sua última interpretação sobre o tipo de desrespeito social do formalismo jurídico no *sistema*. É possível dizer que na relação jurídica a experiência de um reconhecimento formal é uma experiência que não abarca a particularidade devido a identidade entre membros oferecida por esse reconhecimento ser apenas relativa à sua posição no sistema social do comércio, o qual o direito é, como vimos, fruto: “a identidade é uma identidade relativa, não uma identidade absoluta nem um termo médio” (HEGEL, 1991, p. 35). Por isso mesmo é que há dominação e servidão em uma desigualdade sistêmica e indiferença quanto à situação do indivíduo; o que permite pensar no desrespeito social ocasionado pelo direito abstrato como sendo a não consideração da vivência real do indivíduo, na forma de uma indiferença quanto à possibilidade efetiva de oportunidades que surgem a ele, e com isso sua condição real de realizar as liberdades jurídicas; assim o conteúdo jurídico ainda não plenamente ético é ele mesmo desigual.

Esta relação é imediata e absolutamente posta com a desigualdade do poder da vida; não deve aqui pensar-se em nenhum direito nem em qualquer igualdade necessária. A igualdade nada mais é do que a abstração, e o pensamento formal da vida, da primeira potência, pensamento simplesmente ideal e sem realidade. Pelo contrário, é na realidade que se põe a desigualdade de vida e, deste modo, a relação [de dominação] e de servidão (HEGEL, 1991, p. 35-36).

Nesse sentido, “o motivo interno do criminoso é constituído pela experiência de não se ver reconhecido de uma maneira satisfatória na etapa estabelecida de reconhecimento mútuo” (HONNETH, 2003, p. 52-53). No interior desse importante debate quanto ao tipo de desrespeito social que o direito abstrato evoca e conseqüentemente o conflito que incita o avanço nas etapas éticas, Hegel insere sua crítica à noção de intersubjetividade excludente de Fichte e ainda ao direito como o limitar recíproco da liberdade: quando aquele postula que o sistema jurídico ainda não purificado pela

eticidade absoluta apresenta como característica inexorável da possibilidade de sua negação por conta de não ser capaz de findar a oposição entre a singularidade e a universalidade, se tornando um universal relativo ao contrato.

Nessa perspectiva, o crime apresenta-se como uma determinação da liberdade do singular (HEGEL, 1991, p. 42), e, segundo Lima essa liberdade tem de ser vista como vinculada a “negação da eticidade natural e de seus níveis de interação” (LIMA, 2014, p. 325- nota). Isso significa que o uso da liberdade irrestrita se constitui como negação daquelas configurações de reconhecimento intersubjetivo, a qual para Hegel toma a forma de aniquilação natural, roubo ou furto e crime contra a honra. Para Lima (Ibid., p. 325) o objetivo geral desse capítulo é fazer com que as insuficiências das bases pré-políticas sejam negadas em sua singularidade para haver a unificação absoluta no estado ético, que ao tempo deixa subsistir a subjetividade em sua particularidade consoante à universalidade. Sob esse aspecto, é necessário afirmar que o crime é necessariamente uma etapa que tende a desvanecer, não deve subsistir, pois “o crime encontra-se em absoluta conexão a justiça vingadora. É a necessidade absoluta que os liga, pois um é o oposto do outro...” (HEGEL, 1991, p. 43). A justiça vingadora é o movimento universal onde o ato delituoso volta-se contra o próprio que o cometeu na forma de uma necessidade de reconciliação entre o criminoso e o lesado, o qual se dirige para a restituição do momento de reconhecimento recíproco, mas ampliado, que pretensamente aquele quis se desvencilhar: “o crime cometido no estranho é também cometido em si próprio” (Ibid., p. 44). Segundo Lima, esse momento deve ser visto do seguinte modo: “a reconciliação consiste na desistência do criminoso em afirmar sua determinidade excludente como criminoso e na sua conseqüente ‘tomada de consciência’ e ratificação de sua natureza em geral enquanto ser vivo” (LIMA, 2014, p. 330).

Inscrito sobre o conceito de “aniquilação natural” (HEGEL, 1991, p. 44), Hegel pensa os atos destrutivos de um indivíduo contra a propriedade ou vida alheia sem que haja o propósito de apropriação do fruto do trabalho de outro. Mas, segundo Honneth (2003, p. 53) ainda não seria adequado chamar de crime, dado que como delito primevo, pertence a uma fase ainda não constituída juridicamente, e só a crime se há lei que o defina.

No roubo ou furto entra em jogo outro aspecto do crime, a saber, o lesado não toma a ação do criminoso contra apenas seu patrimônio, mas a si como pessoa. Embora a uma

primeira vista o roubo se dirige ao bem, o desenrolar da explicação de Hegel faz ver que, como já está instaurado uma relação de propriedade, aquele se torna suspensão da relação de reconhecimento, e o “dano ético” (LIMA, 2014, p. 332) é para o sujeito uma lesão pessoal.

Deixar assim subsistir a determinidade, mas aniquilar a indiferença do reconhecimento é uma violação do direito, cuja manifestação, enquanto aniquilação real do reconhecimento, é também uma cisão da relação determinada ao sujeito; com efeito, o reconhecimento reconhece justamente essa relação, que em si é simplesmente ideal, com uma relação real; (...) A supressão real do reconhecimento supera também esta relação, e é *espoliação*, ou enquanto visa puramente o objeto integrado na relação, é *roubo*. (HEGEL, 1991, p. 46).

O alcance do dano ao nível da lesão pessoal é o início de uma cadeia de movimentos que conferem ao capítulo seu decisivo significado: somente através da experiência do crime é possível atingir o estado ético absoluto. Isso ocorre porque no desenvolvimento das consequências no sujeito lesado e para o criminoso tal dano leva a luta de pessoas pela afirmação de suas pretensões distintas, as quais vem a ser para elas experiência de si como totalidade: “Contudo, é pressuposta para as duas pessoas implicadas no conflito uma referência à totalidade, no sentido de que se trata da ‘totalidade’ de sua existência individual, pela qual se engajam” (HONNETH, 2003, p. 55).

Com o termo honra, Hegel concebe essa apreensão de si como totalidade: “o singular torna-se um todo e algo de pessoal, e a negação aparente do singular é a violação do todo, e assim se introduz o combate da pessoa total contra a pessoa total” (HEGEL, 1991, p. 48). Nesses termos, a luta por honra- ou luta por reconhecimento da própria identidade total- remonta uma experiência deficiente de reconhecimento da individualidade (HONNETH, 2003, p. 55). Essa atitude é segundo Lima (2014, p. 335) “atitude autoexcludente” e é o ponto máximo daquela relação negativa e de dissolução da eticidade natural como “passagem da negação de um reconhecimento da capacidade de propriedade e contrato da pessoa jurídica formalmente viva para a negação do reconhecimento da vida como um todo” (Ibid., id.). A atitude auto excludente da consciência singular se desdobra em necessidade intersubjetiva de reconhecimento à medida que vincula todos os elementos de sua vida (social) à sua existência física, e que, portanto, um estado de luta se instaura; em nível de abrangência maior de afirmação de vínculos, é nesse sentido de luta por reconhecimento entre povos que surge a “guerra” (HEGEL, 1991, p. 51).

Nesse estado de ameaça de “mútua aniquilação”, Lima (2014, p.337) vê a reconstrução hegeliana do estado de natureza hobbesiano, mas com um significado radicalmente diferente: “Entretanto, Hegel compreende este estado de insegurança não como uma âmbito pré-ético da existência social, mas como a face negativa de uma existência social e ética pré-estatal” (Ibidem, p. 337). Isso deve significar que a experiência exasperada da honra- a impossibilidade de abdicação da identidade individual como totalidade sob risco de luta- a qual consciência se lança expressa aquela condição da eticidade absoluta como singularidade absoluta; e, ao mesmo tempo, por ser luta por reconhecimento intersubjetivo, a leva a “saber sobre sua dependência recíproca” (HONNETH,, 2003, p. 57) e assim à gênese intersubjetiva de sua própria constituição.

Se essas duas dimensões evolutivas são pensadas juntas e consideradas como uma unidade, acaba se destacando o processo de formação com que Hegel tenta explicar a passagem da eticidade natural para a absoluta (...). Nesse sentido, somente aqueles conflitos sociais nos quais a eticidade natural se despedaça permitem desenvolver nos sujeitos a disposição *de reconhecer-se mutuamente como pessoas dependentes umas das outras, e ao mesmo tempo, integralmente individuadas* (Ibidem, p. 57-58, grifo nosso).

É nesse sentido radical que o conflito cumpre função catalizadora no amadurecimento das relações éticas no *sistema*, o crime mostra a insuficiência da eticidade natural e abre a possibilidade de vislumbre das condições de uma comunidade: um processo ético de formação individual aliado ao aumento dos lações sociais de solidariedade.

A eticidade absoluta apresenta a articulação de todos os elementos que compõe a filosofia social hegeliana que foram expostos: a particularidade absoluta tem sua raiz em um vínculo intersubjetivo originário, o universalmente absoluto, no qual as subjetividades lutam pelo reconhecimento recíproco de sua identidade. Nesse sentido, “a intuição desta ideia de eticidade, a forma em que ela aparece do lado da sua particularidade, *é o povo*” (HEGEL, 1991, p. 54).

O *povo* é para Hegel a intuição da universalidade absoluta à proporção que nele o singular apreende-se como universal, uma particularidade reconhecida pelo entorno, sem o qual não poderia constituir a si mesmo como totalidade; o mesmo reconhecimento alterna-se a etapas de luta e conflito, no qual é pretendida uma abrangência da individualidade, e seu reconhecimento, aliado a um aumento do saber sobre o estofa intersubjetivo originário e programático; esse processo é considerado

como uma pressão intrassocial para o reconhecimento e manutenção de instituições garantidoras da liberdade.

Visto que o povo é a indiferença viva e toda a diferença natural está aniquilada, o indivíduo intui-se em cada qual como a si mesmo, e chega à mais elevada objetividade de sujeito; e justamente deste modo a identidade de todos não é uma identidade abstracta (sic), não é uma igualdade de cidadania, mas uma igualdade absoluta e uma igualdade intuída, que se exhibe na consciência empírica, na consciência da particularidade; o universal, o espírito, é em cada um e para cada um, mesmo enquanto é singular (HEGEL, 1991, p. 55).

A vida ética deve ser considerada segundo o parâmetro acima mencionado no que se refere aos componentes do pensamento hegeliano; a eticidade deve ser entendida como um contexto de interação no qual os sujeitos implicados sabem do conjunto de axiomas que compartilham e pretensões legítimas que concedem uns aos outros- e com os quais formam sua própria individualidade- na forma de um “espírito vivo universal e singular” (HEGEL, 1991, p. 58). Com essa definição, Hegel tem o objetivo de fazer entender o conceito segundo uma relação não meramente formal, mas como um universal que se realiza nos indivíduos e em suas ações cotidianas. Deve ser ressaltado com Hegel (ibid., p. 58) que “Cada membro é um ideal para o indivíduo enquanto tal ou como entra na sua consciência; mas ‘entra na sua consciência’ nada mais significa do que ‘é posto como indivíduo’” i.e. o filósofo moderno entende a relação entre o sujeito e seu contexto circundante de cultura como havendo um primariedade desse último, cujo mesmo é de algum modo o arcabouço no qual o indivíduo vai se construir, ou se formar³⁶, sem que com isso deva considerado como um poder estranho e alheio a si próprio.

O ético, porém, deve apreender-se como natureza, como subsistência de todas as potências e cada um deve apreender-se na sua configuração viva, ser uma só coisa com a necessidade e existir como identidade relativa, mas esta necessidade não tem realidade alguma a não ser enquanto cada potência tem realidade, isto é, totalidade (HEGEL, 1991, p. 63).

Assim o estado ético tem que ser definido, primeiro, como contra o formalismo do direito que não contempla as pessoas de fato somente a abstração, na figura de um dever kantiano sem conteúdo; e segundo, contra a ideia de que o Estado deve ser pensado

³⁶ Formar, de formação (Bildung), a palavra que Hegel (1991, p. 58) utiliza.

como imposição de poder, o que há em Hobbes e Maquiavel, e também como veremos agora em alguma perspectiva em Fichte. Nesse sentido, de um conjunto de direitos e pretensões confirmadas intersubjetivamente tomados como a própria expressão dos indivíduos em totalidade, como espírito vivo dos costumes e atos cotidianos, pode Hegel escrever “o verídico é o sistema da eticidade” (HEGEL, 1991, p. 62).

Ao término de sua caracterização sobre o papel do reconhecimento e da intersubjetividade, e suas respectivas configurações, Hegel interrompe essa perspectiva no *sistema* “e o texto se limita daí em diante a uma exposição dos elementos organizacionais que devem caracterizar a relação política da eticidade absoluta” (HONNETH, 2003, p. 59), findando nossa perspectiva de intuição.

Nesses termos, buscamos expor como o movimento de reconhecimento e, conseqüentemente, a intersubjetividade são pressupostos ontológicos e sociais para Hegel na formulação de sua filosofia social. Esse movimento revelou o reconhecimento como confirmação intersubjetiva da identidade, a qual tem sua gênese no espaço de interação entre membros: o costume (Sitte) do povo.

2.4 Conclusão: o “abandono” da intersubjetividade em sentido forte: insuficiências do *sistema*

O projeto do *sistema* foi desenvolvido sob um conceito de eticidade com base no modelo aristotélico, o qual pensa a mesma como um desenvolvimento já circunscrito em formas primeiras de relação intersubjetiva; mesmo o crime sendo negação desse estágio, Hegel não pode iniciar o movimento da eticidade senão pela natureza, e uma certa ordem natural, na qual a consciência está imersa. “O Sistema da eticidade, parte do indivíduo imerso em sua socialização pré-estatal, mas procura compreender a identidade entre indivíduos e povo como teleologicamente inserida no conceito de natureza” (LIMA, 2014, p. 345). Como vimos, Hegel lança mão desse recurso para dar ênfase a socialização em geral como desenvolvimento desde sempre intersubjetivo, uma vez que contra as teorias atomísticas, não poderiam instaurar a necessidade ontológica do outro

senão como já inscrita na própria natureza humana. Essa saída que embora tenha sido útil, demonstra também sua insuficiência.

A insuficiência teórica é aquela que vimos anteriormente com Habermas- como o apelo hegeliano a um princípio não moderno- mas que estamos aptos a explorar melhor agora: a citada insuficiência se apresenta como desprezo ao princípio moderno da subjetividade tendo em vista que o processo ético absoluto tem ares aristotélicos; isso deve ser entendido no sentido de não se expor e demonstrar o desenvolvimento da eticidade como processo interior e imanente à consciência; antes como desdobramento natural e, portanto, exterior à mesma e sua constituição:

o projeto de uma unidade entre a socialização institucional e a individualização, isto é, da eticidade substancial como preenchimento do princípio moderno da subjetividade, é deixada a um conceito teleológico de natureza tomado de Aristóteles, a um pressuposto que não parece passível de recondução ao conceito moderno de liberdade da consciência (LIMA, 2014, p. 345).

Em face dessa nova perspectiva, começa a se tornar problemática para Hegel a posição e o papel da natureza para suas formulações: segundo Lima (2014, p. 346) o direcionamento que toma o pensamento hegeliano vai gradativamente se desvencilhar do conceito de natureza para ampliação do papel do espírito como fonte única da eticidade humana: “É a partir de 1803-04, que a natureza passa a ser compreendida de maneira apartada do processo de vir a ser do espírito” (Ibid., p. 346), e continua Lima em sua tese, “Neste sentido, a partir de 1803-04 a filosofia prática passa a integrar aquela parte do sistema que constrói o retorno do absoluto enquanto espírito a partir de sua exteriorização na natureza” (Ibid., id.).

Hegel deve então, para cumprir com o princípio moderno, explicar a eticidade de modo imanente à própria consciência, não pelo modelo de intuição e conceito que marcou o *sistema*; ele só pode realizar esse passo se a eticidade for considerada como fruto do espírito, e esse apreendido pela consciência em seus modos de extrusão no movimento próprio que lhe caracteriza. Segundo Honneth (2003), começa a importar mais para Hegel a partir de 1804 em diante, com a publicação de sua *Filosofia Real* e outros textos Jenenses, como se constituem esses mediadores do espírito absoluto na efetividade e para a consciência, na qual também deve ser compreendida em gradação de etapas para de seu próprio desenvolvimento- constituindo assim a ciência da experiência da

consciência- para alcançar a eticidade absoluta. Doravante, o filósofo moderno tem na “arte, religião e ciência (filosofia)”, os meios pelo qual o espírito “obtem uma visão de sua própria constituição” (HONNETH, 2003, p. 70).

É justamente a questão de transformar o processo de subsunção da eticidade natural na eticidade absoluta em um movimento de autoefetivação do próprio absoluto que conduz Hegel à elaboração de uma teoria da consciência como sustentáculo da filosofia do espírito (LIMA, 2014, p. 350).

