

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**A REESTRUTURAÇÃO DA ETICIDADE:
A ATUALIZAÇÃO DO CONCEITO HEGELIANO DE ETICIDADE NA TEORIA DO
RECONHECIMENTO DE AXEL HONNETH**

**Filipe Augusto Barreto Campello de Melo
Orientador: Dr. Eduardo Luft**

**Porto Alegre
2008**

FILIPE AUGUSTO BARRETO CAMPELLO DE MELO

**A REESTRUTURAÇÃO DA ETICIDADE:
A ATUALIZAÇÃO DO CONCEITO HEGELIANO DE ETICIDADE NA TEORIA DO
RECONHECIMENTO DE AXEL HONNETH**

Dissertação de mestrado apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como exigência parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Eduardo Luft.

**Porto Alegre
2008**

FILIFE AUGUSTO BARRETO CAMPELLO DE MELO

**A REESTRUTURAÇÃO DA ETICIDADE:
A ATUALIZAÇÃO DO CONCEITO HEGELIANO DE ETICIDADE NA TEORIA DO
RECONHECIMENTO DE AXEL HONNETH**

Dissertação de mestrado apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como exigência parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Eduardo Luft.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Eduardo Luft (orientador)
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS)

Prof. Dr. Nythamar de Oliveira
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS)

Prof. Dr. José Pinheiro Pertille
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

A minha avó Carminha (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

Dentre tantas pessoas que contribuíram, direta ou indiretamente, para tornar possível este trabalho, gostaria de lembrar alguns nomes. Durante meus estudos do bacharelado no Recife, recebi importantes estímulos do prof. Dr. Jesus Vázquez, que me mostrou a beleza e o rigor do pensamento filosófico, e do prof. Dr. Alfredo Moraes, com quem tive as primeiras lições sobre Hegel. Sou imensamente grato ao meu tio Marcus André, que me acompanhou a cada passo desta minha iniciante trajetória acadêmica e que, incentivando-me a cada escolha e fazendo-me ver tantas outras, me despertou para a seriedade e o comprometimento exigidos pelos estudos acadêmicos. Durante o percurso do mestrado, sou muito grato ao meu orientador prof. Dr. Eduardo Luft, pelo atencioso acompanhamento que me proporcionou chegar ao resultado deste trabalho. Agradeço ainda ao prof. Dr. Draiton Gonzaga pelo afetuoso acompanhamento acadêmico e pelo apoio durante minha estada em Porto Alegre. Agradeço aos membros da banca, o prof. Dr. Nythamar de Oliveira e o prof. Dr. José Pinheiro Pertille, pela leitura do texto e pelos importantes diálogos ao longo da escrita da dissertação. Aos colegas e professores do Sophia Institute for Cultural Studies, pelo rico convívio e aprendizado que me acompanhou durante quatro verões na Alemanha, decisivos para a minha formação. Por fim, um agradecimento especial à minha família, que tanto me incentivou e me acompanhou, com apoio incondicional, em cada etapa da vida: ao meu pai, Carlos Alberto, minha mãe, Verônica Maria, e meus queridos irmãos Rodrigo José e Clarice.

A concretização deste trabalho contou com o apoio financeiro do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) e o apoio institucional da PUC-RS (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul).

RESUMO

O trabalho tem como objetivo encontrar na teoria de Axel Honneth uma proposta de atualização do conceito hegeliano de eticidade (*Sittlichkeit*), reestruturado a partir de um modelo assentado em esferas comunicativas de reconhecimento. Situado no quadro teórico que se configura entre Hegel e Honneth, tem-se em vista precisar a caracterização que o conceito hegeliano de eticidade adquire no tratamento contemporâneo. O desenvolvimento da argumentação será desdobrado em três partes. Inicialmente, apresentam-se as linhas gerais que permeiam a idéia original de Hegel do vínculo entre reconhecimento e eticidade. Em seguida, expõe-se a literatura crítica acerca de problemas da abordagem hegeliana, visando expor a plausibilidade da atualização da eticidade a partir da revisão do conceito hegeliano de espírito e do tratamento especulativo do reconhecimento. A terceira parte discute a reatualização de Hegel na teoria de Honneth, na qual é apresentada, num primeiro momento, a exposição do modelo de eticidade proposto por Honneth em *Luta por Reconhecimento*. Procura-se sustentar que a teoria de Honneth, ao propor uma “gramática moral dos conflitos sociais”, propicia uma consistente articulação entre a intuição original de Hegel de eticidade e o estabelecimento de uma base mais sólida proporcionada pela inflexão empírica, no marco de um projeto de atualização que busca adaptar a proposta de Hegel às exigências do pensamento pós-metafísico. Num segundo momento, é apresentada a proposta honnethiana de atualização da *Filosofia do Direito* de Hegel, cuja perspectiva é orientada para a remodelação do conteúdo normativo das esferas da eticidade. A partir da discussão da teoria de Honneth, esta análise tem em vista indicar novas possibilidades de retorno a Hegel, relido a partir de novos padrões conceituais.

ABSTRACT

This dissertation addresses Axel Honneth's effort to reconceptualize Hegel's concept of ethical life (*Sittlichkeit*) drawing on the notion of communicative spheres of recognition. It focuses on the theoretical underpinnings of Hegel and Honneth's contributions with a view to characterize current conceptualizations of ethical life. The argument is developed in three parts. Initially the discussion focuses on the building blocs of Hegel's original idea regarding the link between ethical life and recognition. The second part of the dissertation presents a critical review of current critiques of the problems in Hegel's approach with the purpose of examining the plausibility of exploring the concept of ethical life on the basis of the Hegelian concept of spirit and the speculative treatment of recognition. The third part of the dissertation examines Honneth's reconstruction of Hegel. Firstly, the discuss model's concept of ethical life as explicated in *The struggle for Recognition (Kampf um Anerkennung)*. The dissertation claims that by proposing a Moral grammar of social conflicts, Honneth's theory provides a consistent connection between Hegel's original conceptualization and a more sound basis provided by empirical inflections within the context of the adaptation of Hegel to the exigencies of post-metaphysical thought. The analysis goes on to present the consolidation of Honneth's drawing on Hegel's *Philosophy of Right*, with a view to recast conceptually the notion of spheres of ethical life. By engaging in a discussion of Honneth, this analysis aims at revisiting Hegel and pointing to possible new avenues for a richer understanding of his fundamental ideas.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	8
2. A LÓGICA DO RECONHECIMENTO: DELINEAMENTO DA ABORDAGEM HEGELIANA.....	13
2.1 O vínculo entre reconhecimento e teoria da eticidade em Hegel.....	14
2.2 Reconstrução especulativa do conceito de reconhecimento na <i>Lógica</i>.....	36
3. A LIMITAÇÃO DO RECONHECIMENTO: APRECIÇÃO CRÍTICA SOBRE A ABORDAGEM HEGELIANA.....	44
3.1 O problema do estatuto lógico do reconhecimento.....	44
3.2 Crítica ao modelo monológico de espírito: a leitura de Habermas.....	61
3.3 A substancialização da eticidade: problemas do tratamento hegeliano do reconhecimento para uma teoria da eticidade.....	87
4. A REATUALIZAÇÃO DE HEGEL NA TEORIA DO RECONHECIMENTO DE AXEL HONNETH.....	98
4.1 A atualização do conceito hegeliano de reconhecimento e a proposta de um modelo pós-tradicional de eticidade.....	99
4.2 A ampliação normativa da eticidade: atualização da <i>Filosofia do Direito</i> de Hegel.....	112
4.3 Novos parâmetros para uma teoria da eticidade.....	129
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	140
6. REFERÊNCIAS.....	146

1. INTRODUÇÃO

A discussão contemporânea assiste à retomada do pensamento hegeliano a partir de novos padrões conceituais. Marcada pelo delineamento pós-metafísico, grande parte da atual recepção da filosofia de Hegel extrai dela respostas a problemas debatidos atualmente, ao tempo em que discute criticamente a fundamentação lógico-ontológica que subjaz ao seu sistema. O solo desta discussão refere-se aos padrões com os quais o pensamento hegeliano é reatualizado. Esta proposta situa-se no âmbito de uma crítica interna ao sistema de Hegel, perspectiva seguida por esse trabalho¹. Trata-se de tomar em consideração a estrutura lógica do reconhecimento, que conduz à discussão sobre a fundamentação verificada na lógica para a caracterização do espírito objetivo. A reconstrução especulativa do reconhecimento está ancorada na tese de que o pensamento especulativo pode apreender os desdobramentos do absoluto no plano da filosofia do real, seja na natureza, seja na filosofia do espírito, e, nela, a fundamentação especulativa do espírito objetivo. Esta tese metafísica permite Hegel desenvolver a sua *Lógica* como movimento do pensar que pensa a si mesmo e com ela estruturar sua filosofia do real. A fim de analisar o conceito de reconhecimento em Hegel, esta estrutura terá que ser tomada como ponto de partida, e seus percalços e a análise desta tese especulativa terá de ser posta de lado, já que a sua apreciação crítica ultrapassaria o contexto deste trabalho. Trata-se de verificar internamente o referencial teórico a partir do qual Hegel desenvolve o conceito de reconhecimento, na tentativa de encontrar nele o déficit para uma teoria da eticidade. A partir da análise deste marco teórico, será apresentada a abordagem contemporânea da teoria do reconhecimento como significativamente distinta devido ao seu

¹ Sobre a proposta de crítica interna ao sistema hegeliano, cf. Hösle (2007), Cirne-Lima (1993) e Luft (1995, 2001).

novo referencial teórico, marcado, por um lado, pela retomada do conceito hegeliano de reconhecimento e, por outro, pela recepção crítica do pensamento metafísico.

Destacando-se nesse debate, Axel Honneth encontra em Hegel bases para estruturar a sua caracterização de uma teoria do reconhecimento. Com sua estratégia argumentativa, ele assume uma posição crítica diante do referencial especulativo com o qual se delineia a filosofia hegeliana, diagnosticando a insuficiência desse projeto. Honneth considera que os conceitos hegelianos de espírito objetivo e eticidade (*Sittlichkeit*) revelam um profícuo significado, levando a cabo esse aspecto com o intuito de revisar a proposta hegeliana sem recorrer a um fundamento metafísico, como aquele desenvolvido na *Lógica*. O autor persegue a elaboração de uma revisão do modelo de eticidade ancorada em sua proposta de teoria do reconhecimento, cujos elementos basilares serão encontrados na intuição original de Hegel, concedendo-lhe uma inflexão empírica segundo as exigências de um “padrão pós-metafísico de racionalidade”. Ao deslocar o eixo da fundamentação metafísica para o delineamento pós-metafísico, o processo desencadeado pelas reivindicações de reconhecimento é sugerido como novo referencial de tematização do que Hegel denominara eticidade. Na abordagem honnethiana, é a própria troca intersubjetiva a delinear o modelo a partir do qual será moldado o âmbito do espírito objetivo, e esse será continuamente revisado a partir dessas trocas. Desse modo, Honneth propõe um embasamento teórico que não esteja ancorado em uma fundamentação última, mas que, à semelhança do projeto hegeliano, possa fornecer uma leitura lógica da realidade, proporcionando elementos que permitam entender o espaço de possibilidades no qual a sociedade se configura: uma “gramática moral dos conflitos sociais”.

É sobre a reconstrução da argumentação de Honneth em torno da atualização do conceito hegeliano de eticidade que recai o nosso objeto de estudo, na tentativa de explicitar a revisão do referencial teórico a partir do qual se orienta o tratamento contemporâneo do reconhecimento. Considerando a necessidade de melhor delinear os avanços da teoria de

Honneth, este trabalho propõe-se a articular os elementos centrais da recepção honnethiana da filosofia de Hegel, precisando os aspectos que emergem a partir do que Honneth denomina de “modelo pós-tradicional de eticidade”. Com isso, pretende-se mostrar os ganhos que esta abordagem proporciona para a reconstrução de um modelo de eticidade a partir da teoria do reconhecimento. No marco desta teoria, a revisão do conceito de eticidade desprende-se da concepção monológica de espírito que Honneth, seguindo a leitura de Habermas, considera que Hegel desenvolvera em seus últimos anos em Jena, quando Hegel dispõe do modelo autoreflexivo de espírito, a partir do qual será exposta sua teoria da eticidade. A partir desta crítica, Honneth (2003) dirige sua releitura de Hegel no sentido de encontrar nos escritos de Jena os vestígios de uma teoria da intersubjetividade, com o propósito de reatualizar a teoria hegeliana da eticidade. Este objetivo é levado adiante a partir da reatualização da *Filosofia do Direito* de Hegel. Nela, Honneth propõe “um esboço passo a passo de como a intenção fundamental e a estrutura do texto no seu todo devem ser compreendidas” (2007, p. 51), mencionando que, a fim de conceder maior plausibilidade ao seu propósito, renuncia às “instruções metódicas da *Lógica*” e à “concepção basilar do Estado” (2007, p. 51). Desse modo, antes de avançar diante da leitura proposta por Honneth, iremos analisar os problemas relativos a estes dois aspectos, a lógica do reconhecimento e a fundamentação da **eticidade**, na tentativa de elucidar quais as vantagens que a opção de Honneth pode propiciar para uma reestruturação do conceito hegeliano de eticidade.

Para tratar do objeto acima exposto, o desenvolvimento de nossa argumentação divide-se em três capítulos. Após este capítulo introdutório (1), é apresentada a idéia original de Hegel do vínculo entre reconhecimento e teoria da eticidade (2), demarcada a partir da exposição das linhas gerais do *Sistema de Eticidade* (*System der Sittlichkeit*), e, no contexto dos escritos maduros de Hegel, da sua *Filosofia do Direito* (2.1). Seguindo a estratégia argumentativa de uma crítica interna, apresentaremos ainda a estrutura especulativa que o

reconhecimento adquire na exposição da *Lógica* (2.2). Com esta exposição sintética, temos em vista um objetivo mais preciso: apresentar os problemas do referencial teórico hegeliano para um modelo de eticidade assentado em esferas de reconhecimento (3). Para uma abordagem crítica da literatura sobre o status do reconhecimento na proposta de Hegel, enfocamos as leituras de Ludwig Siep, Vittorio Hösle, Jürgen Habermas e Ernst Tugendhat. O caráter imanente da crítica de Siep e Hösle permite-nos apreender as dificuldades encontradas pelo status da intersubjetividade no interior da própria estrutura lógica do sistema hegeliano (3.1). A crítica de Habermas e Tugendhat apresenta um escopo significativamente distinto, mas compartilha com Hösle a detecção dos limites que a intersubjetividade encontra na proposta hegeliana. Será dedicado um espaço mais amplo à crítica de Habermas ao conceito hegeliano de espírito, cuja argumentação será explicitada a partir de um maior número de citações diretas, com vistas a clarificar a interpretação de Habermas (3.2). Esta estratégia permite-nos compreender o delineamento da leitura de Hegel que será seguida por Honneth, cuja guinada teórica diante de Habermas será tomada rumo à reestruturação de uma teoria do reconhecimento, que se posiciona como crítica a alguns elementos kantianos de Habermas e uma revalorização da proposta original de Hegel. É a partir desta exposição crítica que são discutidos os dois problemas centrais que permeiam a abordagem hegeliana: o modelo de espírito autoreflexivo e o problema do conceito substancialista de Estado, sobre os quais uma reestruturação contemporânea do conceito hegeliano de eticidade deve tomar em consideração (3.3). Desse modo, o percurso da argumentação de nosso trabalho conduz ao tratamento que o conceito hegeliano de eticidade irá receber a partir da revisão pós-metafísica da teoria de Honneth (4). Num primeiro momento, apresenta-se o seu modelo de eticidade proposto em *Luta por Reconhecimento* (4.1), onde serão expostas as diretrizes para a elaboração de um modelo pós-tradicional de eticidade. Em seguida, discute-se como esse projeto é desenvolvido a partir da releitura da *Filosofia do Direito* de Hegel (4.2). A nossa argumentação tem em

vista fornecer novos parâmetros para o desenvolvimento do potencial crítico-normativo da teoria de Honneth, no intuito de fornecer o delineamento das propostas de esferas de reconhecimento discutidas no projeto inicial de Honneth (4.3). Será indicada, por fim, a possibilidade de retornar a Hegel a partir dos contributos da teoria de Honneth, com vistas a uma possível ampliação da discussão aqui apresentada (5).

2. A LÓGICA DO RECONHECIMENTO: DELINEAMENTO DA ABORDAGEM HEGELIANA

Na tentativa de reconstruir as bases do conceito de reconhecimento na filosofia de Hegel, algumas considerações serão esboçadas neste capítulo. A caracterização do reconhecimento

no conjunto dos escritos do jovem Hegel já foi amplamente discutida pela literatura². No que se segue, o objetivo é bem mais modesto do que apresentar uma genealogia do conceito hegeliano de reconhecimento, que remonta aos escritos de Berna e Frankfurt³. A estratégia argumentativa consiste em expor as bases que nos permitem perseguir o horizonte visado inicialmente: a explicitação do referencial teórico a partir do qual Hegel desenvolve sua teoria da eticidade. Neste tópico, o objetivo volta-se para a explicitação desta estrutura, visando fornecer uma chave de leitura para os desdobramentos na filosofia do espírito objetivo, mais propriamente no modelo de eticidade. Nesse sentido, a exposição seguinte não satisfaz uma proposta de discussão sobre o conceito de reconhecimento, mas permite-nos fornecer parâmetros para o propósito central da primeira parte deste trabalho. Trata-se de tecer algumas considerações sobre o tratamento que o reconhecimento adquire para uma teoria da eticidade. Nesse sentido, será esboçado, no que se segue, um fio condutor para a compreensão do referencial relacional que subjaz ao conceito hegeliano de reconhecimento. Juntamente com uma breve passagem pela argumentação da *Fenomenologia*, delimitamo-nos à exposição das linhas gerais do vínculo entre reconhecimento e eticidade no *Sistema de Eticidade* e da *Filosofia do Direito* (2.1). Para atender ao nosso objetivo de discutir as raízes do conceito de reconhecimento, somente uma crítica interna poderá permitir a realização de tal propósito. Nesse sentido, temos em vista a estrutura especulativa do conceito de reconhecimento apresentada na *Lógica*. A partir da exposição desta estrutura, tenta-se mostrar a caracterização que o conceito de reconhecimento adquire ao interno do sistema hegeliano. Nesse sentido, será apresentado, num segundo momento, o delineamento especulativo do reconhecimento na *Lógica* (2.2), no intuito de fornecer outros elementos para a crítica ao referencial teórico hegeliano, apresentados posteriormente.

² Cf. SIEP (1979), WILDT (1982), HONNETH (2003), WILLIAMS (1992, 1997).

³ Destacam-se os escritos *Religião e Amor* e *O Espírito do Cristianismo e seu destino*.

2.1 O vínculo entre reconhecimento e teoria da eticidade em Hegel

A reflexão sobre a subjetividade e a objetividade, seja em torno de sua distinção como de sua reconciliação, marca o discurso filosófico da modernidade.⁴ No caso de Hegel, o empenho de seu projeto filosófico volta-se para a superação da cisão que marcara o debate desde Descartes, chegando até o idealismo transcendental de Kant e o idealismo subjetivo de Fichte. Para o seu empreendimento filosófico da *Vereinigungsphilosophie*, Hegel utiliza conceitos como espírito (herdado de Herder e dos românticos), Idéia, usado em acepções diferentes por Kant e Schelling, e desenvolve, na esteira da identidade entre ser e pensar, uma lógica enquanto metafísica, que proporciona a compreensão daquilo que Hegel entende por filosofia do real. O *Fragmento de sistema*, datado de 1800, exemplifica o esforço empenhado por Hegel em superar a cisão da modernidade, visando a unidade na multiplicidade, em que o individual não é negado, mas afirmado enquanto relação com o todo. Já neste escrito, Hegel descreve com precisão a compreensão relacional de individualidade que perpassará sua obra:

O conceito de individualidade compreende em si tanto a oposição contra uma multiplicidade infinita, como a união com a mesma. Um homem é uma vida individual enquanto é algo distinto de todos os elementos e da infinidade das vidas individuais que existe fora dele; é uma vida individual só na medida em que é *um* com todos os elementos e com toda a infinitude das vidas individuais fora dele, e é só na medida em que a totalidade da vida está dividida, sendo ele uma parte e todo o resto a outra parte; é só na medida em que *não* é uma parte, em que não existe nada que está separado dele. (1984a, p. 399-400)

Esta proposta de unificação de fundo espinosista move os jovens idealistas à retomada do ideal da harmonia grega, que será o solo sobre o qual será erguida a concepção de eticidade, apresentada, no âmbito dos escritos de Jena, em *Sistema de eticidade* (*System der*

⁴ Cf. HABERMAS (2000). Para Habermas, Hegel foi o primeiro a tematizar a modernidade propriamente como um problema filosófico, cujo conceito basilar é a subjetividade.

Sittlichkeit), escrito entre 1802 e 1803. Publicado postumamente, este manuscrito apresenta a estrutura da eticidade atrelada ao referencial lógico que perpassa as caracterizações descritas por Hegel. Se, por um lado, este atrelamento torna hermética a linguagem empregada por Hegel, a compreensão da estrutura lógica ali verificada possibilita uma compreensão mais sólida da proposta de uma teoria da eticidade, objetivo que, já nesse período, Hegel persegue. Ao ter em mente um projeto de eticidade de acordo com uma estrutura logicamente configurada, este escrito representa o intuito hegeliano, no âmbito dos escritos pré-*Fenomenologia*, em articular uma conexão entre lógica e um modelo de eticidade, com a qual Hegel pretende superar a dicotomia e a representação formal, propondo a *Idéia* como essa superação. Evidenciando a dependência da filosofia de Schelling, Hegel emprega termos como intuição e conceito, propondo a superação da dicotomia entre ambos mediante a *Idéia*, posição que será decisiva no decorrer de sua obra. Antecipa-se, aqui, a estrutura desenvolvida posteriormente na *Ciência da Lógica*, onde a exposição do movimento do conceito e o engendramento lógico da *Idéia* serão basilares para a compreensão da estrutura especulativa da filosofia do real. Ao considerar-se o conjunto da obra hegeliana, constata-se que já nos escritos anteriores à *Fenomenologia* são esboçadas tanto as bases de seu modelo de eticidade desenvolvido nos escritos maduros, quanto os traços lógicos que receberão o tratamento mais acabado na elaboração da *Ciência da Lógica*. Desse modo, o quadro de relacionabilidade composto pela diferença entre as partes e o todo, entre indivíduo e substância ética, tem seu contorno antecipado nos escritos de Jena.

A *Idéia* representa a identidade entre intuição e conceito. Desse modo, “para conhecer a *Idéia* de vida ética absoluta, deve a intuição estabelecer-se de um modo inteiramente adequado ao conceito” (SdS, p. 13).⁵ Mais adiante, Hegel definirá: “a intuição da *Idéia* é um

⁵ De acordo com a usual abreviação utilizada para os textos hegelianos, doravante serão utilizadas as seguintes abreviações: *Sistema de Eticidade* (SdS), *Fenomenologia do Espírito* (PhG), *Ciência da Lógica* (WdL), *Enciclopédia* (Enz) e *Filosofia do Direito* (RP). As abreviações serão seguidas do parágrafo correspondente à respectiva citação, no intuito de facilitar a localização dentre a diversidade de edições dos textos mencionados.

povo absoluto; o seu conceito é o ser-um absoluto das individualidades” (SdS, p. 13). A distinção essencial empregada por Hegel pode ser assim resumida: por um lado, a intuição, que compreende a noção de unidade, povo; por outro, o conceito, referente à multiplicidade, ao indivíduo. Esta distinção torna mais clara a lógica empregada por Hegel no que tece à relação entre indivíduo e eticidade: “Na subsunção da intuição ao conceito, [...] a intuição da eticidade, que é um povo, torna-se em seguida uma realidade múltipla ou uma singularidade, um homem singular [...]” (SdS, p. 14). Enquanto somente intuição (uno, identidade indiferenciada) não se distinguem os indivíduos que a compõem. O mesmo ocorre com a prevalência do conceito, impossibilitando a noção da estrutura relacional que os liga.

Apesar do aparato conceitual distinguir-se no decorrer do desenvolvimento do pensamento hegeliano, é marcante, já no *Sistema de Eticidade*, o uso dos termos particular, singular e universal, característicos da teoria dos juízos, desenvolvida nos demais escritos de Hegel. Todo o *Sistema de Eticidade* será perpassado pelo emprego destes termos, utilizados para explicar a estrutura da eticidade: a constituição do Estado, as formas de governo, o crime, a justiça, etc. Em parte, Hegel herda a nomenclatura kantiana-schellingiana, ligando-os às noções dialéticas de universal e particular. O desprendimento daquela terminologia levará Hegel, mais tarde, a empregar um novo aparato conceitual, em que os momentos do particular, universal e singular não terão mais como foco a distinção entre intuição e conceito.

No *Sistema de Eticidade*, Hegel concede à concepção de *reconhecimento*, desenvolvido em escritos anteriores a partir da interlocução com Fichte, um papel indispensável, articulando a relação entre universal e particular – que, na terminologia peculiar a este manuscrito, remete à relação entre intuição e conceito. É o reconhecimento que está na base do tratamento relacional que o indivíduo adquire na eticidade. Articulando a

No caso do *Sistema de Eticidade e Ciência da Lógica*, devido ao texto não ser dividido em parágrafos, a página será citada segundo a edição apresentada nas referências. Para a tradução das citações em alemão tem-se como base as edições em português e espanhol. Para os textos em língua estrangeira referentes à literatura secundária, as traduções são de nossa responsabilidade.

relação entre indivíduo e eticidade, Hegel entende que o indivíduo não pode ser concebido isoladamente, mas relacionalmente, cujo papel de mediação cabe ao reconhecimento intersubjetivo.⁶

Hegel encontra expressão para a estrutura do reconhecimento no conceito de vida⁷, associado à estrutura da eticidade: “A eticidade é determinada de modo que o indivíduo vivente, enquanto vida, seja igual ao conceito absoluto, que a sua consciência empírica seja toda um com a absoluta” (SdS, p. 54) O conceito de vida apresenta-se como mediador para associar as categorias lógicas e os momentos do reconhecimento.⁸ Esta ligação refere-se fundamentalmente aos momentos de diferenciação e identificação das categorias lógicas. Escreve Hegel: “Neste reconhecimento da vida, ou no pensamento do outro como conceito absoluto, este existe como ser livre, como possibilidade de ser o contrário de si mesmo em relação a uma determinidade” (HEGEL, SdS, p. 35). E mais adiante: “Neste reconhecer, o indivíduo vivo encontra-se perante o indivíduo vivo” (SdS, p. 35). Mas esta relação põe-se, inicialmente, como assimétrica, “com desigual poder da vida” (SdS, p. 35). “Um é, pois, o poder ou a potência para o outro” (SdS, p. 35) conduzindo a um reconhecer formal, desprovido de relação simétrica. Desenha-se, assim, a imagem da relação de dominação e da servidão: “A relação de que o indivíduo indiferente e livre é o indivíduo poderoso, perante o diferente, é a relação da *dominação* e da *servidão*” (SdS, p. 35), “relação imediata e absolutamente posta com a desigualdade do poder da vida” (SdS, p. 35): “uma se encontra na forma da indiferença” (SdS, p. 36), o senhor, “e a outra na forma da diferença” (SdS, p. 36), o servo, pois “a servidão é a obediência perante o singular e o particular”, enquanto “o senhor é a indiferença das determinidades” (SdS, p. 36). Antecipando a parábola empregada na *Fenomenologia*, a luta entre o senhor e o escravo engendra o reconhecimento mútuo. No

⁶ Sobre a assimilação da teoria fichteana da intersubjetividade para a constituição do modelo hegeliano da eticidade, cf. Lima (2006).

⁷ SIEP (2007), p. 163.

⁸ Cf. SIEP (2007), p. 163, ss.

contexto do *Sistema de Eticidade*, este primeiro momento será conservado e elevado, conduzindo a uma relação simétrica, que encontra expressão, primeiramente, na *família*, onde ocorre “a indiferença da relação de dominação e de servidão” (SdS, p. 37).⁹ “Nela se unifica a totalidade da natureza e tudo o que precede, toda a particularidade anterior se transpõe nela para o universal.” (SdS, p. 37).

A negação da relação ética, o rompimento com a totalidade, é o que Hegel entende por *crime*¹⁰. O dano a uma parte é o dano à totalidade. Uma parte lesionada implica igualmente a lesão do todo. O crime é o rompimento com a eticidade, a desestruturação da organicidade harmônica que perpassa as relações éticas. É ao estabelecimento e preservação da organicidade da eticidade que se dirige o cumprimento da lei. A punição visa o restabelecimento da organicidade ética que, devido ao crime, havia sido rompida. Aqui, o sentimento de culpa e o castigo estão relacionados, mais do que ao âmbito da moral, à cisão da totalidade ética. O crime designa o próprio fato de o sujeito opor-se à eticidade, enquanto posição individualista de negação da relação, representando ainda a ausência de reconhecimento das outras partes. Comentando esta questão, Siep explica que, enquanto eu “reconheço [...] a capacidade de posse do outro” (2007, p. 83), “a violência, o roubo opõem-se a semelhante reconhecimento. São constringentes, visam o todo; suprimem a liberdade e a legalidade do ser-universal, do ser-reconhecido” (SIEP, 2007, p. 83). Ancorado numa concepção relacional do reconhecimento, depreende-se que o desrespeito individual gera conflitos coletivos. O reconhecimento é, antes de tudo, o reconhecimento das relações intersubjetivas que constituem a eticidade, e, desse modo, as relações de reconhecimento são estabelecidas como base da eticidade.

⁹ “Esta indiferença da relação de dominação e de servidão, na qual, pois, a personalidade e a abstração da vida são absolutamente uma só e mesma coisa, e na qual esta relação é apenas o exterior, o que aparece, é a *família*.” (HEGEL, 1991, p. 37).

¹⁰ Também nas posteriores lições da *Realphilosophie* Hegel apresentará esta concepção: “A lesão a qualquer de suas singularidades é, portanto, infinita, [é] um dano (*Beleidigung*) absoluto, um dano dele como um todo, um dano de sua honra. E o embate (*Kollision*) por cada singular é uma luta (*Kampf*) pelo todo”. (1987, p. 217).

Na última seção do *Sistema de Eticidade*, intitulado propriamente *Eticidade*, Hegel mostra que “o que há de mais elevado é a liberdade quanto à relação” (SIEP, 2007, p. 53), consolidando o caráter relacional perseguido nas seções anteriores. Siep explica que “na medida em que os indivíduos se reconhecem reciprocamente como viventes, eles intuem no outro a independência de todas as determinações” (2007, p. 163). Neste movimento, escreve Hegel, ocorre “a possibilidade de ser o contrário de si mesmo em relação a uma determinidade” (SdS, p. 35). Siep comenta que “nesta possibilidade eles se sabem como não distintos um do outro, como não separados de alguma determinação” (2007, p. 163). A semelhança entre os indivíduos consiste na capacidade comum de reconhecimento das diferenças. Nesse sentido, acrescenta Siep: “a vida é, portanto, uma relação em que os momentos em relação conhecem tanto a sua identidade quanto a sua diferença” (2007, p. 164). Nos escritos de juventude, Hegel havia encontrado no amor o sentido mais pleno das relações intersubjetivas. O reconhecimento desdobra-se, como mostra Siep, da unidade entre amor e luta. Hegel deixa entender que a relação é conflituosa, ressaltando o caráter da contradição e da negação presente na relação. Ao articular o delineamento de uma estrutura intersubjetiva da eticidade, o *Sistema de Eticidade* revela diretrizes para uma teoria da eticidade, cuja estrutura é perpassada pelo reconhecimento.

Com a *Fenomenologia*, Hegel expõe, de forma mais precisa, o sentido da experiência da consciência no movimento da dialética do reconhecimento, descritos na passagem da consciência para a consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*).¹¹ O movimento da dialética do reconhecimento apresenta, na perspectiva da descrição do movimento da consciência apresentado no conjunto da *Fenomenologia*, o momento em que a consciência, até então posta

¹¹ Para Siep (1991), as estruturas de reconhecimento na *Fenomenologia* ocupam um papel central não só na dialética do reconhecimento, mas nas passagens entre a razão prática e o espírito e nos três momentos do espírito, indicando os momentos de reconhecimento mútuo entre singular e universal. (p. 163)

em relação com o objeto, depara-se com outra consciência¹²: “a consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (PhG, §178). Hegel descreve notavelmente o momento do encontro entre duas consciências:

É uma consciência-de-si para uma consciência-de-si. E somente assim ela é, de fato: pois só assim vem-a-ser para ela a unidade de si mesma em seu ser-outro. O *Eu*, que é objeto de seu conceito, não é de fato *objeto*. Porém o objeto do desejo é só *independente* por ser a substância universal indestrutível, a fluida essência igual-a-si-mesma. Quando a consciência-de-si é o objeto, é tanto *Eu* quanto objeto. Para nós, portanto, já está presente o conceito do *espírito*. Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é o espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes – é a unidade das mesmas: *Eu*, que é *Nós*, *Nós* que é *Eu*. (PhG, §177, p. 142).

Para que a consciência-de-si, num primeiro momento, possa conservar e elevar o outro, esse outro deve *ser*, mesmo que seja, aqui, ainda circunscrito a uma perspectiva objetificante. Neste primeiro momento, a consciência-de-si reconhece a outra como outra de si, como um objeto ou o que está simplesmente diante, numa posição ainda imersa na imediatez da vida. O outro não é uma outra consciência-de-si independente, mas é desejo. “A consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si” (PhG, §175). A deficiência dessa relação acarreta a limitação no processo de constituição da subjetividade. Hegel mostra que é a partir da deficiência verificada no conflito que é engendrada a luta por reconhecimento.

Na apresentação sucinta da dialética do reconhecimento na *Enciclopédia*, podemos constatar as linhas fundamentais que, análogas à estrutura lógica, perpassam a relação de reconhecimento. Ao confrontarem-se duas consciências-de-si, é desencadeado o processo de

¹² “Aqui a consciência faz verdadeiramente sua experiência como consciência-de-si porque o objeto que é mediador para seu reconhecer-se a si mesma não é o objeto indiferente do mundo, mas é ela mesma em seu ser-outro: é outra consciência-de-si”. (LIMA VAZ, 2002, p. 102)

luta, “pois eu não posso me saber no Outro como a mim mesmo” (HEGEL, Enz., p. 201). Cada consciência quer se firmar em sua identidade, atingida somente a partir do reconhecimento da diferença constitutiva do outro.

Para superar essa contradição, é necessário que os dois Si, que se contrapõem reciprocamente, se ponham e se reconheçam em seu *ser-aí*, em seu *ser-para-outro*, tais como são *em si* ou segundo o seu conceito – a saber: não como seres simplesmente *naturais*, mas como seres *livres*. Somente assim se realiza a verdadeira liberdade: pois já que ela consiste na identidade de mim como o outro, então eu só sou verdadeiramente livre quando o *outro* também é livre, e é reconhecido por mim como livre. (Enz., §431, adendo, p. 201-202).¹³

A consciência infeliz, apresentada na *Fenomenologia*, é o resultado da unilateralidade posta pela relação entre o senhor e o escravo, na qual a consciência-de-si não reconhece plenamente a outra consciência-de-si:

Ela mesma é o intuir de uma consciência-de-si numa outra; e ela mesma é ambas, e a unidade de ambas é também para ela a essência. Contudo *para si*, ainda não é a essência mesma, ainda não é a unidade das duas (HEGEL, PhG, §207, p. 159).