Nessa mudança de orientação geral da filosofia hegeliana, Honneth acusa Hegel de renunciar a um intersubjetivismo forte para a formação tanto da consciência quanto das próprias relações éticas. Primeiramente, a perda nessa mudança de orientação está em que a partir de agora o conflito não é mais ao mesmo tempo catalizador do processo de individuação e socialização, mantendo somente esse segundo aspecto. Segundo, isso ocorre devido ao processo de formação intelectual da consciência ter de abrir mão daquele estofo originário intersubjetivo, para pensar seu desenvolvimento como “automediação da consciência individual” (HONNETH, 2003 p. 65). Esse novo horizonte teórico transforma completamente a filosofia política de Hegel a qual passa de “uma análise da transformação gerida nas relações sociais, tomando aos poucos a forma de uma análise da formação do indivíduo para a sociedade” (Ibid., p. 66).

Se essas observações são corretas, Hegel pagou o ganho teórico da sua virada para a filosofia da consciência com a renúncia a um intersubjetivismo forte (...). Mas esse ganho teórico é pago com o abandono precipitado das alternativas da teoria da comunicação, inscritas também na referência a Aristóteles; a virada para a filosofia da consciência faz com que ele perca de vista a ideia de uma intersubjetividade prévia do ser humano em geral e lhe obstrui o caminho para uma solução inteiramente diferente, que teria consistido em realizar a distinção necessária de diversos graus de autonomia pessoal dentro do próprio quadro da teoria da intersubjetividade (Ibid., p. 66).

Assim, Honneth entende que o desenvolvimento posterior de Hegel é -atingindo seu ápice na *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2008a), e se mantendo programaticamente- aquele no qual a intersubjetividade perde seu lugar teórico anterior e decisivo, a saber, como *medium* das individualidades e estofo originário no qual retiram sua particularidade e veem confirmadas aqueles tipos de reconhecimento de sua identidade necessários para se conceberem ao mesmo tempo como seres individuados e socializados. O conflito perde seu lugar de abrangência do saber individual, e passa

apenas a ser local do saber universal. Até a *Luta por Reconhecimento* é essa a perspectiva de Honneth (2003), mas ela se altera ao longo de sua produção. Honneth desenvolve seu pensamento posterior na intenção de analisar o registro da intersubjetividade nos textos de maturidade de Hegel, notadamente em sua *Filosofia do Direito* (HEGEL, 2003), e a *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2008a). Nessa empreitada, redescobre possibilidades de entender a intersubjetividade no registro desses textos e ainda seu lugar teórico marcante.

Capítulo 3: A intersubjetividade no registro dos textos de maturidade

3.1 É possível intersubjetividade no Hegel maduro?

A discussão iniciada na dissertação sobre a questão da intersubjetividade em Hegel a partir de Habermas e Honneth chegou ao ponto onde foram apresentadas as ideias de ambos quanto ao papel daquela dentro do sistema hegeliano. Foi aprendido que para Habermas não é possível pensar em intersubjetividade forte no registro dos textos de maturidade do moderno, pois o mesmo interrompe essa perspectiva devido ao risco de não permanecer sob o paradigma da modernidade; segundo Honneth, ao tentar escapar dessa problemática e de um molde de eticidade baseado em potenciais éticos já inscritos *in natura*, Hegel abre mão de sua intuição mais fecunda para o pensamento pós-metafísico, o qual entende haver na intersubjetividade e reconhecimento importantes bases para um modelo comunicativo de razão e justificação.

Com a publicação da *Fenomenologia do espírito* em 1807 consolida-se no horizonte de pensamento hegeliano a perspectiva de analisar a realidade social como etapas de auto extrusão do espírito; entretanto segundo Honneth (2003, p. 62), desde sua produção de 1804, a *Filosofia do espírito*, Hegel já havia destituído a natureza daquele papel problemático colocando-a contraposta ao *espírito*, termo com o qual Hegel destaca a realidade social da teleologia aristotélica da natureza:

Ao mesmo tempo, com essa limitação do conceito de natureza, a categoria de ‘espírito’ ou de ‘consciência’ passa a envolver naturalmente a tarefa de caracterizar de maneira exata o princípio estrutural que delimita o mundo da vida social do homem perante a realidade natural (HONNETH, 2003, p. 62).

O reposicionamento da natureza segundo a nova filosofia de Hegel representa um ganho inestimável segundo o mesmo: a liberdade. Nas discussões do terceiro volume de sua *Enciclopédia das ciências filosóficas*³⁷, Hegel (1995b) compreende que o espírito somente é livre se ele for pensado como “o absolutamente primeiro” (HEGEL, 1995b, p. 22). Não que prescindida da natureza, antes essa é pressuposta nele, mas que a natureza revela apenas aquilo que é necessário (segundo causas) e imediato (segundo a

³⁷ Doravante *Enciclopédia*, especificado em cada momento o volume utilizado.

“onipresença da sensação” (Ibid., p. 17). A natureza através de seus exemplos não pode chegar à liberdade, somente através do espírito tornando-a mediação de si mesmo é que se pode falar em liberdade. Quando o homem e a mulher idealizam seu meio e fazem de suas sensações imediatas o material para realização de fins postulados pelo uso de sua reflexão é que há liberdade, não como negação da natureza, mas como superação que conserva: “A substância do espírito é a liberdade, isto é, o não-ser-dependente de um outro, e referir-se a si mesmo” (HEGEL, 1995b, p. 23).

Nesse sentido, a coletividade política não é mais pensada como realização de estruturas intersubjetivas desenvolvidas a partir de uma eticidade natural, a coletividade passa a ser pensada como “processo de formação do espírito” (Ibid., p. 62); esse processo se caracteriza por ser o caminho no qual a consciência aprende através de mediações a se conceber como universal e singular, o que mais um pouco vem a ser a compreensão de si como absoluto e a própria coletividade política é um momento no conhecimento de si do absoluto. A diferença pode ser escrita sucintamente como a passagem de uma superação gradual de formas primeiras de eticidade, até 1803-1804, para a preparação do indivíduo para a sociedade, 1804 em diante.

Em *Luta por reconhecimento*, Honneth não crê que aquela intuição fecunda de um processo ético conflituoso que permite tanto uma maior individualização aliada a uma maior socialização seja possível de ser pensada nos novos parâmetros de Hegel. Nessa obra, o autor frankfurtiano parece não perceber outros elementos férteis que poderiam estar nas obras subsequentes do filósofo de Berlim. O horizonte de pensamento honnethiano está preso aquele conceito de processo ético conflituoso, ao qual sua atualização sistemática através das ciências para sustentação empírica de hipóteses ontológicas deve corresponder. Embora, como vai ser demonstrado, Hegel tenha abrangido a questão do reconhecimento inserindo-a na investigação das condições e exigências da formação da vontade livre em si e para si, vigoram em seus textos, a partir dos novos termos do seu conceito de espírito, ideias extremamente complicadas de se acatar sob a perspectiva de relações intersubjetivas ativas na formação do tecido social e da individualidade, ou mesmo sob perspectiva pós-metafísica em geral. As ideias difíceis de se manter são aquelas exigidas por um conceito monológico de espírito em seu autodesenvolvimento.

Como compreender a traços largos o problema da ideia de autodesenvolvimento monológico do espírito? Para isso, precisa-se visitar o terceiro volume das *Enciclopédias filosóficas* de Hegel (1995b). Lá apresenta-se a divisão hierárquica, que é explicada ao longo da obra, entre modos de auto relação do espírito: espírito subjetivo, objetivo e absoluto. A auto relação do espírito diz respeito a meios como conhece a si mesmo em suas determinações segundo modos específicos dessa autorrelação; assim, temos no espírito subjetivo um auto conhecimento do espírito “enquanto cognoscente” (HEGEL, 1995, p. 37) que permanece em si, ou “em seu conceito não desenvolvido” (Ibid., p. 38). Quando em seu desenvolvimento torna-se objetivo, então o espírito é uma realidade atuante de um mundo cultural com suas práticas e horizonte de interpretação; Honneth considera que sob essa designação deve ser entendido que “toda realidade social possui uma estrutura racional” fornecida pela própria existência cultural (HONNETH, 2007, p. 51). O espírito absoluto é o saber absoluto na forma de objetividade que vem a ser subjetividade e vice-versa, é a verdade de si mesmo objetivamente e na subjetividade, expressa na arte, religião e filosofia³⁸.

Se a realidade é o desenvolvimento do espírito em seu conhecimento de si sob diversos aspectos, então ela mesma é manifestação do espírito. Com isso poderia se cair no equívoco de considerar que são duas coisas distintas, o espírito e sua manifestação na realidade; Hegel entende que a manifestação do espírito, para ser livre, tem de ser pensada ela mesma como propriedade do conceito de espírito, i.e. o espírito manifesta a si mesmo em uma realidade que é sua e não estranha. Embora pareça circular, o que está em jogo é a compreensão de uma não separação radical entre forma e conteúdo; Hegel quer deixar ver que o espírito (forma) é sempre a si mesmo nos modos e objetos (conteúdo) de sua manifestação: “O ‘automanifestar-se’ é, por isso, ele mesmo conteúdo do espírito, e não, por assim dizer, somente uma forma acrescentando-se externamente ao seu conteúdo” (HEGEL, 1995b, p. 25). Como estamos no solo do espírito, que é “infinita efetividade” (Ibid., p. 24), podemos tentar lançar luz sobre os problemas que surgem de tal concepção na realidade histórica contingente; a primeira delas refere-se a já comentada avaliação habermasiana de embotamento da crítica: se a realidade é manifestação do espírito, então há de se reconhecer sua necessidade atual e não a transformar. Ainda, somente dentro de um forte esquema metafísico, uma concepção de espírito autolegiferante pode nascer.

³⁸ A exposição do espírito absoluto está confusa, mas não é objeto da dissertação.

Como não é difícil de ver, anuncia-se a problemática da efetividade e razão, ou existência efetiva, que tanto ocupou os jovens hegelianos de esquerda e direita³⁹; i.e. não é tão claro para os contemporâneos à Hegel essa união entre o “real e o racional” na forma de um automanifestar-se do espírito. Sem entrar muito profundamente no debate, segundo Löwith (2014) fica difícil de crer que o efetivo e o racional sejam unidos espiritualmente, pois a própria efetividade apresenta múltiplos pontos de vistas que poderiam ser defendidos como racionais (“existência efetiva” na linguagem de Hegel, ou perspectivas fundamentais), assim seria impossível distinguir o que tem existência verdadeira e não é mero contingente; isso se vê na multiplicação de perspectivas fundamentais elaboradas pelos contemporâneos à Hegel:

Ruge dirigiu-se principalmente à existência *ético-política da comunidade*, Feuerbach à existência *sensível* do homem corporal, Marx à existência *econômica da massa* e Kierkegaard à existência *ético-religiosa do indivíduo*. Em Ruge, a existência *histórica* abre-se ao ‘interesse’ entendido politicamente; em Feuerbach a existência *efetiva* em geral abre-se à sensação e à paixão; em Marx a existência *social* abre-se à *atividade sensível como práxis social*; e em Kierkegaard a efetividade *ética* abre-se à paixão do *agir interior*. (LÖWITH, 2014, p. 173, grifos do autor).

A investigação sobre a possibilidade de intersubjetividade forte no textos maduros de Hegel fora solapada por sua guinada da filosofia do espírito; como exposto, o pano de fundo da crítica é que parece cada vez mais escapar aos homens e mulheres existentes a capacidade de fazer a própria história ou mesmo de modifica-la, assim o papel da intersubjetividade e do reconhecimento são deflacionados e se inserem no caminho do espírito como não constituindo um papel ativo; ainda, a automanifestação do espírito em determinações sempre racionais através de mediações efetivas não parece convencer de que “a razão governa o mundo”. Embora soe desanimador pensar em intersubjetividade nos textos maduros de Hegel, não o é completamente. Axel Honneth a partir de 2003, portanto dez anos após a publicação de *Luta por reconhecimento*, revisa suas ideias abrindo a possibilidade para pensar aqueles conceitos chaves para o pensamento pós-metafísicos também nas obras de maturidade. Não é exclusividade de Honneth,

³⁹ Para explicar o que está em jogo, Hegel considera que a existência efetiva somente é aquela mediada pelo espírito, um conteúdo racional seu a partir do qual a realidade adquire determinação; i.e. um conteúdo que sem o qual a realidade teria outra perspectiva fundamental, isso contrapõe-se a algo que meramente poderia não existir ou existir de outra maneira; o problema está na pergunta: em que consiste exatamente essa perspectiva fundamental? Para essa discussão entorno do conceito de existência efetiva a partir dos jovens hegelianos: Cf. LÖWITH, 2014, p. 169.

releituras realizadas ao longo das duas últimas décadas executam a atualização hegeliana.

3.1.1 A mudança de perspectiva de Axel Honneth

Como visto, Honneth não compactua com a ideia habermasiana de um padrão de razão ancorado na lógica do entendimento, mas antes, esse padrão deve abarcar também a lógica do conflito como um móbil de seu desenvolvimento; apesar disso, o autor de *Luta por reconhecimento* continua a se mover no mesmo solo de compreensão habermasiano ao postular que Hegel não mais coloca a intersubjetividade e o reconhecimento no centro de seu sistema ao compreender a realidade social segundo um modelo de autodesenvolvimento monológico do espírito que se conhece em sua auto extrusão. Tal perspectiva altera-se, e a possibilidade de pensar a intersubjetividade no registro é abrangida programaticamente em seus textos subsequentes, além de outros conceitos fecundos para o pensamento pós-metafísicos em geral. Vejamos como isso ocorre.

Inicialmente, deve ser esclarecido que essa mudança não é tematizada explicitamente por Honneth. Em sua segunda obra publicada em português *Sofrimento de indeterminação* (HONNETH, 2007) se lê referências a essa transformação; mas a consideração da persistência das intuições do jovem Hegel em seus textos de maturidade é tratada como se fosse “natural”. Esse “natural” deve soar estranho a qualquer um que leu a obra *Luta por reconhecimento*, pois o esforço em demonstrar o abandono hegeliano daquelas noções foi grande, como exposto.

Quando Hegel, após sua nomeação na universidade de Berlim, deu continuidade às aulas sobre filosofia do direito já iniciadas em Heidelberg, para finalmente publicar no ano de 1820 um livro intitulado ‘Linhas fundamentais da filosofia do direito’, *naturalmente não abandonou, apesar de sua arquitetura sistemática então construída, as intuições fundamentais da filosofia prática de sua juventude* (HONNETH, 2007, p. 53, grifo nosso).

É preciso fazer a ressalva que ele também entende que essa posição é complicada uma vez que “em geral não é possível perceber como as intuições originais puderam se manter válidas sem alteração nesse novo espaço” (HONNETH, 2007, p. 55), mas sobram referências no texto para afirmar aquela postura “natural” de consideração das noções sobreviventes do jovem Hegel, e como já afirmado, Honneth não tematiza abertamente essa mudança, pelo menos não nessa obra.

O texto *Sofrimento de indeterminação* (HONNETH, 2007) foi publicado originalmente em 2001, e somente encontramos referências explícitas de Honneth à mudança ocorrida em seu pensamento nove anos depois, no prefácio de sua compilação intitulada: *Das Ich im Wir*, traduzido para o inglês como *The I in We*, ou “O Eu no Nós”⁴⁰. Neste prefácio, o autor frankfurtiano deixa claro que não mais compreende os escritos de Hegel pós-guinada monológica do espírito, por assim dizer, como abandonando a intersubjetividade e o reconhecimento, pelo contrário entende (desde *Sofrimento de indeterminação*) que os conceitos férteis para pensamento pós-metafísico se expressam mais fortemente e tem um alcance muito maior do que nos textos de juventude.

Enquanto que em *Luta por reconhecimento* eu continuei a assumir que apenas as lições de Jena de Hegel continham elementos coerentes de uma teoria do reconhecimento, depois de mais intensos estudos de seus escritos maduros eu percebi o quanto estava errado (HONNETH, 2014b, p. VII).

Em relação aos escritos tardios de Hegel, especialmente aquele do desenvolvimento em três modos de autorrelação do espírito, adianta-se que Honneth “salva” o espírito objetivo⁴¹, mas toda a ideia sistemática desse desenvolvimento de autoconhecimento é abandonada. Parece bastante metafísica a proposição de Hegel de que “todo agir do espírito é só um compreender de si mesmo, e a meta de toda ciência verdadeira é que o espírito conheça a si mesmo em tudo o que há no céu e na terra” (HEGEL, 1995, p. 8); assim, Honneth mantém certas concepções abordadas em *Luta por reconhecimento*, mas a ideia geral da impossibilidade de pensar reconhecimento e intersubjetividade é suspensa. A traços largos a serem trabalhados, a mudança de perspectiva de Honneth se condensa na concepção de que nos textos de maturidade de Hegel desde sempre se

⁴⁰ Para se evitar confusões utilizaremos quando em referência ao texto o título “O Eu no Nós”, tradução própria. É utilizado a versão em inglês publicada pela editora Polity Press da Universidade de Cambridge: HONNETH (2010). *The I in We: Studies in theory of Recognition*. Cambridge: Polity. 2014b, tradução própria.

⁴¹ Adiante vai ser melhor explicado o porquê de se manter o espírito objetivo.

encontra a ideia segundo a qual a realidade social é sempre relações de reconhecimento mútuo historicamente já institucionalizadas, assim encontra-se “uma teoria das instituições baseado (sic) nos padrões de liberdade comunicativa e de reconhecimento recíproco” (CAMPELLO, 2013, p. 187); deste reconhecimento, segue-se necessariamente ações que o expressem por meio de auto restrição em face do outro, a qual por sua vez é vivenciada pelo sujeito não como privação, mas antes como efetivação de sua liberdade. Ambas as hipóteses, de um lado realidade social como relações de reconhecimento já institucionalizadas, e de outro as ações de reconhecimento como auto restrição, constituem o núcleo de sua mudança de perspectiva.

Expressos mais fortemente do que em seus escritos de juventude está a ideia de pano de fundo de que justiça social é para ser definida em termos de exigências mútuas de reconhecimento, e que nós devemos tomar nosso ponto de partida em relações de reconhecimento já historicamente desenvolvidas e institucionalizadas (HONNETH, 2014b, p. VIII).

Na reestruturação de seu pensamento, Honneth compreende que há duas linhas principais que podem ser vistas como contendo aquelas intuições do jovem Hegel: na *Fenomenologia do espírito*, através da transição da consciência para a consciência de si atravessando a dialética do desejo para a do reconhecimento; e na *Filosofia do direito* através das interpretações hegelianas do que seria a vontade livre em si e para si e seus requisitos. Apesar de não ser a posição de Habermas, Honneth não está sozinho nessa possibilidade. As interpretações de outros autores também permitem pensar fecundidade de ideias de Hegel sob a perspectiva aqui abordada no registro dos textos maduros. Para listar limitadamente, as interpretações de Robert Pippin (1994, 2014), Robert Brandom (2007), Allen Wood (1990, 2014) e Kenneth Westphal (2014) podem ajudar a esclarecer como se mantém, alterando-se ou não, aquelas intuições de Hegel. Salienta-se, não é expressamente uma preocupação dos autores demonstrar essa manutenção, mas o desenvolvimento de algumas de suas ideias permite tal propósito. Entretanto, pode ser afirmado que as intenções dos autores são de atualizar a filosofia hegeliana para as exigências do pensamento contemporâneo (CAMPELLO, 2010, p. 214).

Para Campello (2010, p. 213-214), novas interpretações da *Fenomenologia do espírito* sobre a parte supracitada executadas por Brandom (2007) e Pippin (2014) realizaram uma atualização da filosofia de Hegel concomitante a uma deflação do papel das

interpretações corriqueiras⁴² sobre a dialética do desejo. Brandom (2007) entende que a passagem da dialética do desejo a do reconhecimento apresenta a exigência para alcançar a consciência-de-si em termos de disposição ao sacrifício, capacidade de comprometimento e consideração de ponto de vista intersubjetivo, i.e. “transição de um ser como meramente um organismo vivo, pertencente ao reino da natureza, para um ser habitante do reino do espírito” (BRANDOM, 2007, p. 130); Pippin (2014) procura demonstrar, através de uma revisão geral das intenções de Hegel com a *Fenomenologia do espírito*, que as críticas a noções naturalistas ou transcendentais da subjetividade na obra levam à compreensão de um self determinado para si desde sempre coletivamente, para o qual o desejo e o reconhecimento são a possibilidade de autocertificação, ao invés daquelas noções de sujeito temos: “um sujeito que necessariamente se *autotransforma no tempo* e que é necessariamente *social*, isto é, em favor do sujeito pensante e atuante enquanto *Geist*” (PIPPIN, 2014, p. 74).

Já em relação à *Filosofia do direito*, Westphal (2014) e Wood (1990, 2014) operam significativas mudanças de interpretação que visam cada vez mais afastar a obra da ideia propagada de ser um grande restaurador do Estado monárquico prussiano (WESTPHAL, 2014, p. 275). Para Wood, um dos elementos centrais na consideração da obra é entender a tentativa hegeliana de coadunar a autonomia da vontade kantiana com expectativa de autorrealização na ação de Aristóteles através da categoria de vida ética: segundo o autor, “A filosofia de Hegel é uma tentativa de retomar a filosofia clássica, especialmente Platão e Aristóteles, a partir da tradição filosófica moderna iniciada com Kant” (WOOD, 2014). Westphal compreende que Hegel possui a meta de pensar a autonomia individual segundo a necessária vinculação intersubjetiva, justificando as instituições e práticas como componentes indispensáveis para a efetivação dessa autonomia individual intersubjetiva.

De modo correlato, direitos são gerados e justificados ao se mostrar que o direito assegura algumas condições ou meios legítimos necessários para a realização da liberdade (...). Princípios, práticas e instituições são justificados ao mostrar que eles desempenham um papel necessário e insubstituível na realização da liberdade (WESTPHAL, 2014, p. 294).

Para a investigação proposta será analisado primeiro o papel da intersubjetividade à luz dessas novas interpretações na *Fenomenologia do espírito*. Essa ordem não visa ser

⁴² O autor destaca a deflação da interpretação de Kojève.

apenas cronológica⁴³, pois se entende que a discussão na *Filosofia do direito* é de outro contexto: enquanto na *Fenomenologia do espírito* a intersubjetividade é investigada a partir do ponto de vista de uma necessidade de comprovação ontológica da consciência satisfeita somente por outra consciência, no escrito posterior a intersubjetividade e o reconhecimento estão inseridos na questão mais abrangente da constituição da vontade livre em si e para si, portanto, *da liberdade e suas exigências*. A liberdade é o tema fundamental da *Filosofia do direito*⁴⁴, onde Hegel considera o reconhecimento e a intersubjetividade como sua condição, mas o processo é mais amplo, pois o autor pensando a realidade social⁴⁵ deve pensar as garantias institucionais para a realização da vontade livre em si e para si em igual viabilidade a todos os indivíduos. Como não é difícil perceber outro quadro referencial é aberto, entretanto de algum modo a investigação sobre a necessidade ontológica de autocertificação através da intersubjetividade se torna não apenas preliminar, mas complementar.

3.2 A intersubjetividade na *Fenomenologia do Espírito*

Com a *Fenomenologia do Espírito*⁴⁶ Hegel alcança fama e reconhecimento, fechando seu ciclo em Jena. A obra ao mesmo tempo em que consegue colocá-lo na posição de grande influência entre pensadores alemães acena para uma transformação paradigmática em Hegel: o distanciamento de Kant, Fichte e Schelling. Segundo Müller (2003, p. 42), o escrito *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural* carrega uma forte influência do último à medida que “a ideia absoluta, determinada, a partir de Schelling, como ‘negatividade absoluta’ permite pensar a ‘unidade absoluta’ dos opostos”, necessário a Hegel para criticar os modelos empiristas e formais de liberdade vigentes em sua época⁴⁷. Congruente a interpretação de seu orientador apresentada acima, Lima (2014, p. 256-257) descreve a adesão de Hegel à filosofia de Schelling cada vez maior conquanto se ocupa com a filosofia prática. Mas, como já abordado,

⁴³ Tendo em vista que a *Filosofia do direito* é publicada treze anos depois em 1820.

⁴⁴ “Com efeito, ainda que o conceito de reconhecimento se destaque na teoria hegeliana, é a ideia de ‘liberdade’ que assume um papel central em sua *Filosofia do direito*” (CAMPELLO, 2013, p. 187).

⁴⁵ O reabilitado conceito de espírito objetivo.

⁴⁶ Doravante: *Fenomenologia*.

⁴⁷ Müller (2003, p. 44) entende haver uma tensão entre compreensão atomística do indivíduo e a comunidade nessas compreensões.

Hegel passa a se convencer cada vez mais da filosofia do espírito o que o leva a repensar seu conceito de absoluto. No prefácio da *Fenomenologia* fica evidente a distância entre os filósofos do idealismo: enquanto Schelling pensa o absoluto como “absoluta negatividade”, onde “todos os gatos são pardos” (HEGEL, 2008a, p. 32), Hegel passa a compreendê-lo como “identidade da identidade e da não identidade”.

Inúmeras controvérsias, que levantam divergentes interpretações, cercam a *Fenomenologia*. Inicialmente a proposta de Hegel quando começou a redigir o escrito que viria a ser chamado de *Fenomenologia* era de publicar uma introdução a seu sistema. Esse escrito introdutório era para ser chamado de “ciência da experiência da consciência”, título ainda presente no início da *Fenomenologia*, e, segundo as intenções de Hegel, seria publicado “juntamente com sua Lógica em único volume na Páscoa de 1806” (PIPPIN, 2014, p. 67). Entretanto, tal obra jamais apareceu. Para Pippin, as inúmeras controvérsias levantadas por autores posteriores se referem “a intenção do livro, sua organização interna, sua relação com o restante projeto maduro de Hegel e a extensão em que Hegel mudou de ideia acerca de sua importância” (PIPPIN, 2014, p. 69).

Há aqueles que interpretam toda a filosofia hegeliana exclusivamente pelo viés da obra de 1807, Sartre e Kojève, para os quais ela é “uma antropologia filosófica que demonstra a natureza essencialmente histórica e autoprodutora do ser humano” (PIPPIN, 2014, 69)⁴⁸. A querela quanto à importância da *Fenomenologia* para o próprio pensamento hegeliano é inflamada pelos seguintes escritos de Hegel nos quais não aparece mais a *Fenomenologia* como um projeto independente: no terceiro volume de sua *Enciclopédia* aparece como uma subseção compreendendo o caminho da consciência somente até o capítulo “Razão”, o qual na obra original é apenas o quinto capítulo seguido do “Espírito”, “Religião” e “Saber Absoluto”. Dentro da *Fenomenologia*, argumenta-se⁴⁹, não é claro o porquê desses três capítulos seguintes, pois tratam de sociedades históricas reais, instituições, e não é imediatamente referido ao avanço da consciência até o capítulo “razão”.

⁴⁸ Essa visão é pobre ao abandonar outros textos como a *Filosofia do Direito* na medida em que ela expressa não somente a historicidade, mas as condições de liberdade no interior da rede axiológica histórica que marca o ocidente, subcapítulo 3.3 da dissertação.

⁴⁹ Pippin elenca a posição de Haym para o qual a obra em comento é um Palimpsesto: “dois textos, um sobreposto sobre o outro, sem qualquer princípio interno de ordem” (PIPPIN, 2014, p. 72) HAYM. *Hegel und seine Zeit: Vorlesung über entstehung und Entwicklung, Wesen und Wert der Hegelschen Philosophie*. 1857.

Embora pareça que esteja escapando ao assunto tratado na dissertação, as controvérsias apresentadas sobre intenção geral e a organização interna da *Fenomenologia* transparecem a questão da intersubjetividade na obra, tendo em vista que as indagações levantadas se referem a necessidade interna do capítulo “espírito” em diante. Desde o solo teórico do artigo “*Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*” (HEGEL, 2007), já são problemáticos para Hegel as posições da filosofia do sujeito quanto à gênese da consciência em compreensões individualistas e atomísticas. Assim, o desenvolvimento da *Fenomenologia* demonstra que para Hegel a análise da experiência da consciência deve necessariamente chegar ao ponto de perceber-se como *espírito*, ou seja, determinada espaço-historicamente dentro de um contexto social de interação. É por isso que da “razão” deve se chegar ao “espírito”, pois se não pode valer noções transcendentais para a consciência ela deve ser um produto que se autotransforma no tempo e na interação⁵⁰.

Sua rejeição da noção de subjetividade empírica ou naturalista, bem como da noção de subjetividade transcendental, em favor de uma noção de um sujeito de experiência e de ação, um sujeito que necessariamente se *autotransforma* e que é necessariamente social, isto é, em favor do sujeito pensante e atuante enquanto *Geist* (PIPPIN, 2014, p. 74 Grifos do autor).

É por isso, como continua Pippin, a “ciência da experiência da consciência” deve ser na verdade uma *Fenomenologia do espírito*, pois aquela, a consciência, já perdeu seu posto totalizante no horizonte de compreensão de si mesma. A intersubjetividade, na forma de participação social e histórica da consciência no seio de uma comunidade, constitui o ponto de partida e ao mesmo tempo o resultado de toda a *Fenomenologia*. O que no momento interessa é como é realizada a passagem da consciência cognoscível, com a qual a obra começa, para a consciência “prática”, atuante no mundo. Renovados estudos colocam a centralidade do debate sobre o “desejo”, no qual é realizado de maneira marcante a passagem da consciência cognoscível à prática; mas, mais importante é o modo como Hegel explica a estrutura do reconhecimento, a partir da necessidade ontológica de comprovação que se abre com o desejo, com condição transcendental para atingir-se a consciência-de-si.

⁵⁰ Somente a tentativa de expor a razão se desenvolvendo historicamente nos povos pode validar a tese de que ela se constrói intersubjetivamente.

3.2.1 Da consciência sensível ao desejo: a intencionalidade

O quarto capítulo da Fenomenologia é intitulado “A verdade da certeza de si mesmo” e, segundo o autor da mesma, aqui entramos na “terra pátria da verdade” (HEGEL, 2008a, p. 135), por que Hegel o chamaria assim? O desenvolvimento apresentado nos três capítulos precedentes, os quais formam o que pode ser chamado de percurso epistemológico (da consciência), dizem respeito à constituição do critério de verdade do saber da consciência que ali faz a experiência, diferente de nós que já realizamos o percurso. O que progride programaticamente entre os dois primeiros capítulos (Certeza sensível e Percepção) é a certeza de ser a realidade exterior do modo imediato como se apresenta à consciência a forma mais segura de conhecimento: “a certeza sensível aparece como a mais verdadeira” (Ibid., p. 85). Na *certeza sensível*, a coisa ou o “isto” opinado, entra em contradição com o critério de verdade, pois esse antes é o imediato como se apresenta aos olhos, e a consciência só consegue exprimir um universal dependente de um “aqui” e um “agora” não imediatos, mas antes dependentes da consciência. A “percepção” não vê essa contradição uma vez que, se apossando do mundo exterior de modo universal, a fragmentação do real são momentos do universal que a consciência percebe. O aguilhão dialético para a dissolução do critério é a inquietação quanto a unidade ou multiplicidade da coisa, que afinal como pode ser uma e ainda de múltiplas propriedades essenciais?

A “consciência percebente” (HEGEL, 2008a, p.109) que surge nesse novo estágio já abarca essa contradição, ela entende que a coisa e essas propriedades, assumidas agora como “matérias”, são unidas na realidade por um movimento de “força” que o entendimento, percebente mas não conceituante, capta; a realidade é “o jogo de forças, o fundo verdadeiro das coisas” (Ibid., 2008a, p. 115). O entendimento “inverte o mundo” ao dar a múltiplos acontecimentos a possibilidade de serem unidos sob uma só lei; esse primeiro mundo invertido como “reino tranquilo das leis” (Ibid., p. 125) retira da efetividade sua diferença como diferença, e a realidade recai em um imobilismo tautológico da consciência. Mas como explicar o movimento de mudança da efetividade no jogo de forças múltiplas? Como conceber a mudança segundo esse mundo invertido? É necessário um “segundo mundo invertido” no qual os fenômenos sejam compreendidos segundo suas transformações executadas, a diferença é. A tensão entre

as leis, na forma de cópia de um suprassensível, e o fenômeno, e seu eterno devir, ocasiona para a consciência a compreensão de que ela é ativa na formulação da realidade, pois nela reside a apreensão dessa contradição e não na realidade como se apresenta imediatamente, seu primeiro critério. Assim é o caminho para a terra pátria da verdade, início da consciência-de-si.

Nesse sentido, o que começa com o capítulo “consciência-de-si” é a certeza da sua verdade tornada objeto, i.e. a certeza de constituir o critério de verdade e seu status, de ser capaz de interferir na realidade: “Hegel quer dizer que o sujeito é agora capaz de perceber a si mesmo a si mesmo como um fonte de autoridade sobre o seu próprio conhecimento do mundo” (HONNETH, 2014b, p. 4). Hegel preocupa-se em esclarecer que os momentos anteriores, o isto da certeza sensível ou a coisa da percepção, não foram excluídos, mas são integrados no processo de vir a ser da autoconsciência; o que desvanece é “o subsistir simples e independente para a consciência” (HEGEL, 2008a, p. 136). Isso quer dizer que a sensibilidade é condição do saber de si, não como verdade, mas como momento pois a “consciência-de-si é a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido” (Ibid., id.). Timidamente, estão dadas duas condições para a consciência de si, a saber, ter a si mesma como critério de verdade na forma de ser capaz de transformação da realidade; ainda, ser *algo* de um tipo especial a ponto de ser parte da natureza, mas ter um “acesso privilegiado” à medida que esse outro é “marcado com o negativo” e lhe concedo sua verdade, sua posição. Para todos os efeitos: “a consciência de si é desejo, em geral (HEGEL, 2008a, p. 136)”.

Ambos os autores, Honneth (2014b, p. 5-7) e Pippin (2014, p. 83), destacam o modo pelo qual Hegel distancia as discussões anteriores do campo da epistemologia de linha kantiana e fichteana para sua própria teoria original sobre a autoconsciência inserindo-a no curso da *Fenomenologia*: segundo Honneth, ao colocar como condição para alcançar o saber de si que a consciência deva entender-se como “criadora e constituidora de realidade”, Hegel tem em vista demonstrar insuficiência teórica da “consciência” de cunho transcendental, pois pensa-la segundo a perspectiva de algo que “acompanha as representações” não garante sua capacidade de compreender-se enquanto instauradora de realidade: “Minha consciência do fato de ser a realidade ultimamente conteúdo de meus estados mentais não é suficiente para garantir a mim mesmo minha atividade de sintetizar e determinar” (HONNETH, 2014b, p. 5). O modo como conheço a realidade e os conteúdos mentais desse ato devem ser diferentes, não pode haver saber de si em

uma simples duplicação da consciência presumindo que ao conhecer o mundo conhece a si mesma, no que Hegel vem a chamar de “tautologia sem movimento” (HEGEL, 2008a, p.136).