No percurso da *Fenomenologia*, a razão ainda não indica a dimensão mais profunda da vida ética, mas é na concepção de espírito onde Hegel encontra o acabamento desta estrutura relacional. Hegel escreve que “a razão é espírito quando a certeza de ser toda a realidade se eleva à verdade, e [quando] é consciente de si mesma como de seu mundo e do mundo como de si mesma” (PhG, §438, p. 304.). E mais adiante: “O espírito é a *vida ética* de um *povo*, enquanto é a *verdade imediata*: o indivíduo que é um mundo” (PhG, §440, p. 306). No registro da *Fenomenologia*, a eticidade, enquanto primeiro momento do movimento do espírito, indica o domínio em que a consciência depara-se com um quadro relacional mais consolidado, representado, aqui, pelo modelo da relação entre a lei divina (da família) e do

¹³ Há um erro de grafia no trecho supracitado da edição a que se refere a citação. Ao invés de “identidade de mim *como* o outro“, leia-se “a minha identidade *com* o outro” (grifo nosso), que corresponde à tradução da passagem: “Nur so kommt die *wahre* Freiheit zustande; denn da diese in der Identität meiner mit dem anderen besteht, so bin ich wahrhaft frei nur dann, wenn auch der andere frei ist und von mir als frei anerkannt wird”.

Estado, traço característico da *polis* grega. Na *Fenomenologia*, com efeito, a moralidade, apresentada na última seção do espírito (O espírito certo de si mesmo. A moralidade), indica o momento da consciência-de-si que sabe que é livre¹⁴ e posta em relação com o conjunto da eticidade. É na última seção da moralidade, *a boa consciência – a bela alma, o mal e o seu perdão*, em que Hegel volta a desenvolver enfaticamente a relevância do reconhecimento: “a totalidade ou efetividade, que se apresenta como a verdade do mundo ético, é o Si da *pessoa*. Seu ser-aí é o *ser-reconhecido*” (PhG, §633, p. 431). A descrição de Hegel será marcada pelo movimento de singularização da consciência, em que a estrutura relacional é perpassada pela perspectiva do reconhecimento do indivíduo como singular, caracterizado na eticidade. Hegel escreve que o agir “é o trasladar de seu conteúdo *singular* para o elemento *objetivo*, onde o conteúdo é universal e reconhecido: e isso justamente – o fato de ser reconhecido – faz que a ação seja efetividade”. (PhG, §640, p. 436). E mais adiante, Hegel mostra que a boa consciência é ligada ao sentido da “*consciência-de-si, em si universal*, ou o *ser-reconhecido* e, por conseguinte, a efetividade. O que-é-feito com a convicção do dever é assim imediatamente algo que tem consistência e ser-aí”. (PhG, §640, p. 436) A estrutura do reconhecimento delinea-se, aqui, com um acabamento notável, constituindo-se como noção basilar do modelo relacional que Hegel persegue.

No contexto dos escritos de Jena, Hegel posicionara-se diante das teorias então em discussão, apresentando sua crítica no *Ensaio sobre o direito natural*, escrito em 1802 e publicado em 1803. Nesta obra, Hegel critica as concepções atomísticas de direito natural, sejam elas empíricas ou formais, afirmando que ambas se fundamentam numa concepção do indivíduo que deixa em segundo plano a sociedade, caracterizando-se, assim, como desprovidas de uma fundamentação ética plausível. Hegel retoma sua crítica na *Enciclopédia*, objetando contra a idéia de um direito natural, enquanto “o direito e todas as suas

¹⁴ Na moralidade, Hegel mostra que a consciência-de-si “é absolutamente livre porque sabe sua liberdade, e precisamente esse saber de sua liberdade é sua substância e fim e conteúdo único”. (PhG, §598)

determinações se fundam unicamente na *personalidade livre*, em uma *autodeterminação* que é antes o contrário da *determinação-de-natureza*” (Enz, §502, obs.). Nesse sentido, “a sociedade é antes o estado em que somente o direito tem sua efetividade: o que se tem de sacrificar é justamente o arbítrio e a força-bruta do estado de natureza” (Enz, §502, obs.). Desse modo, Hegel propõe a substituição do modelo de sujeitos isolados pela concepção de um estado que tem como base as formas de convívio intersubjetivas.¹⁵ Hegel posiciona-se no empreendimento de propor uma alternativa que tornasse conciliável o embate entre as teorias atomistas próprias do direito natural moderno e a teoria política aristotélica.

Com a *Filosofia do Direito*, Hegel consolida o seu próprio projeto. A tentativa de superar a dicotomia entre a garantia da liberdade individual e a salvaguarda da substancialidade ética leva Hegel a articular uma teoria das instituições sociais que estabelecem, mediam e preservam a liberdade individual. Na articulação de sua proposta de eticidade, é decisiva a superação do atomismo de caráter hobbesiano. O pensamento de Hegel se posiciona como uma resposta a um problema fundamentalmente presente na filosofia moderna, qual seja, o de como realizar a possibilidade de uma liberdade autolegislada, na qual o indivíduo dar a si suas próprias determinações. Desse modo, Hegel quer levar a cabo a concepção presente em Kant de liberdade como autodeterminação, ao mesmo tempo em que introduz a noção de sujeito concebido como relação, tanto com o mundo como com os outros sujeitos. A preocupação de Hegel, em última análise, não difere radicalmente do esforço empenhado por Kant e pelo debate da modernidade em pensar a autonomia e a liberdade, principalmente seguindo um modelo de liberdade como autodeterminação racional. É o que mostra Baynes (2002), acrescentando que o conceito hegeliano de liberdade, como havia mostrado já as leituras de Taylor (1975) e Patten (1999), também não deve ser entendido propriamente como “um republicanismo cívico ou uma visão comunitarista” (BAYNES,

¹⁵ Sobre essa discussão, cf. *Crime e eticidade: Hegel e o enfoque novo da teoria da intersubjetividade*. In: Honneth (2003, p. 37 ss).

2002, p. 03), enquanto não julga, na discussão dos modernos, como suficiente retornar ao modelo da “identificação da genuína liberdade com a virtude pública” (p. 03). O diferencial do projeto hegeliano consiste em conceber o modelo de autonomia e liberdade como resultado das relações mútuas de reconhecimento, concedendo a estas uma importância muito maior do que a concedida por seus antecessores¹⁶. Para Hegel, como sintetiza Pippin, “ser um agente livre consiste em ser reconhecido como tal” (2000, p. 163). Neste modelo de superação das dicotomias, Hegel ainda distingue entre moralidade e eticidade, mas não como contrapostas. Entendido enquanto descrição das condições para a eticidade, torna-se compreensível entender a moralidade como um requisito para as relações intersubjetivas. Nesse caso, trata-se de uma coerência com o movimento descritivo da formação da consciência na *Fenomenologia* e as etapas do desenvolvimento categorial da *Ciência da Lógica*, enquanto estão postos o momento da singularização mediante o movimento de *Aufhebung* entre particular e universal. No entanto, não há uma sucessão temporal. Com efeito, a eticidade já está dada, e nela estão compreendidas as esferas de relações intersubjetivas (família, sociedade civil e estado) nas quais os indivíduos estão inseridos e mediante as quais eles se constituem enquanto singulares.

Seguindo a leitura de Pippin (2000), os escritos de Jena e os pós-Jena distinguem-se enquanto teorias da intersubjetividade, mas compõem, com ênfases distintas, um mesmo quadro. Para o autor, os escritos de Jena são caracterizados, em primeiro lugar, por uma preocupação hegeliana em torno das condições da gênese e estrutura da liberdade, e, em

¹⁶ Dentre os textos que discutem o papel do reconhecimento na *Filosofia do direito*, cf. Lawrence (2007), Redding (1997) e Williams (1996), além do estudo de Honneth (2007), que será analisado mais adiante. Lawrence (2007) mostra que, apesar do termo “reconhecimento” aparecer somente seis vezes ao longo de mais de 500 páginas do texto, este conceito cumpre um papel central na estrutura desta obra. Por diversas vezes, o termo “reconhecimento” aparece implicitamente. No exemplo colocado por Lawrenz, quando Hegel afirma que “o preceito jurídico é: sê uma pessoa e respeita os demais como pessoas” (RP §36), o termo respeitar (*respektieren*), aqui, indica uma relação de reconhecimento intersubjetivo. Redding (1997) ressalta que “o papel do reconhecimento em suas várias formas na constituição de sujeitos de conhecimento e ação [é] desenvolvido mais plenamente na *Filosofia do Direito*. No seu tratamento das instituições sociais da vida moderna (família, sociedade civil e Estado), Hegel esboça os tipos de competências epistêmicas e éticas que são encontradas nestes âmbitos. (1997, p. 17)

segundo, pela exposição do desejo de reconhecimento mútuo. Nos escritos pós-jenenses, por sua vez, a preocupação de Hegel, após expor a necessidade do reconhecimento, volta-se para a formatação racional das condições que permitem o reconhecimento, satisfazendo as condições de efetivação da liberdade individual. Desse modo, os escritos de maturidade de Hegel teria como proposta responder à pergunta articulada no período de Jena. Nesta mesma leitura, a teoria hegeliana da eticidade configura-se como o desenvolvimento da concepção de reconhecimento, embasando-o numa construção racional. Com o modelo de eticidade, Hegel quer mostrar o domínio no qual estão inscritas as condições que possibilitam a autonomia e liberdade, entendendo-as como indissociáveis das relações intersubjetivas. O reconhecimento adquire o caráter de mediação com a qual a vontade livre é assegurada em termos não mais individuais, mas intersubjetivos. Este caráter relacional encontra sentido análogo aquele articulado no plano lógico, quando Hegel define: “a liberdade é justamente isto: estar junto de si mesmo no seu Outro”¹⁷ (Enz., §24, adendo).

A estrutura do reconhecimento, apresentado, na *Fenomenologia*, enquanto caráter da formação da consciência, cumprirá, na esfera do espírito objetivo, um papel central no delineamento da concepção de eticidade. Com esse intuito, Hegel apresenta o conceito da vontade livre, desdobrado na introdução da *Filosofia do direito*, mais especificamente nos §§5-7. Inicialmente, a vontade mostra-se em dois momentos: o negativo e o positivo, sendo o momento negativo apresentado no §5 e o positivo no §6. Assim, os §§5-7 da *Filosofia do Direito*, referem-se a uma relação entre três momentos internos, a saber: a vontade negativa como momento da universalidade, a vontade positiva como particularidade, e ambas conservadas e elevadas na vontade livre como singularidade. Uma primeira concepção de vontade livre, a negativa, refere-se à indeterminação, na qual a diferenciação não é evidenciada. É o momento da universalidade que não contém a particularidade; uma pura

¹⁷ “Freiheit ist eben dies, in seinem Anderen bei sich selbst zu sein”

identidade abstrata sem diferenciação. O conceito de vontade livre positiva, por sua vez, compreende a passagem da indeterminação para a determinidade. O eu agora não é mais uma indeterminidade indiferenciada, mas diferencia-se, compreendendo “o momento absoluto da *finitude* ou da *particularização* do eu” (RP, §6). O eu, que antes apenas *queria* (algo de universal, abstrato), passa agora a querer *algo*. Assim, a vontade livre negativa refere-se à supressão das diferenças, considerando somente o todo, enquanto a positiva volta-se para a diferenciação. A unidade entre esses dois momentos, particular e universal, constitui a vontade livre, representada pela singularidade, apresentado no adendo ao §7. A vontade plenamente livre é aquela que é racionalmente autodeterminada. Expõe-se o terceiro momento, que conserva e eleva os anteriores, no qual o “eu, na sua restrição, nesse outro, está junto de si mesmo” (RP, §7, adendo). Este momento compreende “o conceito concreto de liberdade, ao passo que os dois momentos precedentes foram havidos como abstratos e unilaterais. [...] A liberdade não reside, portanto, nem na indeterminidade, nem na determinidade, senão que ela é ambas” (RP, §7, adendo). Hegel continua:

Já temos esta liberdade na forma do sentimento, por exemplo, na amizade e no amor. Neles não se está mais unilateralmente dentro de si, mas cada um [dos relatos] se restringe, de bom grado, em relação a um outro e sabe-se como si mesmo nessa restrição. Na determinidade o homem não deve sentir-se determinado, mas ao considerar o outro enquanto outro, ele somente nisso tem o sentimento próprio de si. (RP, §7, adendo)

Mesmo que a vontade livre seja a base para a concepção de liberdade, ela não é tomada isoladamente, mas “a vontade é, como para outro, só *para a vontade* de outra pessoa. Esta relação de vontade a vontade é o âmbito peculiar e verdadeiro em que a liberdade tem existência”. (RP, §71). Hegel emprega esta análise relacional da vontade no contexto da passagem da propriedade para o contrato. O contrato não configura apenas a posse de algo por meio de uma vontade subjetiva, mas constitui a vontade comum, resultado da mediação entre duas vontades livres.

Hegel quer indicar a concepção de liberdade atrelada à noção de autoconsciência, ao mesmo tempo em que esta não pode ser concebida isoladamente, mas a sua constituição é perpassada pela mediação do reconhecimento recíproco. Pippin (1999) vê a impossibilidade de encontrar em Hegel uma relação causal da liberdade, como se essa dependesse de uma vontade autônoma por parte do indivíduo. A liberdade deve ser compreendida enquanto concernente não só a uma instância individual, mas também a uma auto-reflexão socialmente mediada¹⁸: “A existência é essencialmente ser para outro” (HEGEL, RP, §71).

Deve-se perguntar por que Hegel considera que o sujeito não pode ser livre isoladamente, mas somente enquanto é reconhecido, ou, ainda, por qual razão somos livres quando estamos em tal estado de relação como o inscrito nos padrões do ser-consigo-mesmo-no-outro. Num outro texto, Pippin (2000) sugere outras pistas para responder a essa questão. Segundo o autor, parece que, de fato, não podemos encontrar *prima facie* uma resposta convincente para o problema posto. A plausibilidade desta constatação refere-se à relação que Hegel opera, nos padrões de sua filosofia do espírito, entre liberdade e razão. No quadro conceitual hegeliano, a razão perpassa a história e as próprias relações intersubjetivas. A tese especulativa aqui é a de que o indivíduo mostra-se como livre enquanto compreendido num quadro relacional. Em conformidade com esse projeto, o sujeito isoladamente não se estabelece como livre, sendo a própria concepção de indivíduo inserida numa estrutura relacional. Em sua proposta de unificação, que compreende a unidade entre razão teórica e razão prática, Hegel escreve: “A verdadeira liberdade, enquanto eticidade, é não ter a vontade como seu fim, [um] conteúdo subjetivo, isto é, egoísta, e sim [um] conteúdo universal” (Enz. p. 293, §469). E ainda: “A substância ética, como aquilo que contém a autoconsciência

¹⁸ “Esse estado de autoconsciência e de auto-reflexão mediada socialmente, definido em um modo sistemático extremamente elaborado como uma relação ‘racional’ consigo e com o outro, considerado como ser livre” (PIPPIN, 1999, p. 2).

existente para si unida ao seu conceito, é o *espírito real* de uma família e de um povo” (RP, §156)

Nesse sentido, a crítica de Hegel dirige-se ao atomismo que pressupõe sujeitos isolados como base para a socialização humana. Nessa leitura, o processo de socialização não seria orgânico, mas estranho, exterior. Hegel tem em vista um modelo no qual a preocupação com a autonomia e liberdade individual são mantidas, ao mesmo tempo em que são conjugadas ao ideal de eticidade cujas raízes Hegel encontra na concepção grega da *polis*. A noção kantiana de liberdade auto-determinada recebe em Hegel o tratamento intersubjetivo a partir do qual Hegel desenvolve o conceito de eticidade, propondo as condições com as quais a liberdade não permaneça no formalismo vazio criticado por Hegel, mas se desdobre concretamente. Com isso, a normatividade do direito será entendida como uma aquisição de forma da liberdade. Influenciado por Kant, Hegel desenvolve a concepção de liberdade como autodeterminação. No entanto, não se restringe à noção de dar a si mesmo as leis, mas compreende a esfera ética segundo uma perspectiva relacional, deslocando a moral de um âmbito subjetivo para um estágio que tem como norte a auto-realização do sujeito enquanto ser-consigo-mesmo-no-outro. Lima mostra que

as vantagens da teoria hegeliana do reconhecimento frente a outras teorias pós-hegelianas da socialização estaria em mostrar geneticamente a co-originalidade e a mútua implicação da autoconsciência individual e da intersubjetividade social (p. 228). A confirmação da liberdade da autoconsciência é, ao mesmo tempo, um descentramento da consciência-de-si inicialmente pontual e a constituição da universalidade intersubjetivamente compartilhada (2006, p. 231).

Este modelo prevê a descrição das condições intersubjetivas da autonomia e da liberdade. À diferença de Kant, para Hegel, a vontade livre não pode se estruturar nos moldes da autonomia, mas se efetiva na estrutura intersubjetiva da eticidade. Com este projeto, Hegel quer mostrar que a autonomia e a liberdade só se constituem efetivamente mediante o

reconhecimento intersubjetivo.¹⁹ Em consonância com o seu projeto de *Vereinigungsphilosophie*, Hegel procura superar o modelo no qual as relações intersubjetivas na estrutura ética apresenta-se com caráter limitativo. Em seu estudo *Hegel's ethics of recognition* (1997), Williams mostra que o conceito hegeliano de reconhecimento contém as bases que permitem a Hegel fundamentar as concepções modernas de liberdade individual, ao mesmo tempo em que apropria e reformula a concepção ética das teorias clássicas do direito natural. Inspirado por um ideal de unificação, Hegel busca também superar a dicotomia entre os indivíduos e as instituições, que passam a ser entendidas como garantidoras da liberdade individual.

O estado ético é compreendido como o que conduz as forças individualistas e desintegrantes da sociedade civil de volta para a vida universal como um fim em si mesmo ou como substância ética. [...] Isto envolve uma transformação do reconhecimento mútuo, que passa da reciprocidade formal e externa do contrato, que deixam os indivíduos intocados, para uma união mutuamente realçada, na qual o eu torna-se nós. (WILLIAMS, 1997, p. 04).

Desse modo, a comunidade ética representa, na teoria da eticidade hegeliana, o espaço de afirmação da identidade individual, constituída a partir do processo de reconhecimento. O reconhecimento não só pretende ser uma resposta ao possível impasse entre vontade livre e intersubjetividade, mas indica outro aspecto: a auto-realização individual não pode ser obtida independente dos demais indivíduos. Dito de outro modo, a vontade livre não indica uma instância que necessita ser conjugada à relação intersubjetiva, mas somente a partir dessas relações é que ela se constitui enquanto tal. O reconhecimento, assim, é compreendido não

¹⁹ Robert Sinnerbrink (2004) enfatiza esse aspecto com a expressão “*recognitive freedom*”, sugerindo ainda que o conceito de liberdade racional (*rational freedom*), fornece a chave para a relação entre o sentido ontológico e o normativo do reconhecimento. Robert Williams sugere como este modelo se posiciona diante da distinção entre liberalismo e comunitarismo: “A mediação da liberdade através do reconhecimento implica que a liberdade, na ótica hegeliana, não é adequadamente concebida nem como individualismo liberal nem como comunitarismo. Enquanto ele sustenta a autonomia contra uma visão coletivista que não reconhece a liberdade subjetiva individual, Hegel ataca o individualismo como abstração desprovida de espírito, sintoma de desintegração social” (2001, p. 01)

como um momento posterior à constituição da liberdade, como se representasse uma categoria que respondesse a necessidade de conjugar instância autônoma com liberdade dos demais indivíduos. Antes, o reconhecimento é o que promove a constituição autônoma do indivíduo, bem como a sua liberdade, respondendo ao propósito de constituição da subjetividade nos padrões hegelianos do ser-consigo-mesmo-no-outro.

Baynes (2002) propõe que a originalidade de Hegel consiste não tanto em propor uma nova concepção de liberdade, mas em desdobrar o conceito de autonomia em diversos elementos, notadamente com a articulação de uma importante distinção entre auto-realização, associada à liberdade pessoal, e autodeterminação, que, por sua vez, compreende mais propriamente a autonomia moral. Esses elementos, continua Baynes, “requerem distintas formas de reconhecimento representado nas práticas e instituições sociais” (p. 02). A proposta aqui apresentada encontra respaldo na seguinte afirmação de Baynes:

ser-consigo-mesmo-no-outro não é somente a privilegiada caracterização hegeliana da liberdade; ela é também, não acidentalmente, a estrutura e o movimento do pensamento e do conceito (*der Begriff*) e do *self* [...]. (2002, p. 2, nota)²⁰

Encontra-se aqui a conciliação entre a dimensão subjetiva e a objetiva da liberdade, cujo articulação na eticidade expressa o sentido que Hegel concede à expressão *racional*. No §258 da *Filosofia do Direito*, Hegel chama atenção para este aspecto: “Considerada abstratamente, a racionalidade consiste, em geral, na unidade entre a universalidade e singularidade” (RP, §258), que encontra sua expressão concreta, seu conteúdo, “na unidade da liberdade objetiva, isto é, da vontade substancial universal, e da liberdade subjetiva” (RP, §258). A liberdade subjetiva, ao mesmo tempo em que indica “a liberdade do saber individual

²⁰ Comentando a semelhança entre as propostas de Hegel e Kant, Baynes mostra ainda que “a contribuição significativa de Hegel ao projeto kantiano foi sustentar que o conceito kantiano de razão (e, portanto, liberdade) não precisa recorrer a uma metafísica dualista, mas poderia ser vista como enraizada nas concretas formas sociais e históricas de reconhecimento” (2002, p. 13).

e da vontade que busca os seus fins particulares”, enquanto expressão da unidade entre razão teórica e razão prática, indica ainda, com esta busca pelos fins particulares, um “agir que se determina segundo leis e princípios *pensados*, isto é, *universais*” (RP, §258). A eticidade encontra sua formatação no aspecto institucional ao qual o direito se refere, e nele o indivíduo encontra-se compreendido segundo o padrão relacional da liberdade. Hegel supera um processo imediato de autodeterminação da consciência, compreendendo-o como mediado pelo reconhecimento, superando, de acordo com o norte do seu projeto filosófico, a dicotomia entre subjetividade e objetividade.

A literatura sobre a *Aufhebung* da moralidade na eticidade ainda discute se a eticidade seria um conjunto de condições para realização da moralidade ou se dela se passa para algo diferente. Parece que o texto hegeliano deixa mais evidente uma conjugação das duas leituras, levando em conta a complexificação das relações nela apresentadas, mas que, ao mesmo tempo, permite a efetivação (*Wirklichkeit*) da moralidade. Baynes pergunta: “Se determinações concretas da vontade livre dependem de formas existentes de reconhecimento e de práticas que o representam, como ela pode ser constituída como uma forma de autodeterminação racional?” (2002, p. 07) Uma resposta para essa questão pode ser encontrada no recurso metafísico de Hegel à “racionalidade supra-individual do espírito” (2002, p. 07). Baynes acrescenta: “O espírito possui ele próprio razões e a racionalidade das instituições assenta no serviço delas como seu veículo” (2002, p. 07). Esta primeira resposta pode ser encontrada na leitura de Charles Taylor, que indica a dependência de um espírito ao qual se refere, em última análise, o sentido da liberdade humana e sua plena efetivação na eticidade (1975, p. 373-375). Uma segunda resposta, acrescenta Baynes, “coloca a racionalidade dentro das próprias estruturas de reconhecimento e da relação dinâmica entre o

‘direito da subjetividade’ e o ‘direito da objetividade’²¹ (2002, p. 08). Não há um agir racional “sem práticas e instituições sociais e as formas de reconhecimento que elas representam” (2002, p. 08). Ao mesmo tempo, também as instituições não são racionais se não são objetivamente, isto é, intersubjetivamente legitimadas. “Isto indica como o direito da subjetividade é preservado por Hegel dentro das instituições da *eticidade*” (2002, p. 08).²² Em todo caso, o caráter objetivo da subjetividade, ao qual se refere Baynes, ganha uma atenção maior no texto de Hegel, não podendo ser facilmente esclarecido o papel concedido ao aspecto da aprovação subjetiva, ou seja, da legitimação intersubjetivamente compartilhada. Se isto é o caso, deve-se a uma falsa, ou, ao menos, insuficiente, correlação entre “objetividade” e “intersubjetividade”, motivada pela ligação da objetividade a algo exterior à relação intersubjetiva.²³

Com a *eticidade*, a intersubjetividade inscrita nas relações institucionais e das relações contratuais adquire o caráter de formador da identidade subjetiva, o que antes se restringia às relações de amor e amizade. Pode-se perguntar se efetivamente essas relações de amor e amizade foram deixadas de lado no decorrer do projeto sistemático hegeliano, ou se tais relações, que expressam o sentido pleno da intersubjetividade, foram ampliadas aos demais âmbitos constituintes da *eticidade*. Com efeito, na *Filosofia do Direito*, quando Hegel refere-se ao conceito concreto de liberdade, exprime que “já temos essa liberdade na forma do

²¹ Nesse sentido seguem as interpretações de Pippin ((1989, 1999, 2008), Brandom (1999, 2002) e Honneth (2007)

²² A discussão sobre a relação entre a garantia da liberdade individual e a consolidação da *eticidade*, pano de fundo do debate entre o comunitarismo e o liberalismo, encontra em Hegel o núcleo de uma teoria da *eticidade* que tematiza os dois aspectos. Williams sustenta que em Hegel não há essa cisão, mas a importância de ambos os aspectos, pois “ainda que Hegel acredite que a liberdade é intersubjetivamente mediada através do reconhecimento e, portanto, requer e pressupõe a comunidade, isto não significa que a liberdade subjetiva individual é anulada ou subordinada à comunidade. Pelo contrário, o conceito hegeliano de comunidade não é só ontológico como também ético. Isto significa que a idéia hegeliana de comunidade é aquela que reconhece e protege as liberdades e direitos individuais” (2001, p. 01). Westphal (1999) defende a posição de um liberalismo em Hegel, mas observa que a autonomia individual só pode ser alcançada no contexto social.

²³ O caráter de objetividade, como será mostrado no caso de Habermas e Honneth, é ressaltado enquanto referente a práticas intersubjetivas. Nesse caso, releva-se a referência da objetividade à subjetividade absoluta, ou, em outras palavras, o plano de validação do caráter racional do espírito objetivo não está mais apoiado no princípio condutor do sistema.

sentimento, por ex., na amizade e no amor” (2005, p. 54, §7, adendo)²⁴, conforme citado anteriormente. A instituição é vista como o espaço onde se encontram o direito da individualidade e o direito da universalidade, fornecendo o âmbito onde as vontades individuais são compatíveis.

Os indivíduos [...] alcançam nessas esferas em parte o primeiro, o direito da individualidade, e o outro, o direito da universalidade, em parte por ter sua autoconsciência essencial nas instituições, enquanto o *universal* existente em si de seus interesses particulares, e em parte porque elas, as instituições, lhe proporcionam na corporação uma profissão e uma atividade dirigidas a uma finalidade universal (HEGEL, RP, §264)

Tendo como elemento norteador a racionalidade, Hegel sustenta que o comportamento da esfera social não é indiferente a uma configuração racional. Desse modo, as regras racionais são tomadas como igualmente regras sociais. Uma desestruturação desse modelo é, assim, corrigida mediante a referência a um modelo concebido racionalmente. Como demonstra autores como Brandom (1999, 2002) e Pippin (1989, 1999, 2008), sobre uma descrição do movimento lógico da autoconsciência alicerça-se, em Hegel, uma teoria da normatividade.²⁵ Como observa Tugendhat (1979), Hegel se distinguiu das teorias tradicionais da autoconsciência pelo fato de ter levado em consideração a autoconsciência epistêmica e, ao mesmo tempo, a autoconsciência enquanto relacionamento prático consigo mesma, entendendo tal relacionamento como se constituindo num âmbito social intersubjetivo. Em torno da discussão sobre a teoria idealista da intersubjetividade (Testa, 2001, 2003), a questão que se levanta é se o conceito de liberdade, e a partir dele um modelo de eticidade referente a uma esfera intersubjetiva, pode ser deficitário quando se busca fundamentá-lo segundo os padrões encontrados no sentido de razão objetiva, ponderando a

²⁴ A família é vista segundo seu aspecto institucional, sendo inserida na eticidade, divergindo do sentido grego de atrelamento da família à moralidade, em distinção do Estado. Esta mudança de enfoque diferencia-se da oposição grega entre a lei moral da família e a lei ética do Estado, como representado no clássico conflito de *Antígona*. Na *Fenomenologia*, Hegel discute este conflito no primeiro aspecto da Eticidade, intitulado *O mundo ético. A lei humana e a lei divina, o homem e a mulher*.

²⁵ Na direção de fundamentar uma ordem social racional na qual são articuladas condições sociais para a liberdade individual, promove-se o que Neuhauser (2002) denomina “liberdade social”.

acusação de que Hegel teria negligenciado o *status* da intersubjetividade na filosofia do direito (Theunissen, 1982). Baynes, assim como Brandom (1999) afirma que “não há um padrão independente de racionalidade além do que é encontrado nas próprias práticas – e na interpretação dessas práticas” (2002, p. 08). Na continuação, Baynes afirma que “é a razão inerente às práticas sociais – a ‘razão na história’, se você quiser – que fornece um critério ou recurso para a contínua crítica e transformação social” (2002, p. 08).²⁶

Nas leituras de Pynkard (1994) e Brandom (1999), a autofundamentação do pensamento vincula-se ao processo de legitimação das normas enquanto socialmente e institucionalmente mediadas, não sendo necessariamente apeladas para um dado. Essas leituras parecem antes mostrar o que Hegel tem a dizer no debate contemporâneo, mostrando a proficuidade de intuições de Hegel no âmbito do espírito objetivo. Revela-se a tentativa de recuperar a legitimação dos costumes e instituições enquanto refletem objetivamente o teor subjetivo do indivíduo. A recepção recente de Hegel resgata intuições importantes de Hegel para o debate atual. Mas esta atualização só é possível quando se abdica de manter a mesma estrutura que restringiria a fecundidade dessas intuições. A recepção é marcada pela “rejeição do dado”, com nuances tanto epistemológicas quanto referentes ao problema, aqui discutido, das leis e costumes. Voltaremos a discutir este aspecto mais adiante.

Também Hegel associa uma teoria dos deveres morais, no entanto, o caráter de racionalidade ligada a essas teorias não está associada somente a uma teoria normativa ou descritiva, enquanto essa distinção não mais encontra lugar no sistema hegeliano. A liberdade também consiste, como em Kant, em agir conforme leis racionais. Mas a racionalidade apresenta um caráter objetivo, não sendo necessário recorrer a uma regra de universalização, como o imperativo categórico, que Hegel critica veementemente²⁷. Nesse sentido, os deveres

²⁶ A questão da razão na história, citada por Baynes *en passant*, aponta para o que Hegel entende por caráter objetivo da razão. Devido à sua extensão, este ponto não será desenvolvido neste trabalho.

²⁷ Dentre vários momentos em que Hegel desenvolve sua crítica ao formalismo kantiano, podem ser destacados o escrito *Sobre as maneiras científicas de tratar o Direito natural* (2007b), em especial o capítulo II (*O*

morais estão inscritos na eticidade, e, ao cumpri-los, os indivíduos, ao invés de se sentirem coagidos ou limitados, sentem-se efetivamente livres. Esta proposta de Hegel está ligada à tese de superação entre a distinção entre ser e dever-ser, querendo encontrar as normas e deveres morais no próprio movimento da eticidade.

No adendo ao §432 da *Enciclopédia*, encontramos uma importante precisão do caráter normativo do reconhecimento concernente às esferas da sociedade civil e do Estado. Hegel esclarece que, se levada ao extremo, a descrição da luta por reconhecimento, empregada no contexto da *Fenomenologia*, “só pode ter lugar no estado de natureza – em que os homens só existem como *singulares*” (Enz., §432, adendo, p. 203). Hegel continua: “ao contrário, está longe da sociedade civil e do Estado, porque aqui mesmo o que constitui o resultado daquela luta, a saber, o ser-reconhecido, já está presente” (Enz., §432, adendo, p. 203). Na estrutura da eticidade, o sujeito já encontra como dadas as condições para o reconhecimento. O Estado está marcadamente presente em trazer à existência “algo legítimo em si e para si: as leis, a constituição” (Enz., §432, adendo, p. 203). Desse modo, Hegel entende o papel do reconhecimento no Estado da seguinte maneira:

O que domina no Estado são o espírito do povo, os costumes, a lei. Ali o homem é reconhecido e tratado como ser *racional*, como *livre*, como pessoa; e de seu lado, o Singular faz-se digno desse reconhecimento porque, com a superação da naturalidade de sua consciência-de-si, ele obedece a um *universal*, à *vontade essente em si e para si, à lei*; portanto, comporta-se para com os outros de maneira *universalmente válida*, reconhece-os como ele mesmo quer valer: como livre, como pessoa. (Enz., §432, adendo, p. 203)

A *Filosofia do Direito* de Hegel revela, por um lado, a continuidade dos ideais de juventude, caracterizados, agora, por uma ampliação para as demais esferas que compõem o âmbito da eticidade, podendo também nelas se constatar, por exemplo, aquela harmonia intersubjetiva existente nas relações de amor e amizade. Talvez o projeto sistemático

formalismo científico e o direito natural); a seção sobre a moralidade na *Fenomenologia do Espírito (O espírito certo de si mesmo. A moralidade)*; e os §§133-135 da *Filosofia do Direito*.

hegeliano tenha se encaminhado para a ampliação do que se verificava inicialmente no registro da teoria da intersubjetividade dos escritos de juventude, estendido agora ao fortalecimento do quadro em que as relações da eticidade pudessem ser regidas por uma dimensão intersubjetiva adaptada às condições desse âmbito, configurando-se num quadro de relações no qual o indivíduo encontra-se em harmonia com o tecido social.

2.2 Reconstrução especulativa do conceito de reconhecimento na *Lógica*

Uma vez esboçada, na seção anterior, algumas linhas gerais do conceito hegeliano de eticidade e seu vínculo com a concepção de reconhecimento, é necessário explicitar a estrutura que perpassa este conceito. Em conformidade com o projeto sistemático da filosofia hegeliana, a *Lógica* fornece o delineamento da exposição especulativa do conceito de reconhecimento. Em seu desdobramento especulativo, o reconhecimento constitui a mediação que conduz à gênese lógica da liberdade, que será consolidada a partir das relações de reconhecimento. A exposição deste engendramento lógico tem lugar na passagem da lógica da essência, constituinte da segunda parte da lógica objetiva, para a lógica do conceito, que compreende a lógica subjetiva. Nesta passagem, as relações entre opostos tendem a se consolidar, constituindo a afirmação da identidade mediante o aspecto relacional. É a este movimento, integrante da assim chamada dialética das modalidades, que se referem às discussões sobre o lugar da tematização da intersubjetividade na *Lógica*. No que se segue, detenhamo-nos na reconstrução dessa passagem, na tentativa de fornecer o delineamento da estrutura especulativa do reconhecimento.

Enquanto a lógica do ser refere-se ao momento de indiferença entre os termos da relação, a lógica da essência constitui o momento ainda fraco da relação entre esses termos, que, ao tomarem-se como totalizantes, tornam-se elementos dominadores do outro termo da

relação. A lógica do conceito, por fim, constitui o momento no qual os elementos, na sua diferença, compõem uma relação recíproca simétrica. O capítulo que marca essa transição, intitulado “a relação absoluta” (*das absolute Verhältnis*), subdivide-se em relação de substancialidade, relação de causalidade e ação recíproca. As relações lógicas tendem a se tornarem mais complexas, seguindo um processo de crescente consolidação. Este movimento conduz à retirada de um estado inicial de indeterminação para a determinação possibilitada pelas mediações. As relações lógicas de reconhecimento expressam a mediação com a qual as partes da relação adquirem maior determinação, constituindo um movimento direcionado à consolidação da identidade mediante a relação.²⁸ Enquanto os momentos iniciais indicam uma cadeia fraca de relações, a ação recíproca compreende uma cadeia mais forte, expressando um alto grau de relacionalidade. Numa relação diretamente proporcional, a identidade consolida-se conforme a intensificação do teor de relacionalidade. À diferença dos momentos anteriores, a consolidação da identidade é marcada, aqui, pela relação com a diferença, sendo constituída não isoladamente, mas relacionalmente.