Pippin (2014) entende que um dos elementos em jogo no desenvolvimento da *Fenomenologia* até aqui são críticas a critérios ou formas de relação da consciência com objetos que visam entender essa relação de acordo com uma “influência causal” (Ibid., p. 82) do objeto na consciência. Todo conhecimento, ou forma de relação com objetos, depende de uma consciência ativa, atividade a qual Pippin (Ibid., Id.) descreve como um “*comportar-se em relação ao mundo*” não imediatamente referido ao objeto. Aliando ambos os autores, por que Hegel vê a consciência como desejo cumprindo esse duplo papel de garantir a certeza de ser instituidora de realidade através de um comportamento em relação ao mundo?

São poucas as páginas dedicadas ao desenvolvimento do desejo perante o tanto de ideias a serem trabalhadas nesse momento. É clara, no entanto, a intenção de Hegel com o termo desejo: o mencionado termo indica um acesso do sujeito ao mundo não cognitivo, mas de intrínseca relação com a satisfação de suas necessidades biológicas, um acesso prático. O que implica que o indivíduo não é uma abstração, mas antes um “ser vivo”.

Mediante essa reflexão-sobre-si, o objeto veio a ser *vida*. O que a consciência-de-si diferencia de si como *essente* não tem apenas, enquanto é posto como essente, o modo da certeza sensível e da percepção, mas também é Ser refletido sobre si; o objeto do desejo é um ser vivo (HEGEL, 2008a, p. 137).

Entender o objeto como vida é uma das etapas para a consciência de si uma vez que permite a consciência “entender a realidade como algo que se pode relacionar em esforços para satisfazer suas necessidades elementares” (HONNETH, 2014b, p. 6). Para satisfazer a necessidade de se comprovar como essencial, como instituidor e transformador da realidade, a consciência marca “seu objeto como negativo”, o que quer dizer consome a natureza e prova sua dependência em relação à consciência que lhe fornece um objetivo, embora também seja natureza: “ao contrário, se conserva por sua separação dessa sua natureza inorgânica e pelo consumo da mesma” (HEGEL, 2008a, p. 139). Esse tipo de comportamento da consciência no qual se comprova sua essencialidade é intencionalidade. Atitude intencional é modo pelo qual o objeto passa a ser *para um outro*, ou seja, constitui-se como algo desde a perspectiva de um outro; pela

intenção, a consciência se reporta ao mundo segundo suas próprias expectativas e interesses, assim é independente: “tal independência pode ser realizada somente se o sujeito for intencionalmente autodirigido, se a consciência de si for desejo ou intencionalidade em geral” (PIPPIN, 2014, p. 84). Uma consciência que se dirige intencionalmente a mundo na forma de classifica-lo e compreende-lo segundo a satisfação de suas necessidades primárias e biológicas é o que Brandom (2007) chama de “consciência erótica”, o primeiro estágio da consciência para adquirir verdadeiramente a ciência de si.

3.2.3 Desejo e reconhecimento: da consciência erótica à social

Por enquanto, ainda não está claro como da estrutura do desejo pode surgir a do reconhecimento para conseguirmos precisar a situação da intersubjetividade no contexto da *Fenomenologia*. Brandom (2007) possui uma interessante proposta de interpretação a qual deve nos permitir realizar esse caminho. Inicialmente deve ser esclarecido que para esse autor há um percurso progressivo da consciência para a consciência de si que deve levar de uma consciência erótica, aquela que intencionalmente se dirige ao mundo por desejos, para uma consciência ciente de sua capacidade de agir normativamente com autoridade e assumir compromissos: para Brandom essa é a “transição inicial de ser meramente um organismo vivo, pertencente ao reino da natureza, para ser um habitante do reino do Espírito” (BRANDOM, 2007, p. 130).

A consciência erótica para Brandom é aquela consciência intencional que se reporta ao mundo segundo seus interesses biológicos de satisfação de suas necessidades. Mas, indo um pouco além, o citado autor entende que essa estrutura intencional inicial apresenta algo além de uma mera direção a objetos: “O desejo é mais do que a disposição para agir em determinados modos, já que as atividades que se está disposto a efetuar em objetos podem ou não satisfazer o desejo, dependendo da característica do objeto” (BRANDOM, 2017, p. 134). O que o filósofo estadunidense está indicando é que a satisfação da carência é o lado mais importante da intenção. Esse sucesso implica em uma disposição para agir corretamente na interação desejo-mundo, uma ação que pode

ser repetida, leia-se, considerada normativa⁵¹. Brandom entende que dado um desejo, fome por exemplo, a consciência responde por um ato, comer, no qual o objeto é tratado como comida; nesse sentido, o desejo é uma intenção que requer uma atividade para sua satisfação, a mesma atividade é uma atitude de atribuir significados ao objeto o que o autor chama de “instrumentalização apropriada” (Ibid., Id.), que no caso em tela é posto como comida. A essa estrutura dessa consciência erótica revela que ela ainda não é ciência de si, mas é o que Brandom chama de “algo para o qual coisas são algo para uma criatura” (Ibid., p. 135).

Conjuntamente ao desejo, Hegel insere a noção de vida e gênero. A vida já foi apresentada anteriormente como um processo universal no qual a consciência se vê imersa e onde retira sua certeza de si pelo consumo da natureza; já o gênero é uma compreensão mais elaborada da consciência que exige perceber a si mesma como um momento. Hegel não é tão claro e até um pouco apressado ao tratar dessa categoria; pode também ser dito que não especifica qual a experiência exata que faz a consciência ter essa percepção. Mas, arriscando, pode ser afirmado que é necessário *um certo modo* de reconhecimento pelo qual a consciência tem esse entendimento, que em última instância é perceber outros como parte de um mesmo tipo que ela; o mencionado reconhecimento é apenas incipiente pois estamos no nível do desejo, mas qual seria então esse proto-reconhecimento? Ele seria o de reconhecer outros como tendo a mesma consciência erótica, que se dirigem ao mundo do mesmo modo como meio. “Reconhecer outros é atribuir-lhes o significado prático de exhibir a estrutura tripartida da consciência erótica: considerá-los como instituidores, sujeitos para os quais coisas tem um significado prático relativo a desejos e mediados por uma atividade” (BRANDOM, 2007, p. 139). No gênero, a consciência reconhece outra como também um instituidor de realidade, capaz de realizar a mesma negação que um o faz em relação a natureza. Brandom entende que esse proto-reconhecimento começa a satisfazer uma das condições da consciência-de-si, a saber, “ser sujeito de status normativos” (Ibid., p. 136). Em uma ação de sucesso na satisfação do desejo, uma consciência pode perceber a outra como fonte de autoridade na medida em que aquela obteve sucesso; ao sentir o mesmo desejo pode praticar a mesma ação. Por conta dessa possibilidade de troca de papéis o reconhecimento é sempre um processo mútuo.

⁵¹ O sucesso implica em possibilidade de repetição e elevação da ação à norma, no sentido de em caso de repetição do desejo, pode ser repetida a resposta aplicada anteriormente; como vai ser explicado adiante, o interessante é quando a consciência passa a ver em respostas de outras possibilidades para si.

O proto-reconhecimento nos faz avançar na questão de como do desejo chega-se ao reconhecimento, mas ainda estamos longe de uma consciência de si, pois desejo e intencionalidade os animais também possuem. Se a ciência de si é a certeza que se faz verdade, ou a comprovação prática da consciência como instauradora de realidade e significados para o mundo, o desejo e satisfação não podem ser a via de acesso a esse saber: “Entretanto nessa satisfação a consciência-de-si faz a experiência da independência de seu objeto” (HEGEL, 2008a, p. 140). Na vida que veio a ser processo universal o objeto retém sua independência de dois modos, a saber, primeiro a consciência só se mantém a custa desse outro negado, “pois a satisfação ocorre através do suprasumir desse Outro” (Ibid., Id.); segundo, sempre novamente o desejo ressurge, e a natureza consumida ressurge. Assim a certeza da consciência baseada no desejo é falsa.

Retornando passo a passo obtém-se: primeiro, a consciência de si começa com a certificação da mesma de sua certeza ser a verdade do objeto, i.e., a realidade é dependente da consciência; segundo, a forma dessa certificação é o consumo da natureza que obtém significado mediante a consciência erótica; terceiro, a intencionalidade da consciência na vida gera o proto-reconhecimento do gênero, ou seja, um outro pode assumir desejos e se dirigir ao mundo de um modo que poderia também assumir; quarto, a independência da consciência não se alcança no desejo, a intencionalidade não é prova de liberdade. Hegel reserva apenas um parágrafo para demonstrar a insuficiência da satisfação do desejo como prova da independência e para estabelecer a condição da satisfação da consciência-de-si; sob o primeiro ponto já foi estabelecido suas razões, já quanto a mencionada condição temos:

Em razão da independência do objeto, 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 deve ser para o Outro o que ele é. Mas quando o objeto é em si mesmo negação, e nisso é ao mesmo tempo independente, ele é consciência (HEGEL, 2008a, p. 141).

A independência do objeto revela a consciência que sua autoconcepção baseada na satisfação do desejo é falsa, como já afirmado. Honneth (2014b, p. 12) chama esse tipo de autoconcepção referida como “desilusão de onipotência”; entretanto, qual a “satisfação” que a consciência procura? Mais pertinente, qual a necessidade que essa satisfação deve corresponder? Certamente aqui já não estamos mais nos movendo no

solo de uma compreensão naturalista para a qual a necessidade seria biológica. Aqui o debate é de ordem ontológica na medida em que a necessidade é aquela de ser instauradora de realidade e instituidora de significados, ou seja, de ser capaz de transformar o mundo exterior através de suas ações. Assim, a satisfação que a consciência procura é de uma concepção de realidade na qual possa comprovar sua liberdade e independência através de ações que vão transformar o contexto dado e instaurar significados.

O tipo de ação na qual a consciência comprova sua verdade é a negação, como Hegel afirmou, e aquela necessidade ontológica somente pode ser satisfeita se o objeto realizar a negação em si mesmo, assim o objeto vem a ser consciência. Para Hegel é o movimento do reconhecimento que propicia à consciência aquela certificação almejada, pois é na estrutura do reconhecimento que se revela um mundo completamente dependente do agir da consciência, a saber, a realidade social da interação intersubjetiva na qual um sujeito age independentemente, mas de modo a corresponder a ação independente de um outro: “Porém esse agir de uma tem o duplo sentido de ser tanto *o seu agir* como *o agir da outra*” (HEGEL, 2008a, p. 143). A autoconcepção da consciência somente pode ser independente se desde sempre se compreender a partir de seu aspecto social de relações intersubjetivas, ou seja, caso compreenda-se enquanto espírito⁵²; O tipo de interação entre sujeitos é qualitativamente diferente do que a apresentada no desejo tendo em vista que lá a realidade permanecia inalterada pelas ações da consciência, já aqui as ações de um sujeito geram consequências para o contexto e para outros sujeitos, que se modificam e agem buscando corresponder aos desafios abertos da interação.

Cada extremo é para o Outro o meio-termo, mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e concluído; cada um é para si o Outro, essência imediata para si essente; que ao mesmo tempo só é para si através dessa mediação. *Eles se reconhecem como reconhecendo-se mutuamente* (HEGEL, 2008a, p. 144).

Esse tipo de negação que ambas as consciências realizam *nesse estágio* ainda não pode ser remetido aquela negação que visa dominação na dialética do senhor e do escravo.

⁵² “Para nós, portanto, já está presente o conceito do *espírito*” (HEGEL, 2008a, p. 142). A concepção de Self, sujeito, ou consciência para Hegel necessariamente deve partir de sua vinculação intersubjetiva, o que mais uma vez o afasta de investigações de cunho transcendental para a qual caberia dizer que entendem o self de maneira não situada e abstrata.

Para Honneth, a negação por enquanto deve ser entendida como um tipo de autodescentramento de perspectiva, ou “autorrestrrição”:

No encontro de dois sujeitos, uma nova esfera de ação é aberta no sentido de ambos os lados são compelidos a restringir suas ações egoístas tão logo quanto se encontram. Diferente do ato de satisfazer necessidades, na qual a realidade viva permanece inalterada, no processo de interação ambos os sujeitos passam por transformações (HONNETH, 2014b, p. 15).

A interpretação original de Honneth está em sua consideração do que seria essa autorrestrrição de um sujeito frente a outro. Segundo o mesmo, é preciso entender esse ato como um dispositivo “proto-moral” da consciência (HONNETH, 2014b, p. 16), no qual se dispõem a suspender seu direcionamento sensual ao objeto, que é consciência, e passa a fazer esse direcionamento depender das ações do outro. Não é difícil ver que Honneth tenta uma aproximação com Kant, como ele mesmo o expressa, no que se refere a uma moralidade como negação do amor de si (HONNETH, 2014b, p. 15). Mas enquanto em Kant essa negação serve a afirmação da imponência da moral pois baseada na razão, em Hegel o desenvolvimento do reconhecimento leva a luta e conflito para afirmação da vontade de um indivíduo sob outro.

Embora já argumentado como a intersubjetividade é condição para a consciência-de-si, Hegel não detalha tanto quanto poderia no que se refere ao avanço prático do reconhecimento, ou, o que é dizer o mesmo, no desenvolvimento gradual do reconhecimento enquanto ligado à consciência erótica e aquele reconhecimento espiritual. Brandom (2007) entende haver tal percurso para a consciência conseguir o saber de si, em última instância para ele a consciência erótica considerada por ele como algo (*something*) só se torna sujeito (*self*) se consegue passar “de um mundo de desejos, para um mundo de comprometerimentos, autoridade e responsabilidade” (BRANDOM, 2007, p. 135). A história abordada acima de um proto-reconhecimento necessário para conceber-se enquanto gênero da consciência começa a revelar esse caminho⁵³. Como o autor expõe (Ibd., p. 138), reconhecer alguém como tendo consciência erótica é avaliar o sucesso de suas ações no mundo dirigidas intencionalmente para satisfazer sua necessidade, o que chama de reconhecimento simples (*Simple recognition*) (Brandom, 2007, p. 138). Mas isso abre um precedente à consciência, a saber, dado o sucesso de

⁵³ Brandom não diz nessa forma de proto-reconhecimento como ligado à noção de gênero, apenas no percurso.

uma ação, ela entende o outro como uma fonte de autoridade em relação a uma ação caso tenha o mesmo desejo e através dessa atribuição começa a compreender o que vem a ser um padrão normativo de comportamento.

Ao tratar as atitudes do outro reconhecido como tendo autoridade para aqueles que não a sentem, o reconhecedor implicitamente agrega a elas um significado além do mero desejo: atitudes significantes normativas e não meramente imediatas (BRANDOM, 2007, p. 143)⁵⁴.

O reconhecimento em geral é recíproco necessariamente devido ao fato de que para entender um sujeito como tendo desejos que eu poderia ter é imprescindível um contexto de interação intersubjetivo que me permita tal desejo como desejo, i.e., é necessário compartilhar um solo interpretativo para captar ações como atribuidoras de significado e não como devaneio. Ao se colocar na perspectiva de um outro, a consciência começa a saber de si como algo que reconhece e atribui significados⁵⁵. Nesse sentido, o reconhecimento simples é acompanhado de uma concepção de si simples, ou seja, uma consciência de si simples. Tal reconhecimento diferencia-se do que Brandom chama de “reconhecimento robusto”, que é o reconhecimento não do sujeito, mas de tudo o que ele reconhece, a saber, o standard de ações de outros os quais tem relação; isso ocasiona que o reconhecimento não mais se refere a satisfação de desejos, mas a um horizonte de compreensão da realidade. Aqui entramos em um outro campo no que se refere a aquisição da consciência de si, pois o que está em jogo é a possibilidade de um padrão comunitário de normas e a possibilidade de uma coletividade perceber a si mesma de acordo com compromissos e autoridades assumidas. Desse modo específico de reconhecimento segue-se uma consciência de si robusta a qual concebe a si mesma não mais pela intencionalidade do desejo, mas sob um arcabouço de valores os quais permitem se realizar em um mundo dependente de suas ações, i.e., compreende a si mesma como guiada segundo um fundo normativo de valores adotados.

⁵⁴ Brandom entende que o desejo como necessidade biológica é uma atitude, assim a fome é uma atitude uma vez que leva a consciência a significar o mundo, responder nos termos do autor, de acordo com o desejo.

⁵⁵ Brandom assevera que essa é a “essência da compreensão wittgensteiniana de Hegel sobre a consciência-de-si” para a qual a consciência de si é uma “conquista social” (BRANDOM, 2007, p. 137).

É desse modo que Hegel posiciona a intersubjetividade como condição para a consciência-de-si, pois sem a experiência do reconhecimento a consciência não pode perceber a si mesma enquanto um sujeito que age livremente segundo padrão de valores e não desejos, e capaz de transformar a realidade; essa experiência em seu pleno grau de desenvolvimento precede a existência de horizontes culturais de interpretação de mundo em um povo.

3.3 Intersubjetividade na *Filosofia do Direito*: conceitos insuficientes e suficiente de vontade livre

Como conquistado na investigação anterior, o contexto social é o local ontológico onde a consciência adquire consciência de si à medida que suas ações instauram uma realidade dependente de suas ações. A satisfação ocasionada por outra consciência é qualitativamente superior pois insere o sujeito em um mundo de normas e comprometermos no qual pode surgir a cultura como horizonte de compreensão estrutural da realidade. Com essas aquisições entra-se no reino do espírito onde a independência e liberdade do humano estão dadas, mas ainda não conquistadas. Na dialética do desejo ao reconhecimento a liberdade da consciência está em um nível ontológico, i.e., em um modo de compreender a realidade e compreender-se nela segundo o sentido determinado de apreende-se como fonte de autoridade para significar e transformar. Como tudo o que é abstrato deve ser posto na efetividade, esta liberdade ontológica deve se desenvolver na prática, é dizer, ser historicamente conquistada.

Conquistar historicamente a liberdade pode ter no mínimo duas linhas de significado no pensamento de Hegel. A primeira delas se refere à sua metafísica teleológica da história mundial exposta em sua *Filosofia da história*, para a qual “a história universal é o progresso na consciência da liberdade” (HEGEL, 2008b, p. 25). Nessa obra, embora Hegel forneça interessantes chaves de leitura para tratar teoricamente de fatos históricos, atua com extrema força a esquemática metafísica de uma exposição e elevação gradual do espírito universal rumo à realização de si mesmo no Estado germânico de sua época, tomado como livre. Contra tal linha podem ser levantadas

inúmeras indagações que em sua maioria devem se referir a crítica à noção de um tempo e espírito homogêneos para todo o globo desconsiderando assim as especificidades dos povos tanto em sua cultura como em seu tempo. Considerar o paradigma temporal europeu moderno como sendo fruto de um processo universal e de participação geral de todos os povos é um tanto quanto fora de propósito⁵⁶.

Em outra linha pode ser argumentado que a conquista da liberdade não necessariamente implica em um progresso metafísico. Na verdade, o conceito de liberdade deve ser entendido como um processo histórico no qual o ocidente formula e se aprofunda em autoncepções de liberdade que formam sua rede axiológica. Nesse sentido, a conquista da liberdade é o processo histórico de vir a ser de autocompreensões do ocidente que se referem a vontade livre. Wood (2014, p. 255) entende que a preocupação de Hegel é com o sistema de tais autoconcepções, as quais determinam o “sistema do direito”: “Hegel vê tais concepções como resultantes de um longo desenvolvimento histórico, no qual o espírito humano vem aprofundando coletivamente, de modo bem-sucedido, seu conhecimento de si mesmo” (Ibid., Id.). Se antes o tólos era propriamente o presente de Hegel na figura do Estado germânico, aqui o tólos é desde sempre a rede axiológica na qual o ocidente retira suas intuições do que vem a ser a liberdade, as quais incidem na formação e prática institucional dos Estados (HONNETH, 2007, p. 68-69; p. 70).

Explicitado, portanto, o que vem a ser a conquista da liberdade de modo a tentar fugir da esquemática metafísica teleológica simples, está-se apto a penetrar o próprio texto de Hegel e entender qual o papel da intersubjetividade no novo contexto. Como já abordado anteriormente, a grande diferença do atual texto para qualquer um dos anteriores é o cerne e objetivo da obra: na *Filosofia do direito* sendo o objetivo entender as concepções de liberdade nas quais o ocidente se baseia para então formular condições suficientes e insuficientes da mesma, a questão do reconhecimento e da intersubjetividade passam a ter papel secundário, a saber, integram a parte consagrada a esferas comunicativas onde se realiza a liberdade. Para Hegel a preocupação é a liberdade socialmente mediada para uma coesão e existência de êxito da comunidade.

⁵⁶ Atesta em favor da dissolução dessa *cosmovisão da história* a possibilidade de acesso por internet e mídias diversas a inúmeras experiências de vida de comunidades ao redor do globo, as quais mostram cada vez mais que as compreensões de mundo são tão variadas que não se pode pressupor um espírito universal.

O procedimento da investigação aqui abordada será o seguinte: primeiro, devemos começar por tentar entender o texto do próprio Hegel bem como listar algumas opiniões da comunidade relevante de especialistas; segundo, é preciso entender o pensamento de Honneth sobre a obra hegeliana a partir da obra *Sufrimento de indeterminação* (HONNETH, 2007) com ênfase em sua mudança de perspectiva em relação a *Luta por reconhecimento* (HONNETH, 2003)⁵⁷.

O direito é antes de tudo para Hegel o *Locus* da liberdade. Por direito não deve ser entendido apenas o ordenamento jurídico, mas antes “como abrangendo o ser-aí de *todas* as determinações da liberdade” (HEGEL, 1995b, p. 281). O direito é a efetivação racional da liberdade à medida que é o espírito humano que vem a ser objetivo; esse é o significado peculiar de direito para Hegel, a saber, o conjunto das determinações e condições da liberdade. Por “espírito objetivo” entende-se a razão realizada em práticas e instituições sociais, por isso objetivamente; Honneth (2007, p. 51) entende que deve ser mantido esse conceito, apesar do abandono de certas premissas da filosofia do espírito, por ele deixar ver a realidade social como possuindo condições que lhe são essenciais, sem as quais a coesão do mundo intersubjetivo das práticas e instituições sofre dano. Na introdução da obra, que cada vez mais é lida não como um mero abre-alas, mas como o cerne teórico o qual todo o desenvolvimento posterior deve responder, Hegel diz que qualquer investigação acerca do direito deve começar pela vontade livre, a forma da realização daquele espírito objetivo:

O domínio do direito é o espírito em geral; aí a sua base própria, o seu ponto de partida está na vontade livre, de tal modo que a liberdade constitui a sua substância e o seu destino e que o sistema do direito é o império da liberdade realizada, o mundo do espírito produzido como uma segunda natureza a partir de si mesmo (HEGEL, 2002, p. 12).

⁵⁷ O projeto de “reatualização” da filosofia hegeliana por Honneth ocorre através da adequação da mesma no interior das discussões correntes sobre teoria da justiça. Essas discussões giram em torno de como poderíamos pensar em uma justificação moral dos princípios de justiça política adotados pelas sociedades ocidentais contemporâneas. Honneth entende que nesse debate, a filosofia do direito de Hegel fora esquecido devido a seu problemático conceitos de espírito, ou melhor, da realidade como autodesenvolvimento do espírito. Segundo o mesmo (HONNETH, 2007, p. 45), o que vigora nas atuais interpretações de teoria da justiça é a predominância “do paradigma do direito racional de tradição kantiana”, o qual privilegia um princípio formal na tratativa da moral: os chamados “liberais” (Ibid., Id.). Mesmo a existência da linha “comunitarista”, que apresenta uma “necessidade de contextualização dos princípios da justiça” (Ibid., p. 47), não foi capaz de erguer Hegel entre teóricos possíveis de serem utilizados no debate. Honneth busca reintegrar Hegel a esse grupo devido ao fato de que sua filosofia do direito é uma teoria da justiça no sentido de uma justificação dos princípios de justiça política, de acordo com o paradigma peculiar da vontade livre: para Hegel são justos aqueles princípios que servem a autorrealização da liberdade mediada intersubjetivamente e não apenas uma justificação moral. Esse lado da justificação das instituições e práticas vai ser abordado de modo abrangente no decorrer do capítulo.

Muitos elementos estão dados nesse §4; inicialmente é confirmada mais uma vez a ligação inexorável entre a liberdade, direito e vontade livre. Abrem-se duas questões que devem ser respondidas, primeiro, qual o direito da vontade livre? E segundo, qual a liberdade que concerne a vontade? Sobre a primeira indagação temos uma característica que Westphal considera como prova de Hegel ser um “liberal progressista”, a saber, ele toma “a análise da vontade individual e de sua liberdade como ponto de partida para a justificação dos princípios políticos e instituições políticas fundamentais” (WESTPHAL, 2014, p. 288); tal ideia também é verdade para Honneth (2007 p. 56)⁵⁸. O pano de fundo desse ponto de partida hegeliano concerne a uma de suas intenções gerais com a *Filosofia do direito*, a saber, a liberdade deve ser pensada como autorrealização do indivíduo por ações no interior de esferas comunicativas da comunidade. De acordo com Wood (2014, p. 247) a ideia da autorrealização de Hegel fora retirada de Aristóteles e Kant: “A filosofia de Hegel é uma tentativa de retomar a filosofia clássica, especialmente a filosofia de Platão e Aristóteles, a partir da tradição filosófica moderna iniciada com Kant”. De Aristóteles entende a virtude como realização da essência humana, mas, com Kant e Fichte, essa virtude não é a felicidade (*eudamonia*), a essência humana é a própria liberdade (WOOD, 2014, p. 254-255); *disto resulta para Hegel que a eticidade deve ser a atualização da própria liberdade*. Assim, o direito da vontade livre é que sem a perspectiva de uma autorrealização, qualquer teoria acerca da normatividade necessária de ordenamentos jurídicos e sociais é irreal, abstrata e fadada ao fracasso.

Mas, resta saber qual liberdade da vontade livre, i.e., o que é vontade livre. Como já abordado, o “sistema do direito” o qual Hegel busca trazer à tona com seu escrito é a elaboração gradual de conceitos de liberdade os quais o ocidente formulou a si mesmo. Nesse sentido, Hegel trabalha com dois conceitos de vontade livre que, embora insuficientes, possuem implicação prática nas instituições sociais. O primeiro deles se refere a um “modelo negativo de liberdade” (HONNETH, 2007, p. 58) para o qual a liberdade é experimentada como capacidade de se abstrair de todas as determinações da natureza na forma de carências, desejos e instintos. A liberdade, segundo esse modelo, consiste em negar os dados empíricos imediatos, que são entendidos como limitação da

⁵⁸ “com isso, e em acordo com Rousseau, Kant e Fichte, parte da premissa de que, sob as condições do Esclarecimento moderno, todas as determinações morais ou jurídicas só podem ser corretamente consideradas na medida em que exprimem a autonomia individual ou autodeterminação dos homens” (HONNETH, 2007, p. 56).

liberdade. Por situar-se na mera negação, Hegel compreende que essa liberdade “talvez não seja mais do que uma representação abstrata” (HEGEL, 2002, p. 14) uma indeterminação.

O segundo modelo de liberdade apontado por Hegel é exposto de modo mais complexo e confuso, entretanto serve à esclarecimento a posição deste modelo em relação ao primeiro: enquanto aquele foi caracterizado por indeterminação, neste “o Eu é a passagem da indeterminação indiferenciada à diferenciação, a delimitação e a posição de uma determinação específica que passa a caracterizar um conteúdo e um objeto” (Ibid., Id.). Este é o momento fichteano e kantiano do Eu absoluto; o problema identificado por Hegel se refere a afirmação do Eu não como ligado a suas escolhas e determinações, mas apenas enquanto a atividade que escolhe e determina, ou seja, um Eu apenas formal: “o Eu é a possibilidade de me determinar tal ou tal, de escolher entre tais determinações que, deste ponto de vista formal, lhe são exteriores” (HEGEL, 2002, p. 22). É nesse sentido que Honneth nomeia esse modelo de “modelo optativo de vontade livre” (HONNETH, 2007, p. 58).

Em proceder dialético, ambas as compreensões anteriores são unilaterais e suas insuficiências foram apresentadas de forma preliminar. O que é comum a ambas as perspectivas é a relação heterônoma da vontade com seu conteúdo ou determinação. Na primeira, a vontade permanece em abstração, pois todo o imediato de sua existência física é pensado como limitação; na segunda, a vontade retém sua independência através da relação optativa entre conteúdos que lhe são sempre exteriores, já que o que lhe é próprio é apenas a atividade de escolher. Para iniciar a compreensão de liberdade que Hegel tem em mente para suplantar as insuficiências das anteriores deve ser dito que a vontade livre em si e para si é sujeito (HEGEL, 2002, p. 17) e os conteúdos da vontade são fins subjetivos realizados “mediante a atividade e intermediários” (Ibid., p. 18). A relação entre vontade e fim revela uma dupla característica desse último: primeiro, possui um lado subjetivo como “fim interior e subjetivo na vontade que imagina” (Ibid., Id.); segundo, o lado objetivo de ser “fim realizado por intermédio da ação que transpõe o sujeito no objeto” (Ibid., Id.). Para Hegel a vontade somente pode ser livre se rompe esse dualismo radical convertendo o conteúdo e as determinações de suas ações em matéria de sua própria liberdade, o que implica em ultrapassar a negação do que não é Eu, a saber, as necessidades biológicas, carências, mandamentos racionais

transcendentais e ditames da tradição e cultura, e entendê-los como atividade do próprio sujeito.

A autodeterminação do Eu consiste em situar-se a si mesmo num estado que é a negação do Eu, pois que determinado o limitado, e não deixar de ser ele mesmo, isto é, deixar de estar na sua identidade consigo e na sua universalidade, enfim, em não estar ligado senão a si mesmo na determinação (Ibid., p. 16).

A conversão de conteúdos imaginados como independentes ou válidos em si mesmos em matéria da liberdade da vontade pertence à condição do humano se compreender como espírito, como pertencente ao reino de comprometimentos e asserções normativas no interior de uma cultura. É nesse sentido que anteriormente Hegel afirmou o direito como “o mundo do Espírito produzido como uma segunda natureza a partir de si mesmo” (Ibid., p. 12). Em relação a carências e necessidades biológicas experimentadas como expressão de liberdade, Honneth faz a ressalva de que se deve ter em mente que não é propriamente a satisfação da carência o ato de liberdade, mas antes todo o sistema social no qual essas carências são formadas, ou seja, o processo de socialização no qual os agentes intersubjetivamente formam o modo pelo qual as carências são satisfeitas e sua compreensão de mundo social em geral: “em Hegel, tem de se tratar de uma forma de ‘limitação’ na qual o potencial natural das próprias inclinações humanas é projetado em um processo de configuração, de socialização, de modo que perde o caráter de mero dado” (HONNETH, 2007, p. 113). O que isto implica? Implica que para Hegel a vontade somente pode experimentar a si mesma como livre em contextos intersubjetivos de interação, pois apenas esses contextos são capazes de fornecer a oportunidade de transformar o dado em conteúdo e material da própria liberdade, em outras palavras confirmar ações como expressão da liberdade.

É nesse sentido que se pode entender a formulação hegeliana de que:

O destino absoluto ou, se se quiser, o instinto absoluto do espírito livre, que é o de ter sua liberdade como objeto (...), a fim de ser para si, como ideia, o que a vontade em si – uma palavra, o conceito abstrato da ideia de vontade- é, em geral, *a vontade livre que quer a vontade livre* (HEGEL, 2002, p. 30, Grifo próprio).

O que nos convoca a pensar essa formulação? Ela nos fornece a posição da intersubjetividade dentro do sistema hegeliano do direito, embora já esteja desenhada.

Se a vontade somente pode ser livre se sua ação e os conteúdos forem expressão de sua liberdade, ou melhor, como a citação acima indica, se seu objeto for a própria liberdade, então somente as relações comunicativas podem satisfazer essa condição, pois unicamente uma outra vontade pode ser um objeto livre, ou criar o horizonte social no qual toda a realidade imediata passa a ser conteúdo da cultura, e assim da liberdade. Alia-se a essa interpretação a compreensão de que se o direito é a totalidade das condições da liberdade, então deve garantir a participação dos indivíduos nas práticas e instituições sociais do espírito objetivo as quais fornecem o contexto no qual a liberdade se realiza e a vontade livre pode querer a vontade livre. A partir desse ponto, embora se coloque na tradição da autodeterminação, Hegel revela a estrutura intersubjetiva da própria autorrealização.

Mas a preocupação fundamental de Hegel não é demonstrar a inexorabilidade da intersubjetividade para a liberdade. Ao contrário, sua preocupação pode ser descrita pela pergunta fundamental sobre as condições para uma vontade ser livre na prática, i.e. para o ocidente que já possui uma longa história de compreensões de liberdade. Quando Hegel postula que a vontade apenas compreende-se como livre caso converta seus fins e conteúdos em expressão de sua liberdade, segundo Westphal (2014, p. 291) ele postula que são duas as condições para uma ação ser considerada livre, a saber, “a realização dos objetivos da vontade, e o engajamento em ações de maneira voluntária”. A primeira condição pode ser explicada através do parágrafo 29: “O fato de uma existência em geral ser a existência da vontade livre constitui o direito” (HEGEL, 2002, p. 31). Se o direito é o todo dos pressupostos da liberdade, então a existência da vontade livre diz respeito às condições sociais (e materiais) para a realização de objetivos da vontade, i.e., deve lhe ser garantidas essas condições para realizar seus fins. Já a segunda condição diz respeito ao conteúdo tomado como pertencente a própria vontade, no sentido de não heterônomo, o que implica em uma adesão reflexiva do sujeito ao conteúdo. Como não é difícil ver, mas Hegel ainda não o expressou na introdução, a vontade livre pressupõe um Estado organizado e bem formado (WESTPHAL, 2014, p. 291).

Também Honneth entende que a “existência” da vontade livre da qual Hegel fala diz respeito a “condições sociais da realização ‘vontade livre’” (HONNETH, 2002, p. 57). Aliando o acima exposto sobre a liberdade exclusivamente ser realizada nas esferas comunicativas, para Honneth, no Estado essas condições estão ligadas a possibilidade do sujeito poder interagir nessas esferas:

tais condições sociais ou institucionais devem ser concebidas estritamente como o conjunto de uma ordem social justa que permite a cada sujeito individual participar em relações comunicativas que podem ser experienciadas como expressão da própria liberdade (HONNETH, 2007, p. 63).