Enquanto necessidade absoluta, a diferença revelava-se como pura aparência, consolidando a diferenciação de sua identidade à medida que se fortalecem as relações de reconhecimento. Os estágios desse desenvolvimento caracterizam-se pelo nível de complexidade da estrutura constituída relacionalmente, na qual cada categoria relaciona-se com outra categoria. A relação, que na lógica da essência se articula de maneira assimétrica, passa, na lógica do conceito, a ser simétrica. A transição da causalidade para a ação recíproca expressa a primazia da relação simétrica sobre relações assimétricas. No movimento verificado no âmbito da dialética das modalidades, a relação assimétrica entre os termos transforma-se em relação simétrica, caracterizada, num primeiro momento, ainda por um

²⁸ Pippin defende que para Hegel, “em sua *Ciência da lógica*, [...] a liberdade é compreendida por Hegel envolvendo um certo tipo de auto-relação a um certo tipo de relação com os outros; é constituído por estar em um certo auto-respeito e um certo tipo de estado de ‘reconhecimento mútuo’” (1999, p. 01).

caráter uniforme. Por fim, os termos compreendem, na ação-recíproca, uma relação simétrica diferenciada, onde ocorre o surgimento da subjetividade enquanto relação recíproca. O ser-posto, enquanto idêntico consigo mesmo, constitui uma totalidade. Uma segunda totalidade é representada pelo singular, enquanto também é determinação idêntica consigo mesmo, porém de modo negativo. A terceira totalidade é representada pela “identidade simples” entre esses dois momentos, singularidade e universalidade: a particularidade, “que contém em uma unidade imediata o momento da *determinação* do singular e o momento da *reflexão-sobre-si* do universal” (WdL, p. 233-234). Assim, Hegel conclui a lógica objetiva, descrevendo o surgir da subjetividade no movimento da ação recíproca:

Essas três totalidades são, portanto, uma e a mesma reflexão, que, enquanto *relação negativa a si*, se diferencia naquelas duas [universalidade e singularidade], mas como numa *diferença perfeitamente transparente*, a saber, na *simplicidade determinada simples* que é a identidade única e a mesma delas. – Isso é o *conceito*, o reino da *subjetividade* ou da *liberdade*. (1984, p. 244)

Aquilo que no âmbito da essência se apresentava como necessidade absoluta, característico da passagem para “a relação absoluta”, passa a desdobrar-se, mediante os movimentos de substancialidade, causalidade e ação recíproca, até chegar ao conceito de liberdade. Desse modo, a liberdade emerge a partir do momento de diferenciação possibilitado pela ação recíproca, que marca a passagem da doutrina da essência para a doutrina do conceito. McTaggart, no conhecido comentário sobre a *Lógica*, exprime bem o significado da ação recíproca,:

A demonstração de Hegel indica que duas coisas em relação causal imediata uma à outra podem, por elas mesmas, formam uma unidade de ação recíproca. Ao mesmo tempo, seu tratamento desta categoria, e sua transição pelo significado da idéia de necessidade completa, claramente indica que a totalidade da existência deve ser tomada enquanto formando uma unidade singular de atividade recíproca (1964, p. 183)

A relação simétrica que surge na lógica do conceito compreende o lugar de consolidação das relações de reconhecimento constituintes da estrutura relacional da liberdade. Uma detalhada reconstrução dessa passagem, na tentativa de fundamentar a hipótese de manutenção da intersubjetividade na *Lógica*, é sustentada por Marcos Müller (1993), apresentado no seu artigo *A Gênese lógica do conceito especulativo de liberdade*, que segue uma linha argumentativa semelhante às propostas por Theunissen (1978) e H. Fink-Eitel (1978). Müller (1993) exprime sua proposta como se segue:

Se a Lógica do Ser é uma lógica da indiferença entre os termos relacionados, que no seu ser previamente dado se pretendem em si e independentes da relação, e, por isso, no movimento dialético, passam imediatamente no seu outro, e se a Lógica da Essência é uma lógica da dominação de um dos pólos da relação sobre o outro, porque um deles inclui a sua relação ao outro em si, a Lógica do Conceito apresenta um modo de relacionamento entre totalidades, que na sua diferença se compenetraram e na sua determinação própria se põem como a reflexão sobre si do conceito em sua totalidade. Como tal ela pode figurar *relações lógicas de reconhecimento* (p. 90, grifo nosso)

Segundo a proposta de Müller, “pode-se detectar a intenção de reconstruir a gênese do conceito de liberdade como o processo das estruturas lógicas da relação de reconhecimento, que o conceito vai explicitar” (1991, p. 98). Esta análise é particularmente interessante para nossa discussão. O reconhecimento conduz a uma estrutura mais solidamente mediada. A mediação possibilita a saída de um estado de indeterminação para a consolidação da determinação, não como determinação externa, mas enquanto motivo para uma autodeterminação. Desse modo, seria plausível compreender a lógica do conceito como

a superação das teorias transcendentais da constituição do objeto a partir de condições de uma subjetividade transcendental, para pensar a liberdade nas suas estruturas lógicas de reconhecimento como uma relação de sujeito a sujeito (enquanto singulares), a partir das quais o pensamento é obrigado a ir além de si mesmo e da relação unilateral de constituição, para aceitar essa relação prévia que o sustenta enquanto pensamento das estruturas lógicas do reconhecimento. (MÜLLER, 1993, pp. 88-89).

A passagem para a lógica do conceito é marcada pela superação da unilateralidade de

uma parte e o *reconhecimento* da outra, construindo uma teia na qual o individual é estabelecido enquanto *relação*. Esta tese deixa-se corroborar na seguinte ponderação de Müller (1993):

A estrutura especulativa do conceito enquanto tríplice relação triádica entre momentos totais, que são modo de relacionamento entre os respectivos outros, pode ser interpretada, nessa perspectiva de sua gênese imediata, como a lógica profunda das relações de reconhecimento e de amor que são condições de liberdade. (p. 88)

Ocorre aqui a “autodeterminação a partir de si e face ao outro das substâncias, agora sujeitos, tornada possível pela universalidade intrínseca do seu reconhecer e ser reconhecido, que os entrega à sua livre autoconstituição” (MÜLLER, 1993, p. 140). Desdobra-se, assim, o caráter lógico do ser-consigo-mesmo-no-outro. Uma efetividade subsistente por si está ligada a uma outra efetividade, apontado para a noção na qual o indivíduo só encontrará seu sentido no outro:²⁹ é o “reunir-se consigo mesmo no outro” (HEGEL, Enz., §159). Müller complementa: “Esse é o sentido lógico mais amplo da liberdade como “o juntar-se consigo mesmo no outro”.³⁰ Hegel estrutura esta relação nos seguintes termos: “Enquanto *existente para si*, essa libertação se chama *Eu*; enquanto desenvolvida na sua totalidade, *espírito livre*; enquanto sentimento, *amor*; enquanto gozo, *felicidade*” (Enz., §159). Esta noção também é explicitada numa passagem da *Ciência da Lógica*:

O universal é o livre poder; é ele mesmo e invade seu outro; porém não como algo *violento*, senão que antes se encontra tranqüilo naquele e *em si mesmo*. Como se denominou livre poder, o universal poderia também ser denominado de livre amor e a irrestrita beatitude, pois ele é um relacionar de si ao *diferenciado* somente como *a si mesmo*; no diferenciado ele retornou *a si mesmo*.³¹ (HEGEL, 1986, p. 281)

²⁹ Sobre a relação entre possibilidade e efetividade, cf. Müller (1993), p. 93 ss.

³⁰ Na edição em português, Paulo Meneses traduz por “reunir-se de si *consigo* mesmo no Outro” (HEGEL, Enz., §159, p. 289). Em alemão, lê-se: “es ist das Zusammengehen Seiner im Anderen mit *Sich selbst*”.

³¹ Em alemão, a expressão utilizada é “die *freie* und *schrakenlose* *Seligkeit*”, mas propriamente traduzido por “livre e ilimitada beatitude” [ou felicidade]: “Das Allgemeine ist daher die *freie* Macht; es ist es selbst und greift über sein Anderes über; aber nicht als ein *Gewaltsames*, sondern das vielmehr in demselben ruhig und *bei sich selbst* ist. Wie es die *freie* Macht genannt worden, so könnte es auch die *freie* und *schrakenlose* *Seligkeit*

A singularidade constitui-se como momento no qual o eu exprime a sua subjetividade enquanto mediação, estágio decorrente do movimento da transição da objetividade para a subjetividade³². É ao mesmo tempo uma determinação e um “permanecer junto a si”, em sua “*identidade consigo e em sua universalidade*”. A concepção do *ser-consigo-mesmo-no-outro* indica, assim, dois sentidos: que o indivíduo só se constitui enquanto relacionado com outros e, ao mesmo tempo, a identidade individual é pressuposta para a relação intersubjetiva.

Este conceito, quer dizer, a totalidade que resulta da ação recíproca, é a unidade de *ambas as substâncias* da ação recíproca, porém de maneira que elas, desde então, pertencem à liberdade, posto que já não têm sua identidade como algo cego, quer dizer, *interior*, mas que têm essencialmente a determinação de estar como *aparência* ou como momentos da reflexão; assim que cada uma se reuniu, igualmente de imediato, com seu outro ou com seu ser-posto, e cada uma contém *em si mesma* seu ser-posto, e por isso se tinha posto em seu outro só como idêntica consigo. (1968, p. 255).

No conceito, ocorre a circularidade e simetria radical. Uma teia relacional, que tende a se expandir, não se auto-referir e se perder na infinitude, passou a ser uma rede reflexiva circular. Encontra-se, aqui, expressa a liberdade em sua expressão melhor delineada, resultante dos dois momentos anteriores (ser e essência) que constituem momentos internos da estrutura especulativa da liberdade (universalidade e particularidade). A liberdade adquire sentido enquanto relações de efetividades subsistentes por si. Na *Enciclopédia*, Hegel mostra que “a substância do espírito é a liberdade, isto é, o não-ser-dependente de um Outro, e referir-se a si mesmo” (Enz., (§382, adendo), mas acrescenta que “a liberdade do espírito, porém, não é simplesmente a independência do Outro, conquistada fora do Outro, mas no Outro. (§382, adendo). Somente no conceito, onde as mediações são conservadas e elevadas, chega-se à liberdade. Na terminologia hegeliana, “o puro conceito”, primeiramente em sua

genannt werden, denn es ist ein Verhalten seiner zu dem *Unterschiedenen* nur als *zu sich selbst*; in demselben ist es zu sich selbst zurückgekehrt”.

³² Uma retificação do próprio Hegel exprime esse caráter: na *Filosofia do direito*, onde se lia singularidade, ele acrescenta à mão: “melhor, subjetividade”.

universalidade, “é o absolutamente infinito, incondicional e livre.” (HEGEL, WdL, p. 278).

A partir da passagem entre a lógica da essência e a lógica do conceito, a estrutura lógica do reconhecimento também é tematizada na introdução da lógica do conceito, enquanto “no conceito se abriu o reino da liberdade”³³ (HEGEL, WdL, p. 255), com a diferença de que, aqui, reconstitui-se o movimento concernente à passagem da relação de substancialidade para a ação recíproca tendo em vista o seu resultado já exposto. No conjunto da *Lógica*, a estrutura relacional indica tanto uma relação entre as partes, como também uma auto-relação, constituindo igualmente uma “meta-relação” (MÜLLER, 1993, p. 140). Na conclusão de seu estudo, Müller mostra que estas relações

explicitam-se como estruturas lógicas do reconhecimento, enquanto contêm, por sua vez, o fundamento da liberdade e da intersubjetividade do reconhecimento entre os seus relatos, que passam a se constituir segundo a estrutura do conceito. (1993, p. 140)

Conforme a análise especulativa voltada para o sistema como um todo, as condições relacionais da constituição individual traduzem aquilo que no âmbito lógico-ontológico constitui a relação entre as partes e o todo. Na dialética de Hegel, o singular é a referência lógica daquilo que será expresso, no âmbito do espírito objetivo, como a constituição da individualidade, entendida como mediada pelas relações mútuas de reconhecimento, expressão do ser-consigo-mesmo-no-outro. Seguindo este modelo relacional de liberdade, o singular indica a indissociabilidade entre indivíduo e o tecido social no qual ele está inserido. Fica patente o referencial lógico da ontologia relacional que estabelece o modelo relacional de liberdade, cuja mediação encontra-se no reconhecimento. O reconhecimento, portanto, é a categoria que traduz a perspectiva da ontologia relacional na esfera das relações intersubjetivas. Na própria *Lógica*, Hegel, ao discorrer sobre a contradição, ilustra com clareza a perspectiva relacional proposta: “o pai é o outro do filho e o filho é outro do pai, e

³³ “Im Begriffe hat sich daher das Reich der *Freiheit* eröffnet”

cada um só é enquanto o outro do outro; e ao mesmo tempo, a determinação de um só é em relação ao outro” (1968, p. 74).

Não se trata simplesmente – como na lógica, e especificamente na Relação do ser – da negação da independência mediante a relação do outro, e, portanto, de uma dependência do mesmo, mas de uma superação da singularidade suscitada pela atividade mesma do indivíduo. (SIEP, 2007, p. 165)

O referencial desta abordagem localiza-se no caráter de relação que fundamenta o sistema hegeliano. Conforme a estrutura *relacional* do sistema, Hegel dispõe de um modelo de subjetividade escrita nos termos de uma teoria do reconhecimento, fornecendo uma estrutura intersubjetiva assentada na base de uma ontologia relacional.

3. A LIMITAÇÃO DO RECONHECIMENTO: APRECIÇÃO CRÍTICA SOBRE A ABORDAGEM HEGELIANA

Para uma crítica interna ao sistema, a argumentação que seguimos até aqui conduz à questão em torno do referencial teórico hegeliano a partir do qual se desenvolve o conceito de reconhecimento, com vistas à explicitação da abordagem com a qual se torna plausível o

tratamento contemporâneo da teoria do reconhecimento proposta por Hegel. Nesta seção, iremos expor os problemas da abordagem hegeliana do reconhecimento, desdobrado em três partes a partir da exposição das críticas encontradas na literatura. Inicialmente, iremos expor quais os problemas do estatuto lógico do reconhecimento (3.1), sobre o qual apresentaremos a leitura de Siep sobre os problemas do modelo do reconhecimento no tratamento hegeliano anterior à *Fenomenologia*, e, em seguida, a crítica à intersubjetividade na *Lógica* segundo a leitura de Vittorio Hösle. Dedicaremos a segunda parte à leitura habermasiana de Hegel (3.2), com o objetivo de fornecer as bases para uma melhor compreensão da reatualização de Hegel por Axel Honneth, que será apresentada no próximo capítulo. Finalmente, a última seção, apoiada na leitura de Tugendhat, refere-se aos problemas que esse referencial teórico apresenta para uma teoria da eticidade, objeto central de nossa apreciação (3.3).

3.1 O problema do estatuto lógico do reconhecimento

No capítulo anterior foram apresentados alguns aspectos da leitura de Siep (2007) sobre a estrutura especulativa do reconhecimento no contexto dos escritos de Jena. Procuraremos explicitar agora alguns problemas que esta leitura levanta em torno do referencial teórico hegeliano. Apesar de não entrar em detalhes sobre o estatuto lógico que subjaz ao *Sistema de Eticidade*, Siep discute amplamente a possibilidade de se encontrar uma estrutura especulativa para o conceito de reconhecimento no escrito *Lógica e Metafísica*, escrito por Hegel entre 1804 e 1805. Em Jena, Hegel ainda distinguia entre lógica e metafísica, cuja divisão apresenta uma parte dedicada à metafísica da subjetividade e outra à metafísica da objetividade. A distinção entre lógica e metafísica será posteriormente unificada

numa lógica especulativa, na qual as determinações opostas do pensamento são concebidas como momentos de uma totalidade.³⁴

A crítica de Siep (2007) está embasada na distinção entre a estrutura de reconhecimento de primeiro nível e a de segundo nível. Perpassando ambos os níveis, o silogismo é interpretado como uma forma que perpassa a estrutura geral do reconhecimento no seu significado especulativo. Com efeito, Hegel refere-se aos termos do silogismo quando explica as formas de autoconsciência e do espírito, bem como as suas relações: “esta equiparação é possível porque cada um dos extremos se relaciona consigo mesmo só através da relação com o outro, e somente assim ganha a própria identidade” (SIEP, 2007, p. 170).

Cada nível do reconhecimento consiste no fato de que o sujeito que reconhece intui em si mesmo e no outro a sua distância e a sua unidade com o outro – e essa relação de dois sujeitos que se intuem enquanto tal constitui, no estágio sucessivo, o seu “ser”, quer dizer, a sua identidade, a sua auto-relação. (SIEP, 2007, p. 170-171)

O particular, na metafísica da objetividade, referia-se a uma identidade com o outro, mas não sabe sua singularidade como unida ao gênero na qual ela é um particular. Com o conceito de vida, Hegel articula a tematização do gênero próprio do processo de singularização. Mas no âmbito da objetividade, não há uma unidade plena entre o singular e o gênero, que se mostra como somente “em si”. Somente na metafísica da subjetividade, “a unidade de singularidade e gênero enquanto resultado da auto-reflexão da consciência será tomada em consideração” (p. 167). Conforme esta estrutura especulativa, o primeiro nível do reconhecimento remete ao tipo de relação, explicitada fundamentalmente na *Fenomenologia*, em que se apresenta uma duplicação da autoconsciência. Mas é nesse sentido que ocorre a

³⁴ Siep (2007) mostra que é difícil precisar o momento em que filosofia e metafísica são unificadas numa lógica metafísica (pp. 162 ss.). Já na *Realphilosophie* Hegel fala de “filosofia especulativa” como primeira parte do sistema, sem empregar uma distinção forte entre lógica e metafísica. Cf. ainda K. Düsing (1976). As lições de lógica apresentam uma distinção entre as de 1801-02 e as de 1804-05. Enquanto a primeira refere-se a uma introdução à metafísica, esta última trata fundamentalmente de uma lógica especulativa, que contém em si a metafísica. cf. DÜSING, 1976 apud HÖSLE, 2007, p. 251 ss. Como mostra Hösle (2007), já nessa lógica, a metafísica culmina com uma metafísica da subjetividade, não adequando propriamente a intenção de Hegel de apresentar uma síntese de subjetividade e objetividade, expressão da unidade entre pensar e ser.

relação entre autoconsciências: “Só desse modo Hegel pode levar ao conceito a sua teoria do reconhecimento nos termos de uma relação entre indivíduos autoconscientes” (SIEP, 2007, p. 168).

Duas autoconsciências se relacionam uma à outra não como coisas em uma relação causal, nem como forças em ação recíproca; a relação recíproca entre autoconsciências é algo que vai além: para cada indivíduo, o outro é um momento da sua mesma auto-relação. (SIEP, 2007, p. 168)

Este primeiro momento, enquanto procura esclarecer o propósito de Hegel, deixa revelar a defasagem intersubjetiva da relação de reconhecimento, enquanto “para cada indivíduo, o outro é um *momento* da sua mesma *auto-relação*”. Enquanto um elemento da relação muda juntamente com a mudança do outro, Siep mostra que este caráter relacional não é simplesmente uma ação recíproca posta simetricamente, mas tem um duplo sentido, pois há uma dependência forte do outro, “não só da relação de um ao outro, mas também da auto-relação, da autocompreensão do outro” (2007, p. 168-169), ou seja,

o reconhecimento como atividade em duplo sentido de duas auto-consciências é uma relação na qual os seus elementos se relacionam consigo mesmo através da relação com o outro, e se relacionam ao outro através da relação consigo. E esta relação consigo mesmo, bem como com o outro, é possível mediante o correspondente modo de relacionar-se do outro. (SIEP, 2007, p. 169).

No entanto, novamente ocorre um reducionismo da intersubjetividade quando se constata que “cada um dos momentos em relação contenha em si a inteira relação, que ele se refira a ele mesmo como ao próprio outro” (SIEP, 2007, p. 169). O movimento do reconhecimento é posto, num primeiro momento, como intuir-se no outro, mas ocorre, em seguida, a superação da diferença do outro.

Mas se a individualidade tem a sua diferença em si mesma, se a sua autoreferência é, por consequência, já relação a um ser-outro, então o seu relacionamento ao outro é, inversamente, uma relação a algo de idêntico, isto é, a si mesmo. (SIEP, 2007, p. 166)

O segundo nível da estrutura do reconhecimento, por sua vez, compreende a relação entre indivíduos e universalidade. Hegel encontrará este sentido de universalidade no conceito de vida, em que deverá ocorrer a unidade entre os singulares: uma “relação do singular com a universalidade da vida, isto é, ao gênero mesmo, como relação entre autoconsciências” (SIEP, 2007, p. 171). Aqui, reside uma nova dificuldade, enquanto nesta concepção de “relação entre autoconsciências”, uma delas é entendida como *universal*. A relação posta é entre singulares e universal, momentos que, na distinção própria da filosofia de Hegel, pertencem ao desdobramento do espírito. Levando em consideração os importantes argumentos apresentados por Siep, podemos propor a seguinte hipótese: na relação de primeiro nível, Hegel mostra mais propriamente uma estrutura relacional intersubjetiva, mas, já neste nível, o problema consiste no predomínio da identidade, resultando a diminuição do status da diferença. O problema se alarga na tematização da estrutura de segundo nível, em que se estabelece a relação entre sujeitos e universal, quando o tipo de relação que Hegel tem em vista novamente enfatiza a identidade concernente à noção de subjetividade absoluta. A simetria entre os planos não é adequadamente desenvolvida, sendo verificada a elaboração insatisfatória do caráter do reconhecimento como estruturador da autodeterminação³⁵ e seu vínculo forte com a intersubjetividade. Se na estrutura de primeiro nível evidencia-se a redução da diferença por uma estrutura identitária, que, em última análise, remete à autoconsciência, esta estrutura subordina-se, no segundo nível, a uma estrutura universal, impedindo que Hegel desdobre suficientemente o potencial de sua teoria do reconhecimento, não estruturando, de maneira satisfatória, o vínculo entre os dois planos do reconhecimento. Voltando à leitura de Siep, encontramos outra referência a este problema, agora no sentido de fornecer uma via de resolução:

³⁵ A propósito dos problemas em torno da relação entre reconhecimento e autodeterminação, cf. Burke (2005).

Se Hegel tivesse representado mais uma vez o processo do gênero como relação entre os sujeitos, ao invés de apresentar a subjetividade como forma superior do processo do gênero, então teria sido possível dizer aqui se estava tomando em consideração as estruturas dos níveis superiores de reconhecimento. (p. 171)

Siep mostra que, na metafísica e na filosofia do espírito, Hegel apresenta uma singularidade que se elevou ao absoluto e que, “nessa elevação, supera a sua oposição à universalidade” (p. 172). “Mas isto, na metafísica, não se verifica nos termos de uma sucessão de níveis de formação do Si singular, mas enquanto um ‘desenvolvimento de significado’ do conceito de singularidade nas concepções metafísicas do absoluto” (p. 172). Na metafísica da subjetividade, a singularidade, inicialmente, enquanto reflexão auto-determinante, sabe-se como universal. Em seguida, “a singularidade absoluta enquanto auto-igualdade simples é conduzida à unidade com o próprio oposto, com a determinação que se nega na universalidade”, sendo constatado o predomínio do universal identitário.

O fortalecimento do caráter especulativo da relação estabelece-se com a *Lógica* do Hegel maduro. Enquanto a *Lógica e Metafísica* de 1804-05 apresenta as formas do juízos e silogismos fundamentalmente num sentido crítico³⁶, uma lógica especulativa do conceito é delineada mais propriamente somente na grande *Lógica* escrita posteriormente. Siep observa que “o verdadeiro médio, o médio que contém em si a singularidade, a particularidade e a universalidade não se encontra nesta doutrina do silogismo” (p. 172-173). Em referência à interpretação de K. Düsing (1976), Siep acrescenta que esta unidade é empreendida somente na metafísica da subjetividade. A unidade entre singularidade e universalidade é expressa com a concepção de espírito absoluto. Aqui, singularidade absoluta indica ser igual a si mesmo; universalidade: absoluta indiferença. “Enquanto o negativo (outro) que se relaciona a si negativamente é idêntico a si mesmo”, “a singularidade e universalidade são um” (SIEP, 2007, p. 173). Posicionando-se diante de Fichte e Schelling, “Hegel concebe a auto-referência

³⁶ Cf. SIEP, 2007, p. 172 ss.

como o contrário de si mesmo, como um objetivar-se, um determina-se” (SIEP, 2007, p. 173-174). “E no conceber também cada determinação como absolutamente diferente, como, do mesmo modo, o contrário de si mesma, que torna si mesma no ir além de si no seu contrário” (SIEP, 2007, p. 174). Ser-consigo-mesmo indica dar a si mesmo suas próprias determinações, ao mesmo tempo em que o indivíduo se coloca além delas. Siep conclui que “a singularidade do espírito” não pode mais ser identificada com “o si singular”, nem “a universalidade” somente com “o espírito do povo” (2007, p. 174).

O si singular, apropriando-se dos costumes e das leis universais – também ao custo da própria vida -, se reencontra mais do que se perde. E vice-versa: a universalidade do querer e do pensar de um povo, fundada na autoconsciência do singular, não perde a si mesma quando encontra o ser-concentrada-em-si-mesmo do singular, a sua “conscienciosidade”, até mesmo quando faz passar (vergibt) o agir divergente, na medida em que isto, porém, não eleva a pretensão de valer como “lei”. (SIEP, 2007, p. 174)

O problema da doutrina hegeliana do reconhecimento permanece, porém, no seguinte aspecto: a singularidade do espírito do povo é aquela do próprio “ser-concentrado-em-si-mesmo”. Não indica a singularidade “vivente” (SIEP, 2007, p. 175), mas “o ‘vértice’ certo de si do Estado, o governo e o monarca, e o saber-se do espírito do povo no espírito absoluto” (SIEP, 2007, p. 175). Em sua análise dessa questão, o autor destaca dois pontos críticos do referencial teórico hegeliano. O primeiro refere-se ao substancialismo ético, de influência platônico-espinosista, o que provoca “o primado do reconhecimento das instituições ‘substanciais’” (2007, p. 48). Apesar dos indivíduos encontrarem nelas pré-condições necessárias para a auto-realização, “tanto os direitos individuais como o reconhecimento da sua individualidade insubstituível são subordinados à subsistência e ao direito das instituições, sobretudo do Estado” (2007, p. 48). O segundo aspecto crítico refere-se ao conceito forte de teleologia. Para Siep, esta abordagem conduz ao problema da *Abgeschlossenheit* (isolamento, reclusão), “tanto em relação a uma teoria do agir como em relação a uma filosofia social”

(2007, p. 48). Com isso, “o agir torna-se uma mera realização de objetivos que já são prescritos pela razão objetiva da história e das instituições” (2007, p. 48).

Esse ser-concentrado-em-si-mesmo, esta autonomia do Estado perante os indivíduos e aos grupos é próprio “aquilo em direção a que” se dirige o transcender-se do indivíduo. Mas se assim, através dos indivíduos o espírito do povo retorna a si mesmo, esses porém não são liberados como um ser-outro-independente em sentido próprio. O dar-liberdade à independência dos momentos de um inteiro não pode nunca ser entendido no mesmo sentido de dar-liberdade à independência do inteiro – livre ao menos no seu vértice de todas as particularidades dos seus momentos (SIEP, 2007, p. 175)³⁷

Da exposição de Siep (2007), podemos extrair a seguinte idéia básica: a insuficiência do reconhecimento deve-se ao seu papel de momento dependente do conceito de subjetividade absoluta. Esta dependência refere-se à estrutura vinculada a um *télos* que se põe além dos condicionamentos internos ao movimento. Ao subordinar esta estrutura à subjetividade absoluta, ela passa a referir-se não a ela própria, mas a um *télos* incondicionado. Siep quer entender que o reconhecimento teria sua estrutura mais bem constituída enquanto refere-se àquilo que ele entende por estrutura de primeiro nível. “Este nível certamente não teria sido um simples grau preliminar sobre o caminho da realização do *télos* do reconhecimento, mas o fim mesmo da relação de reconhecimento entre indivíduo e espírito do povo” (2007, p. 175). Siep demonstra que Hegel, em parte, tentou efetuar esse avanço no plano da *Realphilosophie* dos anos posteriores de sua estada em Jena, propondo o consentimento da liberdade a esferas singulares, como a família e a sociedade jurídica. No entanto, a manutenção da idéia da subjetividade absoluta impediu o desenvolvimento dessa proposta: “o que torna racional a vontade particular dessas esferas é, na verdade, não a vontade de um reconhecimento recíproco, mas o reconhecimento inconsciente da

³⁷ Posicionando-se diante da discussão contemporânea, Siep esclarece que a sua proposta tem como objetivo mostrar que “para a solução dos problemas da filosofia prática contemporânea, o princípio do reconhecimento não podia ser assumido como um princípio *a priori* – como, ao invés, acontecia na pragmática transcendental e na teoria ética do discurso. A idéia de um princípio, num sentido hegeliano, deveria ser interpretada como uma estrutura que se realiza e se desenvolve nas formas concretas do prático e das instituições.” (2007, p. 47). Sobre a sua proposta, cf. ainda Siep (2004a). Voltaremos a discutir essa questão mais adiante.

universalidade que age nele.” (SIEP, 2007, p. 175). A crítica de Siep leva-nos a considerar a revisão da concepção de subjetividade absoluta e da estrutura teleologicamente incondicionada imanente à estrutura do reconhecimento.

É de autoria de Hösle uma das principais críticas ao status da intersubjetividade na *Lógica*.³⁸ Hösle (2007) fundamenta sua tese através de uma argumentação particularmente bem articulada, cuja estratégia é aquela utilizada aqui: uma crítica interna ao sistema hegeliano, que o autor denomina “*crítica imanente*” (p. 17). À semelhança da abordagem da estrutura especulativa do reconhecimento apresentada no capítulo anterior, Hösle não defende a ausência da constituição da intersubjetividade na passagem da doutrina da essência para a doutrina do conceito. No entanto, ele aponta uma espécie de retrocesso quando Hegel não desenvolve essa passagem como porta de entrada para a tematização da intersubjetividade como uma parte efetivamente constituinte da *Lógica*, tendo restringido-a à divisão bipartida composta pela lógica objetiva e pela lógica subjetiva. Nesse caso, Hösle põe em questão o suporte lógico que Hegel deveria pretender dar, em conformidade com seu sistema, às abordagens sobre a intersubjetividade nos seus escritos. Desse modo, A proposta de Hösle vincula-se à crítica à insuficiência do caráter intersubjetivo na estrutura lógica de Hegel,

³⁸ A interpretação de Hösle alia-se a comentadores como G. Günther, que defende uma semelhante necessidade de complementação da *Lógica* (1959 apud HÖSLE, 2007, pp. 305 ss.). Ao propor que Hegel ainda está preso a uma estrutura binária de reflexão, Günther sugere uma lógica triádica não aristotélica, com o objetivo de melhor tematizar a relação intersubjetiva. Numa rica reconstrução desse debate, Hösle refere-se ainda a dois pensadores que já no séc. XIX apontaram a insuficiência do idealismo alemão no tratamento da intersubjetividade. Trata-se do sueco E. G. Geijer (1783-1847) e o hegeliano norte-americano J. Royce. Sobre o primeiro, Hösle explica que “foi o primeiro a apontar, com grande rigor intelectual, como principal fraqueza do idealismo alemão que suas categorias fundamentais são Eu e Não-Eu, sujeito e objeto, enquanto os conceitos fundamentais de uma verdadeira filosofia teriam de ser Eu e Tu” (301, nota). Neste autor, continua Hösle, “encontra-se a tese de que a mais alta unidade, assim com a mais alta oposição, não se daria entre natureza e inteligência, ou entre subjetividade e objetividade, mas entre subjetividade e subjetividade, inteligência e inteligência; tratar-se-ia, aqui, não de uma unidade, mas de uma *concordia*, uma identidade tão real quando ideal na dualidade” (p. 301, nota). “Não há *personalidade* senão em e através de *outra*. – Sem *tu*, não há *eu*. Por isso, a antítese suprema não é entre *eu* e *não-eu*, mas entre eu e um outro eu – entre eu e tu”. (GEIJER, 1856, p 210 apud HÖSLE, 2007, p. 301, nota). Em todo caso, não é explicitado como seria possível a subjetivação do primeiro Eu. Quanto ao segundo pensador, J. Royce, o destaque volta-se para a proposta de incluir elementos peircianos na abordagem idealista. Numa abordagem que se manteve marcadamente especulativa, Royce propõe substituir a categoria da subjetividade pela de comunidade. Vale observar que a abordagem de J. Royce foi transmitida ao seu discípulo G. H. Mead, que por sua vez, influenciou decisivamente Habermas e Honneth.

apresentada aqui no capítulo anterior. Höhle entende que o único meio de superar a proposta do idealismo alemão é acrescentar à reflexividade uma estrutura intersubjetiva.³⁹ Höhle encontra nas páginas da *Fenomenologia* este entrelaçamento entre a formação da consciência e o papel desempenhado pelo reconhecimento. Aqui se encontraria um anúncio da relação entre reflexão e intersubjetividade, mas que não teria sido consolidada na *Lógica*. Na citação abaixo, Höhle, ao discutir a *Lógica* enciclopédica, resume sua interpretação sobre o descompasso do tratamento hegeliano da intersubjetividade entre a *Fenomenologia* e a *Enciclopédia*:

O problema central da filosofia pós-hegeliana – a intersubjetividade – nunca encontrou em qualquer outra parte da obra de Hegel tanta consideração quanto na *Fenomenologia*, que podemos, portanto, considerar, neste sentido, de fato o escrito mais importante de Hegel. [...] De um modo fortemente simplificado, podemos dizer que a *Fenomenologia* difere da *Enciclopédia em termos de conteúdo* e, inversamente, esta se distingue daquela *em termos formais*; e, de modo não menos simplificado, poderíamos acrescentar que uma apresentação enciclopédico-sistemática da intersubjetividade enquanto tema diretivo da *Fenomenologia*, tema mais pressentido que compreendido pelo próprio Hegel – uma “síntese portanto entre *Fenomenologia* e *Enciclopédia* -, é a realização filosófica de que sentimos falta em Hegel⁴⁰ (2007, p. 425-426).

Nesse sentido, Höhle entende que a intersubjetividade ainda apresenta sua importância na *Fenomenologia*, querendo atrelar essa perda mais propriamente ao desenvolvimento da *Lógica*. No entanto, também Höhle quer mostrar que a intersubjetividade, já nos escritos anteriores à *Fenomenologia*, é apenas um momento, não o princípio gerador do sistema.⁴¹

³⁹ Höhle argumenta: “Em primeiro lugar, é um fato antropológico dificilmente contestável que a intersubjetividade humana (diferentemente da sociabilidade animal) é mediada pela reflexão e, em segundo lugar, é impossível resolver o problema da fundamentação dos princípios últimos a não ser reflexivamente” (2007, p. 297) Para Höhle, nem a via dialógica, como em Martin Buber e Lévinas, enquanto crítica não só da filosofia da subjetividade, como também da reflexão, nem as filosofias como as de Heidegger e Sartre, enquanto “é sempre possível, e, no fundo, mesmo necessário considerá-las integráveis em um idealismo da subjetividade” (2007, p. 297), conseguem propor uma abordagem mais plausível para a questão da intersubjetividade.

⁴⁰ Höhle remete à afirmação de Pöggeler de que “Hegel não conduziu a filosofia que trabalha fundamentalmente com o conceito de reconhecimento para além da *Fenomenologia*” (PÖGGELER, 1982, p. 35, apud HÖHLE, 2007, p. 426, nota).

⁴¹ “A despeito da indubitavelmente grande importância do problema do reconhecimento no Hegel de Jena, tem-se no entanto de deixar registrado que aqui também a intersubjetividade não constitui o princípio gerador do sistema; ela permanece limitada a uma *parte* da filosofia da realidade, que não é nem a fundamental nem a conclusiva” (HÖHLE, 2007, p. 421, nota).