Desse modo, o direito ao qual Hegel se refere está intrinsecamente ligado a ideia de condição social e institucional para a autorrealização e realização da liberdade social. Isso é correto tanto para Westphal (2014) como para Honneth (2007): para o primeiro “princípios e práticas e instituições são justificados ao mostrar que eles desempenham um papel necessário e insubstituível na realização da liberdade” (WESTPHAL, 2014, p. 292); já Honneth é mais enfático ao afirmar que “Os portadores de ‘direitos’, dos quais trata a *Filosofia do direito* são primeiramente esferas e práticas sociais” que mostram sua “insubstituibilidade quanto a possibilitação social de autodeterminação” (HONNETH 2007, p. 66).

Com o exposto conquistamos o conceito de vontade livre segundo Hegel, a saber, o filósofo de Berlim entende, seguindo a tradição da autodeterminação mas já mediada intersubjetivamente, que a vontade livre é aquela que realiza seus fins no mundo exterior através de uma orientação própria do sujeito; mas as ações que exclusivamente são experimentadas como expressão de liberdade são aquelas realizadas no interior de práticas e instituições sociais, i.e. esferas de ação recíproca entre cidadãos.

Embora os outros modelos de liberdade tenham sido superados por esse conceito, de nenhum modo são simplesmente esquecidos; Hegel é bastante claro ao afirmar que “Cada fase do desenvolvimento da ideia de liberdade tem o seu direito particular porque é existência da liberdade numa das determinações que lhe são próprias” (HEGEL, 2002, p. 32). Nesse sentido, aquelas concepções insuficientes de liberdade possuem seu lugar no desenvolvimento da ideia de liberdade; se isso é correto, a divisão da filosofia do direito em “Direito abstrato”, “Moralidade subjetiva” e “Eticidade⁵⁹” correspondem a cada um dos modelos apresentados. Em concordância, Wood (2014, p. 257) entende que essa divisão revela concepções de liberdade do Eu, e Honneth (2007, p. 73) embora concorde, alerta que a tripartição do texto seguindo a esquemática de concepções de liberdade gera a necessidade de explicar o “lugar” de cada uma, no sentido de demonstrar sua necessidade para a vida ética, e o motivo de sua suspensão, ou seja,

⁵⁹ Embora esteja utilizando tradução de Orlando Vitorino, opta-se por traduzir o termo *Sittlichkeit* por “eticidade”, como normalmente é visto em traduções no Brasil, e não “moralidade objetiva” como o tradutor o faz.

demonstrar as patologias que surgem no emprego totalizante de cada uma das compreensões de liberdade, o que ele chama de “sofrimento de indeterminação” (Ibid., p. 74).

A elucidação das partes permite inserir um conceito que está a muito esquecido, o reconhecimento. Se nas explicações sobre a vontade livre em si e para si não fora mencionado, agora na elucidação prática de modelos de liberdade ele se torna necessário tendo em vista que Hegel pensa qualquer modelo de liberdade desde sempre ligado a interação intersubjetiva. O reconhecimento é a ação recíproca que permite a confirmação entre parceiros de interação do compartilhamento de premissas de comportamento e expectativas, sem a qual seria impossível qualquer modelo de liberdade, mesmo insuficiente, e menos ainda a eticidade. O que se segue são explicações sobre a realidade prática dos modelos de liberdade: o modelo negativo de liberdade encontra terreno no “direito abstrato”, o optativo na “moralidade”, e a existência da vontade livre em si e para si na eticidade; nesse sentido será possível precisar o momento do reconhecimento nesse texto tardio de Hegel.

3.3.1 Experiências concretas dos modelos de vontade livre: Direito abstrato e Moralidade

As discussões sobre o “Direito abstrato” acompanham Hegel desde há muito tempo em seu desenvolvimento teórico, mas na *Filosofia do direito* se encontra melhor explicitado tanto o pano de fundo que permite suas críticas, quanto o lugar do direito abstrato na ideia de liberdade. Sob esse teto conceitual deve ser encaixada aquelas formas de direito no qual a liberdade da vontade está na pretensão justificada de posse de uma parcela exterior do mundo para a realização dos fins impostos pelo sujeito; nesse sentido, a vontade finita se experimenta como “infinitude universal e livre” (HEGEL, 2002, p. 39), trata-se, portanto, de uma autorrelação simples na qual o eu se relaciona com o mundo exterior por meio de sua vontade finita. Este *eu* é uma pessoa de direito, e a propriedade e o contrato são a realidade imediata da vontade finita no direito abstrato. O direito a propriedade é entendido em um sentido mais amplo do que uma mera posse, é

o direito a *personalidade como um todo pessoal*, ou seja, o direito a ter direito sobre coisas: “É o direito de apropriação que o homem tem sobre todas as coisas” (HEGEL, 2002, p. 46). Por esse viés é destacado como Hegel considera inalienáveis o direito ao corpo e a vida, contra as teses escravocratas: como pessoa, está incluso em sua posse intrínseca o próprio corpo que é meio exterior pelo qual o sujeito pode se apropriar de “coisas” para satisfação de necessidades.

Como não é difícil enxergar, o direito abstrato só pode existir caso haja reciprocidade entre sujeitos ao tratarem-se mutuamente como pessoas de direito; ao entender a liberdade como uso irrestrito da vontade em se apropriar de objetos exteriores, é necessário afirmar antes de tudo a confirmação recíproca de que este conceito de liberdade deve ser correto, i.e., que é de direito ter posse, que é de direito cumprir e estabelecer contratos, etc... O reconhecimento apresenta-se como o alicerce implícito do direito abstrato, pois é a consentimento prévio e não coagido a uma série de pressupostos que visam garantir a realização desse tipo de liberdade: “Tal reconhecimento implica em reconhecer um conjunto de princípios que regem a posse” (WESTPHAL, 2014, p. 294). Como Hegel o expressa, esse reconhecimento é: “sê uma pessoa e respeita os outros como pessoa”. Se o direito abstrato é ter direito a execução da vontade particular, ou tomar a vontade finita como infinita, então o ordenamento jurídico desse modelo de liberdade deve ser marcado como a proteção do respeito a infinitude dessa vontade, i.e. o direito é a garantia da validade do que vontades particulares decidem em deliberações não coagidas. A abstração de tal direito tem aí sua origem à medida que prescreve não algo determinado, antes apenas a abstração do respeito à personalidade alheia; nesse sentido o direito abstrato tem aquela característica já vista no *Sistema*, a saber, promover a inclusão social de modo apenas negativo; o conceito de pessoa de direito implica em posse de produtos para trocas, e essas, leia-se contrato, são os destinatários do direito abstrato: a garantia ao respeito à posse e ao cumprimento de contrato são a finalidade dessa configuração de liberdade.

A necessidade deste direito limita-se (sempre por causa da sua abstração) a algo de negativo: não ofender a personalidade e tudo o que lhe é consequente. Só há, portanto, interdições jurídicas e a forma positiva dos imperativos do direito funda-se, em última análise, numa interdição (HEGEL, 2002, p. 41).

Para Westphal esse direito é abstrato de três maneiras: “ações e princípios são (inicialmente) abstraídos das relações interpessoais; segundo, eles são abstraídos da

reflexão moral⁶⁰, em terceiro lugar são abstraídos de instituições jurídicas e políticas” (WESTPHAL, 2014, p. 292). De qualquer modo, vale o que Hegel já descobrira no *Sistema*, a saber, o crime como possibilidade de rompimento e desrespeito a contratos e propriedade ascende do interior desse modelo e não pode por ele ser resolvido. A injustiça, como Hegel o nomeia em *Filosofia do direito*, trata dessa questão e aponta para a necessidade de superação da forma abstrata do direito. Entretanto, antes de apontar o agulhão dialético que desencadeia o processo de superação do molde abstrato de direito, é preciso estabelecer o lugar exato dele na ideia de liberdade, ou seja, qual o “valor ético” (HONNETH, 2007, p. 90) do direito abstrato para a eticidade. Assim como já foi adquirido desde estudos anteriores, Hegel entende que a modernidade não pode se desvencilhar da perseguição individual de fins mediada pelo mercado, que se apresenta como o meio universal onde proprietários podem trocar mercadorias e estabelecer relações baseadas unicamente na satisfação de sua vontade particular: Para Honneth (Ibid., Id.) “O indivíduo deve aprender em certa medida que o caráter negativo do direito formal contém ao mesmo tempo a grande vantagem de poder nesse caso prescindir de todas as relações concretas e papéis sociais”. Na eticidade, a “sociedade civil” exige essa forma de liberdade já que prevê a inclusão do sujeito em relação ao que ele tem a oferece às demandas sociais do mercado.

A parte dedicada a “injustiça” revela a necessidade do trânsito do “direito abstrato” para a “moralidade”. A passagem é realizada pela necessidade de um ponto de vista moral para a avaliação e punição de crimes; tendo em vista que o crime é um uso destrutivo de minha liberdade subjetiva para não acatar a objetividade do reconhecimento implícito da pessoa alheia, a justiça deve se apoiar em princípios universalmente aceitáveis para não incorrer no erro de ser uma punição subjetiva, uma vingança como Hegel (2002, p. 92) o chama, o que continuaria um processo infinito de atos afirmados em pontos de vistas subjetivos. A punição de um crime com base nas regras do direito abstrato não pode fornecer senão uma “justiça contingente” (HEGEL, 2002, p. 92) à medida que sua forma também é a de uma “vontade subjetiva” (Ibid., Id.) atrelada ao caso. Para o julgamento exprimir punições válidas deve ser imparcial, o que não pode ser alcançado se liberdade for pensada justamente como a parcialidade irrestrita de se dedicar ao próprio interesse: “Um julgamento imparcial requer que indivíduos ignorem suas

⁶⁰ O tradutor traduziu a frase: “They are abstracted from moral reflection” (BEISER, 1991, p. 247) por “eles são abstraídos a partir da reflexão moral”, o que entendo ser um erro tendo em vista que nesse caso o sentido de abstração é o de “prescindir” e não o de “necessitar”, como a expressão “a partir” sugere.

circunstâncias individuais e julguem de acordo com normas universalmente válidas e aceitáveis” (WESTPHAL 2014, p. 295). A condição de justiça atrelada a imparcialidade exige um agente orientado segundo regras universais contra até seu interesse talvez, exige, portanto, um agente moral.

Na moralidade a pessoa se torna sujeito, e como Hegel o expressa, pouco a pouco para a vontade que se sabia infinita em sua finitude, o universal começa a lhe penetrar a consciência da liberdade. Entretanto, essa consciência só conhece como universal e válido aquilo que ela lá o coloca, “Um conteúdo que a si mesma dá, na medida em que por si mesma se afirma em si, em que é em si mesma particularização de si” (HEGEL, 2002, p. 99). A liberdade da moralidade está, como vontade subjetiva, na autorrelação reflexiva com a qual se liga a objetos e fins na exterioridade, a qual deve ser entendida como autodeterminação (Ibid. p. 98).

Nesta fase da liberdade, o reconhecimento que parceiros de interação operam entre si é o de perceberem-se como agentes morais racionais, ou seja, como autodeterminados e intencionalmente responsáveis pelas suas ações. Disto resulta uma dignidade intrínseca à vida humana, a de sua liberdade inexorável, que se expressa na bem conhecida formulação kantiana de não tratar a humanidade como meio, mas fim em si mesmo⁶¹. O reconhecimento da dignidade intrínseca ao sujeito é imprescindível a uma sociedade que deve levar a liberdade social à cabo, i.e. possibilitar o acesso universal de seus cidadãos a participação nas práticas e instituições sociais. Hegel não está preocupado com o tipo de reconhecimento gerado pela moralidade, antes em construir o valor e o dano ético dela para a eticidade, mas é possível estabelecer essa relação.

Sobre o valor ético da moralidade, a liberdade nos termos de autodeterminação moral revela que todas as definições de justo ou injusto são dependentes de uma adesão reflexiva do sujeito, e que, portanto, forma um condicional à justificação de instituições sociais e políticas. Se estas últimas se justificam e somente se apresentarem como condições insubstituíveis a realização da liberdade, e esta é capacidade de autodeterminação, então o ordenamento jurídico e político são dependentes da aceitação subjetiva de seus cidadãos conquistada por argumentos que se mostrem racionais.

⁶¹ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos costumes*, tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Ed. Edições 70. 2007. p. 67.

Nessa esfera está contida aquela atividade de avaliação reflexiva que cada sujeito deve ser capaz de empreender em face de si mesmo caso queira conceber suas atividades e interações como expressão da liberdade; desse modo, pertence às condições de autorrealização (sic) individual o direito-entendido aqui em um sentido mais amplo- de tornar o consentimento para com as práticas sociais dependentes do resultado obtido por meio da avaliação feita à luz de argumentos racionais (HONNETH, 2007, p. 93).

Ao compreender que a ação livre exige uma adesão reflexiva do sujeito, só pode valer aquilo que a subjetividade justifica para si mesma. É possível imaginar que na parte dedicada à moralidade esteja em voga considerações filosofia kantiana e fichteana; embora reconheça que o ponto de vista moral é necessário à eticidade, ele não pode se legitimar somente a partir de si mesmo. São duas as linhas que se cruzam e formam o espectro geral dos apontamentos críticos hegelianos em relação à moralidade: primeiro a autodeterminação moral sob égide do imperativo categórico ou o apelo exclusivo à consciência não conseguem fornecer um ponto fixo no qual indivíduos podem construir comportamentos morais; segundo, um sujeito deve ser responsabilizado não só por consequências previstas de sua ação, mas também por aquelas que não previu e mesmo assim ocorreram. Começando pelo último, é verdade para Wood (2014, p. 261) e Westphal (2014, p. 297) que Hegel entende a responsabilidade nascente com Kant como tipicamente moderna; isso quer dizer que contrariamente à responsabilidade antiga, a qual entendia o agente como culpado de todas as consequências das ações (Hegel (2002, p. 106) cita o exemplo de Édipo e outras tragédias antigas), a modernidade concebe responsabilidade ligada à intencionalidade do agente, o que ele representou em sua atividade reflexiva como consequência, “por aquilo que estava nos seus propósitos” (HEGEL, 2002, p. 104). Embora Hegel concorde com uma possível diferenciação entre a intenção e a ação, o que permite avaliar melhor atos, para ele não é verdade uma separação tão radical; de fato, não é possível prever todas as ações, mas no caso concreto não é possível determinar “o que constitui resultado necessário e resultado contingente” da ação (HEGEL, 2002, p. 105). Disso pode advir a maldade e a má consciência escondida na pele de uma boa intencionalidade.

O mais importante aspecto do capítulo moralidade está no agulhão dialético que ocasiona o trânsito para a eticidade. A avaliação reflexiva do sujeito o impele a agir necessariamente de acordo com o que é justificado racionalmente, que para todos os efeitos deve ser experimentado como um dever. Tal dever, em acordo com as teorias

kantianas e fichteanas, “tem de ser cumprido pelo dever” (HEGEL, 2002, p. 118) dado a impossibilidade da ação a partir de qualquer móbil que não seja a própria consciência. Não é novidade que a separação radical entre fins subjetivos (a intencionalidade moral) e fins objetivos (o fim realizado efetivamente) é para Hegel no mínimo problemático, haja vista que entende o sujeito como “a série de suas ações” (Ibid., Id.); se a boa intenção não se torna ação efetiva experimentada intersubjetivamente como correta, não é válida como boa⁶². A argumentação hegeliana gira em torno da ideia de que uma ação moral não é realizada unicamente por ser um dever, devido ao fato de que o dever pelo dever não pode fornecer nenhum conteúdo determinado, recaindo sempre em uma “positividade abstrata” (HEGEL, 2002, p. 119). A possibilidade de universalização de uma máxima subjetiva, critério kantiano, não prescreve nenhum mandamento a um caso concreto que é sempre uma multiplicidade de opções; nesse sentido, por conta da abstração inerente, a certeza moral é incapaz de distinguir entre ações justas ou injustas, incapaz de conceder critérios morais. A objeção de Hegel é que sem a perspectiva normativa das práticas sociais e instituições historicamente sedimentadas em uma comunidade é impossível qualquer definição de justo ou injusto, qualquer mandamento moral que não esteja ancorado na realidade ética de um povo é apenas formal e abstrato: “a afirmação do ponto de vista simplesmente moral que não se transforma em conceito da eticidade reduz aquele progresso a um vão formalismo e a ciência moral a uma retórica sobre dever pelo dever” (HEGEL, 2002, p. 119). Essa é a passagem da moralidade para a vida ética, a saber, compreender a realidade social como racional, ou seja, como possuindo prerrogativas normativas de ação a partir das quais os sujeitos constroem suas perspectivas morais universalizáveis; sem tal a âncora social, não é possível qualquer universalização.

Enquanto abstrairmos do fato de que sempre nos movemos em um ambiente social no qual aspectos e pontos de vista morais já se encontram institucionalizados, a aplicação do imperativo categórico permanecerá vazia; mas se ao contrário aceitarmos a circunstância de que o ambiente social já sempre nos apresenta trações de deliberação moral, então o imperativo categórico perde sua função de fundamentação (HONNETH, 2007, p. 95).

⁶² Deve ser dito que essa crítica, como é fácil perceber, depende de outro ponto de vista que não seja o do próprio Kant.

3.3.2 A função terapêutica da eticidade na *Filosofia do direito*: a mudança de Honneth

Com o exposto, é alcançado a eticidade. Segundo Honneth (2007, p. 99-100), Hegel atrela a sua tarefa de produzir uma teoria das condições da autorrealização pela liberdade social, o diagnóstico da época moderna e o significado terapêutico que a eticidade deve ter. O diagnóstico da época moderna fora as figuras da liberdade que encontram na modernidade seu lugar, o direito abstrato e a moralidade, os quais, por conta das insuficiências apresentadas, exigem uma compreensão mais abrangente da realidade social. Ambas as compreensões insuficientes ocasionam patologias sociais quando absolutizadas pelos agentes, chamadas de “sofrimento de indeterminação”, mas elas mesmas estão sedimentadas na rede axiológica compartilhada intersubjetivamente pela modernidade ocidental. Assim a eticidade não pode ser apenas a eliminação daqueles pontos de vistas, mas antes a perspectiva que justifica e determina o lugar de ambos os sistemas apontando para a racionalidade das práticas sociais.

Como já adquirido anteriormente e mais uma vez reforçado para não incorrer em metafísica, a racionalidade de práticas e instituições se deve ao papel insubstituível que realizam na efetivação da liberdade individual: só são racionais, instituições que servem a permissão universal da liberdade. Tais práticas e instituições são livres a medida que ocasionam o espaço de interação necessário para que o sujeito entenda suas ações como efetivação da liberdade, tal espaço são as esferas comunicativas nas quais os sujeitos interagem e deliberam. Dito isto, Honneth concebe o significado terapêutico da eticidade como “a mudança de perspectiva que consiste na recuperação de uma familiaridade com o conteúdo racional de nossa práxis da vida” (HONNETH, 2007, p. 100). O que permite a Honneth afirmar um significado terapêutico da eticidade é o vocabulário inicial de Hegel ao tratar do trânsito dos modelos incompletos de liberdade para a vida ética: é que Hegel compreende como uma “libertação” (HEGEL, 2002, p. 144) a existência ética. O que quer dizer libertação? Obviamente um primeiro sentido é o de libertação das patologias dos outros modelos. Entretanto, não é o único sentido tendo em vista que esse seria um procedimento negativo e não positivo da libertação. O caráter positivo da liberdade na eticidade se refere a aquisição da compreensão de elementos e espaços de interação já existentes como premissas para a realização da

liberdade individual, nesse sentido: “a eticidade também deve proporcionar ao mesmo tempo o acesso às condições comunicativas que formam os pressupostos sociais (...) à realização de sua autonomia” (HONNETH, 2007, p. 103).

Esta é a chave da mudança de perspectiva de Honneth quanto a sua fase anterior, para a qual não se poderia trabalhar de modo fecundo ao pensamento contemporâneo com intersubjetividade e reconhecimento em textos pós 1806 de Hegel. Embora já fora estabelecido o papel da intersubjetividade na *Filosofia do direito*, a qual prescrevera que apenas em relação a outros humanos na existência comum é possível ao sujeito executar ações que são experimentadas como expressões da própria liberdade, Honneth alcança o ponto mais alto de sua mudança ao afirmar que: “a libertação da patologia só pode significar a virada em direção à justiça entendida em termos de uma teoria da intersubjetividade” (HONNETH, 2007, p. 104).

O autor frankfurtiano elenca, a partir do próprio texto de Hegel, três componentes necessários para a realização da eticidade: como a liberdade somente pode ser experimentada em relações intersubjetivas, surge como primeira condição que a eticidade deve prover e garantir o acesso irrestrito a esferas de ação nas quais os sujeitos possam se autorrealizar (HONNETH, 2007, p. 106). A partir do exposto não é difícil entender essa condição, que já foi trabalhada. Mas, possibilitar e garantir o acesso a tais esferas exigem do sujeito práticas correspondentes de modo a compreenderem-se duplamente em interação intersubjetiva e realização de si mesmo; ora, somente o conceito de reconhecimento permite uma tal afirmação recíproca de parceiros de interação que no contexto dado veem na liberdade do outro a realização da própria liberdade. Segundo Honneth (2007, p. 107) as esferas sociais somente deixam-se perceber em seu sentido radical intersubjetivo e autorrealizante sob o conceito de reconhecimento. Mais uma vez, Honneth confirma sua modificação teórica, o reconhecimento é condição da eticidade na *Filosofia do direito*, mas o texto maduro apresenta uma modificação essencial, a saber, aqui Hegel não está preocupado em utilizar o mencionado conceito como garantia de compartilhamento de premissas as quais parceiros de interação precisam para construir de modo sadio a coesão social, tal como fora apresentado os modos de reconhecimento no direito abstrato e na moralidade; para Honneth, a *Filosofia do direito* requer do conceito não a garantia de compartilhamento prévio, antes a expressão do mesmo por meio de ações e condutas, ou seja, um comportamento específico que seja experimentado como atividade de

reconhecimento do qual se segue a expectativa do reconhecimento correspondente: “Ora, é esse lado prático do reconhecimento, ligado ao comportamento, que Hegel procura elaborar na *Filosofia do direito* com mais rigor do que em seus escritos anteriores” (HONNETH, 2007, p. 109).

O reconhecimento como exigência de comportamento é o segundo componente das condições da eticidade. O terceiro, óbvio, é a execução de ações intersubjetivas que devem exprimir tal reconhecimento. Sob essa exigência, Honneth (2007, p. 110) vê na concepção hegeliana de dever o meio de execução do reconhecimento. Hegel entende que na vida ética leis, instituições, mandamentos morais constituem o todo substancial onde os indivíduos particulares retiram seu si; nesse sentido “Enquanto determinações substanciais, (...), tais valores são deveres obrigatórios” (HEGEL, 2002, p. 143). A diferença entre o dever kantiano e o que Hegel propõe na vida ética é que enquanto aquele é abstrato por prescindir de mandamentos e práticas já institucionalizadas, Hegel entende que o dever somente é dever se expressar tais práticas racionais como conteúdo interior do próprio sujeito, assim tornam-se “obrigatórios para a vontade” (supra). As ações oriundas de considerações morais marcam a observação do sujeito de normas e práticas instituídas em seu meio social, que por esse motivo são entendidas como obrigatórias, como dever.

Hegel parece estar convencido de que só podemos falar de estruturas éticas, de relações éticas da vida, onde são dadas ao menos as seguintes condições: deve existir um padrão de práticas intersubjetivas que possibilite aos sujeitos se realizarem na medida em que se relacionam mutuamente, de modo a expressar reconhecimento por meio de sua consideração moral (HONNETH, 2007, p. 112)⁶³.

É necessário, a partir do que foi apresentado, defender a filosofia hegeliana de uma crítica cabível para o que foi apresentado até aqui. É possível pensar que Hegel na verdade não propõe nada novo, apenas o respeito às leis e instituições já existentes, o que Westphal (2014, p. 303) chama de “endosso ao status quo de qualquer comunidade”. Duas frentes de respostas podem ser levantadas, a primeira diz sobre a condição para uma instituição ou prática ser considerada racional, a saber, em demonstrar a necessidade insubstituível de seu papel para a realização da liberdade

⁶³ Honneth ainda elenca um quarto elemento que de algum modo precede o terceiro, a formação e educação do humano para que entenda os mandamentos do meio como horizonte de interpretação; não var ser trabalhado, pois está dado todo o espectro intersubjetivo no texto maduro de Hegel o objeto da dissertação.

individual mediada intersubjetivamente. Sem tal conceito de racionalidade não se pode justificar qualquer ordenamento político ou jurídico. Uma segunda resposta deve desenvolver-se a partir do que Hegel percebe já estar em voga no espírito moderno, a saber, a necessidade de adesão moral reflexiva do sujeito às práticas. Com Kant, Hegel aprendeu que os sujeitos devem validar subjetivamente aquilo que lhes são ofertados objetivamente na existência política, assim todo o ordenamento depende de uma adesão do sujeito, por meio de ser convencido por razões. Isso permite uma autonomia subjetiva no âmago da objetividade do espírito, leia-se das práticas e instituições.

Feita esta defesa, estamos aptos a continuar as explicações hegelianas sobre a eticidade: falta ainda determinar quais são as esferas de ação nas quais o indivíduo pode ter experiência daquelas condições éticas propostas por Honneth. “O direito que os indivíduos têm de estar subjetivamente destinados à liberdade satisfaz-se quando eles pertencem a uma realidade ética (*sittlichen Wirklichkeit*) objetiva” (HEGEL, 2002, p. 148). A liberdade segundo Hegel está atrelada à realidade ética, na forma da necessidade de pertencimento à contexto intersubjetivo de interação; ele compreende a Família, a sociedade civil e o Estado como sendo essa realidade ética, o contexto de interação onde são satisfeitas aquelas condições. Cabe a indagação de Honneth (2007, p. 117) a qual questiona se são somente esses os contextos de ação recíproca, mas como o mesmo responde, talvez Hegel imagine que somente essas esferas comunicativas podem satisfazer a totalidade das exigências da eticidade.

A tese original de Honneth é que Família, sociedade civil e Estado representam hierarquicamente fases de uma abrangente individualização do sujeito, assim fases de sua liberdade como capacidade de autorrealização, aliada a universalização gradual de suas perspectivas. Ressoa aquela tese central da *Luta por reconhecimento* (HONNETH, 2003, p. 45) a qual entende a teoria da eticidade oriunda do entrelaçamento fundamental entre “socialização e individuação” para uma organização coesa da sociedade. Embora se pareçam não podem ser imediatamente conectadas: em *Luta por reconhecimento*, a socialização e individuação tinham por força motriz relações de reconhecimento e principalmente o conflito, o qual cumpria o papel de catalisador de formas mais abrangentes da identidade individual aliada a compreensão da dependência intersubjetiva, o que não permite conceber o papel social das instituições para a liberdade mas o modo como indivíduos abandonam estados éticos em nome de outros pelo reconhecimento cada vez maior de sua identidade. Aqui em *Sofrimento de*

indeterminação não se trata de compreender o entrelaçamento de socialização e individuação, antes em que contextos os indivíduos podem experimentar suas ações como livres, ou seja, se autorrealizar. A hierarquia se refere não a aspectos da identidade conquistados por meio do conflito, mas ao âmbito e as práticas no interior desse âmbito que o indivíduo realiza sua liberdade.

Na família, o indivíduo realiza a satisfação de suas carências biológicas e emotivas, ou seja, enquanto um ser carente que obtém satisfação das necessidades biológicas básicas. Mas, acima está a possibilidade de na família se aprender a “segunda natureza”, i.e., o horizonte cultural de interpretação das carências, desejos e volições. A família serve a liberdade, pois ensina a criança a compreender o mundo segundo o padrão da comunidade, é na educação que se adquire o conhecimento dos elementos normativos da cultura.

Na sociedade civil, o sujeito realiza a sua infinita liberdade de perseguição de interesses particulares. A sociedade civil é o rompimento do ético familiar através da integração apenas negativa do indivíduo, mas também é onde o adulto satisfaz carências que não o podem ser pela família. Serve a autorrealização pois propicia o espaço no qual pessoas privadas guiam-se exclusivamente pelos seus interesses.

Já o Estado proporciona o *locus* da liberdade em seu momento mais adequado. Aqui o contexto intersubjetivo não se refere a um grupo restrito de pessoas, como a família, nem a um grupo mais abrangente como o mercado, mas que no qual me oriento somente em relação ao meu interesse. Hegel entende o Estado como o espírito objetivo, o que quer dizer a reunião institucionalizada das práticas e consentimentos morais recíprocos dos cidadãos de modo normativo: é nesse sentido que Hegel afirma que “só como membro é que o indivíduo tem objetividade, verdade e eticidade (*sittlichkeit*)” (HEGEL, 2002, p. 217). A autorrealização possibilitada pelo Estado se refere à “participação no universal” (Ibid., p. 225), participação no espírito substancial do qual tanto o direito abstrato, quanto a moralidade retiravam sua verdade. Ele deve manter a família e a sociedade civil, mas ao mesmo tempo ser a verdade substancial de ambos a mediada que só a participação nos espaços deliberativos do corpo político permite ao cidadão ser propriamente se autorrealizar universalmente.

Conclusão: A necessidade de uma reconstrução do conceito de eticidade em Hegel

A dissertação teve como objetivo investigar a questão da intersubjetividade em Hegel a partir de Habermas e Honneth, especialmente o segundo. Com Habermas entendemos a modernidade como uma época enfaticamente nova, ou seja, uma época que compreende seu próprio horizonte de pensamento como singular. A singularidade da modernidade advém de inúmeras transformações que ocasionaram uma abertura de perspectiva em relação a época clássica, reconhecidamente cosmológica. Se é possível em poucas linhas descrever a transformação fundamental entre essas épocas, talvez devesse ser dito que ela se refere a posição do sujeito, e sua compreensão de si mesmo, como aquele no qual reside a ordem que a cosmovisão entendia como dada, ou melhor, como aquele que é instituidor de tal ordem das coisas no mundo. Esse processo é gradual e se desenvolve ao longo da modernidade, e é bem caracterizado por aquela descrição weberiana de desencantamento do mundo através de uma racionalização sistêmica do mundo da vida, a qual parecia que ia concretizar de uma vez por todas a expulsão de elementos que contrariassem a autoimposição do sujeito perante o mundo, como a religião e o místico. A razão, posteriormente na figura da exclusiva da ciência, fora entendida como o mecanismo no qual a humanidade poderia se libertar de um mundo estranho através do estabelecimento de modos específicos de apreensão da realidade exterior que por sua vez deveriam ser válidos por si mesmos e universalizáveis. Embora a força da razão e a crença na ciência “objetiva” não tenham perdido força, não foi a implementação de uma compreensão universal da realidade que ocorreu: a própria razão passou a ser entendida como elemento de um contexto maior, o contexto do horizonte de interpretação do mundo de uma comunidade. Na visão do autor é essa a maior contribuição da filosofia hegeliana, tentar entender a razão e a racionalidade do que existe segundo seu nexos fundamental com a experiência intersubjetiva de uma comunidade na interpretação de sua realidade, tal experiência produz pressupostos normativos de comportamento recíproco que em grau elevado de desenvolvimento institucionalizam-se na vivência política do povo.

Habermas não vê continuidade na posição da intersubjetividade no desenvolvimento interno dos textos hegelianos; para o mesmo, como visto, o autor moderno tem a

brilhante intuição do nexos fundamental entre racionalidade (e tudo o que lhe acompanha) e experiência intersubjetiva, mas não continua a abordá-la por conta de problemas teóricos que concernem a status da modernidade como época enfaticamente nova. Hegel seria o grande filósofo da razão comunicativa se tivesse continuado a trilhar aquele caminho, ao invés de pensar a mesma racionalidade como processo de autodesenvolvimento monológico do espírito.

Axel Honneth, *embora seja mais hegeliano do que Habermas*, continua em sua esteira na sua publicação mais famosa *Luta por reconhecimento*; segundo o mesmo, as intuições de juventude de Hegel ainda tem muito a oferecer ao pensamento contemporâneo, principalmente por esse cada vez mais ser entendido como um possuindo o cerne de sua existência na pluralidade de opiniões e visões de mundo (ou “compreensões de bem” de acordo com Rawls); Hegel tem muito a oferecer, pois, e esse é o argumento central de Honneth, sua filosofia de Jena propõe uma teoria da eticidade baseada em processos de reconhecimento recíproco que ao tempo que são capazes de promover a base sólida da compreensão da dependência intersubjetiva que fundamenta o tecido social, compõe-se também de processos de individuação dos sujeitos através da busca incessante de aspectos ainda não reconhecidos de sua identidade por meio do conflito. Na tentativa de conceder bases empíricas para as hipóteses ontológicas de Hegel, Honneth extrapola a filosofia e busca em outros campos, psicologia social e sociologia, a fundamentação daquelas hipóteses. Compartilhando com Habermas a perspectiva do abandono da intersubjetividade, o autor vê o *advento do espírito* na filosofia hegeliana como o fim das intuições fecundas de Hegel para a contemporaneidade, tendo em vista que o reconhecimento e o conflito não mais ocupam centralidade teórica.

Com estudos renovados, como o mesmo diz, Honneth não mais acompanha Habermas no que diz respeito a relação entre intersubjetividade e filosofia do espírito; a partir de 2003 com a publicação de *Sufrimento de indeterminação* (HONNETH, 2007) (*Leiden an Unbestimmtheit*) o autor frankfurtiano concebe a os textos maduros de Hegel, nessa obra especialmente a *Filosofia do direito*, como possuindo enorme elementos de uma teoria intersubjetivista da vontade livre e da própria liberdade como um acontecimento inexoravelmente social. Embora a nomenclatura teoria da justiça tenha sido pouco usada, a intenção de Honneth em estabelecer a relação entre intersubjetividade e condições da liberdade, aliada a justificação (a “justiça”) de instituições políticas, foi

explicada e desenvolvida. Com outros autores foi reforçada a perspectiva segundo a qual Hegel não só se apoiava fundamentalmente na intersubjetividade para pensar o direito e a liberdade, mas também a utilizava para diagnosticar o que concebera como insuficiências de perspectivas de liberdade vigentes em sua época. Disto resulta que a teoria da eticidade de Hegel presente na *Filosofia do direito* aposta nas esferas comunicativas de ação recíproca para autorrealização da vontade individual dos sujeitos, e que todo o sistema do direito deve justificar seus ordenamentos e instituições a partir da perspectiva de possibilitarem a liberdade social como participação naquelas esferas.