Hösle (2007) entende que Hegel, ao manter uma distinção entre espírito absoluto e espírito objetivo, manteve-se numa filosofia da subjetividade, não superando seus antecessores. Hösle é contundente em sua crítica: “A intersubjetividade não é a última categoria do sistema de Hegel” (p. 517). Semelhante ao problema apresentado pela leitura de Siep, também Hösle denuncia que “a intersubjetividade mostra-se dentro do sistema, inequivocamente, apenas como um *estágio* necessário; ela não é autotélica” (2007, p. 420).

Por apresentarem leituras diversas, mas com argumentações rigorosas, a interlocução teórica entre Hösle e Michael Theunissen é particularmente interessante. Theunissen (1978) interpreta a liberdade própria à lógica do conceito como constituinte da perspectiva intersubjetiva, compreendendo a *Lógica* de Hegel como uma teoria geral da liberdade comunicativa. Distinguindo entre o sujeito lógico universal e o sujeito universal intersubjetivamente mediado, Theunissen enfatiza a dimensão relacional da estrutura do real encontrado na *Lógica*: “Na sua lógica, Hegel discerne estruturas que cumprem o papel da realidade, e não meramente relações interpessoais, sob a exigência da reciprocidade absoluta” (cf. THEUNISSEN, 1978, pp. 46-47).

Já que o Conceito mesmo é amor, então a liberdade que com ele se manifesta tem de ser uma liberdade determinada: a *comunicativa*. Liberdade comunicativa significa que um experimenta o outro não como limite, mas como condição de possibilidade de sua própria auto-realização (1978, p. 303).⁴²

Desse modo, a *Lógica* de Hegel, no seu todo, seria “estruturada como teoria universal da comunicação” (THEUNISSEN, 1978, p. 303). No entanto, estas teses de Theunissen, em sua originalidade, são criticadas por Hösle, seguindo uma linha de interpretação semelhante a de Fulda e Horstmann (1980). A hipótese desta interpretação sustenta que a teoria dos juízos não constitui propriamente uma abordagem comunicativa. O teor desta teoria, continuam os autores, também não implicaria a pluralidade de sujeitos, o que seria indispensável para uma

⁴² A tradução utilizada foi extraída da edição em língua portuguesa de Hösle, 2007, p. 303.

teoria da liberdade comunicativa (FULDA; HORSTMANN, 1980, p. 45 ss.; HÖSLE, 2007, p. 304). Aqui se confundem as características da relação sujeito-objeto e da relação sujeito-sujeito. Os autores sugerem que a esfera comunicativa poderia se encontrar na ligação que Hegel propõe entre a idéia de vida e a idéia de conhecimento, mas as diferenciações no texto hegeliano não são claras. Em todo caso, o caráter relacional concernente à relação sujeito-sujeito permanece fraco. Segundo Hösle, Theunissen (1980), em sua tréplica, recua, em certa medida, diante de sua proposta: “Dou à teoria da comunicação e, com ela, à teoria da intersubjetividade, tranqüilamente o fundamento que Hegel encara como o fundamento puro e simplesmente: a teoria da subjetividade absoluta” (p. 101). Discutindo a posição de Theunissen, Hösle mostra que ele se volta para a ênfase na distinção entre lógica e filosofia do real, retrocedendo à distinção entre conceito lógico e liberdade comunicativa. Hösle quer encontrar a vantagem de encontrar na *Lógica* as teses de uma liberdade comunicativa, enquanto destacam o nexos entre lógica e filosofia do real.

Em sua resposta, Theunissen lamentavelmente retirou o que havia de interessante em sua tese. Nela, ele não se reporta mais senão à filosofia do espírito, na qual estariam contidos momentos significativos do ponto de vista da teoria da comunicação.⁴³ (HÖSLE, 2007, p. 304)

Também sobre a interpretação de que “o conceito mesmo é amor”, sugerida por Theunissen, Hösle comenta: “quando Hegel fala de conceito como amor é apenas metafórico e com certeza não é suficiente para fundamentar uma teoria da intersubjetividade” (p. 304). Ao sugerir uma possível objeção a sua proposta de interpretação, Hösle responde que nos *Projetos sobre religião e amor*, escrito em Frankfurt entre 1797 e 1798, “Hegel mesmo teria definido o absoluto como amor, porém logo depois teria abandonado esse conceito em favor do conceito de espírito”. Hösle explica que o conceito hegeliano de espírito

⁴³ Cf. THEUNISSEN (1980).

não significa, de maneira nenhuma, uma clara decisão pela subjetividade; antes, esse conceito oscila entre subjetividade e intersubjetividade: de um lado, ele é determinado em larga escala pela intersubjetividade; de outro, esta não é refletida como tal de um modo tão exposto quanto se desejaria. (p. 306)

Hösle explica que nem no jovem Hegel o amor é um terceiro elemento além dos conceitos de subjetividade e objetividade. Ele é concebido como a superação do dualismo kantiano-fichteano de sujeito e objeto, natureza e liberdade. Hegel escreve: “onde sujeito e objeto ou liberdade e natureza são pensados de um modo tão unido que a natureza é liberdade, que sujeito e objeto não podem ser separados, aí está algo divino. [...] Somente no amor alguém é um com o objeto, ele não domina e não é dominado” (HEGEL, 1969-1971, p. 1242 apud HÖSLE, 2007, p. 306). Hösle defende que Hegel não desenvolve, sob o título de amor, uma relação sujeito-sujeito: “Nem nos projetos da fase inicial Hegel alcançou o resultado afirmativo de uma relação ‘sujeito-sujeito’” (p. 307).

Dentro dessa oposição entre reflexão subjetiva e imediatez intersubjetiva, Hegel, à medida que almejou cada vez mais uma fundamentação transcendental das concepções da própria juventude, teve de optar por aquela; a concepção de uma intersubjetividade reflexiva, de uma racionalidade dialógica, permaneceu-lhe estranha ao longo da vida (2007, p. 308)

A estrutura do *pensamento* revela a ausência de uma seção dedicada à intersubjetividade. Esta dificuldade está associada a um recuo à tematização da relação sujeito-objeto em detrimento do avanço sobre a tematização sujeito-sujeito. A tematização de caráter epistemológico do tipo S-O deveria conduzir, advoga Hösle, ao conceito de *intersubjetividade*. Hösle insiste em sua tese: “Se algo está claro, então é isto: *a Lógica de Hegel não tematiza nenhuma relação entre sujeito e sujeito*” (p. 304, grifo do autor). Hösle não está preocupado somente em verificar se a *Lógica* de Hegel contém efetivamente uma teoria da intersubjetividade, que, como foi visto, a argumentação de Hösle mostra que não. Ele quer analisar se ela *pode* fundamentar *tudo*, e, aqui, conforme seu projeto de revisão do

idealismo objetivo, Hösle propõe que sim.⁴⁴ No que concerne ao problema da intersubjetividade na relação entre lógica e filosofia do real, Hösle afirma que, “tomando por base uma lógica que apenas chega até a lógica do conceito, o espírito objetivo e o espírito absoluto não estão exatamente amparados em termos lógicos” (2007, p. 305). O problema se estende ao próprio nexos entre lógica e filosofia do real, que, por questão de delimitação temática, não será analisado aqui. Em todo caso, o problema consiste em verificar, se a lógica, enquanto concebida como fundamento da filosofia do real, fornece os parâmetros necessários para a tematização da intersubjetividade.

O duro julgamento que tanto Hösle, quanto Fulda e Horstmann dirigem a Theunissen propõe que a análise de Theunissen deveria passar “da crítica dentro do sistema de Hegel para a crítica ao sistema de Hegel” (HÖSLE, 2007, p. 305). A crítica de Fulda e Horstmann leva Theunissen a reavaliar sua posição. Em 1982, dois anos após a discussão sobre a proposta de interpretação da *Lógica* como abarcante de uma teoria da intersubjetividade, Theunissen publica o conhecido artigo sobre a supressão da intersubjetividade na *Filosofia do Direito*⁴⁵. Neste estudo, Theunissen (1991) mostra, inicialmente, que “o objeto da *Filosofia do Direito* não é nem indivíduos isolados nem o todo que os contém, mas a sua ênfase volta-se para a *relação* através das quais os indivíduos tornam-se eles mesmos” (p. 03). Entretanto, o autor confronta a estrutura da *Filosofia do Direito* com sua fundamentação lógica, defendendo que há uma perda da intersubjetividade quando Hegel conecta relações intersubjetivas com a substância. Explicando essa conexão, Theunissen resume sua tese da “intersubjetividade suprimida” (*die verdrängte Intersubjektivität*):

A conexão procede em dois estágios: inicialmente, Hegel transfere toda relação das pessoas entre si a uma relação da substância com essas pessoas; ele, então, interpreta a alegada relação primitiva como uma relação da

⁴⁴ Apesar da relevância desta explicação para melhor compreensão da leitura de Hösle, a exposição das características de sua proposta de idealismo objetivo extrapolaria a delimitação teórica do presente trabalho.

⁴⁵ Citado aqui pela versão em língua inglesa (1991).

substância com ela mesma. Desse modo, a independência das pessoas desaparece. (1991, p. 12)

Hösle opta por desenvolver uma proposta de leitura pautada na revisão do idealismo objetivo, apoiando-se na constatação da necessidade de desenvolver o âmbito da intersubjetividade. Desse modo, Hösle propõe que uma terceira parte da lógica deveria apresentar “a estrutura de uma intersubjetividade lógica que unisse a reflexividade da subjetividade com as categorias objeto-lógicas da alteridade e diferença- portanto, uma reflexividade mediada” (2007, p. 258). Desse modo, o que em Hegel mostra-se circunscrito à filosofia prática, Hösle pretende ampliar também para a filosofia teórica, recolocando o status da intersubjetividade também na fundamentação lógica. Desse modo, Hösle propõe um modelo em que se “interpretasse a intersubjetividade como consequência necessária do conceito de reflexão e distinguisse a forma específica de reflexão que convém à intersubjetividade em oposição à mera subjetividade” (2007, p. 298). A partir da interlocução teórica com Fichte, Hösle pergunta se “uma exposição mais exata da idéia absoluta enquanto total identidade de sujeito e objeto teria de conduzir ao conceito de Tu” (2007, p. 297). O autor desloca a ênfase para o aspecto relacional, acrescentando que “não se trataria tanto do Tu quanto da *relação* entre o primeiro sujeito e o Tu, pois este último apenas se afirmaria como algo que fosse mais do que um mero objeto se também para ele o outro sujeito fosse um Tu” (2007, p. 297). A proposta de Hösle contém a seguinte tese:

A relação com o Tu é necessariamente recíproca. Isso conduziria evidentemente ao conceito de *intersubjetividade*, que poderia ser o mais apropriado para constituir o tema de uma terceira parte da lógica, uma parte sintética, após a lógica objetiva e a lógica subjetiva. (2007, p. 297)

Ao tentar conjugar intersubjetividade com reflexão, Hösle chega ao “conceito de reconhecimento mútuo” (p. 298). Neste conceito, o autor vê a possibilidade de se estabelecer relações simétricas e transitivas, enquanto são relações recíprocas.

Não deve ser difícil verificar empiricamente que, no plano da filosofia da realidade, quase toda autoconsciência é mediata reflexiva, isto é, condicionada por *relações de mútuo reconhecimento*; parece-me, no entanto, que a estrutura lógica dessa reflexividade mediada teria de ser tematizada também no plano da lógica, pois apenas ela representa uma síntese de tipo de relações objetivo-lógicas e subjetivo-lógicas. (HÖSLE, 2007, pp. 298-299, grifo nosso)

Desse modo, Hösle propõe o desenvolvimento de um momento ulterior àquele abordado na doutrina do conceito, passando a ser apontado uma esfera que compreenda a intersubjetividade. Por vias aparentemente opostas, diversas críticas de Hegel apontam para um elemento comum: o problema verificado na referência última a uma estrutura autodeterminada. A aposta de Hösle é que se deve pensar uma terceira parte da lógica, propriamente intersubjetiva. Formalizando os três estágios da Lógica, Hösle propõe o seguinte esquema (2007, p. 247):

Lógica do ser: a ; b
 Lógica da essência: a ↔ b
 Lógica do conceito: ←a→ (ou ← ←a→ →)

Mesmo que não fique evidenciado no esquema acima, também a lógica do ser compreende uma estrutura relacional, mesmo que ainda fraca. Desse modo, entre os elementos expressos formalmente como isolados, também deveria se verificar a sua relacionalidade. Em todo caso, Hösle sustenta uma limitação na estrutura final da lógica do conceito, propondo, também de maneira formal, uma terceira estrutura, que compreenda mais adequadamente o caráter relacional, assim esquematizado:

a ↔ ↔ b ↔

Segundo este esquema, “a reflexividade de a e b é aqui condicionada por sua relação; eles referem-se a si porque se referem um ao outro.” (p. 299). Hösle explica: “Isso significa

que deveria haver por base pelo menos dois sujeitos, os quais se referissem a si mesmos, e *cuja auto-referência constituísse ao mesmo tempo a referência ao outro e fosse por ela constituída.*” (p. 248, grifo do autor).

Hösle propõe a prevalência de relações simétricas sobre assimétricas, numa abordagem válida tanto para a estrutura lógica quanto para “estruturas *eticamente* relevantes” (2007, p. 298, nota, grifo do autor). A consolidação de estruturas simétricas está relacionada à transição da causalidade para a reciprocidade.

Alguna coisa e outra coisa apontam apenas em si uma para a outra; Eu e o Outro se constituem a si mesmos por meio da referência ao respectivo outro.- Talvez se pudesse dizer que, em categorias da lógica da objetividade, o absoluto é em si; em categorias da lógica da subjetividade, ele é por si; em categorias da lógica da intersubjetividade, ele é em si e por si. Isso significa, porém, que seus momentos, no grau mais alto, são *um para o outro*. (2007, p. 299, nota)

Percebe-se a cadeia que conduz à consolidação da identidade, perpassada pelo reconhecimento. A identidade se consolida a partir do seu reconhecimento, em relações mais fortes da identidade que se firma, num último momento, como relação reflexiva, de identidade autoconsciente, possibilitada pelo seu reconhecimento e pelo ato de reconhecer. “A estrutura apresentada também deveria conter reflexão na medida em que fosse concebida como pensamento – todavia, como um pensamento que não deve ser compreendido de modo monológico, mas dialógico” (HÖSLE, 2007, p. 299). Hösle entende ainda que esta estrutura deve ser autotélica. Aqui é mais difícil de precisar os moldes de uma estrutura que é entendida como autoreflexiva, mas Hösle ressalta que este caráter de fim último deve ser encontrado na intersubjetividade enquanto ela é entendida não como meio para se chegar à subjetividade. A concepção de relação como subordinada a uma estrutura autoreferencial parece ser, com efeito, o problema de sobrepor à diferença uma identidade última, o que implicaria a tese da

identidade da identidade e da não-identidade. Mesmo que à intersubjetividade é reservado um espaço no sistema, ela é momento, tendo como fim a subjetividade absoluta.

Em Hegel, a idéia absoluta, enquanto pensamento do pensamento, é fim último e não, por exemplo, meio para algo diferente. Analogamente, a intersubjetividade não poderia servir a fins meramente subjetivos – tampouco à mera produção da própria autoconsciência -, mas teria de, *enquanto intersubjetividade*, ser concebida como realização e confirmação da subjetividade. (p. 299, grifo do autor)

E Hösle reforça essa tese ao sustentar que “não poderia tratar-se de, primordialmente, estar em *si* no outro; quando muito, poder-se-ia dizer que se trata de, juntamente com o outro, em reciprocidade, estar em *si* no outro” (2007, p. 299). Hösle esclarece que “não os sujeitos singulares seriam absolutos, mas a estrutura intersubjetiva constituída por eles” (2007, p. 300, nota). Ao propor uma relação triádica e não dual, Hösle propõe que “se deveria refletir se a relação necessária para a ligação dos pólos não teria de ser tão essencial a esses mesmos, que também ela, como eles, teria de ser sujeito” (2007, p. 300, nota). Trata-se de conceber não só os dois elementos da relação, mas incluir a própria estrutura como um terceiro elemento.

Enquanto se configura como uma das leituras no amplo debate alemão de relevo nas últimas três décadas sobre a autoreflexão (Dieter Henrich, Habermas, Tugendhat), a proposta de Hösle da relação peculiar entre reflexão e intersubjetividade conduz a vários elementos que não podem ser discutidos satisfatoriamente no presente trabalho. O que particularmente nos interessa é a crítica ao modelo de subjetividade proposto por Hegel na sua estrutura lógica. Desse modo, a reconstrução da estrutura especulativa do reconhecimento procurou revelar, no capítulo anterior, o papel do reconhecimento para a gênese da liberdade, compreendida relacionalmente. Tornou-se clara a preocupação especulativa de Hegel em consolidar uma estrutura relacional, dentro da qual será concebida a diferenciação do singular. Na passagem da lógica da essência para a lógica do conceito, ocorre a mediação relacional constituinte do engendramento lógico da liberdade. Essa estrutura relacional refere-se à consolidação da

individualidade, constituída não mais isoladamente, mas em relação com as demais partes. Entretanto, o modelo teórico hegeliano pode revelar uma insuficiência na abordagem do reconhecimento. A idéia básica consiste na constatação do referencial ao qual o reconhecimento se vincula: a autoreferencialidade da razão. O reconhecimento é um estágio, mesmo que necessário para a constituição da teia relacional, mas desemboca no caráter subjetivo, e não propriamente numa estrutura intersubjetiva. A intersubjetividade, que, em seu constructo especulativo, pode ser identificada com o caráter lógico da ação recíproca, é um momento fundamental para a constituição da subjetividade, expressada, no âmbito lógico, na lógica do conceito. Entretanto, a intersubjetividade é *momento*. A teoria da intersubjetividade, para Hegel, está vinculada ao modelo auto-referencial do espírito. A constatação dessa insuficiência, apresentada em seu modelo lógico, revela a importância de explicitar o significado que Hegel encontra na concepção de espírito como estrutura dinâmica sobre o qual se apóia o seu sistema.

3.2 Crítica ao modelo monológico de espírito: a leitura de Habermas

As críticas à estrutura lógica do reconhecimento procuraram revelar uma lacuna no referencial teórico hegeliano, cuja insuficiência se mostrará na estrutura da eticidade. No desenvolvimento do seu projeto de *Vereinigungsphilosophie*, Hegel encontra no conceito de espírito um delineamento para consolidar seu sistema. Grande parte da literatura associa ao desenvolvimento do conceito de espírito a perda da intersubjetividade presente nos escritos de juventude⁴⁶. Esta interpretação do conjunto do pensamento hegeliano indica a transformação

⁴⁶ Dentre esses, Habermas (1973, 1987), Theunissen (1982), Höslé (1987), Honneth (2003b). São exceções Pippin (2000) e Williams (1997).

do modelo dialógico esboçado pelos escritos de 1803-04 de Jena para um modelo monológico a partir do desenvolvimento do conceito de espírito. Para Habermas, Hegel, ao desenvolver esse conceito, teria deixado de levar a cabo as intuições de juventude em torno da intersubjetividade. É o que move Habermas, e, depois dele, Honneth, a ocupar-se dos escritos precedentes à *Fenomenologia*, resgatando os elementos presentes nos escritos de juventude até o período de Jena. Segundo esta interpretação, Hegel, ao conceder a virada para uma filosofia da consciência atrelada a uma concepção monológica de espírito, precisou renunciar a um intersubjetivismo forte. No que se segue, discutiremos os aspectos que envolvem essa interpretação.

Com o conceito de *espírito*, Hegel está empenhado em superar os limites da filosofia transcendental⁴⁷ e, ao mesmo tempo, os problemas encontrados no idealismo subjetivo. Com efeito, a *Fenomenologia* caracteriza-se pelo empreendimento de superação da teoria da autoconsciência mediante um modelo de substância que é sujeito, ao mesmo tempo em que a subjetividade insere-se num modelo relacional.⁴⁸ O caráter de reconhecimento está, portanto, ligado à necessidade de repensar a subjetividade, propondo um novo modelo. Na tentativa de evitar a recaída numa individualidade isolada, Hegel encontra na abordagem espinosista de substância parâmetros para a noção do que ele irá entender como substância ética. Empenhado em estruturar uma ontologia relacional que responda aos impasses da visão

⁴⁷ Williams explica: “A consciência transcendental de Kant ainda não é uma intersubjetividade ou espírito. Como correção de Kant, Hegel leva o problema do outro e o introduz na relação de liberdade. A consciência de liberdade, que para Kant permanece problemática, é mediada pelo reconhecimento pelos outros. Hegel aprofunda e alarga a concepção de liberdade ao mostrar que a autonomia transita de uma razão aparentemente individual para uma razão social que é atual na e como uma comunidade e suas instituições. [...] Na *Fenomenologia*, ao menos, a dimensão intersubjetiva-social de *Geist* é o portador da dimensão transcendental, e esta última é uma abstração da anterior. Por essa razão, interpretações que vêem a filosofia de Hegel simplesmente como filosofia transcendental devem ser postas em questão. Se *Geist* tem sua gênese no reconhecimento intersubjetivo, então *Geist* não é um exemplo de filosofia transcendental, mas, ao invés disso, sua transformação.” (1992, p. 02)

⁴⁸ Para expressar este nexos, Findlay (1993) utiliza a expressão “autoconsciência social” (*social self-consciousness*).

atomista, Hegel evidencia a relação entre indivíduo e substância ética.⁴⁹ Este novo enfoque, no entanto, pode levar a uma abordagem que negligencie o *status* da intersubjetividade⁵⁰. Com a filosofia do espírito, mais propriamente com o conceito de eticidade, Hegel teria indicado uma concepção forte de intersubjetividade, mas a teria abandonado diante do projeto pautado pela noção substancialista de espírito.⁵¹

A leitura fornecida por Robert Williams (1992, 1997) sobre a concepção de espírito destaca-se por sustentar uma leitura que destoa daquelas que criticam a perda da intersubjetividade em Hegel, como as de Habermas e de Honneth⁵². A tese que permeia os trabalhos de Williams é a de que Hegel, ao desenvolver o conceito de espírito, não o faz em detrimento da importância da intersubjetividade, mas o reconhecimento intersubjetivo adquire um significado mais elaborado a partir deste conceito.⁵³ Desse modo, Williams considera que há, em Hegel, um movimento de continuidade entre a intersubjetividade e o desenvolvimento do conceito de espírito⁵⁴. A idéia básica aqui é a de que espírito indica a consolidação de uma estrutura intersubjetiva.

O conceito de reconhecimento fornece a gênese existencial-fenomenológica do conceito hegeliano de espírito, um eu que é nós, e o nós que é um eu. Isto

⁴⁹ Sobre a relação entre indivíduo e substância ética, cf. Hösle (2007), p. 519 ss. “De fato, poderia haver um terceiro [...] – justamente a categoria de *intersubjetividade* como a síntese de objetividade (substancialidade) e subjetividade. Hegel tem uma vaga idéia dessa categoria em sua crítica ao individualismo, porém a perde em seu próprio desenvolvimento afirmativo da eticidade. (p 519)

⁵⁰ Os impasses dessa abordagem leva ao que Theunissen (1982) denomina “intersubjetividade suprimida” (*verdrängte Intersubjektivität*).

⁵¹ Comentando a leitura de Taylor (1975), Lumsden mostra que esta concepção refere-se a um modelo no qual os indivíduos são concebidos como veículos de um espírito racional transcendente. “Ao escolher enfatizar a filosofia social e política de Hegel, bem como sua teoria da ação, Taylor concorda que o espírito assim concebido melhor seria se fosse esquecido” (LUMSDEN, 2008, p. 54).

⁵² Williams chama atenção para o fato de dois importantes comentadores que tratam da noção hegeliana de intersubjetividade não discutirem a questão do reconhecimento. O primeiro deles, Nicolai Hartmann (1976) entende que a intersubjetividade e o espírito objetivo foram originais contribuições de Hegel, mas Hartmann não discute a questão do reconhecimento. Mais recentemente, Hösle (2007) sustenta a tese da negligência da questão da intersubjetividade no sistema hegeliano, mas não toca na questão do reconhecimento. De fato, o *Hegels System*, que se propõe a ser uma explanação crítica sobre o problema da intersubjetividade em Hegel, em momento algum discute mais propriamente o problema do reconhecimento.

⁵³ Williams (1992) mostra que, ao traduzir para o inglês *Geist* por *mind*, há uma perda da dimensão intersubjetiva expressa pelo termo na língua alemã. Para o autor, esta tradução provoca “a supressão do seu sentido social-intersubjetivo” (p. 3).

⁵⁴ Esta linha argumentativa também é seguida por Miguel Giusti (2003, 2005)

significa que espírito origina um reconhecimento, pelo que se sugere que espírito é um conceito fundamentalmente social. (WILLIAMS, 1992, p. 2)

É particularmente difícil a plausibilidade de que o espírito teria sua “gênese” no “conceito de reconhecimento”. Em outro lugar, Williams irá dizer que “o espírito tem sua gênese existencial no reconhecimento interpessoal” (p. 14), ou, ainda: “minha tese é que o reconhecimento é suprasumido e, assim, preservado no conceito de espírito. Conseqüentemente, espírito é essencialmente uma holística concepção sócio-intersubjetiva. (p. 191). Williams (1992, p. 164 ss.) discute a estrutura triádica do espírito absoluto, na tentativa de evidenciar o empreendimento hegeliano em superar a identidade indiferenciada do Eu=eu: “a estrutura triádica articula e torna possível uma equivalência holística entre ser-para-outro e ser para si” (p. 264). Esta estrutura estaria expressa na concepção de Nós. Esta leitura encontra eco na afirmação de Walter Jaeschke:

Para Hegel, a concepção de trindade não é restrita à *Religionsphilosophie*. Ela aparece como uma solução pré-concebida historicamente para um problema fundamental da filosofia especulativa: conceber a relação do si mesmo [self] como uma relação com um outro, conceber como a liberdade é possível. Esta é também a estrutura do conceito hegeliano de liberdade: ser-consigo-mesmo-no-outro. (1990, p. 311)

Williams amplia a interpretação do reconhecimento, identificando como central também no âmbito do espírito absoluto e do saber absoluto. Por um lado, “a liberdade não é uma realidade individualista, mas uma realidade social alcançada através do reconhecimento mútuo” (1992, p. 265). Mas a estrutura de reconhecimento não se restringe, continua o autor, à noção de liberdade:

a liberdade, o conhecimento e a verdade, possuem a estrutura fundamental do auto-reconhecimento no outro. A doutrina hegeliana da mediação das três figuras e a correspondente estrutura triádica é uma generalização ontológica de sua doutrina da intersubjetividade. (p. 265)

Williams conclui que o projeto hegeliano conduz “à recolocação da teoria da identidade abstrata com o reconhecimento e a generalizar a estrutura do auto-reconhecimento no outro e incorporar nele seu conceito de espírito absoluto” (p. 270). Discutiremos, mais adiante, que esta proposta revela uma intuição válida, mas que dificilmente se sustenta na análise do sistema hegeliano como um todo.

Findlay (1993), em seu estudo *Hegel: a re-examination*, dedica um capítulo à análise do conceito hegeliano de espírito. A leitura de Findlay⁵⁵ indica o espírito como uma variação terminológica correlata ao eu transcendental de Kant, desprezando aquela dimensão intersubjetiva enfatizada por Williams, cuja interpretação se aproxima também da abordagem de Fulda.⁵⁶ Findlay considera que “o espírito também é, pela sua natureza, impessoal ou suprapessoal. Ele não é *meu* espírito exclusivo ou *seu* espírito exclusivo, mas algo que, pela sua natureza, transcende a distinção de pessoas” (1993, p.42). A concepção de Findlay indica o espírito como aquele âmbito que permeia a individuação do universal, que permite que o universal se manifeste no particular e que perpassa a unidade sujeito-objeto. Mais adiante, apresentando outro sentido do espírito, ele dirá que “espírito, para Hegel, é na verdade mais plenamente manifesto nas várias normas *intersubjetivas* que elevam a experiência da consciência acima do que é meramente pessoal e finito” (1993, p. 42-43). E conclui: “Espírito pode, assim, talvez ser melhor descrito como o que é infinito-na-finitude, ou impessoal-no-ser-pessoal, do que o que é meramente infinito e impessoal” (1993, p. 43). Nesta leitura, o conceito hegeliano de espírito tem como pano de fundo o conceito fichteano do eu absoluto:

O paradigmático fenômeno do *espírito* [...] é para Hegel não o eu ou consciência-de-si, mas a relação entre as consciências-de-si individuais que são cruciais para cada indivíduo, enquanto elas mesmas se dão sem reservas e

⁵⁵ Uma discussão sobre esta leitura é apresentada por Solomon (1972).

⁵⁶ Esta abordagem é seguida também por Robert Solomon. Sobre esta discussão, cf. ainda FULDA. Der Begriff des Geistes bei Hegel und seine Wirkungsgeschichte. In: RITTER, Joachim (org.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. III. Stuttgart: Schwabe und Co, 1971. Como aponta Williams (1992, p. 18), a diferença entre sua leitura e a de Fulda é que neste último a dimensão intersubjetiva do espírito mostra-se ainda como paradigmática, o que leva o autor a enfatizar o sentido lógico de espírito.

ao mesmo tempo sabem que as outras delas dependem e não são *alienadas*. Onde Fichte põe o eu como absoluto, Hegel põe esse processo de auto-abandono e o encontro de si mesmo no outro. (FINDLAY, 1993, p. 41)

O espírito é concebido como o que permeia a relação intersubjetiva, o que pode reduzir o caráter relacional à autoreferencialidade do sujeito. Em Fulda (1971), sob o conceito hegeliano de espírito subjazem duas possíveis conotações: uma lógica e outra intersubjetiva. No primeiro sentido, o outro adquire um caráter lógico, como negação, enquanto o termo *outro*, na segunda abordagem, expressaria o outro interpessoal. Entretanto, sustenta-se aqui que tal distinção seria apenas conceitual, mas a estrutura lógica imanente ao processo intersubjetivo estaria de acordo com a perspectiva lógica que rege o sistema como um todo.

Como vimos na seção anterior, Hegel pensa a relação intersubjetiva que perpassa a constituição da identidade do indivíduo de maneira análoga à constituição especulativa da identidade como identidade da identidade e da não-identidade, ou seja, a identidade se constitui a partir das relações no qual o momento da diferença não é só negado, mas também conservado e elevado. Aquilo que no âmbito da essência se apresentava como necessidade absoluta passa a desdobrar-se através de consolidações das relações de reconhecimento recíproco entre partes postas inicialmente em relações fracas, atingindo na transição para a doutrina do conceito, a liberdade. Na ampla literatura secundária, encontra-se a indicação de que Hegel estaria visando conciliar a substância de Espinosa com o sujeito livre de Kant. Essa seria, em última análise, a concepção de liberdade de Hegel, voltada não para a escolha entre duas opções possíveis, mas, como já sugerira Kant, a liberdade de dar a si mesmo suas próprias determinações, ou seja, a liberdade de autodeterminação. O problema que emerge, e divide comentadores, é se a liberdade está assegurada mediante a preservação da contingência, ou se ela é entendida como adequação, entendida no viés espinosista de assumir-se enquanto conformidade a uma ordem causal da natureza. Nesse último sentido,

como em Espinosa, a liberdade consiste em agir conforme uma espécie de lei universal.⁵⁷ A divergência se refere à ênfase naquilo que subjazeria à gênese lógica do conceito de liberdade: a prevalência da necessidade ou da contingência. Fato é que na passagem da doutrina da essência para a doutrina do conceito, o pivô da gênese do conceito de liberdade é a necessidade absoluta, configurada como momento anterior, mas que, à medida que se abre à contingência, engendra-se a relação absoluta. Na leitura de autores como Cirne-Lima (1999, 2006), a liberdade deve estar garantida com a salvaguarda da contingência, sem a qual não poderia ser concebida a liberdade. Nesta leitura, a fundamentação dessa concepção na passagem da *Lógica* entre a doutrina da essência e a doutrina do conceito apresentaria referente ao papel da contingência na gênese lógica da liberdade. Esta mesma crítica é colocada por Eduardo Luft:

O problema é que, em Hegel, o livre-arbítrio não aparece em sua função mais relevante (a possibilidade de livre-escolha entre diversas alternativas igualmente possíveis) exatamente porque na síntese da necessidade absoluta, a contingência aparece dissolvida, pois Hegel não estabelece uma distinção clara e definitiva entre o necessário enquanto *Müssen* – que exclui a contingência e a põe fora de si – e o *Sollen* – que preserva a contingência. (1995, p. 181)

Luft acrescenta à sua crítica à perda da contingência o problema que ele denomina de teleologia do incondicionado. Para Luft (1995, 2001), a estrutura finalística do sistema hegeliano predetermina não só o fim, como também, até certo ponto, também o processo que conduz ao fim almejado. Desse modo, o espaço de possibilidades é restringido, circunscrevendo-se a uma estrutura apriorística que predetermina o processo. A contingência perde o seu caráter forte, vinculando-se a uma estrutura previamente estabelecida. A liberdade vê-se circunscrita a uma estrutura lógica não só apriorística, como também autoreferencial. A interpretação de Allen Wood (1990) reforça o caráter limitativo do referencial autoreflexivo

⁵⁷ Sobre a exposição do problema da liberdade no âmbito da filosofia moderna, em particular no que tece ao seu status lógico, cf. LUFT, 2001, p. 45 ss.

para a concepção de liberdade, sugerindo outra leitura para a concepção relacional do “ser-consigo-mesmo-no-outro”. Wood (1990) entende a concepção de “no-outro” como indicadora da relação reflexiva da auto-consciência. Para Wood, esta expressão “ênfatisa a idéia de que o ‘ser-consigo-mesmo’ é uma concepção de liberdade como auto-atividade.” (1990, p. 46). Wood (1990) ressalta algumas passagens em que Hegel deixa evidenciar esse caráter, como no prefácio à *Fenomenologia*, onde Hegel escreve que “a substância é o ser, que na verdade é *sujeito*, ou – o que significa o mesmo – que é na verdade efetivo, mas só na medida em que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro” (PhG, §18, p. 35). A tese de Wood (1990) reforça a limitação da compreensão relacional quando esta é subordinada à atividade auto-reflexiva do espírito. A compreensão de alteridade estaria associada à diferença posta pelo movimento do espírito, que compreende o outro enquanto se refere à própria identidade que o põe. O problema consistiria não em conceber a diferença isoladamente, pois ela é posta dialeticamente, mas enquanto subordinada a uma identidade última inerente ao movimento autoreflexivo do espírito.⁵⁸

Talvez Hegel atrele o espírito à intersubjetividade, no sentido de escapar da auto-referencialidade de uma reflexão solipsista, avançando, assim, para uma concepção que podemos entender até mesmo como lingüística, ou, ao menos, pautada num registro intersubjetivo. No entanto, permanece duvidoso se Hegel tem êxito em levar a cabo uma concepção dialógica de espírito ou se, antes, essa noção é substituída por uma abordagem erguida sobre uma estrutura monológica auto-referente. Da mesma maneira que o projeto de ontologia relacional limita-se enquanto subordinado a um modelo de razão teleologicamente condicionada, o modelo de reconhecimento pode ver-se restringido quando sitiado pela demarcação do espírito. É necessário verificar se Hegel leva a cabo a intuição dialógica do

⁵⁸ Hegel, na *Filosofia da História*, dirá: “o espírito é ser com ele mesmo, e isto é liberdade. Se eu sou dependente, eu estou relacionado com um outro que eu não sou, e eu não posso ser sem esse outro. Eu sou livre quando eu sou comigo mesmo” (VG 55, 48 apud Wood, 1990, p. 46)

conceito de espírito, a fim de entender quais os motivos que levam Honneth a abdicar do conceito de espírito em seu projeto de reatualização da *Filosofia do Direito* de Hegel.

Até a década de 60, os escritos de Jena eram interpretados fundamentalmente como uma etapa prévia à *Fenomenologia*, sendo evidenciados os nexos entre esses escritos e o desenvolvimento posterior do sistema hegeliano. Habermas protagonizou a articulação de uma nova interpretação. No seu famoso texto *Arbeit und Interaktion*, publicado originalmente em 1967, Habermas mostra que o desenvolvimento do sistema hegeliano revela um descompasso em relação às intuições de Jena, provocando a perda da intersubjetividade em decorrência do desenvolvimento do conceito de espírito. Habermas defende a tese de que o desenvolvimento do sistema hegeliano representa um abandono das intuições esboçadas nos escritos de Jena, déficit ocasionado principalmente pelo desdobramento do conceito monológico de espírito.⁵⁹ No que se segue, será exposta esta proposta habermasiana, elucidada a partir da interlocução com três textos em que Habermas apresenta sua crítica: *Trabalho e interação* (1987); *O Discurso Filosófico da Modernidade* (2000); *Caminhos de destranscendentalização: De Kant a Hegel, e de volta* (2004);

Após a articulação de sua teoria da eticidade no *Sistema de Eticidade*, Hegel apresenta, ainda nas lições de Jena, um esboço do seu sistema semelhante ao resumido posteriormente na *Enciclopédia*, reunidos sob o título de *Jenaer Systementwürfe*, compreendendo as lições em Jena no período entre 1803 e 1806. Já nesse período, Hegel iniciara a configuração das temáticas de sua lógica, filosofia da natureza e filosofia do espírito. Nessas lições, Hegel elabora, no capítulo concernente ao espírito real da *Realphilosophie*, a articulação entre o reconhecimento e conceitos como os de propriedade e trabalho, mostrando a conexão entre o indivíduo e o coletivo. Aqui, a vontade abstrata é

⁵⁹ Nas últimas décadas, vários comentadores seguiram essa interpretação, como Honneth (2003) e Wildt (1982).

conservada e elevada mediante o reconhecimento: “A vontade abstrata tem que se superar ou se produzir como superada no elemento desta realidade espiritual que é o estado de reconhecimento geral.” (HEGEL, 1984b, p. 182). Hegel expõe que o direito assume o papel de garantia das vontades individuais, sem romper com a totalidade ética. Desse modo, a verdadeira vida ética é concreta e objetiva, fundada na experiência da comunidade. O trabalho e a linguagem são entendidos como os dois processos essenciais de exteriorização, mediadores do reconhecimento.

Seguindo a leitura de Habermas nestes escritos, Hegel, ao desenvolver a perspectiva em seu período inicial em Jena, tinha como propósito superar a cisão entre subjetividade e objetividade. No âmbito do espírito objetivo, Hegel encontrara os meios de encontro e unificação entre sujeito e objeto, expressos sob as formas do trabalho, da interação e da linguagem. Habermas encontra nesses meios a função de “terceiros” ou “médios” que cumprem um papel tanto epistemológico, na constituição de uma relação indissociável entre sujeito e objeto, como garantidores da coesão social: “a oposição entre sujeito que representa e objeto representado é suprimida na medida em que as operações do sujeito consomem a energia ‘nomeadora’ e conceitual da linguagem” (HABERMAS, 2004, p. 198). Habermas ressalta o papel que a linguagem opera nos escritos de juventude, mostrando que “não há, para o sujeito cognoscente, uma base de estímulos sensoriais que seja nua, independente de todas as mediações simbólicas. Pois ele se move desde o princípio no horizonte de experiências possíveis aberto pela linguagem” (2004, p. 198)

A linguagem é descrita por Hegel como a primeira objetualidade do espírito, correspondente ao amor objetualizado. O ser-para-si surge da experiência do amor entre os sujeitos. Hegel entende o amor dos filhos com seus pais como relação análoga à da palavra com seu sentido. Ripalda (1993), complementa: “cada indivíduo singular já não é, a este nível, vontade nem satisfação isolada, mas a totalidade do amor, criatura da família que é

substância.” (p. 61). Na experiência do amor, “cada um se sabe imediatamente no outro e o movimento é só a inversão pela qual cada um experimenta que o outro se sabe igualmente em seu outro.” (HEGEL, 1984b, p. 172, 15-19). E ainda: “no ser-para-si do outro cada qual é ele próprio, que cada um na consciência do outro, isto é, na singularidade, em seu ser-para-si, é consciente de si mesmo, é para si”. (1987, fragmento 21, p. 212). Neste mesmo fragmento, Hegel escreve que “na família, a totalidade da consciência é o mesmo que algo que vem-a-ser para si mesmo. O indivíduo vê a si mesmo no outro” (HEGEL, 1987, fragmento 21, p. 215-216). Inicialmente, a consciência constitui-se a partir das relações com os pais, representada fundamentalmente pela educação (*Erziehung*). Num segundo momento, a consciência põe-se no movimento de reconhecimento por outra consciência. “É absolutamente necessário que a totalidade, à qual a consciência chegou na família, conheça-se a si mesma, numa outra tal totalidade, [numa outra tal] consciência, como a si mesma” (1987, fragmento 22, p. 217). O reconhecimento desdobra-se enquanto constituição relacional que permite a constituição da subjetividade, cuja estrutura lógica se revela marcante desde os escritos de juventude, ainda que, nestes escritos, seu contorno não esteja claramente delineado.

Os escritos de Jena, na leitura habermasiana, apresentam intuições relevantes para o status do reconhecimento no pensamento de Hegel, ressaltando a importância da “filosofia real de Jena, em que uma teoria da intersubjetividade esboçada nos escritos de juventude deixou seus vestígios” (2000, p. 45). Aqui, Habermas ressalta a tese hegeliana da luta por reconhecimento (*Kampf um Anerkennung*). A idéia básica é a de que a identidade do eu é resultado de um processo de reconhecimento recíproco: “Só com base no reconhecimento recíproco se forma a autoconsciência que se deve fixar no reflexo de mim mesmo na consciência de um outro sujeito” (Habermas, 1997, p. 15). E continua: “A consciência existe

como um meio em que os sujeitos se encontram, de tal modo que, sem se encontrarem, não poderiam existir como sujeitos” (1997, p. 15).⁶⁰

O sentido peculiar de uma identidade do Eu, baseada no conhecimento recíproco, só se revela sob o ponto de vista de que a relação dialógica da união complementar de sujeitos opostos representa simultaneamente uma relação da lógica e da práxis vital. Isto se revela sob o título de *luta por reconhecimento*. (HABERMAS, 1987, p. 18, grifo nosso)

Ao articular a tese hegeliana do conflito intersubjetivo, o amor apresenta-se como mediador do conhecer-se no outro (*Sich-Erkennen-im-Anderen*). Habermas (1987) mostra que o amor, enquanto reconciliação de um conflito prévio, “se revela na dialética da relação ética, que Hegel desenvolve sob o título de *Luta por reconhecimento*” (p. 18). Esta luta por reconhecimento é entendida como restauradora de uma situação dialógica enquanto relação ética, que se opera como mediadora da constituição da identidade individual e da identidade coletiva. “Só o resultado desse movimento extingue a violência e restabelece a não coerção do conhecer-se a si mesmo no outro, que tem lugar no diálogo: o amor como reconciliação”. (HABERMAS, 1987, p. 18). A luta por reconhecimento desenrola-se como um movimento do indivíduo que luta por sair do particular para o universal, aqui referido à totalidade ética.

O resultado não é o imediato conhecer-se de um no outro, isto é, a reconciliação, mas uma atitude dos sujeitos entre si com base no reconhecimento recíproco – a saber, com fundamento no conhecimento de que a identidade do Eu só é possível através da identidade do outro que me reconhece, identidade que, por seu turno, depende do meu reconhecimento⁶¹ (HABERMAS, 1987, p. 20).

⁶⁰ Referindo-se ao processo de socialização, Habermas mostra que ela “não deve aqui entender-se como a inserção na sociedade de um indivíduo já dado; é antes ela própria que suscita o ser individuado” (1987, p. 17)

⁶¹ Habermas (1987) observa que a relação entre subjetividade e intersubjetividade está presente em Mead, que retoma a “idéia de Hegel de que a identidade do eu só se pode constituir através da exercitação em papéis sociais, isto é, na complementaridade de expectativas de comportamento com base no reconhecimento recíproco” (p. 20, nota). Como veremos, esta aproximação será também a base da reatualização proposta por Honneth (2003).

O “eu” surge a partir do conflito, dessa luta por reconhecimento. Desse modo, Hegel entende o movimento de “conscientização-de-si” como resultado de uma luta por reconhecimento, no qual a autonomia não é pressuposta, mas resultado:

Porque Hegel entende a consciência-de-si a partir do contexto de interação próprio do agir complementar, isto é, como resultado de uma luta por reconhecimento, olha o conceito de vontade autônoma, o qual parece constituir a dignidade genuína da filosofia moral kantiana, como uma abstração peculiar relativamente à relação ética dos indivíduos, que entre si se comunicam. (HABERMAS, 1987, p. 20)

Nesta leitura, a dialética fichteana da relação entre o eu e o outro se insere numa perspectiva da subjetividade do autoconhecimento. De outra maneira, Hegel compreende a dialética do eu com o outro dentro da estrutura intersubjetiva do espírito. Reproduzimos abaixo uma passagem em que a leitura de Habermas do confronto entre Fichte e Hegel (1987) pode ser apresentada:

Hegel não pode responder à questão da origem da identidade do Eu, como fizera Fichte, com uma fundamentação da autoconsciência que em si mesma se recolhe, mas apenas com uma *teoria do espírito*. O espírito não é, então, o fundamento que subjaz à subjetividade do si mesmo na autoconsciência, mas o meio *em* que um Eu comunica com outro Eu e, a *partir* do qual, como de uma mediação absoluta, se constituem ambos reciprocamente como sujeitos. (p. 15) [...] Enquanto Fichte concebe o conceito do Eu como identidade do Eu e do não-Eu, Hegel concebe-o desde o princípio como identidade do universal e do particular. [...] O espírito é o desdobramento dialético desta unidade, a saber, da totalidade ética [...]. (p. 16)

O espírito, assim, pode ser entendido como o *medium* que permite a relação intersubjetiva, o meio onde tal relação se opera. O conceito de “eu” assume em Hegel o caráter do que é singular em confronto com o outro. Tomando como ponto de partida Kant, Habermas observa que a subjetividade do eu é determinada como reflexão – é a relação do sujeito do conhecimento com ele mesmo, constituindo a unidade do sujeito.

A idéia original de Hegel consiste em que o Eu só se pode conceber como autoconsciência se for espírito, isto é, se passar da subjetividade para a objetividade de um universal no qual, com base na reciprocidade, os sujeitos,

que se sabem a si mesmos, se unificam como não idênticos. (HABERMAS, 1987, p. 16)

Nesse texto, Habermas tece uma dura crítica ao modelo kantiano, mostrando a fragilidade e até mesmo artificialidade da intersubjetividade, confrontando-o com o significado que o conceito de eticidade receberá em Hegel. Na leitura habermasiana, as leis morais, segundo o modelo kantiano, tem em vista “não só a obrigação intersubjetiva em geral, mas a forma abstrata de uma validade geral conexa com uma concordância *a priori*” (p. 21). Habermas critica a proposta de Kant, enquanto “a intersubjetividade da validade das leis morais, admitida *a priori* mediante a razão prática, permite a redução do agir ético à ação monológica” (p. 22). Habermas (1987) acrescenta:

Cada sujeito individual, ao examinar as máximas quanto à sua idoneidade como princípios de uma legislação universal, deve *imputar* as suas máximas de ação a todos os outros sujeitos como máximas igualmente obrigatórias para eles [...] As leis morais são abstratamente universais no sentido de que, ao valerem para mim como gerais, *eo ipso*, têm que pensar-se como válidas para todos os seres racionais. Por conseguinte, sob tais leis a interação dissolve-se em ações de sujeitos solitários e auto-suficientes, cada um dos quais deve agir como se fora a única certeza existente e, no entanto, ter ao mesmo tempo a certeza de que todas as suas ações sujeitas a leis morais concordam necessariamente, e de antemão, com todas as ações morais de todos os outros sujeitos possíveis. (p. 21).

Como entende Habermas, as leis abstratas da moral, que careceriam de potência, seriam subjugadas por Hegel à legalidade de teor ético. A ética é aqui compreendida como uma necessidade de estabelecer uma harmonia nessas relações, possibilitando-as. Na *Realphilosophie*, Hegel entende o todo ético como a unidade entre a individualidade e o universal. Diante de uma ação que fere o caráter ético (sendo este entendido como relativo ao bem-estar social e ao interesse coletivo), o indivíduo sofre o peso de uma recriminação, que o atinge no âmbito moral e com uma penalização respectiva à ação. Mas esse processo, prossegue Habermas (2000), “não pode ser deduzido como as leis da razão prática, a partir do princípio da subjetividade por meio do conceito de vontade autônoma” (p. 43). Esta dinâmica

resulta antes da perturbação das condições de simetria e das relações recíprocas de reconhecimento de um contexto de vida constituído *intersubjetivamente*, do qual uma parte se isolou, alienando de si todas as outras partes de sua vida em comum (HABERMAS, 2000, p. 43).

Já aqui Hegel apresenta o movimento no qual o sair-de-si da consciência, a exteriorização, pode ser completado com êxito mediante o retorno a si ou, quando esse retorno não é verificado, provoca a alienação. Para expressar este movimento, Hegel encontra no trabalho a expressão da relação entre indivíduo e sociedade. Cada indivíduo trabalha não somente para suas necessidades, mas para a necessidade de muitos.

Cada indivíduo singular é aqui singular e, portanto, trabalha para uma necessidade; o conteúdo de seu trabalho vai mais além de sua necessidade, trabalha para as necessidades de muitos. Cada um satisfaz, portanto, as necessidades de muitos e a satisfação de suas muitas necessidades particulares é o trabalho de muitos outros. (HEGEL, 1984b, p. 183)⁶²

Num outro texto, Habermas afirma que “todos os fenômenos históricos participam, em maior ou menor grau, da estrutura dialética das relações de reconhecimento recíproco, nas quais as pessoas se individualizam pela socialização” (2004, p. 195). Habermas encontra na proposta hegeliana da estrutura intersubjetiva de reconhecimento a intuição a partir da qual é fortalecido o vínculo entre individuação e socialização, idéia básica de sua teoria:

As comunidades existem essencialmente na forma de relações de reconhecimento recíproco entre seus *membros*. É essa estrutura intersubjetiva da socialização de pessoas individuais que guia Hegel em sua explicação lógica do conceito de “universal concreto” ou de totalidade. (2004, p. 196)

⁶² Na continuação, Hegel, numa passagem mais extensa, expressa bem sua concepção: “Cada um renuncia ele mesmo a sua posse, supera a sua existência, ao mesmo tempo que desfruta de reconhecimento ao fazê-lo e o outro o recebe com *permissão do primeiro*. Desfrutam de reconhecimento, cada um recebe do outro a posse do outro, de modo que só recebe tanto quanto e o outro mesmo é o negativo de si mesmo, ou a propriedade é por mediação: cada um é o que nega ser seu, seus bens, e estes se encontram mediados pela negação do outro; só porque o outro se desprende de sua coisa, “o faço eu”. E o interior da coisa, representado por essa *igualdade nela*, é seu *valor*, que tem plenamente o meu consentimento e a apropriação do outro: se trata do meu positivo e, assim também, do ser, a *unidade de minha vontade e a sua*. E a minha vale como real, existente, o *estado de reconhecimento* é a existência. Com isto minha vontade vale, possuo, a posse se transformou em *propriedade*” (1984b, p. 184-185).

Segundo Habermas, Hegel foi quem primeiro associou as categorias da lógica tradicional com os aspectos em que “os indivíduos socializados se reconhecem reciprocamente” (2004, p. 196), a saber, (a) como pessoa em geral (universal), enquanto compartilham de características em comum, como sujeitos que conhecem, falam e agem; (b) como membros particulares, que compartilham características peculiares dentro de sua comunidade de origem; e (c) como indivíduos, que se distinguem de todos os demais indivíduos.

Portanto, nessa infra-estrutura da socialização, as relações particularistas dos membros de determinada coletividade se entrecruzam com as relações universalistas entre pessoas individuais que, em dois aspectos, devem umas às outras um igual respeito: tanto no aspectos da natureza comum humana como no da absoluta diferença de cada qual em relação a todos (HABERMAS, 2004, p. 196).

Desse contexto Hegel desenvolve o conceito de alienação (*Entfremdung*), ao qual Habermas associa uma positividade gerada por uma subjetividade alienada, afastada da vida em comum. Hegel tem em vista “a restauração da totalidade dilacerada” (HABERMAS, 2000, p. 44), mas recorre a uma totalidade segundo um princípio da subjetividade absoluta.

No fato de que o poder da unificação desaparecera da vida dos homens, Hegel vira surgir justamente a necessidade objetiva da filosofia. Todavia não interpretou as delimitações de fronteiras próprias à razão centrada no sujeito como exclusões, mas como cisões, e exigiu da filosofia o acesso a uma totalidade que *compreende em si* a razão subjetiva e seu outro. (2000, p. 423)

Habermas considera que Hegel abre um caminho que poderia ser seguido no sentido de fundamentar e desenvolver uma reflexão da razão em termos de uma teoria da comunicação, mas Hegel opta por outro viés, marcada pelo conceito de espírito absoluto. “Podemos esperar que Hegel introduza o agir comunicativo como o meio em que se realiza o processo de formação do espírito autoconsciente” (1987, p. 17). No entanto, Habermas mostra que Hegel pensa

o movimento do espírito absoluto [...] a partir da experiência da auto-reflexão da consciência [...], mas de modo tal que, nesta auto-reflexão, se insere a dialética da relação ética, da qual promana a identidade do universal e do particular: *o espírito é eticidade absoluta*. (1987, p. 37)

Juntamente com o desenvolvimento da concepção monológica de espírito, os meios da linguagem, do trabalho e do reconhecimento recíproco perdem a relevância que possuíam naquelas escritas: “O espírito absoluto é solitário” (1987, p 23), conclui Habermas. A mesma crítica é encontrada em *O Discurso Filosófico da Modernidade*, onde Habermas (2000) menciona a tentativa hegeliana de recolocar a razão num patamar que lhe teria sido tomado pelo entendimento, no qual se teria perdido a visão do todo em detrimento da visão fragmentada das partes. Entretanto, na leitura habermasiana, Hegel não o teria feito adequadamente, pois

teria de mostrar, e não simplesmente, pressupor, que uma razão, que é mais do que o entendimento absolutizado, também pode reunificar de modo igualmente indispensável aquelas oposições que tem de desenvolver discursivamente. (2000, p. 36)

Desse modo, Habermas sugere que “o paradigma do conhecimento de objetos deveria ser substituído pelo paradigma do entendimento entre sujeitos capazes de falar e agir” (2000, p. 413). “O que está esgotado é o paradigma da filosofia da consciência. Se procedermos assim, certamente devem se dissolver os sintomas de esgotamento na passagem para o paradigma do entendimento recíproco” (2000, p. 414). Com isso, Habermas desenvolve a dimensão da intersubjetividade discorrendo sobre o entendimento recíproco, pretendendo oferecer a possibilidade de resolução de uma relação inicialmente conflituosa entre o sujeito e o outro. “A razão comunicativa sobressai na força vinculante do entendimento intersubjetivo e do reconhecimento recíproco; circunscreve, ao mesmo tempo, o universo de uma forma de

vida coletiva” (HABERMAS, 2000, p. 450). A proposta habermasiana, que fornece os elementos que interessam a nossa discussão, é assim resumida:

A razão centrada no sujeito encontra sua medida nos critérios de verdade e êxito, que regulam as relações do sujeito que conhece e age segundo fins com o mundo dos objetos ou estado de coisas possíveis. Em contrapartida, assim que concebemos o saber como algo mediado pela comunicação, a racionalidade encontra sua medida na capacidade de os participantes responsáveis da interação orientarem-se pelas pretensões de validade que estão assentadas no reconhecimento intersubjetivo (HABERMAS, 2000, p. 437)

Em vista ao modelo comunicativo de racionalidade, Habermas encontra em Hegel o mérito de propor a destrancendentalização da razão, descolando o foco de validez de nosso conhecimento de uma estrutura transcendental da subjetividade para a experiência reflexiva mediada pela intersubjetividade. No entanto, Habermas coloca em questão a pretensão de validade dos próprios padrões. Esta crítica é assim posta:

Se partirmos, com Hegel, da idéia de que não há uma consciência transcendental que possa se dar conta, pela auto-reflexão, de suas próprias operações e desvelar, com isso, estruturas racionais invariáveis, é forçoso lidar com um fato perturbador. Mesmo nossos próprios padrões, pelos quais não aceitamos como válido nada que não possamos discernir, à luz de razões plausíveis, como verdadeiro ou obrigatório, eficaz ou precioso, são nitidamente parte integral de determinada forma de vida moderna, hoje amplamente difundida. Mas, se tais padrões são vinculados internamente e essa forma de vida especial, nada diz que possam reivindicar uma validade universal, para além desse contexto. Essa suspeita não pode ser destruída nem pela explicação genética de como as pessoas de nossa socialização aprenderam a reconhecer os padrões dominantes, nem por alguma certificação hermenêutica das formas modernas de identidade. (2004, p. 210)

Segundo esta linha de interpretação, a proposta empreendida na *Fenomenologia* visa recolocar os critérios de validação sob patamares em que também o reconhecimento intersubjetivo assume um papel central. Esta tese é explorada por Pinkard (1994), que destaca o papel de sociabilidade da razão proposta por Hegel com a *Fenomenologia*. A leitura de Pinkard conduz à revisão do conceito de espírito absoluto, relido sob a ótica “de que apenas as práticas culturais e lingüísticas da comunidade e as estruturas socialmente instituídas de

reconhecimento mútuo” (1994, p. 252) podem fornecer os critérios de validação. Habermas considera este padrão como “descoberta pós-metafísica” (2004, p. 212) Desse modo, Habermas indica, com o rótulo de pós-metafísico, a busca de critérios de validação nas trocas lingüísticas intersubjetivamente compartilhadas. Para Habermas, Hegel apresenta traços antimentalistas que o afastam, inicialmente, da filosofia reflexiva. Habermas observa que Hegel propõe um saber que “está acima de todo saber que possa nascer da busca cooperativa da verdade entre participantes dos discursos racionais de uma cultura que se fundamenta a si mesma” (2004, p. 215). Hegel chega à conclusão de que “as relações entre sujeito e objeto não parte do próprio sujeito que conhece e age, mas nascem nas estruturas prévias da linguagem, do trabalho e da interação” (2004, p. 216).

O interior e a subjetividade perdem o primado sobre o exterior e a objetividade. A autoconsciência se forma nas relações de reconhecimento recíproco entre sujeitos, cada um dos quais se reconhece a si mesmo apenas no outro. (2004, p. 216)

É decisiva a influência hegeliana em Habermas para o desenvolvimento da concepção de relação intersubjetiva, que passa a ser relida a partir de uma teoria da linguagem.⁶³ Desse modo, direciona-se por uma via na qual a relação intersubjetiva é entendida como inerente à constituição da subjetividade. Mesmo que a razão comunicativa, proposta por Habermas como alternativa à razão centrada no sujeito, apresente elementos kantianos, ela é ampliada

⁶³ Apesar da literatura não enfatizar a aproximação entre Hegel e Habermas, alguns estudos remetem a uma interessante aproximação entre ambos. Dentre esses, destacamos BAYNES (2002) e GRUMLEY (2005). Baynes (2002) sugere que a concepção hegeliana de liberdade pode se aproximar daquela encontrada em Habermas, enquanto tanto Hegel quanto Habermas propõe uma abordagem da liberdade a partir da intersubjetividade ou reconhecimento [*intersubjective or recognitional account of freedom*] que desenvolve e estende a idéia kantiana de liberdade como agir sob e a partir de (certos tipos de) razões” (p. 3). Baynes (2002) propõe ainda que o conceito hegeliano de liberdade sobrepõe-se àquele proposto por Habermas, associando o propósito hegeliano de aspectos subjetivos e objetivos da liberdade (RP, §258) com o que Habermas chama de autonomia pública e privada dos cidadãos (HABERMAS, 1996). Os elementos que unem os dois autores, segundo a leitura de Baynes, podem ser assim resumidos: (1) ampliação da idéia kantiana de liberdade a partir de um registro intersubjetivo; (2) desenvolvimento da idéia de auto-determinação racional “sem apelar para uma ordem da razão independente” (p. 03); e (3) “uma abordagem alternativa em teoria normativa para o atualmente difundido retorno do liberalismo político” (p. 03). Para uma discussão crítica sobre a relação entre Hegel e Habermas, cf. ainda Benhabib (1990), na qual é discutido em particular os problemas dos princípios “U” e “D” e é retomada a crítica ao consenso ideal em Habermas.

numa nova leitura que toma como pano de fundo a compreensão da subjetividade como indissociável da intersubjetividade. A proposta de leitura de Habermas pode ser entendida como uma radicalização do teor intersubjetivo que Hegel propõe, desprendendo-o de uma estrutura auto-referencial como a verificada no caráter monológico do espírito. A proposta de Habermas é clara: “a diferença estrutural entre intersubjetividade e objetividade atua nas duas direções e separa o pensamento pós-metafísico do idealismo objetivo” (2004, p. 213).

Tampouco podemos fugir do horizonte de nossa linguagem e de nossas práticas discursivas, a fim de substituir a imparcialidade falível e a perspectiva do “nós” descentrada, própria de uma comunidade argumentativa suscetível de expansão, pelo ponto de vista de um saber absoluto, totalizante e conclusivo, que lança um olhar retrospectivo a partir do fim do processo. Por certo, podemos empurrar sempre mais as fronteiras de nossos contextos epistêmicos a partir de dentro; mas não há um contexto de todos os contextos que pudéssemos abranger com um só olhar. Nada nos autoriza à expectativa de ter a última palavra. (HABERMAS, 2004, p. 214)

Para Habermas, não pode haver nenhum critério como o de *Aufhebung* ou qualquer processo se não a própria relação intersubjetiva. Mas aqui ela adquire um caráter de universalidade. Ao invés de aceitar uma espécie de processo com um norte intrínseco, como, no caso da filosofia hegeliana, encontrada sob o conceito de espírito, Habermas propõe também uma universalização, mas não como leis externas ao processo, mas (e aqui o lado kantiano de Habermas) por um status normativo regido por critérios racionalmente universalizados.⁶⁴

O processo de monologização do espírito expressa, na estrutura lógica, a prevalência da identidade sobre a diferença, sob o padrão da identidade da identidade e da não-identidade. Com isso, “arranca-se do ‘ser-junto-ao-outro’ o agulhão da alteridade e suprime-se a tensão

⁶⁴ No entanto, acusa Baynes (2002), a ausência de critérios como “a noção de *Aufhebung*” pode levar a uma “proliferação de tipos de discursos práticos”, por não ter “critério para ordenar a relação entre eles” (2002, p. 11). Mas Baynes mostra que a idéia em conjunto, tanto em Hegel quanto em Habermas, visa assegurar a vontade livre dos indivíduos. Hegel e Habermas têm em comum a idéia de que “liberdade é um status social normativo que, junto com a capacidade de racionalizar em geral, depende de formas de reconhecimento e de práticas sociais nas quais elas residem” (2002, p. 11). A subjetividade “depende fundamentalmente da existência de formas distintas de reconhecimento social” (2002, p. 11).

mantida de uma distância, ao mesmo tempo transposta, de um alheio” (HABERMAS, 2004, p. 216). Apesar da luta por reconhecimento encontrar lugar na *Enciclopédia*, Habermas entende que

A estrutura intersubjetiva do reconhecimento mútuo já não é relevante para a concepção mentalista do Si-mesmo e da auto-reflexão, pois na *Lógica* Hegel desenvolveu o conceito segundo o modelo do Eu ou da autoconsciência pura. Sem deixar vestígio na representação da idéia absoluta, a intersubjetividade é desalojada pela subjetividade. (2004, p. 217).

Perguntamos, com Habermas, por que Hegel encontra no espírito absoluto a conservação e elevação do espírito objetivo, já que este apresenta mais propriamente a dimensão intersubjetiva. Hegel pode encontrar problemas exatamente nessa concepção intersubjetiva e, segundo Habermas, um dos motivos pode se encontrar, num recorte histórico, na desilusão com o desenrolar da revolução francesa, em que legitimação via caráter intersubjetivo apresenta suas insuficiências. Habermas quer encontrar, por um lado, os motivos que levam Hegel a estruturar o momento absoluto de espírito, pois Hegel associa a subjetividade dos indivíduos socializados não só à estrutura intersubjetiva, mas também às “formas mais sólidas de um espírito objetivo cuja substância racional só pode ser avaliada do ponto de vista do espírito absoluto” (2004, p. 218). Por outro lado, Habermas visa propor como essa noção pode ser concebida de forma plausível no debate atual. Segundo outros autores, a necessidade que se apresenta a Hegel de estabelecer um *tertium* que permita a relação pode levá-lo a encontrar no espírito objetivo (TESTA, 2001) ou no espírito do povo (SIEP, 2007, p. 121 ss.) o pano de fundo onde se desenvolve a relação. No entanto, ao colocar um âmbito anterior à própria relação, os indivíduos que a compõe podem ter seus papéis relegados a mero momento: “o espírito do povo é determinado como substância absoluta e o indivíduo como seu momento, que deve ser superado na medida em que se dirige contra a sua existência institucionalizada no Estado” (TESTA, 2007, p. 121).

Hegel quer manter a unidade entre subjetividade e a objetividade da eticidade, recorrendo ao conceito de espírito para propor esta unidade. O espírito manifesta, em última análise, uma estrutura auto-referente, perdendo o caráter intersubjetivo encontrado nos escritos de Jena. Uma releitura dessa concepção indicaria uma estrutura comunicativa de caráter intersubjetivista forte, levando a cabo a destranscendentalização do sujeito operada por Hegel. Ao superar os problemas de uma moral legitimada subjetivamente, sob uma pretensa representatividade, Hegel propõe uma concepção de moralidade que seja intersubjetivamente legitimada, cuja autorização será mediada institucionalmente.

O cerne, mais que correto, de tal argumento é que toda política desse tipo ameaça se converter em repressão, em violação dos interesses alheios, porque ela, numa antecipação *subjetiva* do que se presume ser o bem, se julga suspensa da ausente (inalcançável nas circunstâncias dadas) aprovação *intersubjetiva* – única garantia da liberdade igual para todos (HABERMAS, 2004, p. 220)

O Estado moderno, escreve Hegel, deve “deixar o princípio da subjetividade plenificar-se até o *extremo autônomo* da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, *reconduzi-lo à unidade substancial*, e, assim, de manter essa unidade substancial nesse princípio da subjetividade” (RP, §260).

Por esse motivo, Hegel subordina o espírito subjetivo à moralidade objetiva apenas sob a reserva de que as instituições adquiram uma forma racional – em conformidade com a realização das liberdades iguais para todos. (HABERMAS, 2004, p. 220)

Esta legitimação da ordem moral está apoiada na concepção da razão objetiva que perpassa a história. A crítica a esta concepção de razão é assim posta por Habermas:

Os cidadãos que agem politicamente não podem se desonerar do fardo de criar, eles mesmos, as instituições do Estado constitucional (as quais, por seu turno, os desoneram moralmente) senão por meio de uma razão que se realiza historicamente *sem o conhecimento deles*. Mas isso requer a construção de uma passagem do espírito objetivo ao saber absoluto. Essa construção deve sustentar a confiança, fundada na filosofia da história, de que a realidade

moral do mundo moderno está prestes a se tornar racional mesmo sem nossa intervenção. (2004, p. 221)

Mesmo que a intervenção resulte de trocas intersubjetivas, não são elas que definem, em última análise, o desenvolvimento da história, mas se revelam instrumentos de um processo histórico teleologicamente determinado pela razão objetiva. Habermas propõe uma alternativa, entendendo que, “nas condições do pensamento pós-metafísico, não podemos mais apoiar nosso julgamento sobre uma autoridade desse tipo” (p. 221). Habermas encontra no direito o *medium* que “interioriza a tensão entre a consciência subjetiva dos cidadãos e o espírito objetivo das instituições” (p. 222), criticando a proposta de Hegel em encontrar a fundamentação objetiva não na estrutura intersubjetiva do espírito objetivo, mas na subjetividade absoluta⁶⁵. “Este sujeito é o um e o todo, como totalidade que ‘não pode ter nada fora de si’” (Habermas, 2004, p. 216). Semelhante à concepção fichteana da atividade originária (*Tathandlung*) do Eu que se põe a si mesmo, Hegel compreende os eventos que se processam na natureza e na história, “como auto-reflexão em grande escala cuja meta é um ‘saber que se compreende a si mesmo’ e que *se absorve* por inteiro na tarefa de lembrar todas as estações pelas quais o espírito, que se extrusa a si mesmo, se realiza como espírito absoluto. (HABERMAS, 2004, p. 215).

Habermas vê a teoria do espírito absoluto como a alternativa que Hegel encontra para legitimar a objetividade incondicional. Em Hegel, as estruturas fundamentais de racionalidade são elas mesmas históricas, sem ser passíveis de revisão a partir da referência ao empírico. Dito brevemente, Habermas, ao localizar o déficit hegeliano fundamentalmente na noção de

⁶⁵ Outras leituras oferecem uma visão significativamente diferente da proposta por Habermas. Dentre elas, destacamos as de Beiser (2002), Solomon (1988) e Hammer (2007). Enquanto os dois primeiros discutem o avanço de Hegel diante da subjetividade absoluta, Hammer (2007, p. 121 ss.) apresenta, em sua argumentação, alguns pontos frágeis da tese habermasiana de que Hegel haveria recuado diante do projeto de destranscendentalização do sujeito e, com isso, provoca o retorno à teoria da subjetividade absoluta. O autor também considera que a leitura de Habermas não consegue satisfatoriamente dar conta da abordagem em torno do sentido hegeliano de auto-determinação. A exposição da leitura habermasiana interessa-nos particularmente devido à influência exercida na interpretação de Honneth. Uma abordagem crítica, no entanto, requer uma ampliação da proposta aqui empreendida.

espírito absoluto, opta por ressaltar a intuição hegeliana do espírito objetivo, aproximando-o da concepção de comunidade lingüística de comunicação.⁶⁶ Poder-se-ia resgatar um modelo relacional também na concepção de espírito absoluto. As dificuldades, no entanto, não são poucas. A recorrência a uma estrutura auto-reflexiva, na tentativa de manter a legitimação da objetividade reconciliada com a subjetividade, provoca a limitação da estrutura relacional como instância que se põe como base para a concepção do reconhecimento.

Visto que a auto-relação pensada em termos da filosofia do sujeito pressupõe, como ponto de referência supremo, a identidade do sujeito que se sabe a si, o movimento de pensamento que vai de Kant a Hegel pode reportar-se a uma lógica interna: a diferença entre a síntese fundadora de unidade e a diversidade apreendida por ela acaba exigindo também uma identidade última que compreenda a identidade e a não-identidade. (HABERMAS, 2000, p. 519).

A auto-reflexão do sujeito tinha que se pôr também em sua objetividade, e não como princípio imanente, a fim de não cair nas aporias que Hegel, no *Differenzschrift*, criticara em Fichte. Ao colocar um princípio que não seja a própria auto-reflexão subjetiva, Hegel encontra na razão objetiva a superação de um filosofia da reflexão, ao mesmo tempo em que propõe “um movimento que exercesse seu *télos* no saber absoluto, no saber-se a si do todo” (HABERMAS, 2000, p. 520).