Em 2010 na publicação de *The I in We (HONNETH, 2014b) (Das Ich in Wir)* Honneth abrange essa compreensão e volta a *Fenomenologia do espírito* de Hegel na busca de elementos de uma teoria intersubjetivista. Tais elementos estão melhor expostos na passagem do desejo para o reconhecimento, quando a consciência necessita da experiência intersubjetiva para atingir a consciência-de-si na forma da satisfação ontológica de ser instituidor de realidade: a consciência erótica (Brandom) avança o nível puramente instintivo quando compreende que é na interação com outras consciências que pode experimentar a si mesma como livre, como podendo realizar ações que instaurem uma realidade dependente de si.

Como não é difícil ver, a dissertação tem a perspectiva norteadora de não haver no desenvolvimento da filosofia de Hegel um abandono da teoria da intersubjetividade; a partir dos autores apresentados se fundamentou essa ideia e o que surgiu como resultado era o que de antemão já estava concebido, a saber, a filosofia de Hegel de um modo geral possui importantes contribuições para o pensamento contemporâneo, desde que se estabeleça determinados princípios desse para se realizar uma leitura apurada daquela.

O que quer dizer determinar princípios do pensamento contemporâneo? Determinar quais elementos podem ser apontados de um modo geral como constituindo o horizonte de interpretação de nossa época. Novamente Habermas impõe-se. Tal horizonte pode ser caracterizado por aquela descrição habermasiana de “pensamento pós-metafísico” (HABERMAS, 1990). Jürgen Habermas quis sugerir com essa nomenclatura uma série de mudanças as quais não pertencem somente à filosofia, mas antes parecem mais uma vez ecoar aquela designação bem conhecida de Hegel de “espírito do tempo” (*zeitgeist*) devido ao alcance diverso que logrou. A expressão encontra aceitação justamente por

conta de sua ampla aplicação, tanto nas teorias de diversas áreas como na experiência comum de cidadãos que constroem suas justificativas nos espaços deliberativos a partir de razões ancoradas na rede axiológica de sua cultura; o que contraria perspectivas de fundamentação baseadas exclusivamente em revelações divinas de religiões, ou mesmo na crença a conceito universal de razão produtor de conceitos antropológicos normativos. Com certeza não é um consenso, tendo em vista que no Brasil e no mundo é possível apontar diversos acontecimentos que possuem sua raiz exclusivamente em crenças metafísicas; mas em todo caso isso não diminui o poder de aplicação da expressão já que é mais comum nos espaços deliberativos as fundamentações a partir de razões comumente aceitas.

Se Hegel é um pensador que leva em consideração a história, admitindo sobre os homens e mulheres que “cada um é filho de seu tempo” (HEGEL, 2002, p. XXXVII, prefácio), então a impressionante e convincente formulação habermasiana tem mais a exigir da pesquisa em Hegel do que um estudo meramente exegético possa sugerir. Ela exige que qualquer tentativa de releitura em qualquer filósofo tenha por norte seu próprio tempo. Aqui estamos aptos a tratar do assunto que concerne essa conclusão: ao nosso entender é necessária uma reconstrução progressiva do conceito de eticidade em Hegel, tendo em vista que o que foi realizado até agora foi apenas a demonstração dos vestígios da intersubjetividade na eticidade separadamente nos textos, o qual por si mesma não garante de forma inequívoca uma organicidade do conceito na obra de Hegel. Se o que foi conquistado com a dissertação se refere a ausência de mudança de perspectiva dentro do pensamento de Hegel sobre a intersubjetividade, é preciso mostrar como o conceito de eticidade que ele utiliza em suas obras é gradualmente construído. Para isso, ao passo de ser necessário especificar em cada momento o que é e como se comporta o conceito de eticidade, é igualmente necessário apresentar essa reconstrução de modo progressivo, ou seja, as relações internas que ocasionam a abrangência do uso do conceito anterior ao próximo. A formulação habermasiana de pensamento pós-metafísico aqui tem seu lugar, pois entendendo, já a partir das atuais investigações em filosofia hegeliana, que é na *Filosofia do direito* que encontramos um conceito de eticidade que permite tanto um papel inexorável da intersubjetividade quanto uma teoria das justificações institucionais a partir da liberdade, ele se torna o horizonte no qual podemos encontrar aplicação da teoria de Hegel para a contemporaneidade de modo mais frutífero.

Segundo Baravesco e Christino (2007, p. 7) é no texto *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural 1802-1803* (HEGEL, 2007), que aparecem “as primeiras concepções propriamente hegelianas”, as quais se referem à crítica a modelos empiristas e formalistas das concepções de direito natural; ou modelos de fictício estado de natureza e uma razão prática necessariamente formalista, respectivamente; mas, acima de ambas as críticas estão as formulações hegelianas sobre o que vem a ser então um estado ético propriamente moderno.

Nesse contexto, as figuras de liberdade às quais Hegel critica são as teorias contratualistas do direito moderno, marcadamente Hobbes, e as do formal, de Kant e Fichte. A pesquisa deve mostrar que o cerne da crítica a ambas está na fragmentação da organicidade do real (HEGEL, 2007, p. 42), na qual tanto o contratualismo quanto o formalismo do direito constroem sua base e, assim, não pode mais o espírito humano se reconciliar: tanto o contrato quanto o direito formal são exteriores ao humano e neles não podem se encontrar harmônicos. Müller (2003, p. 44) entende haver uma tensão entre compreensão atomística do indivíduo e a comunidade.

Na reconstrução progressiva do conceito de eticidade de Hegel, devemos esclarecer que o conceito no artigo é compreendido sob forte influência da eticidade antiga. Essa influência é vista no modelo de “eticidade absoluta” retirada da Grécia antiga vista por Hegel como local temporal da existência dos “homens livres” (HEGEL, 2007, p. 92), em oposição a “eticidade relativa”, exclusivamente moderna, local dos “homens não-livres” (HEGEL, 2007, p. 92).

O que é retido desse modelo de eticidade é que, primeiro, na eticidade não podem valer de modo absoluto as compreensões atomísticas da realidade social sejam elas empiristas e ou formais; segundo, a partir de estudos em economia política inglesa (HONNETH, 2003, p. 38) concebe o interesse particular realizado no mundo do comércio e o direito formal como inexorável à modernidade; terceiro, Hegel vê o direito positivado como “a realização histórica do direito natural” (MÜLLER, 2003, p. 44) indispensável para uma modernidade nascente, a qual pelo princípio da igualdade de todos perante a lei consegue dar fim a filosofia política antiga na qual para poucos cabia o título de “livre”. É necessário elencar o último elemento, e talvez mais importante, que se refere ao fundamento do ético: o costume (*Sitte*) do povo, como a substância universal absoluta na qual os indivíduos imersos retiram suas intuições práticas do agir, e fundamentam e justificam suas compreensões de mundo e no qual se funda o “sistema da legislação” (HEGEL, 2007, p. 111), (HONNETH, 2003, p. 41).

Todas essas aquisições teóricas de Hegel se afirmam na reconstrução teórica proposta sob o ponto de vista pós-metafísicos à medida que servem para dar suporte a ideia de uma intersubjetividade em sentido forte, i.e. uma compreensão de liberdade que não seja negativa. Antes, uma liberdade em sentido positivo, na medida que o outro é visto não como limitação, como Hegel acusa Fichte, mas um outro imbuído da mesma substância universal que permite a minha liberdade: De acordo com Lima (2014, p. 251) “diante desta teoria inovadora da liberdade, torna-se possível um conceito não limitativo da liberdade individual”.

Os elencados pressupostos vão acompanhar o desenvolvimento teórico de Hegel por toda sua filosofia política clássica. Entretanto, o texto não é de nenhum modo o ponto mais alto de seu pensamento, apenas o começo. Hegel precisa cumprir diversas exigências teóricas se quiser dar validade a sua recente teoria da eticidade. Em linhas gerais as insuficiências do texto se referem a: inspirações gregas muito fortes em sua filosofia, dando a tonalidade trágica da insurgente subjetividade e o sistema da economia; imprecisão teórica sobre essa mesma esfera da economia; um conceito de absoluto guiado a partir do absoluto como indiferença absoluta, i.e. “negatividade absoluta” de Schelling (LIMA, 2014, p. 256) (MÜLLER, 2003, p. 42), o qual não permite a Hegel, na opinião defendida, realizar uma integração verdadeiramente articulada do indivíduo, pois não se expõe sua subjetividade moral e as atividades (práticas e teóricas) nas quais a sua existência é inexoravelmente formada segundo relações, desde sempre, intersubjetivas.

No *Sistema da eticidade* (HEGEL, 1991) encontramos concepções fecundas de intersubjetividade sob registro pós-metafísico. Aqui também estão presentes aquelas condições de eticidade abordados no artigo citado de Hegel e são enfrentados alguns problemas descritos há pouco. Sobretudo, é no *Sistema* que Hegel alcança clareza teórica para tratar de relações práticas intersubjetivas as quais são imprescindíveis para sua teoria da eticidade, a saber, as etapas de reconhecimento social as quais os parceiros de interação realizam para serem cidadãos autônomos no interior de uma comunidade coesa. Embora a intersubjetividade esteja presente desde escritos anteriores, ao explicar a forma prática da mesma como reconhecimento, Hegel alcança maior clareza conceitual; o conceito de reconhecimento foi adquirido de Fichte. O *sistema* deve explicar como propriamente é o desenvolvimento gradual da intuição, como vontades particulares dispersas, ao conceito, enquanto saber de si como vontade universal; e

inversamente, como o universal alcança a concretude até ser o universal intuído no particular.

Para o fim postulado de uma reconstrução teórica da eticidade deve ser retido que Hegel, através do conceito de reconhecimento, consegue estabelecer *gradações éticas* no interior de um da vida de povo; a subdivisão do livro em “A vida ética absoluta segundo a Relação”, seguida de “O negativo, ou a liberdade, ou crime”, culminando em “Eticidade” (HEGEL, 1991) revelam formas específicas de reconhecimento que parceiros de interação efetuam uns sobre os outros.

O que é retido dessa forma de eticidade é que a constituição da vontade livre em si e para si depende de formas de relação recíproca nas quais os indivíduos podem ver nessas mesmas relações experiências de um reconhecimento prático gradual onde em cada etapa uma nova dimensão de si mesmo é reconhecida, onde pode se experienciar ao mesmo tempo como um “ser-consigo-mesmo-no-seu-outro”: nas formas primeiras, é reconhecido enquanto ser de uma família, o amor segundo Honneth; segundo, como pessoa de direito; terceiro, como cidadão do Estado, ou seja, um sujeito socializado e solidário.

torna-se mais claro o problema da constituição da vontade livre universal a partir de singulares diz respeito também à tematização das interfaces entre nichos de intersubjetividade responsáveis pela gradual integração dos singulares em níveis cada vez mais sofisticados de ‘consciência universal’ (LIMA, 2014, p. 295).

Novamente, Hegel ainda não é capaz de tematizar o âmbito exclusivamente subjetivo do sujeito que diz respeito a sua capacidade de adesão através do uso de sua própria razão às leis universais da eticidade de seu povo. Nem tampouco é capaz de estabelecer uma teoria da justificação da existência das instituições e práticas sociais.

Somente com sua *Filosofia do direito*, Hegel consegue dar conta das insuficiências dos modelos anteriores ao modificar o cerne de suas investigações. Nesta obra, a teoria da eticidade é ligada inexoravelmente a exemplificação das condições da existência da liberdade e a uma teoria da justificação das instituições. Como vimos é a liberdade que ocupa lugar central. A liberdade como autodeterminação, já inserida em contexto intersubjetivo, permite a Hegel demonstrar a adesão racional do sujeito à realidade política que o permeia através do convencimento por meio de argumentos que se

provem racionais por estarem ancoradas na rede axiológica da cultura, o que desde o início foi apontada como uma característica fundamental da contemporaneidade.

Referências Bibliográficas

BEISER, F. C. (ed). *The Cambridge Companion to Hegel*, Series. New York.: Cambridge University Press, 1991, 518p.

BEISER, F. C. (org.) *Hegel*. Tradução de Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ed. Ideias e Letras. 2014.

BARAVESCO, A. CHRISTINO, S. Um direito de natureza ética e o método especulativo hegeliano. Apresentação. In: *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*. Tradução de Agemir Baravesco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola. 2007.

BRANDOM, Robert. The structure of desire and recognition: Self-consciousness and self-constitution. *PHILOSOPHY & SOCIAL CRITICISM*. Vol. 33 n. 1. 2007. pp. 127–150.

CAMPELO, Filipe. A Ambivalência do desejo: nexos interpretativos entre a primeira e a segunda natureza em Hegel. Konrad Utz; Marly Carvalho Soares (orgs.). *A Noiva do Espírito: Natureza em Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 2010, pp. 212-231.

_____. Do reconhecimento à liberdade social: sobre "o direito da liberdade", de Axel Honneth. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. São Paulo. Número 23. 2013. Página 187-197.

_____. O Hegel de Honneth. *Pólemos*, Brasília, vol. 3, n. 6, dez 2014. p. 97-123.

FICHTE (1794). G. J. *O Destino do Erudito*. Tradução de Ricardo de Ricardo Barbosa. São Paulo. SP: Hedra. 2014.

GADAMER, H. . Hegel e Heidegger. In: *Hegel, Husserl, Heidegger*. Traduzido por Marco Antônio Casanova. Petropolis: Vozes, 2012. p. 122–136.

HABERMAS (1983). *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS (1988), J. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Traduzido por Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 540p.

HEGEL, G. W. F (1835). *Lecciones sobre la historia de la filosofia*. México: Fondo de Cultura Económico, 1955, 3º vol.

_____(1803). *O sistema da vida ética*. Tradução de Arthur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____(1817). *Enciclopédias das Ciências Filosóficas*. São Paulo, SP, Loyola, 1º Vol. 1995, 443p.

_____(1817). *Enciclopédias das Ciências Filosóficas*. São Paulo, SP, Loyola, 3º Vol. 1995b, 443p.

_____. *Cursos de Estética*. Tradução de Marco Aurélio Werle. 2 Edição. São Paulo, SP: Edusp, 2001. 302 p. 1º volume.

_____. (1802-03) *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*. Tradução de Agemir Baravesco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola. 2007.

_____(1802). *Fé e Saber*. Tradução de Oliver Tolle. São Paulo. Ed. Hedra. 2009. 176 p.

_____(1820). *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____(1807). *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Menezes. 2ed. Petropolis, RJ : Vozes, 2008a. 550 p.

_____. (1836) *Filosofia da história*. Traduzido por Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Ed. UnB, 2008b. 373 p.

HONNETH (1992), Axel. *Luta por reconhecimento*. Traduzido por Luiz Repa. São Paulo: Editora 34. 2003.

_____(2001). *Sufrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular/Esfere Pública, 2007.

_____(2011). *Freedom's Right*. Columbia Press. 2014a.

_____ (2010). *The I in We: Studies in theory of Recognition*. Cambridge: Polity. 2014b.

HYPPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*. Traduzido por Sílvio Rosa Filho. São Paulo, SP: Discurso Editorial, 1999. 633p.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Lucimar A. Coghi Anselmi e Fulvio Lubisco. São Paulo, SP: Icone editora, 2007, 541p.

KLOTZ, Christian. A Crítica e Transformação da “Filosofia da Subjetividade” na Fenomenologia do Espírito. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. nº 8, Ano 5, p. 25 – 35, Junho – 2008.

KOJEVE, A. Introdução a leitura de Hegel. Tradução de Estela dos Santos Abreu. RJ, EDUERJ: Contraponto, 2002, 558 p.

LIMA, Erick. Resenha: Sofrimento de Indeterminação. *CADERNOS DE FILOSOFIA ALEMÃ* nº 11. P. 127 – 140. JAN-JUN. 2008.

LIMA, Erick. *Direito e Intersubjetividade em Fichte e Hegel*. São Paulo, SP: Editora Phi. 2014. 522 p.

LUCHI, J. P. *A superação da Filosofia da Consciência em J. Habermas- A questão do sujeito na formação da teoria comunicativa da sociedade*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana. 1999. 536 p.

MÜLLER, Marcos. L. O direito natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo. *Revista Filosofia Política*. Rio de Janeiro, série III, n. 5, 2003, p. 41-66.

PIPPIN, Robert. Você não pode chegar lá a partir de cá: problemas de transição na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. In: BEISER, F. C. (org.) *Hegel*. Tradução de Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ed. Ideias e Letras. 2014. pp. 67 – 104.

REPA, L. *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica*. São Paulo: Esfera Pública. 2008.

_____. Hegel, Habermas e a modernidade. *doispontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n. 4, p.151-162, setembro, 2010.

TAYLOR (1975), Charles. *Hegel Sistema Método e Estrutura*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: É Realizações. 2014. 624 p.

WESTPHAL. Kenneth. O contexto e a estrutura da *Filosofia do Direito* de Hegel. In: BEISER. F. C. (org.) *Hegel*. Tradução de Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ed. Ideias e Letras. 2014. pp. 273- 316.

WOOD. Allen. A ética de Hegel. In: BEISER. F. C. (org.) *Hegel*. Tradução de Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ed. Ideias e Letras. 2014. pp. 247 – 272.