No entanto, sob as premissas de Hegel, a interpretação intersubjetivista do espírito absoluto é falha em dois aspectos. Em primeiro lugar, mesmo partindo da perspectiva de uma comunidade totalmente inclusiva, subsiste uma diferença *não mediatizada* entre o mundo social, que partilhamos intersubjetivamente, e o mundo objetivo com o qual nos confrontamos e devemos chegar a bom termo. Em segundo, a tensão entre o que é válido “para nós” e o que é válido “em e por si” também não pode ser eliminada. O que segundo nossas concepções é racionalmente aceitável não coincide necessariamente com o objetivamente verdadeiro. Preso a seu presente e

⁶⁶ Abordagens semelhantes são propostas por Brandom (1999, 2002) e Pinkard (1994). A interpretação de Siep diverge dessa concepção, defendendo que ela leva a um reducionismo da filosofia prática aos moldes da relação intersubjetiva, comprometendo outros aspectos da relação. “Permanece-se no contexto das relações interpessoais e se reduz o problema das relações com a natureza interna e externa a uma questão de convenções sociais” (2007, p. 50). Esta proposta é desenvolvida em outro texto do autor (SIEP, 2004b). Apesar de tal discussão indicar uma questão importante sobre a ampliação da teoria do reconhecimento, limitamo-nos a apenas explicitar esta proposta.

passado, o espírito finito permanece, mesmo quando se guia pela idéia do incondicionalmente válido, provinciano em relação ao saber futuro melhor. (2000, p. 213)

Ao recusar o caráter monológico do espírito, Habermas quer manter a intuição original de Hegel de espírito enquanto latente à estrutura intersubjetiva. Desse modo, Habermas opera uma “interpretação deflacionária” (HABERMAS, 2004, p. 214), superando o limiar que Hegel coloca entre espírito objetivo e espírito absoluto. Habermas entende que Hegel, ao articular este limiar, “espana do conceito de espírito os vestígios que denunciam sua origem nas formas intersubjetivas do espírito objetivo” (2007, p. 214). Em outras palavras, Habermas propõe uma releitura que desloca o norte de uma estrutura que se pretende supra-intersubjetiva para as próprias trocas comunicativas entre os sujeitos. A leitura de Habermas quer enfatizar o espírito objetivo, enquanto tenta encontrar ali parâmetros para a estrutura social em que o sujeito constitui-se mediante práticas intersubjetivamente compartilhadas. Com efeito, Habermas insiste na tese de que são nessas práticas que emerge a subjetividade, e o espírito objetivo indica o lugar privilegiado dessas práticas. Diante da complexidade da sociedade moderna, os padrões hegelianos seriam, para Habermas, inalcançáveis. Habermas retoma, assim, a crítica que havia feito em *Faktizität und Geltung*,⁶⁷ cujo prefácio apresenta a insuficiência da proposta hegeliana em consolidar uma abordagem das instituições que garantam o que Theunissen, no plano lógico, articulara nos padrões da “liberdade comunicativa”.

Apesar de se estruturarem distintamente, as críticas de Siep, Höslé e Habermas assinalam a insuficiência da tematização da intersubjetividade no sistema hegeliano. Siep (2007) dirige sua atenção à filosofia do espírito do período de Jena também por encontrar ali o desprendimento do caráter teleológico no tratamento do espírito, mas à diferença de Habermas, Siep (2007) não considera que os meios de sociabilização da linguagem, do

⁶⁷ Citado pela edição em língua inglesa.

trabalho e da interação, tenham sido substituídos, no final do período em Jena, pela concepção de espírito “monológico e teórico-identitário” (p. 47). Na leitura de Siep, a estrutura sistemática do reconhecimento se articula em dois planos: o interpessoal (relação eu-outro) e o constituído entre o eu e o nós (entre indivíduo e sociedade organizada nas instituições). Há, entre ambos, um vínculo constitutivo recíproco, na qual são entrelaçadas as dimensões da subjetividade e da objetividade. Siep considera que o papel do princípio sistemático, que, nos escritos de Jena era designado pelo reconhecimento, passará, na *Filosofia do Direito*, a ser representado pelo conceito de liberdade. Na relação recíproca entre “vontade singular-particular e universal, todas as estruturas do reconhecimento ainda estão presentes” (SIEP, 2007, p. 49). No entanto, Siep mostra, à semelhança de Habermas, que a deficiência do reconhecimento mantém-se no decorrer dos escritos de Hegel, enquanto se apresenta subordinado ao caráter autoreflexivo do espírito. Enquanto Siep mostra os problemas do caráter teleológico e substancialista, Höhle, em sua crítica, mostra a insuficiência do tratamento da intersubjetividade na sua fundamentação lógica. Para Höhle, o déficit no tratamento da intersubjetividade tem seu lugar central no desenvolvimento da lógica, enquanto em Habermas esta perda ocorre com o desenvolvimento de uma concepção monológica de espírito autoreflexivo. Desse modo, Habermas defende a revisão do conceito de racionalidade a partir da proposta da razão comunicativa. A redução da diferença ao denominador comum da identidade, a tematização da subjetividade absoluta, o prejuízo para as trocas comunicativas, são elementos em comum nas críticas aqui esboçadas. A exposição crítica da abordagem hegeliana, no entanto, ainda não satisfaz o propósito de explicitar quais os problemas que o referencial teórico hegeliano trará para uma teoria da eticidade.

3.3 A substancialização da eticidade: problemas do tratamento hegeliano do reconhecimento para uma teoria da eticidade

Reunidos sob os títulos de espírito autoreflexivo, teleologia do incondicionado e estrutura lógica auto-referencial, a explicitação sucinta dos problemas do referencial teórico de Hegel satisfaz apenas a intenção de uma crítica interna orientada para a explicitação da lacuna estrutural do objeto específico deste trabalho: o tratamento hegeliano da eticidade. Esta questão pode ser resumida por duas idéias centrais, cujas linhas gerais iremos discutir no que se segue: o modelo substancialista de eticidade, que provoca a perda da dimensão intersubjetiva das relações de reconhecimento, e o enfraquecimento da dimensão intersubjetiva na elaboração da estrutura normativa.

Ao contrário do que apontam muitas críticas, a concepção hegeliana de Estado e seu papel no âmbito da eticidade como um todo, parece indicar a esfera onde é possível a individuação, e onde a liberdade do indivíduo pode ser efetuada. Em várias passagens Hegel critica uma concepção de Estado como limitador da liberdade subjetiva. Na *Enciclopédia*, Hegel objeta:

Nada se tornou mais corrente do que a representação de que cada um deveria *limitar* sua liberdade em relação à liberdade dos outros; e de que o *Estado* seria a condição dessa limitação recíproca, e as leis seriam as limitações. Em tais representações, a liberdade só é apreendida como bel-prazer e arbítrio contingentes. (Enz., §539)

Contra essa concepção de liberdade, Hegel quer propor uma visão do Estado como representante da conjugação das liberdades individuais, não no sentido de limitá-las, mas, ao contrário, potencializá-las e, mais ainda, torná-las possíveis. Na terminologia especulativa, o Estado, enquanto universal, possibilita a diferenciação das partes que o compõe:

É preciso dizer [...] que justamente o mais alto desenvolvimento e aprimoramento dos Estados modernos produz na efetividade a suprema *desigualdade* concreta dos indivíduos; e, em contrapartida, por meio da

racionalidade mais profunda das leis e da consolidação da legalidade, realiza uma liberdade tanto maior e mais fundamentada, e pode permiti-la e tolerá-la. (HEGEL, *Enz.*, §539, adendo)

No entanto, Hegel desloca a ênfase da relação intersubjetiva para um modelo de eticidade pautada num registro substancialista, com a tendência de superestimar o papel do Estado no conjunto da substância ética. Com efeito, em resposta àquela concepção de Estado, Hegel deixa claro que “toda lei verdadeira é uma liberdade, pois ela contém uma determinação racional do espírito objetivo; portanto, um conteúdo da liberdade” (*Enz.*, §539, adendo). Na tentativa de conjugar liberdade subjetiva e liberdade objetiva, Hegel mostra que a liberdade subjetiva, que se refere à “autonomia moral” (*Enz.*, §539, obs.), “somente cresce sob a condição daquela liberdade objetiva e só existe e pode crescer até essa altura nos Estados modernos” (*Enz.*, §539, obs.).

No adendo ao §156 da *Filosofia do Direito*, encontra-se a famosa passagem onde Hegel afirma que “O espírito tem efetividade, e os acidentes do mesmo são os indivíduos”⁶⁸ (RP, §156, adendo). No mesmo adendo, Hegel dirá que o espírito não é o singular, mas a unidade do singular com o universal. No §514 da *Enciclopédia*, onde Hegel apresenta a relação entre pessoas e substância ética, Hegel escreve que a pessoa “leva a termo, sem a reflexão que escolhe⁶⁹, seu dever como o *seu*, e como o *essente*; e nessa necessidade [Notw.] a pessoa tem a si mesma, e a sua liberdade efetiva”⁷⁰ (*Enz.* §514, p.296). E ainda: “O Estado é a efetividade da liberdade concreta” (RP, §260).⁷¹ Neste sentido, na exposição da liberdade no contexto do Estado, “os indivíduos singulares são somente momentos” (RP, §258, adendo). Também na *Enciclopédia*: “os espíritos particulares são apenas momentos no desenvolvimento da idéia universal do espírito em sua efetividade” (*Enz.*, §536).

⁶⁸ “Der Geist hat Wirklichkeit, und die Akzidenzen derselben sind die Individuen”.

⁶⁹ Pode-se traduzir também por reflexão seletiva, correspondente à expressão “*wählende Reflexion*”.

⁷⁰ “So vollbringt sie ohne die wählende Reflexion ihre Pflicht als das *Ihrige* und als *Seiendes* und hat in dieser Notwendigkeit sich selbst und ihre wirkliche Freiheit.”

⁷¹ “Der Staat ist die Wirklichkeit der konkreten Freiheit.”

Uma crítica particularmente convincente desta abordagem hegeliana é apresentada por Tugendhat (1993, 2000), cuja tese pode ser assim resumida: em seu conceito de eticidade, Hegel defende “o *ser dado* das normas [...] e defende uma tese extrema da prioridade do social sobre o individual” (TUGENDHAT, 2000, p. 220). Neste ponto, é mostrado que, por um lado, “o dado (*vorgebene*) não é só os costumes, etc., mas ‘o Estado’ e, por outro, que o Estado é o todo substancial, que os indivíduos devem ser concebidos como acidentes” (2000, p. 220). Tugendhat observa ainda que “Hegel nunca fundamenta sua posição, ao menos explicitamente, com o ganho instrumental que dela resultaria para os indivíduos” (2000, p. 221), mas esta fundamentação é encontrada a partir do seu sistema, enquanto representa a “unidade da subjetividade e objetividade” (2000, p. 221). Nas palavras de Tugendhat, Hegel une, sob o título da eticidade, “a subjetividade da liberdade com a ‘objetividade’ (ser dado) dos costumes” (2000, p. 220), que, em seu caráter racional e universal, são expressos pelo direito.

Esta questão requer um breve esclarecimento. Na abordagem hegeliana, a eticidade representa a síntese entre moralidade e direito. As instituições cumprem o papel de conjugar autonomia moral com a eficácia e coerção do direito, cuja representação encontra-se na eticidade. A passagem para a moralidade é marcada pela descrição da “vontade subjetiva” que, ao ter-se confrontado com o direito, “só tem essencialmente verdade e realidade enquanto é, nela mesma, como ser-aí da vontade racional” (Enz, §502). No entanto nessa síntese dialética entre moralidade, referente à coerção interna, e direito, atrelada à coerção externa, só é garantida a eficácia do direito, mas não é garantida a autonomia moral. Nessa síntese, a ênfase volta-se para a liberdade como autodeterminação, deixando em segundo plano aquela liberdade relacionada ao arbítrio, referente à possibilidade de escolher, de autonomia não no sentido de dar a si mesmo as leis do conceito, mas, antes, de participar de uma construção livre de regras sociais. Assim como há na *Lógica* a subordinação da

contingência à necessidade absoluta, na *Filosofia do Direito* haveria uma subordinação da liberdade negativa à liberdade positiva, no sentido da distinção consagrada por Isaiah Berlin⁷². A liberdade não é concebida em sua indicação propriamente da autonomia, mas somente enquanto atrelada a uma concepção de efetivação da razão. Para Tugendhat, a atitude de Hegel provoca um “completo esvaziamento de conteúdo do elemento moral, implicado por esta concepção” (2000, p. 222-223), levando ao enfraquecimento do teor moral da eticidade. “Este esvaziamento já está esboçado no conceito hegeliano de eticidade, de acordo com o qual a virtude consiste na ‘simples adequação do indivíduo aos deveres da situação que pertence’⁷³” Escreve Hegel: “Que o indivíduo seja, é indiferente à eticidade objetiva, sendo somente esta o permanente [*das Bleibende*] e o poder [*die Macht*]” (RP, §145, adendo).

O Estado serve para garantir a liberdade da sociedade civil, seguindo uma certa concepção liberal. O que ocorre, no entanto, é que a noção de liberdade negativa sempre está subordinada a uma concepção de liberdade mais abrangente. Em Hegel, está em jogo essencialmente a liberdade como autodeterminação da vontade livre tanto em referência ao indivíduo como ao teor coletivo concernente ao espírito objetivo. Aqui, no lugar da “eleição reflexiva” entra “a confiança, a verdadeira convicção ética”. Nesse sentido, Hegel não admite a possibilidade de uma reflexão crítica, auto-responsável com a comunidade ou o Estado. Para ele, as leis existentes têm uma absoluta autoridade.

A suposição de que a caracterização afirmativa da relação do indivíduo com o espírito objetivo, que Hegel dá na *Enciclopédia*, na passagem da consciência ao espírito, teria talvez que ser restringido devido a que os indivíduos são pensados como autônomos e livre, resultou falsa. Hegel não admite a possibilidade de uma relação crítica, auto-responsável, com a comunidade ou com o Estado. Ao invés disso, o que nos diz é que as leis existentes tem uma absoluta autoridade, que o que o indivíduo tem que fazer está estabelecido pela comunidade. A consciência moral privada do indivíduo tem que desaparecer e no lugar da reflexão entra a confiança. Isto é o que Hegel quer dizer com a superação da moralidade na eticidade. (TUGENDHAT, 1993, p. 272-273)

⁷² Cf. Berlin (2002a; 2002b). Para um confronto recente em torno desse debate, cf. Taylor (2002)

⁷³ Cf. Enz., §§514-515; RP, §150.

Nesse sentido, a tese de Tugendhat (1993, 2000) é a de que Kant teria concedido um valor excessivo à concepção negativa de liberdade. Hegel, visando superar a cisão kantiana entre direito e moral, acaba hipertrofiando a liberdade positiva. Com efeito, em Hegel, o espírito efetivo, comunitário, atua na garantia da intersubjetividade, mas não assegura a liberdade negativa. Há um super-inflacionamento da liberdade positiva ao considerá-la como fundamento da eticidade. Tugendhat (2000) entende que, em Hegel, o papel dos direitos mostra-se como secundário, na medida em que as relações entre os indivíduos, bem como o reconhecimento de seus direitos, são intermediados pelos costumes e pelo Estado. Acrescenta-se ainda uma outra característica:

[...] o reconhecer-se recíproco oferece uma nova estrutura do assentimento intersubjetivo, no qual cada um reconhece o outro, não apenas na perspectiva de sua liberdade e também não apenas na perspectiva de seus direitos de liberdade, mas enfim como sujeito de direitos. (TUGENDHAT, 2000, p. 297)

Ao mesmo tempo, Tugendhat (2000) aponta uma ambigüidade contida na noção de reconhecer o outro como livre. “Quer-se dizer com isto que tomamos conhecimento que o outro é autônomo (então parece estar numa continuação direta da *Fenomenologia*), ou entende-se que o outro tem *direito* à liberdade?” (p. 297). O próprio Tugendhat (2000) responde:

Fichte o tinha entendido neste último sentido, enquanto que em Hegel, também num desenvolvimento mais amplo, a idéia dos direitos dos indivíduos não desempenha um papel central, porque [...] os indivíduos e o reconhecimento recíproco dos seus direitos não são para ele uma última instância (*kein Letztes*), mas as relações entre um e outro são intermediadas pelos costumes e pelo Estado. (TUGENDHAT, 2000, p. 297)

Nesse sentido, a pergunta agora se desloca no sentido de elucidar se o papel do Estado é garantir a liberdade individual ou esta deve se adequar à vontade do Estado. Na hipótese de Tugendhat, em várias passagens da *Filosofia do Direito* Hegel parece querer referir-se a esta

última concepção. Hegel, ao voltar a atenção para a relação entre indivíduos, pode ter concedido ao Estado um papel substancialista, o que poderia ter sido amortecido se a ênfase estivesse voltada para um modelo baseado na própria troca intersubjetiva. Esta mesma estrutura relacional é relegada ao papel de somente compor a substância ética, sendo retirado o papel revisionista forte. A constituição não é dada no sentido histórico, mas está condicionada à concepção de razão objetiva, que contém uma estrutura normativa. Ao legislador, cumpre o papel de encontrar este caráter normativo nos costumes, referindo-se ao caráter racional da constituição enquanto estabelece aquilo que, nos costumes, espelha o racional, remetendo à tese da identidade entre efetivo e racional, apresentada no prefácio à *Filosofia do Direito*. Este aspecto racional, no entanto, refere-se não a uma razão intersubjetivamente compartilhada, mas a uma razão objetiva. Hegel enfatiza o Estado e sua constituição enquanto são compreendidos como racionais, isto é, referentes ao espírito do povo, expressão legítima dos indivíduos que o constituem. Hegel entende que

A *garantia* de uma constituição, isto é, a necessidade [Notw.] de que as leis sejam racionais e sua efetivação seja assegurada, reside no espírito do conjunto do povo, a saber, na determinidade segundo a qual ele tem a consciência-de-si de sua razão (a religião é essa consciência em sua substancialidade absoluta) e então, ao mesmo tempo, na *organização efetiva*, enquanto *desenvolvimento* daquele princípio. A constituição pressupõe aquela consciência do espírito e, inversamente, o espírito pressupõe a constituição, pois o espírito efetivo mesmo tem a consciência determinada de seus princípios somente enquanto estão presentes para ele como existentes. (Enz., §540)

Em torno desse ponto, ao discutir “quem deve elaborar a constituição”, Hegel, no §273 da *Filosofia do Direito*, busca uma justificativa racional para a constituição:⁷⁴

o simplesmente essencial é que a constituição, ainda que surgida no tempo, *não* deve ser considerada *como algo feito*, pois ela é, pelo contrário, o puro e simplesmente existente em si e para si, o que por

⁷⁴ No contexto da discussão sobre a monarquia, a aristocracia e a democracia, Hegel articula, nesse parágrafo, a seguinte questão: “Eine andere Frage bietet sich leicht dar: *wer die Verfassung machen soll?*“ (RP, §273)

isso tem que ser considerado como o divino e perseverante, e como o acima da esfera do que se faz.⁷⁵ (RP, §273)

Esta mesma tese está presente, resumidamente, na observação do §540 da *Enciclopédia*, quando Hegel escreve que “é o espírito imanente e a sua história – é na verdade a história e somente *sua* história – por quem as Constituições são feitas e foram feitas” (Enz, §540). Desse modo, Hegel encontra a fundamentação da constituição - não necessariamente formalizada - no caráter axiológico e normativo inerente ao espírito do povo (*Volksgeist*). Hegel tem em vista a superação do problema, que ele criticara em Kant, da impotência do dever-ser, apoiando-se na noção de espírito do povo, extraindo o caráter normativo dos próprios costumes. A partir de sua crítica à fragilidade e tautologia de um formalismo vazio da proposta kantiana,⁷⁶ Hegel quer mostrar a interdependência entre normas e fatos, “dados” enquanto movimento do espírito, na tentativa de deslocar o dever-ser como formalismo, passando a associá-lo à historicidade do espírito objetivo. O dever-ser é indissociável de seu conteúdo empírico, em vista de evitar uma estrutura formal impotente, superando a distinção entre ser e dever-ser. Entretanto, permanece o problema da retificação em torno do âmbito normativo. Os indivíduos cumprem um papel de “instrumentos”. Aos indivíduos não cabe, de maneira forte, o papel revisionista, nem mesmo decisório. A constituição é dada. Na *Fenomenologia*, a passagem da razão para o espírito é marcada pela constatação de que “as leis são. [...] A consciência-de-si é igualmente *relação* simples e clara com essas leis. Elas são, e nada mais: é o que constitui a consciência de sua relação”⁷⁷ (PhG, §437).

O problema posto é que uma teoria da intersubjetividade por si só não garante a participação do indivíduo na construção da totalidade ética. Hegel não consegue

⁷⁵ “Überhaupt aber ist es schlechthin wesentlich, daß die Verfassung, obgleich in der Zeit hervorgegangen, *nicht als ein Gemachtes* angesehen werde; denn sie ist vielmehr das schlechthin an und für sich Seiende, das darum als das Göttliche und Beharrende und als über der Sphäre dessen, was gemacht wird, zu betrachten ist“ (RP, §273).

⁷⁶ cf. §§133-135 da *Filosofia do Direito* e o *Escrito sobre o direito natural*. Hegel é enfático em sua crítica ao formalismo kantiano: “wo nichts ist, auch kein Widerspruch sein kann” (RP, §135, adendo).

⁷⁷ Hegel exemplifica com a passagem de Antígona, de Sófocles (versos 456-457): “Não de hoje, nem de ontem, mas de sempre / Que vive esse direito e ninguém sabe / Quando foi que surgiu e apareceu” (PhG, §437, p. 302)

satisfatoriamente deixar espaço para uma deliberação assentada na relação intersubjetiva, ou seja, não cabe às trocas comunicativas entre os sujeitos a deliberação e retificação do quadro normativo e delineamento da eticidade. Mesmo que os indivíduos se encarreguem da revisão da configuração ética, compreendida pelos âmbitos normativos ou mesmo os costumes, a liberdade dessas trocas restringe-se a um movimento do espírito teleologicamente incondicionado, constituindo-se um quadro de *troca comunicativa fraca*.

Ao mesmo tempo em que Hegel alerta para o papel fundamental da intersubjetividade, (enquanto condição para a autonomia e liberdade), ele também atrela o próprio caráter intersubjetivo a uma instância supraindividual, não se referindo à intersubjetividade como instância última, mas subordinando-a a uma estrutura auto-reflexiva forte: o espírito. O núcleo deste problema consiste na subordinação da intersubjetividade a uma estrutura supra-intersubjetiva. Em seu projeto de ontologia relacional, Hegel pretende sustentar que o particular é concebido enquanto relação. No entanto, a ênfase não é propriamente concedida à *relação*, mas, antes, para a *estrutura* relacional autoreferente.

Hegel não consegue ver em estruturas intersubjetivas um *plus* categorial em face da relação puramente cognitiva entre sujeito e objeto, *mas ele, em última instância, encara todo processo de reconhecimento apenas como meio para alcançar a consciência racional de que as determinações do pensamento são ao mesmo tempo objetivas* (HÖSLE, 2007, pp. 420, 421, grifo do autor).

Esse embate conduz à recorrente crítica sobre o caráter determinista do sistema hegeliano, enquanto haveria nele a recorrência a uma instância supraindividual - o espírito - e sua referência a uma razão objetiva enquanto motor da história. O debate verificado em diversas interpretações do sistema hegeliano levanta o problema da negligência em torno de uma efetiva participação do indivíduo na construção histórica. Este problema provoca a dificuldade de conceber a configuração espaço-temporal de acordo com o que Luft (2005) denomina de espaço de configuração subdeterminado. A dificuldade de encontrarmos uma

subdeterminação em Hegel se apresenta quando nos apoiamos na concepção monológica de espírito, e nas leituras deterministas que sugerem o movimento da história como perpassado por essa concepção. Numa outra linha interpretativa⁷⁸, regras mínimas, que ao mesmo tempo seriam descritivas e prescritivas, estariam configurando um espaço regulatório para ações dos indivíduos, mas a própria contingência garantiria a liberdade individual e, desse modo, a configuração desse espaço estaria a critério das ações individuais concernentes à vontade livre.

A noção de retificação individual dos costumes, e a própria concepção de revisão do tecido institucional, o que conduz à transformação do percurso da história, está atrelada a uma teleologia do processo histórico, inscrita na concepção de movimento do espírito. O papel do indivíduo na transformação desse processo é restrito a uma noção de contingência limitada pelo movimento teleológico que pré-determina não só o fim, mas, de algum modo, também o próprio processo (LUFT, 1991, 2005). Esta posição restringe a participação efetiva da liberdade individual na revisão de normas e costumes, que, mesmo se efetuada pela troca intersubjetiva, é orientada pelo movimento teleológico do espírito.

Em última análise, ao vincular o reconhecimento à razão objetiva, Hegel não pode levar a cabo as exigências de relações peculiares à diferenciação ética que subjaz a cada cultura. Ao desprender-se da razão objetiva, o debate atual sobre o reconhecimento quer encontrar nesse conceito a satisfação das exigências do multiculturalismo, pautada em padrões de troca mútua de reconhecimento intersubjetivo.⁷⁹ Aquele impasse verificado com o uso de relações ancoradas numa concepção supra-individual de razão é atenuado por um deslocamento do reconhecimento para a própria relação entre sujeitos, levando a cabo a

⁷⁸ Como a de Luft (2005) e, de algum modo, também no registro pós-metafísico, na proposta de Habermas. Mais adiante esta questão será enfocada a partir da teoria de Honneth.

⁷⁹ Cf. por exemplo, Taylor (1992, 2000).

intenção hegeliana de fornecer um parâmetro para a constituição de uma unidade na multiplicidade, antes escrita com traços metafísicos.

Como se tentou mostrar na primeira parte, o projeto para o qual Hegel se dirige indica a refutação da autonomia e liberdade concebidas enquanto referentes a sujeitos isolados, deslocando a ênfase do atomismo para a relação, em conformidade com o projeto de ontologia relacional, conforme dito anteriormente. Entretanto, Hegel poderia ter melhor estabelecido a relação entre indivíduo e sociedade, e, com ela, um modelo de eticidade, mas se restringe ao pensar a substância ética do tecido social a partir do movimento autoreflexivo do espírito. Em Hegel podemos encontrar as vantagens de um modelo de liberdade comunicativa nos padrões do ser-consigo-mesmo-no-outro, conceber a intersubjetividade como prerrogativa para a subjetividade, explorar as condições intersubjetivas para a autonomia, bem como intuir a constituição da identidade mediante as relações de reconhecimento recíproco. Por outro lado, essa fundamentação é buscada num modelo de razão objetiva que conduz a um modelo de espírito autoreflexivo, pré-determinado por uma teleologia incondicionada. Ao partir desse modelo, também as relações intersubjetivas são subordinadas à auto-referência do espírito. É verificada uma teoria da intersubjetividade, sem que, no entanto, seja suficientemente assegurada a liberdade individual e as trocas comunicativas fortes. Deixa-se corroborar que uma teoria da intersubjetividade, por si só, não garante uma teoria satisfatória da liberdade e da autonomia compreendida a partir do reconhecimento.

Apesar da proposta hegeliana tentar superar o atomismo através de uma perspectiva relacional, ao atrelar as relações intersubjetivas ao desenvolvimento de uma teoria do espírito, a ênfase desloca-se das próprias trocas intersubjetivas para a estrutura que as perpassa. Procurou-se revelar que, ao buscar o que possibilita a relação intersubjetiva, Hegel corre o risco de se deter em uma teleologia incondicionada, determinada pela estrutura lógica apriorística e pelo modelo autoreflexivo do espírito. A lacuna do desenvolvimento da teoria

do espírito, a partir dos escritos de Jena, pode ser aquela de não configurar um quadro no qual o indivíduo não é compreendido, em última análise, em relação a um quadro intersubjetivo, mas à estrutura autoreferencial que o possibilita. A exposição desses elementos permite esclarecer a relevância de um modo de interpretação de Hegel que retome suas intuições de modo plausível diante das críticas às quais a filosofia hegeliana é submetida, na tentativa de detectar a ampliação do conceito hegeliano de reconhecimento. A insuficiência da teoria hegeliana da eticidade, mais especificamente conforme os aspectos aqui discutidos, requer uma proposta de revisão e superação dos limites postos pelo referencial teórico hegeliano. A ampliação da proposta do reconhecimento conduziria a elementos da filosofia hegeliana rejeitados em grande parte de suas releituras. No entanto, a discussão sobre a proposta recente de teoria do reconhecimento possibilita extrair dela uma proposta de intensificação do caráter relacional, evitando incorrer nos riscos de uma estrutura auto-reflexiva, cuja fundamentação volta-se para uma lógica apriorística. Dentre as recentes propostas de atualização da filosofia hegeliana, destaca-se a que Axel Honneth articula em sua teoria do reconhecimento. A guinada teórica da proposta de Honneth será a de recolocar a teoria do reconhecimento num quadro intersubjetivo dissociado de uma estrutura auto-reflexiva, fornecendo novos parâmetros para a reestruturação do conceito hegeliano de eticidade.

4. A REATUALIZAÇÃO DE HEGEL NA TEORIA DO RECONHECIMENTO DE AXEL HONNETH

A argumentação que seguimos até aqui procurou revelar os problemas da abordagem hegeliana para a consolidação de uma teoria da eticidade assentada numa estrutura intersubjetiva de relações de reconhecimento. Encontramos na teoria do reconhecimento de Axel Honneth a proposta de uma reatualização do conceito de eticidade, reescrita a partir de padrões conceituais que atenda as exigências da situação teórica atual. O projeto de Honneth situa-se num quadro em que se delineia 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, com vistas a evitar o que Honneth entende por “um retrocesso brutal de nossos padrões pós-metafísicos de racionalidade” (2007, p. 50). Nesse sentido, o presente capítulo tem como objetivo encontrar o avanço de Honneth diante da proposta hegeliana. A idéia básica consiste em extrair da teoria de Honneth novos parâmetros para a reconstrução de uma teoria da eticidade. Após expormos a recepção de Hegel para a elaboração da teoria do reconhecimento de Honneth (3.1), iremos expor como Honneth leva a cabo seu projeto de revisão do conceito hegeliano de eticidade a partir da releitura da *Filosofia do Direito* de Hegel (3.2). Por fim, será mostrado os problemas da proposta inicial de Hegel na sua teoria da eticidade (3.3), ampliando a dimensão crítica apresentada anteriormente. Tentar-se-á explicitar novas possibilidades de respostas à idéia traçada por Hegel a partir da proposta de Honneth, retomando, assim, as idéias de sua *Luta por reconhecimento*, ao mesmo tempo em que se revelam possibilidades de ampliação do projeto de Honneth, cujo tratamento já acena para as considerações finais deste trabalho.

4.1 A atualização do conceito hegeliano de reconhecimento e a proposta de um modelo pós-tradicional de eticidade

Com a transformação teórico-lingüística e teórico-comunicativa da teoria idealista da intersubjetividade, os projetos de reatualização de Hegel são pautados no deslocamento das trocas comunicativas não apenas como momento, mas como base a partir da qual se estabelece a configuração da eticidade. O revestimento pós-metafísico do conceito de reconhecimento??? é inaugurado pela leitura habermasiana de Hegel, cuja proposta será guiada pelo processo de intersubjetivação da razão, inscrita agora num quadro comunicativo. A estrutura do reconhecimento deve vigorar já nas trocas comunicativas orientadas para o entendimento, onde o processo de validação das normas é estabelecido à luz da troca intersubjetiva. A teoria do reconhecimento de Axel Honneth irá se posicionar diante desse modelo de delineamento habermasiano, fortalecendo o caráter conflituoso das relações intersubjetivas, entendido não como assentada em trocas comunicativas orientada para o entendimento, mas guiada por uma lógica que subjaz aos conflitos sociais, marcada por reivindicações de reconhecimento peculiares às esferas componentes da eticidade. Com a publicação de sua tese de doutoramento, sob o título de *Kritik der Macht Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* (Crítica do Poder. Estágios de reflexão de uma teoria social crítica), Honneth (1997) demarca sua crítica ao caráter insatisfatório das propostas anteriores da teoria crítica. Em torno do que Honneth (1997) apresenta como um “déficit sociológico” da teoria crítica, ele sustenta que uma das insuficiências da proposta de Habermas foi ceder demais à teoria dos sistemas quando desenvolve a distinção entre sistema e mundo da vida. A questão remete ao fato deste problema residir no próprio ponto de partida, enquanto ele está ancorado nesta distinção. Com efeito, os problemas que Honneth levanta referem-se fundamentalmente às dificuldades em torno da relação entre “sistema” e “mundo da vida”, uma vez que não seria necessário distingui-los. Ao deslocar o foco da tensão entre

sistema e mundo da vida para a sistemática violação das condições de reconhecimento, Honneth pretende superar o déficit sociológico da teoria habermasiana. A idéia básica aqui é pensar o sistema social como resultado de uma lógica dos conflitos sociais, retomando o fundamento social da teoria crítica, ancorado na experiência de conflito social.⁸⁰

A partir desta discussão marcadamente *ex negativo*, Honneth abre espaço para a elaboração de uma lógica moral dos conflitos sociais, o que, segundo a crítica honnethiana (1997), teria se mostrado insuficiente nas análises propostas pela teoria crítica até então. Este projeto é levado a cabo em *Kampf um Anerkennung* (Luta por reconhecimento, 2003), resultado de sua tese de livre-docência sob a orientação de Jürgen Habermas, onde Honneth apresenta o delineamento de seu próprio projeto de avanço diante dos problemas levantados em *Kritik der Macht*. Honneth encontra o contorno teórico da sua proposta na filosofia de Hegel, cuja elaboração do conceito de reconhecimento nos escritos de Jena será visto por Honneth como uma chave para a compreensão dos conflitos sociais. Ele encontra nesses escritos os vestígios de uma consistente teoria social, apresentados notadamente na *Realphilosophie* de Jena e no *Sistema de Eticidade*, enquanto ali o reconhecimento exerce uma função geradora da sociedade e permite conceituar o desenvolvimento da individualização associado à interação com a comunidade. À diferença das críticas que se atêm à constatação da perda da intersubjetividade em Hegel, Honneth visa extrair do pensamento hegeliano as intuições de uma teoria do reconhecimento, complementando a teoria habermasiana da intersubjetividade comunicativa com a luta e o conflito social. Para Honneth, o conflito é estruturante da intersubjetividade. A base da interação é, portanto, o conflito, sendo demarcada, assim, uma estrutura relacional com contornos teóricos

⁸⁰ Em recente artigo, Denilson Werle e Rúrion Soares (2008) mostram que, se o empreendimento de Honneth procura sanar aquilo que ele denomina déficit sociológico da teoria crítica, acaba provocando, por outro lado, aquilo que os autores do artigo chamam de “déficit político”. Outro artigo, que discute essa mesma questão, mas com uma proposta de elucidar o desdobramento político da teoria de Honneth é DERANTY, Jean-Philippe; RENAULT, Emmanuel. Politicizing Honneth’s Ethics of Recognition. *Thesis Eleven*; 88. 2007. S. 92-111. Nesse artigo, os autores sugerem que um retorno à teoria madura da subjetividade em Hegel ajuda a especificar a relação entre a demanda normativa pela identidade autônoma e sua realização na política e através dela.

hegelianos. A idéia básica aqui é que o fator motivador dos conflitos sociais - o que se estende para os conflitos intersubjetivos e interculturais - reside na ausência ou insuficiência de relações de reconhecimento recíproco. Esta aposta conduz Honneth a analisar a concepção originária de Hegel da experiência do reconhecimento para melhor entender os conflitos resultantes, por um lado, de sua ausência, e, por outro, das relações deficientes de reconhecimento, para, com isso, sugerir os elementos necessários para evitá-los.⁸¹ Nesse sentido, esta estratégia permite apresentar outras formas de reconhecimento, ampliando a proposta inicial de Hegel.

A teoria de Honneth procura evidenciar quais os sintomas implicados na ausência de reconhecimento. Para este empreendimento, Honneth procura verificar se a seqüência de etapas propostas por Hegel resiste a considerações empíricas e se elas correspondem a formas de desrespeito social. Esta estratégia propõe-se a encontrar comprovações históricas e sociológicas para a idéia de que “essas formas de desrespeito social foram de fato fonte motivacional de confrontos sociais” (2003, p. 122), ao tempo em que, à semelhança do propósito hegeliano, Honneth pretende fornecer uma gramática dos conflitos e a lógica das mudanças sociais: “a resposta a essas questões conflui em seu todo à solução da tarefa de apresentar, pelo menos a traços largos, a lógica moral dos conflitos sociais”⁸² (2003, p. 122).

⁸¹ Em linhas gerais, a tendência da abordagem contemporânea do reconhecimento é partir de uma análise das conseqüências geradas pela falta de reconhecimento (*misrecognition*). Sobre isso, cf. a discussão entre Avishai Margalit (2001) e Honneth (2001b). Na interpretação de Margalit, Honneth parte de uma análise *positiva* para delinear os parâmetros de políticas do reconhecimento, enquanto Margalit propõe uma definição através de uma abordagem *negativa*. “Onde me diferencio diretamente de Honneth é nas políticas de reconhecimento. Honneth defende políticas positivas, e eu defendo políticas negativas. Acredito que não é a justiça que nos leva para políticas normativas, mas a injustiça. Não a igualdade, mas a desigualdade. Não a liberdade, mas o despotismo, e focando ainda mais – não o reconhecimento e o respeito, mas a rejeição e a humilhação.” (MARGALIT, 2001, p. 127).

⁸² Desse modo, Honneth não retoma Hegel com o objetivo de elaborar uma teoria normativa das instituições (SIEP, 2007), nem no sentido de propor uma concepção de moral ampliada no plano da teoria da subjetividade (WILDT, 1982). Apesar de partilhar com Siep a idéia de que “a doutrina do reconhecimento de Hegel pode ser compreendida no sentido de uma teoria da condição necessária da socialização humana” (HONNETH, 2003, p. 119, nota), Honneth considera equivocada a intenção de extrair dessa proposta um critério normativo para julgar as instituições, “visto que não possuímos em princípio nenhum saber completo a respeito de que forma institucional pode assumir o cumprimento de determinadas e necessárias operações de reconhecimento” (HONNETH, 2003, p. 119). Diante da proposta de Wildt (1982) de perseguir uma concepção de moral ampliada no plano da teoria da subjetividade, na perspectiva mais próxima de uma psicologia filosófica, Honneth objetiva

No início de *Luta por Reconhecimento*, Honneth enquadra a filosofia política de Hegel como resposta à proposta da filosofia social moderna de reduzir a política à imposição de poder, observando ainda que o jovem Hegel faz uso do modelo conceitual hobbesiano da luta inter-humana para desenvolver sua teoria.⁸³ O direito moderno, no entanto, manteve-se preso a premissas atomistas, concebendo a “comunidade de homens” como “muitos associados”, isto é, “a concatenação de sujeitos isolados, mas não segundo o modelo de uma unidade ética de todos” (2003, p. 39-40). Honneth articula de maneira convincente o delineamento que Hegel encontrará em Fichte para compor o modelo de uma teoria do reconhecimento, ao tempo em que Hegel concede-lhe uma dinamização teórica sob a ênfase do conflito como elemento estruturante da relação. As relações éticas de uma sociedade representam as formas de uma intersubjetividade prática na qual o vínculo complementar entre os sujeitos e, com isso, a comunidade de indivíduos em relação são assegurados por um movimento de reconhecimento. O conflito por reconhecimento compreende o momento da negação que leva à afirmação da identidade do sujeito. Esta negação está inscrita no âmbito social em que o indivíduo coloca-se como parte de um todo. O conflito, assim, representa não o resultado, mas a experiência originária de subjetivação e que se mantém ao longo do processo de afirmação da identidade individual.

A formação do Eu prático está ligada à pressuposição do reconhecimento recíproco entre dois sujeitos: só quando dois indivíduos se vêem confirmados em sua autonomia por seu respectivo defronte, eles podem chegar de maneira complementar a uma compreensão de si mesmos como um Eu autonomamente agente e individuado. (2003, pp. 119 e 120).

extrair desses escritos um esboço de uma lógica dos conflitos sociais, dirigindo-se na direção de uma “sociologização” do modelo conceitual hegeliano.

⁸³ Neste ponto, Honneth encontra em Maquiavel a origem da abordagem moderna em torno do conflito, mas esta teoria aponta sempre para a afirmação dos detentores do poder, defendendo não uma luta por reconhecimento, mas por autoconservação. Tal hipótese ganhará uma consistente abordagem teórica com Hobbes.

Na leitura de Honneth, Hegel, ao desenvolver seus textos posteriores, começando pela *Filosofia do Espírito* de 1803 e 1804, teria iniciado a subordinar a estrutura intersubjetiva do reconhecimento ao movimento especulativo e autogerador do espírito.⁸⁴ Aliando-se à interpretação de Habermas, Honneth constata que “a eticidade se tornou uma forma do espírito que se auto-desenvolve monologicamente e que não mais constitui uma forma de intersubjetividade” (2003, p. 86):

A guinada conseqüente para um conceito de eticidade próprio de uma teoria do reconhecimento, Hegel não o efetuou; no final, o programa da filosofia da consciência obteve tanto predomínio sobre as intuições da teoria do reconhecimento que, na última etapa do processo de formação, até mesmo seu conteúdo material acabou sendo pensado inteiramente conforme o modelo de uma auto-relação do espírito. (2003, p. 113)

Honneth se propõe a desenvolver dois pontos que, pela razão acima apontada, ficaram em aberto no desenvolvimento dos escritos de Jena, a saber, o destino da vontade singular e a perspectiva concernente à concepção de comunidade genuinamente livre. Assim como em Habermas, a leitura de Honneth sugere a recaída na filosofia da consciência: “Para a solução dos dois problemas teria sido necessária a pressuposição de um conceito intersubjetivista de ‘eticidade’, do qual Hegel já não pode mais dispor, depois de quase consumada a passagem para a filosofia da consciência” (2003, p. 113). A análise de Honneth mostra que Hegel deixou incompleto o desenvolvimento de uma teoria da intersubjetividade, pois “a sacrificou ao objetivo de erigir um sistema próprio à filosofia da consciência” (2003, p. 117). O lugar encontrado pela luta por reconhecimento no programa original dos escritos de Jena perde-se em importância na proposta da *Fenomenologia do Espírito*, evidenciando-se a distância tomada diante de leituras francesas adeptas do viés kojéviano.⁸⁵

⁸⁴ Uma problematização da releitura de Honneth da concepção hegeliana de intersubjetividade é apresentada por Giusti (2005).

⁸⁵ Outros textos apresentam a crítica à interpretação de Kojève. Destacamos o estudo de Kelly (1996), que entende que essa leitura tende a distorcer a dialética do senhor e do escravo na estrutura do sistema hegeliano. Segundo Kelly (1996), há duas dificuldades na leitura a partir de Kojève. Primeiramente, a subjetividade é

A *Fenomenologia do Espírito* deixa para a luta do reconhecimento, que até então foi a força motriz que havia impulsionado o processo de socialização do espírito através de todas as etapas, tão-somente a função única de formar a autoconsciência (2003, p. 113-114)

Honneth entende que a *Fenomenologia*, apesar de ser “superior do ponto de vista do método, teve um efeito de um corte profundo na trajetória do pensamento de Hegel” (2003, p. 114). Em observância aos posteriores escritos de Hegel, Honneth acrescenta:

[...] Nem a conceito intersubjetivista de identidade humana, nem a distinção de diversos *media* de reconhecimento, nem a diferenciação correspondente de relações de reconhecimento gradualmente escalonadas, nem muito menos a idéia de um papel historicamente produtivo da luta moral voltam a assumir uma função sistemática na filosofia política de Hegel (2003, p. 114).⁸⁶

Os problemas que Honneth apresenta em *Luta por Reconhecimento* em relação ao contexto dos escritos de Jena não diferem significativamente da posição de Habermas, discutida anteriormente. Nas duas leituras, os problemas se referem ao problema da substancialização da eticidade, ligados ao recuo à filosofia da consciência e, com ela, ao modelo de uma auto-relação do espírito (HONNETH, 2003; HABERMAS, 1987, 2000, 2004). Honneth explica que o processo de formação da subjetividade é inicialmente descrita 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. No entanto,

largamente ignorada. Em segundo lugar, a relação senhor-escravo não deveria se aplicar à explicação do progresso da história humana. Kojève tece uma leitura antropológica, enquanto Hegel faz tanto uma leitura antropológica quanto metafísica. A crítica de Kelly a Kojève é que ele trata a relação senhor-escravo somente como um confronto de esfera exterior (fundamentalmente a esfera política), enquanto que em Hegel há ainda o aspecto interior, composto pela abordagem lógico-epistemológica. Para Kojève, o escravo é em última análise o que sai da alienação mediante o movimento progressivo do seu próprio trabalho, e não ao aparentemente onipotente consumidor, que trata tanto o servo como o seu produto como meras coisas mortas. A relação senhor-escravo se refere, em Hegel, à primazia das idéias sobre as coisas, num sentido epistemológico, a partir da relação intersubjetiva, enquanto em Kojève, numa vertente marxista, relaciona as formas de servidão antes de tudo como relações de produção. A ênfase na perspectiva epistemológica, no quadro de validação intersubjetiva das normas, é proposta por Pinkard (1994).

⁸⁶ Mais recentemente, no artigo *Do desejo ao reconhecimento* (no prelo), Honneth retoma a leitura da *Fenomenologia*, concedendo-lhe uma maior importância para a discussão sobre o reconhecimento.

essa construção se encontra ainda sob a pressuposição idealista de que o processo conflituoso a ser investigado é determinado por uma marcha objetiva da razão, que ou desdobra, aristotelicamente, a natureza comunitária do homem ou, nos termos da filosofia da consciência, a auto-relação do espírito. (2003, p. 118)

Segundo Honneth, “por mais que nos escritos de Jena sejam concretas e mesmo próximas da ação”, as construções de Hegel, “tomam de empréstimo uma grande parte de suas condições de validade da certeza metafísica de fundo acerca do processo globante da razão” (2003, p. 118). Esse pano de fundo, continua Honneth, impede que Hegel desenvolva o movimento do reconhecimento como um processo intramundano. A posição de Hegel é fragilizada diante de um movimento teórico em direção a “um conceito de razão mundanizado (2003, p. 118). Diante desse processo,

A retaguarda metafísica da filosofia hegeliana viu-se perdida: junto com o fundamento do conceito idealista de espírito, ela também perdeu a carta branca que até então protegia seus argumentos contra um exame da realidade empírica (2003, p. 118). [...] Toda abordagem que buscava uma revivescência de sua teoria filosófica encontrava-se de agora em diante na obrigação de estabelecer um contato com as ciências empíricas, para estar a salvo, desde o início, do perigo de uma recaída na metafísica. (2003, p. 118)

A partir desta interpretação, Hegel e Honneth, apesar do recurso ao conceito de reconhecimento ser em grande parte semelhante, partem de premissas distintas. Como foi visto, no sistema hegeliano, o reconhecimento está vinculado à estrutura lógica de caráter relacional, que representa o nível especulativo ao qual se refere o modelo de reconhecimento verificado no domínio do espírito objetivo. A lógica que Honneth encontra na estrutura do reconhecimento está ligada a uma gramática moral, conforme a qual os indivíduos experimentam a afirmação de sua identidade mediante o movimento do reconhecimento recíproco, em vista a um nível cada vez mais consolidado de individuação e autonomia. A leitura de Honneth, nesse caso, é marcadamente voltada à explicitação do nexos existente entre

as formas de reconhecimento e a “lógica de um processo de formação mediado pelas etapas de uma luta moral” (2003, p. 121). Honneth comenta:

No curso da formação de sua identidade e a cada etapa alcançada da comunitarização, os sujeitos são compelidos, de certa maneira transcendentalmente, a entrar num conflito intersubjetivo, cujo resultado é o reconhecimento de sua pretensão de autonomia, até então ainda não confirmada socialmente (2003, p. 122-123).

Honneth mostra, que em Hegel, tanto a formação do Eu mediante o reconhecimento recíproco, quanto o processo de desencadeamento, devido à sua ausência, estão ligados ao processo de luta por reconhecimento. No entanto,

as duas hipóteses permanecem ligadas às premissas da tradição metafísica porque estão engatadas no quadro teleológico de uma teoria evolutiva que faz o processo ontogênico da formação da identidade passar diretamente à formação da estrutura social. Para a tentativa de retomar hoje mais uma vez o modelo conceitual de Hegel sob as novas condições teóricas, esse complexo de afirmações difíceis de desemaranhar e altamente especulativas representa o maior desafio. (2003, p. 122).

Como foi visto, Hegel desenvolve o conceito de reconhecimento tendo como base a tese especulativa ancorada numa estrutura lógica na qual a liberdade é consolidada a partir de um nexos relacional. Como afirma Honneth, a proposta de Hegel “permanece ligada à pressuposição da metafísica, na medida em que elas se devem meramente a uma transferência de relações construídas de maneira puramente conceitual para a realidade empírica” (2003, p. 121). Para Honneth, o principal obstáculo para um projeto de atualização do conteúdo sistemático hegeliano está atrelado às “dificuldades que resultam do fato de sua linha de raciocínio central estar presa a premissas metafísicas que já não podem, sem mais, compatibilizar com as condições teóricas do pensamento atual” (2003, p. 117). Nas palavras de Honneth, a virada diante da proposta metafísica de Hegel pode ser assim expressa:

Antes que se possa retomar hoje essa tipologia no sentido de uma reconstrução atualizadora, é necessária uma fenomenologia empiricamente controlada de

formas de reconhecimento, mediante a qual a proposta de Hegel pode ser examinada e, se for o caso, corrigida. (p. 121)

Dito de outro modo, Honneth pretende corroborar as intuições de Hegel diante da verificação empírica, mostrando que a intuição hegeliana do reconhecimento é profícua para uma teoria contemporânea do reconhecimento, não por estar apoiada numa estrutura especulativa que o fundamenta, mas porque, posto à prova mediante o diálogo empírico, ele se apresenta como uma resposta plausível para problemas constatados empiricamente.

Em comum com os projetos de reatualizações de Hegel para o debate atual, a proposta de Honneth (2003, 2007) evidencia a perspectiva relacional encontrada no conceito de reconhecimento, ao mesmo tempo em que o reestrutura em moldes pós-metafísicos. Desse modo, a releitura de Hegel proposta por Honneth consiste em levar a cabo a intuição original de Hegel, apoiando-a não mais em pressupostos metafísicos. Como é possível ler Hegel deste modo? A resposta pode ser encontrada na explicitação que Honneth (2003) oferece de sua metodologia. Comentando a reflexão de Hegel, Honneth (2003) mostra que ela “permanece ligada à pressuposição da tradição metafísica, visto que não considera a relação intersubjetiva como um curso empírico no interior do mundo social, mas a estiliza num processo de formação entre inteligências singulares” (p.120). E, apresentando sua proposta, acrescenta:

Porém, uma abordagem que pretenda adotar um modelo de Hegel como estímulo para uma teoria social de teor normativo não pode se dar por satisfeita com esse fundamento meramente especulativo; daí ser preciso primeiramente uma reconstrução de sua tese inicial à luz de uma psicologia social empiricamente sustentada. (HONNETH, 2003, p. 121).

Seguindo este raciocínio, Honneth, ao dialogar com outros campos como a sociologia, a psicologia social e a psicanálise, fornece uma maior consistência à proposta hegeliana. Com isso, o referencial lógico, ou o que Honneth denomina de “gramática”, é mediada pela pesquisa empírica, abandonando uma estrutura apriorística. Desse modo, Honneth encontra

um respaldo empírico da proposta hegeliana na psicologia social de George Herbert Mead: “visto que seus escritos permitem traduzir a teoria hegeliana da intersubjetividade em uma linguagem teórica pós-metafísica, eles podem preparar o caminho para a tentativa aqui empreendida” (HONNETH, 2003, p. 123). Para o seu projeto de reatualização de Hegel orientada para a estruturação de um modelo pós-tradicional de eticidade, Honneth encontra em Mead “uma ponte entre a idéia original de Hegel e nossa situação intelectual” (2003, p. 123): “a idéia de uma eticidade pós-tradicional, democrática, que se delineia como consequência dessa argumentação, foi desdobrada pela primeira vez pelo jovem Hegel e desenvolvida mais tarde por Mead sob premissas pós-metafísicas.” (2003, p. 275).⁸⁷ Trata-se de conceder ao modelo hegeliano uma inflexão empírica que o torne mais sólido, plausível para um projeto crítico que atenda aos critérios de plausibilidade do pensamento contemporâneo. Em outras palavras, a proposta de Honneth consiste em encontrar em Hegel um padrão relacional para a constituição de uma teoria social, mas recusa o referencial hegeliano pautado numa ontologia relacional, substituindo-o por uma corroboração mediante o diálogo com as ciências empíricas. Honneth mostra que Hegel tem razão na sua proposta relacional da intersubjetividade, mas não porque isto reflete um fundamento lógico-ontológico, mas porque as ciências comprovam. A partir desta ponte empiricamente sustentada, Honneth sugere que

os diversos padrões de reconhecimento, que em Hegel foram distinguidos uns dos outros, podem ser compreendidos como as condições intersubjetivas sob as quais os sujeitos humanos chegam a novas formas de auto-relação positiva. (2003, p. 272)

Às esferas de reconhecimento são concedidos conteúdos morais fortalecidos pela corroboração empírica, como, por exemplo, a teoria psicanalítica das relações de objetos, protagonizada pelo psicanalista inglês Donald Winnicott e relida por Jessica Benjamin com a

⁸⁷ Os pormenores da inflexão empírica concedida por Honneth à abordagem hegeliana não compreende o objetivo específico de nossa argumentação.

proposta de encontrar no significado do amor relações de reconhecimento recíproco. Honneth propõe com esta abordagem empiricamente sustentada corroborar a tese de uma teoria do reconhecimento que, neste caso, explica-se na constituição da identidade na dimensão familiar. Em diálogo com a abordagem hegeliana, Honneth tenta encontrar a gramática moral própria a cada uma das esferas que Hegel, em sua *Filosofia do Direito*, compõe o âmbito da eticidade (família, sociedade civil e Estado), “em cujo quadro os indivíduos se confirmam reciprocamente como pessoas autônomas e individuadas, em uma medida cada vez maior” (HONNETH, 2003, p. 121).

Só graças à aquisição cumulativa de autoconfiança, auto-respeito e auto-estima, como garante sucessivamente as experiências das três formas de reconhecimento, uma pessoa é capaz de se conceber de modo irrestrito como um ser autônomo e individuado e de se identificar com seus objetivos e seus desejos. (HONNETH, 2003, pp. 266)

Em linhas gerais, a tese honnethiana mostra que à família compete a experiência do amor, à sociedade civil se refere a experiência da solidariedade, e, ao Estado, a do reconhecimento jurídico. A proposta de Honneth em *Luta por reconhecimento* pode ser assim resumida:

O nexó existente entre a experiência de reconhecimento e a relação consigo próprio resulta da estrutura intersubjetiva da identidade pessoal: os indivíduos se constituem como pessoas unicamente porque, da perspectiva dos outros que assentem ou encorajam, aprendem a se referir a si mesmos como seres a que cabem determinadas propriedades e capacidades. A extensão dessas propriedades e, por conseguinte, o grau de auto-realização positiva crescem com cada nova forma de reconhecimento, a qual o indivíduo pode referir a si mesmo como sujeito: desse modo, está inscrita na experiência do amor a possibilidade da autoconfiança, na experiência do reconhecimento jurídico, a do auto-respeito e, por fim, na experiência da solidariedade, a da auto-estima. (p. 272).

Da teoria de Honneth, interessa-nos particularmente o vínculo que ele propõe entre teoria do reconhecimento e eticidade. Honneth segue a premissa, característica da recepção recente da filosofia hegeliana, de preservar-se do risco de recair num modelo determinístico

de relações sociais, privando-se da crítica a uma concepção a-histórica, ao mesmo tempo em que pretende fornecer parâmetros para um modelo de eticidade. Desse modo, Honneth dedica a parte final de *Luta por Reconhecimento* à proposta de um modelo formal de eticidade: a teoria do reconhecimento orientada para uma “concepção formal de vida boa ou, mais precisamente, de eticidade” (2003, p. 271). Explica Honneth: “O conceito de eticidade refere-se agora ao todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à auto-realização individual na qualidade de pressupostos normativos” (p. 271-272). Mas Honneth não quer propor formas particulares de vida boa circunscritas a contextos singulares. Por um lado, é proposta uma concepção de eticidade que seja delineada de maneira aberta, concedendo espaço para uma configuração particular variável de acordo com características espaço-temporais. Por outro, Honneth tem em vista a não recaída no formalismo abstrato, fornecendo ao modelo de eticidade um conteúdo significativamente consistente, qual seja, aquele verificado nas esferas de reconhecimento.

De uma parte, os três distintos padrões de reconhecimento, que de agora em diante devem ser considerados as outras tantas condições de uma auto-realização bem-sucedida, são, segundo a sua definição, abstratos ou formais o suficiente para não despertar a suspeita de incorporarem determinados tipos de vida. De outra parte, a exposição dessas três condições é, sob o ponto de vista do conteúdo, rica o suficiente para enunciar mais a respeito das estruturas universais de uma vida bem-sucedida do que está contido na mera referência à autodeterminação. (2003, p. 274)

Em sua proposta, Honneth, também semelhante a Habermas, extrai de Kant a proposta de um quadro universal normativo (2003, p. 271), ao mesmo tempo em que encontra em Hegel as vantagens de um modelo intersubjetivo componente da eticidade. A concepção honnethiana de eticidade parte deste modelo proposto por Hegel, consolidando-o a partir de uma perspectiva mais ampla de revisão, pois,

de que maneira devem se constituir os pressupostos intersubjetivos da possibilitação da auto-realização se mostra sempre sob as condições históricas de um presente que abriu desde o início a perspectiva de um aperfeiçoamento

normativo das relações de reconhecimento. (2003, p. 275)

Pretende-se que aquelas relações de reconhecimento comportem uma forma universalmente válida, enquanto visam fornecer uma “gramática” que forneça um padrão processual, mas não mais no sentido de uma lógica apriorística, mas enquanto inscrita nas relações intersubjetivas. O sentido de universalidade permanece, enquanto por gramática se entende uma estrutura compartilhada por todos os membros da sociedade, aplicada, no caso da teoria do reconhecimento, a formas de reconhecimento e patologias geradas quando estas formas são deficientes ou inexistentes. Ao mesmo tempo, o formato que tais relações adquirem permanece variável. Com isso, Honneth pretende fornecer um modelo “pós-tradicional de eticidade” (2003, p. 276), que esteja ancorado na historicidade, aberto a mudanças, mas que não perca seu teor normativo. Os contornos de sua forma são delineados e dela fazem parte os conteúdos morais que requerem formas específicas de reconhecimento, mas o formato destas relações não é predeterminado. Com isso, Honneth amplia a possibilidade de revisão da estrutura ética, que, em Hegel, se mostrava deficiente em seu vínculo com uma lógica aprioristicamente determinada.

Honneth pretende fornecer aquilo que ele denomina de gramática moral dos conflitos sociais, mas propõe uma maior flexibilidade, sem instituir que tipos de práticas as formas de interação adquirem. Uma gramática apresenta uma estrutura descritivo-normativa que em muito se assemelha a uma “lógica do real”, no sentido hegeliano, retirando-lhe o caráter apriorístico. O diálogo honnethiano com os contributos da psicanálise e da psicologia social indica uma preocupação semelhante à proposta hegeliana em tornar evidente um quadro estrutural para análise da sociedade, mesmo que não mais com uma fundamentação última. Percebe-se que esta mudança de orientação, guiada agora pelo norte pós-metafísico, não implica uma necessária eliminação da referência a princípios reguladores, cujo significado permanece na concepção honnethiana de “gramática”. Com isso, verifica-se que tanto na

abordagem metafísica hegeliana quanto na teoria de Honneth é proposto o delineamento de uma lógica que subjaz às formas de configuração social. A diferença central entre as duas perspectivas é que, em Hegel, esse delineamento é traçado aprioristicamente, configurando um quadro apoiado numa fundamentação lógico-ontológica que permite encontrar nela própria a estrutura especulativa da realidade. No caso de Honneth, este tipo de fundamentação não é mais válido, o que o leva a procurar uma gramática pós-metafísica, no quadro de um diálogo que propicie um tipo de embasamento empiricamente sustentado. Este modelo de eticidade pós-tradicional será levado adiante a partir de um novo retorno a Hegel, na tentativa de reestruturar a eticidade a partir da consolidação de esferas de reconhecimento recíproco que assegurem um modelo comunicativo de liberdade.

4.2 A ampliação normativa da eticidade: atualização da *Filosofia do Direito* de Hegel

No desenvolvimento de sua teoria, Honneth irá encontrar novas intuições na abordagem hegeliana, recorrendo agora a um escrito maduro de Hegel, a *Filosofia do Direito*, cujo resultado é apresentado em *Sofrimento de Indeterminação – uma reatualização da filosofia do direito de Hegel (Leiden an Unbestimmtheit - Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie)*. Se os motivos que levam Honneth a se deter nos escritos anteriores à *Fenomenologia* referem-se ao problema do desenvolvimento do conceito espírito, também a reatualização da *Filosofia do Direito* de Hegel será desprendida do caráter sistemático em que os mesmos problemas encontrados no desenvolvimento dos escritos a partir da *Fenomenologia* serão latentes. Inicialmente, surpreende o fato de Honneth voltar sua atenção para um escrito do Hegel maduro, quando, em *Luta por Reconhecimento*, as

principais críticas de Honneth se dirigem, à semelhança de Habermas, para os problemas do desenvolvimento do sistema de Hegel, onde haveria perdido o caráter da intersubjetividade forte presente nos escritos anteriores à *Fenomenologia*. Esta é a principal razão de se buscar nos escritos do período inicial da estada de Hegel em Jena os elementos para uma teoria contemporânea do reconhecimento. A releitura da *Filosofia do Direito* de Hegel atende aos propósitos da elaboração de uma teoria da eticidade como Honneth iniciara a elaborar anteriormente em *Luta por Reconhecimento*. Desse modo, Honneth encontra na *Filosofia do Direito* o desenvolvimento de uma teoria da eticidade nos padrões comunicativos do ser-consigo-mesmo-no-outro.

Honneth coloca duas razões que provocaram a perda de interesse pela *Filosofia do Direito* hegeliana. A primeira delas refere-se à crítica ao conceito substancialista de Estado, em que a objeção contra a perda da individualidade impedia de encontrar ali a plausibilidade de uma teoria normativa. A segunda reserva refere-se ao vínculo com a *Lógica*. Honneth explica que

os passos da fundamentação desenvolvidos por Hegel, objeta-se, só podem ser adequadamente reconstruídos e avaliados se forem referidos às partes correspondentes de sua *Lógica*, mas que entretanto se tornou completamente incompreensível em razão de seu conceito ontológico de espírito. (2007, p. 49)

Em seu projeto de reatualização, Honneth procura apresentar a estrutura da *Filosofia da Direito* sem recorrer à *Lógica*, evidenciando o nexo entre as esferas da eticidade e a consistência da argumentação hegeliana, sem que ela esteja associada à coerência com a estrutura lógica. Desse modo, é sugerida uma interpretação da *Filosofia do Direito* onde a argumentação desenvolve-se “independente da *Lógica*” (2007, pp. 116-117) ou “sem que a *Lógica* exerça uma função de suporte” (2007, p. 118). Em oposição às interpretações imanentes do sistema” (2007, p. 105), Honneth pretende evidenciar que a *Filosofia do Direito* de Hegel, “mesmo independentemente, ou melhor, talvez exatamente por se colocar

independentemente de toda reserva argumentativa de sua lógica, possui um grande poder de convencimento” (2007, p. 105). Ao mesmo tempo, Honneth não nega que as categorias da *Filosofia do Direito* encontram conceitos análogos na *Lógica*. Como diz Honneth, “os próprios conceitos lógicos chaves, que se devem à lógica do ser, da essência e do conceito, se colocam como pano de fundo e dão lugar às categorias com as quais Hegel teria querido esclarecer seus esforços aos leitores e leitoras menos familiarizados” (p. 105). Honneth conclui sua proposta: “por isso, parece aconselhável tratar o texto antes como um tipo de fonte de brilhantes idéias individuais, em vez de aspirar a uma tentativa frustrada de reconstrução da teoria integral enquanto tal” (2007, p. 49). Desse modo, Honneth apresenta duas propostas de atualização: a direta e a indireta. Enquanto a primeira propõe-se a reatualizar o texto segundo seus próprios padrões metódicos, a segunda consiste em reconstruir “de forma produtiva o propósito e a estrutura básica do texto” (p. 50). Sobre a primeira proposta de atualização, a leitura direta, a justificativa de Honneth é que “corre o risco de salvar a substância da filosofia do direito hegeliana ao preço de um retrocesso brutal de nossos padrões pós-metafísicos de racionalidade” (p. 50). A segunda proposta, por sua vez, “corre sempre o perigo de sacrificar a própria substância da obra com o objetivo de uma arrumação entusiasmada do texto” (p. 50). Diante das reservas da leitura direta, que caracterizou a perda de interesse pela obra, Honneth opta pela segunda leitura indireta, considerando o texto como “fonte de brilhantes idéias individuais”. Desse modo, Honneth recorre a uma leitura que retome a plausibilidade das intuições de Hegel, ao mesmo tempo em que esta leitura posiciona-se diante das críticas expostas anteriormente à teoria hegeliana, cujas objeções ao conceito substancialista de Estado e as dificuldades com a estrutura lógica provocaram a perda de interesse na *Filosofia do Direito*. Com isso Honneth mostra que é possível extrair da *Filosofia do Direito* o quadro normativo para a efetivação do reconhecimento recíproco. No novo contexto, o reconhecimento é ampliado a partir do

delineamento da teoria da eticidade. Desse modo, é delineado um modelo normativo que forneça as condições de exequibilidade das relações de reconhecimento sugeridas por Hegel em escritos anteriores.

Em seu projeto de reatualização, Honneth (2007, p. 54 ss.) nomeia quatro motivos que levaram Hegel a fundamentar o direito de forma diversa de Fichte e Kant, que podem ser assim resumidos:

1. Pelo fato dos sujeitos já se encontrarem ligados constantemente em relações intersubjetivas, não se pode buscar uma fundamentação da justiça num princípio atomista segundo o qual a liberdade individual não seria influenciada pelos outros.
2. Efetuar o projeto dos princípios da justiça como “justificação daquelas condições sociais segundo as quais os sujeitos podem ver reciprocamente na liberdade do outro um pressuposto de sua auto-realização individual” (p. 54).
3. A influência de cunho aristotélico nos escritos de juventude de Hegel manteve-se, segundo a qual os “princípios normativos de liberdade comunicativa na sociedade moderna não devem estar ancorados em preceitos externos voltados para o comportamento ou em meras leis de coerção, mas precisam estar atrelados ao exercício práticos presente nos padrões habituais de ação e nos costumes” (p. 54).
4. Uma tal cultura da “liberdade comunicativa” denominada *eticidade* deveria comportar um espaço no qual os indivíduos pudessem perseguir seus próprios interesses.⁸⁸

À diferença de seus antecessores, Hegel elabora o direito de forma a atender aos aspectos da efetivação da razão no âmbito do espírito objetivo, propondo a tarefa de expor as

⁸⁸ Para Honneth, Hegel, ao formular um modelo comunicativo de liberdade, pretende superar um impasse inicial entre autonomia moral e autonomia jurídica. Esta concepção diverge da sugerida por Christoph Menke (1996), que encontra em Hegel uma tensão entre os dois modelos de autonomia.

condições para a realização da liberdade individual. A liberdade apresenta um peculiar formato de conjugação com a liberdade dos demais indivíduos. Com efeito, ela deve ser compreendida enquanto reconhecida e enquanto reconhedora da liberdade, configurando o nexu existente entre indivíduos autônomos. A tese de Honneth, que permeia a sua reatualização da *Filosofia do Direito* de Hegel, é a de que as relações comunicativas possibilitam ao indivíduo a concepção de liberdade nos padrões do ser-consigo-mesmo-no-outro.

Hegel está interessado no que deve ser incorporado nessa realidade social, na existência, para que com isso a ‘vontade livre’ individual possa se desenvolver e se realizar, ainda que não diretamente em uma instituição do direito caracterizada juridicamente; [...] as relações comunicativas, que possibilitam ao sujeito individual um “ser-consigo-mesmo-no-outro”, devem pertencer essencialmente às condições de uma tal realização. (HONNETH, 2007, p. 64-65)⁸⁹

Segundo Honneth, cada estágio da *Filosofia do Direito* apresenta um direito peculiar: “a moralidade, a eticidade, o interesse do Estado, cada um é um direito próprio, porque cada uma dessas figuras é uma determinação e um ser-aí da *liberdade*” (2007, p. 69). Hegel (RP, §29, obs.) retoma a definição kantiana, extraída da introdução da *Doutrina do direito*, de que “todo direito consiste em limitar a liberdade de todos os demais à condição de que possa coexistir com a minha, segundo uma lei universal” (*KpV*, A240). Hegel explica que essa definição contém apenas uma determinação negativa. Se em Kant o direito é entendido como restrição da liberdade, em Hegel ele é condição de possibilidade para sua efetivação. Desse modo, sob o título de *Filosofia do Direito*, não se tem em vista “a tentativa de oferecer uma justificação normativa do papel social do direito caracterizado juridicamente” (HONNETH, 2007, p. 65, mas antes de atribuir “um tipo de apresentação ética das condições sociais da

⁸⁹ Hegel remete ainda ao §48, onde é discutida a relação com os outros em referência à relação entre a existência corporal e a liberdade: “para os outros, eu sou essencialmente um ser livre em meu corpo, tal como o tenho imediatamente. [...] Sou livre *para os outros* só como livre na *existência*”. Hegel acrescenta que esta questão é também discutida em sua *Ciência da Lógica*. Sobre este aspecto, Siep (2007) ressalta que “Hegel, por primeiro, na sua teoria do reconhecimento procurou colocar em relevo a dimensão corpóreo-emocional das relações intersubjetivas – como pressuposto da auto-estima individual e de relação à questão da liberdade” (p. 50)

auto-realização individual” (HONNETH, 2007, p. 65).⁹⁰ Nessa perspectiva, o conceito hegeliano de direito vai além do de Kant e Fichte, enquanto expressa os “pressupostos sociais que se mostraram necessários para a realização da ‘vontade livre’ do sujeito individual”⁹¹ (HONNETH, 2007, p. 64).

O percurso argumentativo da *Filosofia do Direito* será pautado neste modelo de vontade livre, no intuito de apresentar as condições da efetivação da liberdade vinculadas ao âmbito relacional da eticidade. As duas primeiras seções, direito abstrato e moralidade, são interpretadas como momentos antecedentes da consolidação do modelo intersubjetivo, característica da eticidade. Em *Luta por Reconhecimento*, Honneth havia definido a eticidade como “o todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à auto-realização individual na qualidade de pressupostos normativos” (2003, 271-272). É indicado, assim, que o direito se aplica, antes de tudo, ao que Honneth entende por formas de existência sociais (*sozialen Daseinsformen*). Ao deslocar o eixo no qual gira o direito do indivíduo para as formas de existência sociais, Hegel embasa uma institucionalização da eticidade. Como mostra Honneth, o projeto da filosofia do direito hegeliano pretende elaborar as condições nas quais seja possível a efetivação da liberdade, para a qual as instituições adquirem um papel de *medium*. Desse modo,

as 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)

⁹⁰ Honneth acrescenta que, “de acordo com o uso que Hegel, em sua *Filosofia do direito*, faz primeiramente do conceito de direito, não devem caber aos indivíduos os direitos universais vigentes, mas àquelas formas de existência sociais que se deixam mostrar como bens sociais básicos no interesse da realização da ‘vontade livre’” (p. 66).

⁹¹ Comparando a liberdade do direito e da autonomia, Honneth explica: “Com a absolutização de uma das duas representações da liberdade individual, seja em sua versão como pretensão de direito, seja em sua comparação com a autonomia moral [...], ocorrem rejeições patológicas na própria realidade social que são um indicador preciso e ‘empírico’ de que os limites do âmbito de validade legítimo foram transgredidos” (2007, p. 70).

As “formas de existência sociais” estruturam um modelo preocupado com as condições intersubjetivas da autonomia e liberdade. O direito se refere a um quadro calcado em tais aspectos, indicando a ênfase na configuração social que permite a auto-realização individual. Na *Filosofia do Direito*, Hegel percebe a necessidade do caráter normativo para a efetivação da liberdade. Tendo em vista a relação entre subjetividade e intersubjetividade, Hegel teria que articular um modelo no qual tal relação pudesse ser atingida. Eis o objetivo que permeia a sua *Filosofia do Direito*. Como mostra Honneth (2007),

na implementação de sua teoria da justiça, Hegel não se colocou apenas o objetivo de reconstruir corretamente aquelas esferas de ação intersubjetivas que, em vistas da estrutura comunicativa da liberdade, chegam a ser imprescindíveis para a realização da ‘vontade livre’; além disso, ele quer atribuir àquelas concepções de liberdade seu lugar legítimo na ordem institucional de sociedades modernas. (p. 68).

Na eticidade emerge a unidade entre subjetividade moral e objetividade do direito. Em conformidade com a lógica hegeliana, o indivíduo é conservado e elevado no corpo ético. Entretanto, nem toda configuração da eticidade apresenta-se como garantidora da liberdade individual. Quando não há uma compatibilização entre a vontade subjetiva e as leis da comunidade, a eticidade sofre uma desagregação. A *Filosofia do Direito* expressa, assim, o quadro de compatibilização entre vontade livre e intersubjetividade, esboçando o fio condutor que permeia as três seções (direito abstrato, moralidade e eticidade), não como contrapostas, mas como relacionadas e mutuamente necessárias. O caráter intersubjetivo, assim, está presente em todas as seções, adquirindo uma configuração própria em cada um deles. No seu projeto de reatualização, Honneth encontra uma intuição profícua na concepção de vontade livre descrita no padrão do “ser-consigo-mesmo-no-outro”, proporcionadas ao sujeito mediante as relações comunicativas. Desse modo, a leitura honnethiana da vontade livre em Hegel procede na direção de um modelo comunicativo da liberdade individual.

No percurso de sua argumentação, Honneth entende as duas seções da *Filosofia do Direito* anteriores à eticidade como estágios incompletos da liberdade, mas que devem ser compreendidos à medida que “eles contêm pressupostos constitutivos para a participação individual naquelas esferas comunicativas” (HONNETH, 2007, p. 71). Desse modo, sob o título de “eticidade” é esboçado um modelo de relações institucionais de liberdade comunicativa. A partir da chave de leitura de Honneth, as duas primeiras seções indicam os âmbitos no qual Hegel desdobra os passos que proporcionam ao sujeito individual a auto-realização nas estruturas comunicativas da esfera ética, para a qual é preciso que se cumpram duas precondições: a de se compreenderem como portadores de direito e como pertencentes a uma ordem moral que lhes é oferecida. Sintetiza Honneth:

Hegel parece querer dizer que apenas quando essas duas morais auto-referidas estão fundidas em um sujeito para a formação de uma identidade prática individual, ele pode então se realizar sem coerção no tecido institucional da eticidade moderna. (2007, p. 81)

A liberdade, aqui entendida, é sentida mediante as interações entre sujeitos, “pois somente na medida em que os sujeitos são capazes de participar desse tipo de relações sociais, eles podem, por conseguinte, realizar sem coerção sua liberdade no mundo exterior” (HONNETH, 2007, p. 63). Nesse sentido, Hegel considera “as relações comunicativas como um bem básico que tem de se colocar ao interesse de todos os homens com vistas à realização de sua liberdade”⁹² (HONNETH, 2007, p. 63). Desse modo, a elaboração de um modelo

⁹² Como o próprio Honneth apresenta, a concepção hegeliana difere-se da de Rawls, pois não supõe que este bem básico seja repartido com justiça. Referindo-se a Hegel, Honneth afirma: “Parece que ele visa, na verdade, chegar à idéia de que a justiça das sociedades modernas depende da capacidade destas de possibilitar a todos os sujeitos igual participação no ‘bem básico’ de tais relações comunicativas” (2007, p. 63). Enquanto na definição de justiça de Hegel não está em jogo regras de distribuição no sentido rawlsiano, mas no máximo as condições gerais de tais práticas, Hegel “parece partir da hipótese de que as relações comunicativas incidem na classe daqueles bens que podem ser produzidos e conservados somente por meio de práticas comuns” (p. 79). Honneth conclui: “[...] Estou mais do que convencido de que, por meio de uma reelaboração ampliada dessa distinção entre Hegel e Rawls, chegamos exatamente ao ponto no qual se poderia conhecer, em traços largos, a concepção de justiça da *Filosofia do direito*” (2007, p. 79). Em outro texto, Honneth (2004) defende, com Rawls, que uma sociedade justa consiste em ser assegurada a autonomia dos indivíduos, mas, à diferença de Rawls, defende que este sentido de justo não será obtido com redistribuição de bens materiais, mas através da satisfação das formas intersubjetivas de reconhecimento, apresentadas também em *Luta por reconhecimento*.

normativo de eticidade deve ter em vista a articulação de uma teoria da justiça vinculada à idéia de possibilitação de bens básicos comunicativos, entendidos como relações de interação das quais os sujeitos podem dispor para a efetivação da liberdade. Aqui, tem-se em vista o delineamento dos componentes necessários para as relações institucionais da liberdade comunicativa. É a partir da argumentação dessas idéias que Hegel encontra uma legitimação para fundamentar a relação ética de liberdade comunicativa, desenvolvida na terceira seção. Ao entender a liberdade como expressão do ser-consigo-mesmo-no-outro, Hegel cunha uma nova noção de relação entre justiça e indivíduo, concedendo-a um caráter intersubjetivo. Honneth (2007) argumenta:

Se a liberdade individual designa primeiramente e, sobretudo, o “ser-consigo-mesmo-no-outro”, então a justiça das sociedades modernas se mede pelo grau de sua capacidade de assegurar a todos os seus membros, em igual medida, as condições dessa experiência comunicativa e, portanto, de possibilitar a cada indivíduo a participação nas relações da interação não-desfigurada. (p. 78-79)

Para Honneth, os argumentos de Hegel se referem a uma justificação das condições necessárias de auto-realização individual e “o critério de uma tal justificação ‘descritiva’, que, entretanto, também já foi esclarecido suficientemente, é fornecido pelo princípio da insubstituibilidade quanto à possibilitação social de autodeterminação individual” (2007, p. 82). Nesse sentido, continua Honneth,

se a realização da liberdade individual está ligada à condição da interação, uma vez que os sujeitos somente podem se experienciar como livres em suas limitações em face de um outro ser humano, então deve valer para toda a esfera da eticidade o fato de ter de residir nas práticas de interação intersubjetiva. (HONNETH, 2007, p. 107)

As possibilidades de auto-realização individual, postas à disposição pela esfera da eticidade, são compostas pelas “formas de comunicação nas quais os sujeitos podem ver

reciprocamente no outro uma condição de sua própria liberdade” (p. 107). Em diálogo com Taylor (1983) e Patten (1999), Honneth explora a idéia de que ações e práticas podem expressar o caráter de reconhecimento. Desse modo, “a esfera da eticidade deve cumprir a condição do caráter intersubjetivo do padrão de ação que a constitui” (p. 107)

Reconhecer-se reciprocamente não significa somente relacionar-se com um outro numa atitude determinada de aceitação, mas implica também, e sobretudo, comportar-se diante do outro de um modo que se exija moralmente a forma correspondente de reconhecimento. (HONNETH, 2007, p. 108)

Segundo esta proposta, a teoria da eticidade representa uma teoria normativa da modernidade, podendo ser encontrado na *Filosofia do direito* o lugar privilegiado de delineamento dos critérios para o estabelecimento do reconhecimento recíproco. Com o modelo de eticidade, revela-se “a exigência de que a ação intersubjetiva tem de poder expressar atitudes de reconhecimento” (HONNETH, 2007, p. 110). As esferas da eticidade (família, sociedade civil e Estado) são vistas enquanto estruturas que possibilitam um crescente grau de satisfação de carências através de relações de reconhecimento, cujas características variam em cada uma delas. Desse modo, elas propõem uma hierarquização das esferas da eticidade a partir da concepção de níveis superiores de individuação.

Em cada uma das três esferas o sujeito vê-se incluído simultaneamente com um aumento de sua própria personalidade, uma vez entendida esta como o grau de formação racional de uma individualidade natural que num primeiro momento ainda está desorganizada. (HONNETH, 2007, p. 122)

Desse modo, Honneth extrai de cada esfera da eticidade formas de comunicação peculiares que fornecem as condições para uma prova mútua de reconhecimento. Estas se restringem ao caráter formal das relações de reconhecimento, restando o esclarecimento quanto aos conteúdos morais de cada uma delas. O projeto normativo da teoria do reconhecimento de Honneth indica “a exigência de que a ação intersubjetiva tem de poder expressar atitudes de reconhecimento” (2007, p. 110). Nesse sentido, a ampliação do conceito

de liberdade na estrutura da eticidade irá revelar o efeito libertador dos deveres, com a qual emerge a importância de ser apresentada uma “doutrina ética dos deveres” (HEGEL, RP §148; HONNETH, 2007, p. 110 ss.): “A esfera da eticidade deve abranger uma série de ações intersubjetivas nas quais os sujeitos podem encontrar tanto a realização individual quanto o reconhecimento recíproco” (p. 110.). A conexão entre esses dois elementos deve evidenciar as “formas de interação social nas quais um sujeito somente pode alcançar a auto-realização se ele expressar, de um modo determinado, reconhecimento em face do outro” (HONNETH, 2007, p. 110). Se, como entende Hegel, em Kant o dever representa “um princípio vazio da subjetividade moral” (RP, §148), Hegel propõe que “as determinações éticas [devem] se apresentar como relações necessárias” (RP, §148).⁹³ As normas não são sentidas como um dever limitador, mas como expressão da subjetividade em seu caráter objetivo. Em outras palavras, os deveres morais indicam o sentimento comum encontrado na relação intersubjetiva, onde os sujeitos se vêem expressos não como limitação, mas nelas encontram pré-condições para sua auto-realização.

Hegel parece estar convencido de que só podemos falar de estruturas éticas, de relações éticas de 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)

Neste ponto, a leitura de Baynes ajuda a compreender alguns elementos desta proposta hegeliana. Ao tentar superar o “*gap* entre razão e agir” (BAYNES, 2002, p. 05), evidencia-se a possibilidade em que o indivíduo pode ser constricto por normas e, ao mesmo tempo, permanecer autônomo.

⁹³ Em outro texto, Honneth (2002a) mostra que Hegel aproxima-se de Aristóteles ao ligar a ética a aspectos de disposições morais. No entanto, diferente da abordagem aristotélica das virtudes morais, Hegel entende que formas de práticas morais constituem a eticidade também através de estruturas institucionalizadas.

A extensão de Hegel da intuição kantiana de que a liberdade é um status normativo – especificamente, agir a partir de regras que o agente dá a si mesmo – é encontrada na sua proposta de que este tipo de liberdade é também um status social, em que não se pode agir “sob uma regra” sozinho, e que a liberdade individual (como ele a desenvolve mais notadamente na dialética do senhor e do escravo) requer o mútuo ou recíproco reconhecimento. (BAYNES, 2002, p. 05)

A liberdade, assim, apresenta um status não só normativo, mas também social. O “agir sob razões” requer um caráter social, ou vincula-se a um “espaço das razões” (Sellars). Esta associação é assim observada por Baynes:

A liberdade e o dar-razão [*reason-giving*] não podem ser entendidos como um estado ou condição natural (e, certamente, não como uma relação causal), mas antes como um status social que resulta de reconhecimento mútuo ou a atribuição recíproca de uma complexa postura intencional (ou conversacional). (2002, p. 06)

Baynes destaca a unidade entre a dimensão subjetiva (*Willkür*) e a objetiva (*Wille*), desenvolvidas a partir de Kant. Este aspecto da objetividade é o que Baynes entende por “encontrar a exigência da validação pública ou intersubjetiva” (2002, p. 06). Numa linha próxima da sugerida por Honneth, Baynes propõe: “Em minha opinião, a *Filosofia do Direito* pode instrutivamente ser lida como uma discussão sobre as formas de reconhecimento requeridas para a realização desses dois aspectos interdependentes da vontade livre” (2002, p. 06). Nesse sentido, Baynes interpreta a “*Filosofia do Direito* como um tipo de ‘argumento regressivo’ de formas cada vez mais diferenciadas de reconhecimento necessárias para que a vontade livre seja realizada” (2002, p. 07), propondo o desenvolvimento das seções da *Filosofia do Direito* como intensificações das formas de reconhecimento. Segundo essa leitura, o direito abstrato, inicialmente, introduz um modo formal e mínimo de reconhecimento. Com o conflito entre a vontade particular e a vontade “universal”, expresso notadamente pelo crime, surge a necessidade de um juízo “imparcial” que conjugue ambas, expresso por Hegel sob o padrão do juízo moral, característico da segunda seção, a

moralidade. Influenciado pelo conceito kantiano de *Willkür*, Hegel, nesta seção, sustenta que o indivíduo é responsável por suas ações na medida em que se reconhece nelas. A moralidade requer, assim, formas mais determinadas de reconhecimento social (e suas práticas correspondentes). Mas o reconhecimento só será consolidado quando o indivíduo reconhece também o outro como agente de autodeterminação, mas também mediado pela relação intersubjetiva. Aqui se desenvolve mais propriamente o quadro de compatibilização entre vontade particular e universal, remetendo ao que Hegel chama de “direito da objetividade” (RP, §132). A vontade ainda permanece instável e indeterminada, provocando tensões, como aquela entre autodeterminação, referente à subjetividade, e direito, pelo seu caráter objetivo. As mediações necessárias para resolução do impasse provocado por essas tensões é a caracterização própria da terceira seção, a eticidade. “As formas de reconhecimento” na família, sociedade civil e Estado, observa Baynes, “servem para ‘concretizar’ ou tornar determinada a vontade moral e, assim, minimizar (ao menos parcialmente) o conflito trágico” (2002, p. 06).

O vínculo entre auto-realização individual e reconhecimento recíproco está ligado a uma última condição: a estrutura da formação (*Bildung*), associado ao caráter epistemológico da segunda natureza (2007, p. 112 ss.), compreendendo a constituição subjetiva a partir das relações objetivas da eticidade. Isto está presente no trecho onde Honneth ressalta a afirmação de Hegel sobre o “polimento da particularidade” (§187, adendo):

Esta liberação é no sujeito o duro trabalho contra a simples objetividade do proceder, contra a imediatez dos desejos, assim como contra a vaidade subjetiva do sentimento e o arbítrio do querer. Entretanto, com este trabalho da educação ocorre que a vontade subjetiva mesma alcança em si a *objetividade*, na qual, unicamente, por sua parte, a vontade é digna e capaz de ser a realidade da idéia. (HEGEL, RP, §187)

Em torno deste aspecto, Honneth entende o reconhecimento como a esfera de encontro entre aquilo que Harry Frankfurt (1988) denomina de *first* e a *second order volitions*⁹⁴. Frankfurt propõe, mediante essa distinção, caracterizar os âmbitos na qual a liberdade está, por um lado, atrelada a nossos desejos, impulsos, e, por outro, referindo-se às condições externas que a possibilita. As *first-orders-volitions* podem ser entendidas como ações restritivas que geram a auto-realização da liberdade, como uma ação ilimitada e livre, como no caso da amizade e do amor⁹⁵, que indicam uma limitação do sujeito que proporciona uma experiência de auto-realização ilimitada e livre. Chega-se assim à estrutura do “ser-consigo-mesmo-no-outro”, no qual uma nova concepção de vontade individual está correlacionada com a liberdade e a intersubjetividade.

Somos efetivamente livres apenas quando sabemos formar nossas inclinações e carências de tal modo que estas sejam orientadas para o universal das interações sociais e cuja realização, por sua vez, possa ser experienciada como expressão da subjetividade irrestrita. (HONNETH, 2007, p. 78)

A idéia básica aqui é a de que o indivíduo alcança a satisfação de suas necessidades somente quando está inserido em relações de reconhecimento recíproco. É o que se encontra na afirmação de Pippin:

A solução, de acordo com Hegel, é entendida como situada na forma dessa relação “eu-outro” [self-other], no reconhecimento. Enquanto ser *em* relação, eu terei, assim, alcançado a relação correta com meus próprios atos (2000, p. 157)

Neste sentido, Pippin (2002) considera o reconhecimento como sendo uma resposta ao problema da liberdade, observando que Hegel, ao por de lado uma abordagem causal desta questão, não precisa ir muito longe na elaboração de uma teoria da liberdade do ponto de vista social. Uma relação clara que está em jogo aqui é entre um primeiro âmbito que compreende

⁹⁴ Cf. FRANKFURT (1988), p. 11-25 apud HONNETH, 2007, p. 59 ss.

⁹⁵ Cf. adendo ao §7 da *Filosofia do direito*.

minhas intenções e desejos, enquanto referem-se propriamente à vontade livre, e os meus atos.⁹⁶ A ação (*Handlung*) é caracterizada como exteriorizações da vontade subjetiva (*Äusserungen des subjektiven Willens*). Como mostra Pippin (2000), a aposta de que devemos limitar nossa liberdade devido à vontade dos outros depende de tomar como válido o pressuposto de que poderia haver uma vontade livre individual independente da relação intersubjetiva, o que pode ser revelado como insatisfatório. O autor mostra como a influência de Fichte na concepção de uma vontade livre está atrelada a uma espécie de desafio, no qual meus desejos são passíveis de ser rejeitados pelos outros. O reconhecimento seria aqui entendido como um *medium* de conciliação entre a possibilidade de satisfação dos desejos e a relação intersubjetiva. Hegel estaria diante do problema, levantado também pela filosofia moral de Hume, de dar uma sustentação válida a sentimentos morais, visando uma aceitação recíproca. Aquilo que Hume desenvolvera sob o quadro referencial de sentimentos de aprovação e reprovação, adquire em Hegel um caráter mais amplo de intersubjetividade, enquanto a ênfase recai sobre o reconhecimento, ao mesmo tempo em que, sob a rubrica da vontade livre, procura salvaguardar a dimensão subjetiva tal como aquela desenvolvida por Kant. Sob influência de Fichte, o desafio de desenvolver o delineamento intersubjetivo nos moldes da filosofia da consciência leva Hegel, notadamente nos escritos da filosofia do espírito de Jena, a desenvolver uma concepção de espírito que procure manter o caráter intersubjetivo que poderia ser posto em xeque diante dos padrões da filosofia da consciência, como Hegel, no *Escrito da Diferença*, criticara com veemência em Fichte, em particular naquilo que tece ao caráter monológico no qual poderia recair uma filosofia da identidade.

Na argumentação de Honneth o conceito de espírito objetivo, relido sob o abandono de pressuposições metafísicas, conserva uma noção relevante: a de que a realidade social está ancorada em fundamentos racionais que, se violados, conduzem a patologias sociais. Hegel

⁹⁶ Apesar de distinguir entre vontade livre e ato, Pippin não diferencia aqui as intenções e desejos daquelas ações que eu *devo* propriamente fazer, não ficando claro o âmbito normativo do dever moral.

quer mostrar que a realidade social está amparada nos conceitos da razão, e que, quando essas são violadas, se desdobram tais patologias. A justificação de que as instituições sociais são racionais permite que Hegel legitime uma consonância entre elas e os indivíduos que as compõem. Tendo como pressuposto a racionalidade, Hegel sustenta que o comportamento da esfera social não é indiferente a uma configuração racional. Desse modo, uma desestruturação desse modelo é corrigida mediante a referência a um modelo concebido racionalmente.⁹⁷ Hegel nomeia, dentro de um diagnóstico de época, patologias geradas pela insuficiência da liberdade nas duas primeiras esferas, tais como solidão (§136), vacuidade (§141) ou abatimento (§149). Para Honneth, tais patologias “podem ser colocadas conjuntamente sob o denominador comum de um ‘sofrimento de indeterminação’ [*Leiden an Unbestimmtheit*]”. “A eticidade liberta-se de uma patologia social, na medida em que cria igualmente para todos os membros da sociedade as condições de uma realização da liberdade” (p. 106)

Para poder afirmar uma relação necessária entre aquelas situações patológicas e a absolutização dos dois modelos incompletos de liberdade, [Hegel] deve poder mostrar que a realidade social não se comporta de modo indiferente em face da aplicação daquelas determinações falsas ou insuficientes da existência humana. (HONNETH, 2007, p. 74).

Assim como na estrutura lógica, a *Filosofia do Direito* mostra que a vontade livre desenvolve-se em vista a uma maior consolidação de seus conteúdos, cujo estado inicial é marcado pela indeterminidade. Como observa Pippin, “sofremos pela indeterminação contida numa mera noção de liberdade, enquanto a vacuidade da idéia de liberdade, tomada

⁹⁷ Recentemente, Neuhouser (2000) propõe-se a mostrar, com um estudo bem argumentado, que a estratégia argumentativa sobre o nexos proposto por Hegel entre racionalidade e espírito objetivo contém uma plausibilidade maior do que a que normalmente se discute. A tese de Neuhouser (2000) é que as instituições são racionais porque promovem a liberdade social de seus membros. O autor mostra que Hegel encontrar em Rousseau as bases para a articulação de um modelo de liberdade social, concebendo-lhe não só em sua configuração subjetiva, referente aos indivíduos, como também lhe concedendo um componente objetivo, compreendido nas instituições e nas leis racionais. Esta leitura diverge da proposta de Theunissen em encontrar ao déficit da relacionalidade exatamente na subordinação dela a uma estrutura substancialista. As instituições são racionais enquanto comportam o caráter da subjetividade, que por sua vez, são nelas expressam e nelas adquirem sua objetividade. Recentemente, uma interessante discussão sobre este tema é oferecida por Pippin (2008).

isoladamente, não traz consigo a determinação necessária para a auto-realização individual”.

(2008, p. 16)

Honneth evoca Hegel como tendo mostrado incisivamente a condição mais importante para a liberdade efetiva: a liberdade do outro, e, com ela, as condições sociais objetivas em que os sujeitos poderiam propriamente experimentar a liberdade do outro como condição da sua própria liberdade, e então atuar como agentes sociais e subjetivamente racionais. (2008, p. 16)

O conceito substancialista de Estado, alvo constante de críticas na literatura secundária, não impede que Honneth extraia da *Filosofia do Direito* intuições profícuas. Em contraposição àquela tendência Honneth observa que alguns trechos destacam a possibilidade do indivíduo encontrar-se melhor concebido quando se consolida a estrutura relacional da eticidade. Isto se deve ao conceito intersubjetivo de individuação, segundo o qual a esfera do Estado compreende um grau mais amplo de universalidade em que há uma complexificação do quadro de relacionalidade e, conseqüentemente, de individuação. Este grau, na esfera do Estado, e, um pouco antes, na passagem da sociedade civil ao Estado, é indicado segundo o potencial do indivíduo em realizar “uma atividade universal” (RP, §255). Desse modo, o Estado deve oferecer as condições que permitam “ao homem ético, afora o seu fim privado, uma atividade universal” (§255). Comenta Honneth

É a colaboração nesse ‘universal’, a participação ativa na reprodução da coletividade, que faz Hegel acreditar que esta permite um grau ainda maior de individualização: não em sua carência natural, nem em seu interesse individual, mas em seus talentos e habilidades formados racionalmente é que o sujeito se tornou, na esfera do Estado, membro da sociedade. (2007, p. 121-122)

Na reatualização de Honneth, a eticidade é relida segundo o modelo no qual não se sobressai nem o indivíduo isolado nem o conceito substancialista de Estado, mas o quadro relacional que se apresenta na reestruturação da eticidade. Com isso, as intuições que se mantiveram do jovem Hegel são relidas, notadamente a estrutura relacional da eticidade,

pautada agora nos padrões comunicativos do “ser-consigo-mesmo-no-outro”. O propósito central é o de desenvolver a teoria do reconhecimento com parâmetros que indiquem a reestruturação da eticidade conforme um novo quadro sócio-institucional. No entanto, a conclusão da leitura de Honneth irá evidenciar que o referencial teórico hegeliano não deixa imune sua abordagem da eticidade. Honneth alia-se, em parte, às leituras que exploram os problemas associados à concepção hegeliana de Estado e às célebres passagens onde os indivíduos são apresentados como acidentes. A discussão desta questão já aponta novamente para a insuficiência da abordagem hegeliana, desdobrada agora no quadro de uma teoria da eticidade orientada para o desenvolvimento do conteúdo normativo das esferas de reconhecimento. Após a exposição deste problema, retomaremos, já no contexto da parte conclusiva deste trabalho, a proposta inicial de Honneth, no intuito de elucidar como a teoria de Honneth pode proporcionar a ampliação e consolidação da proposta apresentada por Hegel em sua *Filosofia do Direito*.

4.3 Novos parâmetros para uma teoria da eticidade

Procuramos revelar que, em seu projeto de reatualização de Hegel, Honneth propõe a revisão do conceito hegeliano de eticidade, perseguindo a elaboração de uma reestruturação do modelo de eticidade demarcada pela teoria do reconhecimento. A partir da leitura apresentada, extraiu-se do modelo hegeliano de eticidade a proposta de uma teoria normativa para exequibilidade das relações de reconhecimento recíproco. Ao mesmo tempo, o conteúdo

para esta exequibilidade, assevera Honneth, não se encontra satisfatoriamente claro. Na proposta de Hegel, a idéia de um modelo de eticidade visa satisfazer o propósito de explicitação do desenvolvimento estrutural que o espírito objetivo, a partir de um referencial especulativo, apresenta em seu desdobramento autoreflexivo. Resta evidenciar, em primeiro lugar, o caráter insuficiente que o modelo de eticidade pode adquirir, levando ao déficit dos espaços de reconhecimento e, em segundo lugar, explicitar o procedimento de retificação e fortalecimento das estruturas que favoreçam o reconhecimento, com vistas a verificar em que medida a teoria do reconhecimento de Honneth avança diante desta proposta.

No seu projeto de reatualização da *Filosofia do Direito* de Hegel, a conclusão a que Honneth chega é que a proposta hegeliana não consegue satisfatoriamente conjugar, sob a concepção de eticidade, o papel do Estado e as configurações da liberdade individual e relações intersubjetivas, apenas esboçando, mas sem desenvolver, a noção que Honneth denomina de “liberdade pública”. Aos problemas anteriormente apresentados em torno do referencial teórico hegeliano para o delineamento da estrutura da eticidade (a perda do caráter revisionista e o modelo substancialista de eticidade), acrescenta-se agora o que Honneth, ao analisar a abordagem que Hegel concede às três esferas da eticidade (família, sociedade civil e Estado), denomina de “superinstitucionalização da eticidade”.

Na família, primeiramente, Hegel mostra que o amor, enquanto “unidade *afetiva*”, propicia aos seus membros (não mais *pessoas*, como se caracterizava no direito abstrato) o caráter da “autoconsciência de sua individualidade nesta unidade” (RP, §158). Vinculando o caráter cognitivo com formas de atividade, Honneth escreve:

O amor representa uma forma de ação na qual está contido em forma de “sensações” um saber comum de acordo com o qual “nós” independentemente uns dos outros, seríamos apenas sujeitos incompletos, e, por essa razão, compartilhamos uma “unidade”. (2007, p. 125)

Os conteúdos morais adquirem a forma de direitos e deveres, de acordo com um quadro normativo. Este quadro pretende-se inscrito nas ações intersubjetivas, pelas quais os sujeitos constituem-se a partir do reconhecimento, agora consolidado a partir do cumprimento das normas morais:

Se em nossa ação intersubjetiva seguimos normas morais correspondentes, então nos reconhecemos reciprocamente como sujeitos que possuem um valor específico para os outros, porque nos sentiríamos “insuficientes e incompletos” sem o respectivo outro (HONNETH, 2007, p. 127)

Na família, Hegel mostra como a singularização se “conquista na outra pessoa” (HONNETH, 2007, p. 127). O equilíbrio entre satisfação e limitação de nossas inclinações, motivações e carências são elementos centrais na compreensão do movimento do reconhecimento nas esferas da eticidade, a partir da qual Hegel desenvolve o núcleo de uma teoria da liberdade enquanto autodeterminação e autolimitação, assentada nas experiências de reconhecimento recíproco. Este exemplo é expresso na discussão sobre o matrimônio (§162):

o ponto de partida objetivo é o livre consentimento das pessoas, e precisamente para *constituir uma pessoa*, para abandonar sua personalidade natural e individual nessa unidade, que segundo este aspecto é uma auto-limitação, porém precisamente – na medida em que ganham nela sua autoconsciência substancial – é sua liberação (HEGEL, RP, §162)

Sentido análogo Hegel encontrara quando, no adendo ao §7, apresenta o significado da amizade. Comentando essa passagem, Honneth afirma que a amizade representa “o caso exemplar de uma relação na qual fica claro em que medida o sujeito, primeiramente por meio da ‘limitação’ em relação ao outro, chega à liberdade completa” (2007, p. 129). Neste ponto, Honneth pretende reforçar o quadro das relações de reconhecimento que não seja restringido ao aparato institucional. Honneth mostra que, se, por um lado, Hegel propõe uma discussão na qual o nível de sensações não é descartado, por outro, este nível é enfraquecido. Honneth propõe que a principal razão dessa perda jazeria na opção hegeliana em “privilegiar as formas

juridicamente institucionalizadas de eticidade” (p. 129). É por essa razão que a seção da família não explicita outras formas de relações afetivas, como a de amizade, havendo uma discrepância na proposta original da *Filosofia do Direito* em desenvolver as diversas esferas de reconhecimento. Honneth entende que também a amizade deveria ser incorporada numa primeira instância da eticidade, fazendo jus à passagem hegeliana do §7, onde tanto o amor como a amizade são vistas como vontades verdadeiramente livres. Esta forma de interação, tal como a família, “gira em torno do reconhecimento recíproco da insubstituibilidade do outro.” (HONNETH, 2007, p. 130).

Amigos também sempre realizam na sua relação uma parte de seu *Self*, uma vez que se orientam, em sua interação, por normas morais de bem-querer e de apoio que são exigidas no desenvolvimento e articulação de suas carências individuais. (HONNETH, 2007, p. 130).

Na proposta de Honneth, o espaço de configuração relacional da eticidade é redimensionado, fornecendo uma concepção em que as “relações de comunicação [...] também estão abertas a mudanças internas e adaptações” (p. 135), permitindo que Honneth amplie também o sentido de “auto-realização por meio do amor recíproco” para além da imagem institucional.

Enquanto a família, inicialmente, expressa “os momentos da particularidade subjetiva e da universalidade objetiva em unidade substancial” (RP, §255), Hegel, ao considerar o aumento do grau de individuação, entende, na esfera da sociedade civil, a corporação como o espaço de expressão da relação entre indivíduo e sociedade civil (RP, §§250-256). São postas, assim, as características pelas quais a família e a corporação são consideradas as raízes éticas do Estado (RP, §255). No entanto

Quanto mais Hegel insiste, no capítulo sobre a “eticidade”, em prover as esferas éticas com formas institucionais normativamente distintas e contrapostas, menor é a possibilidade de equipará-las no todo com um conjunto específico de práticas de ação social (HONNETH, 2007, p. 141)

Se em referência à esfera da família as relações se constituíam conforme o padrão de interação do amor, na esfera da sociedade civil a relação de interação de mercado, que se coloca ao lado das corporações, cria “uma esfera de comunicação bem diferente, cujas normas de reconhecimento são de um tipo completamente independente” (p. 141). Provavelmente Honneth está retomando sua proposta inicial de interação própria à sociedade civil em que se apresentava a solidariedade como interação própria desta esfera, diversamente do contexto de interação apresentado por Hegel. Nesse caso, Honneth propõe que a corporação estaria mais adequadamente localizada no âmbito organizacional do Estado, ainda que as corporações representem, de fato, organizações éticas da sociedade civil e não instituições estatais. O principal problema da doutrina da eticidade é que,

ainda que tudo nela esteja disposto de uma tal maneira que se constitua nas três esferas apenas um padrão de interação capaz de garantir a liberdade, essa intenção formal não pode ser realizada porque seu ponto de vista está voltado muito fortemente para as formas concretas de organização. (HONNETH, 2007, p. 141)

Honneth considera que Hegel deveria ter diferenciado entre “uma análise normativa das sociedades modernas para identificar as condições historicamente produzidas da liberdade individual” (2007, p. 142) e uma “análise das instituições com que pode legitimar as formas de organização que se desenvolveram ancoradas no direito” (2007, p. 142). Desse modo, mais uma vez se mostra a intenção de Honneth em conceber um projeto de ampliação da estrutura normativa para além daquela proporcionada pelo direito em sentido estrito.

Dito brevemente, Honneth propõe que esta dilatação da noção de eticidade, com uma espécie de enfraquecimento da estrutura normativa pautada no aparato institucional, proporciona, na primeira seção da eticidade, a inclusão de outras formas de interação. Na esfera da sociedade civil, por sua vez, possibilitaria a Hegel “tratar a ‘sociedade civil’ como uma esfera individual de reconhecimento na qual os sujeitos realizam seus fins privados

graças a interações estratégicas” (2007, p. 142). Neste ponto, Honneth não discute o vínculo entre o tratamento hegeliano das instituições e a concepção de espírito, a partir da qual a formatação institucional depende do movimento que a noção de espírito irá adquirir histórico e socialmente, conforme um sentido teleológico. Mas Honneth mostra que Hegel não pensou adequadamente o Estado como uma esfera de reconhecimento recíproco, o que seria compatível com sua concepção de vida universal e de ações entrelaçadas “segundo leis e princípio pensados, isto é, universais” (HEGEL, RP, §258). Isso se deve ao enfraquecimento das estruturas de reconhecimento diante do tratamento substancialista que o Estado recebe. A conclusão de Honneth dirige-se para a interpretação que permeia a argumentação aqui sustentada. Honneth encontra no §260 respaldo para a sua crítica ao referencial teórico hegeliano, que, pela sua importância para a discussão aqui proposta, reproduzimos integralmente:

O Estado é a realidade efetiva da *liberdade* concreta, mas a *liberdade concreta* consiste em que a singularidade pessoal e os seus interesses particulares tanto tenham o seu *desenvolvimento* completo e o *reconhecimento do seu direito* para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), quanto em parte *passem* por si mesmos ao interesse do universal, reconheçam-no, com saber e vontade, como seu *espírito substancial*, e sejam *ativos* a favor do universal como seu *fim-último*, e isso de tal maneira que nem o universal valha e possa ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam apenas para estes como pessoas privadas, sem querê-los, simultaneamente, no universal e para o universal e sem que tenham uma atividade eficaz desse fim. (HEGEL, RP, §260)

Por um lado, a eficiência da argumentação de Hegel consiste em conciliar, segundo seu projeto, a subjetividade com a objetividade. Como ele escreve na continuação do mesmo parágrafo,

o princípio dos Estados modernos tem este vigor e esta profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade plenificar-se até o *extremo autônomo* da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, de *reconduzi-lo* à *unidade substancial*, e, assim, de manter essa unidade substancial nesse princípio da subjetividade. (RP, §260)

No entanto, Hegel deixa entender que o desenvolvimento do interesse particular dá lugar a um novo estágio, em que os interesses particulares “passem por si mesmos ao interesse do universal”, que os indivíduos “reconheçam-no”, e, continua Hegel enfaticamente, “com saber e vontade, como seu *espírito substancial*, e sejam *ativos* a favor do universal como seu *fim-último*”. A unidade entre subjetividade e objetividade é encontrada no reconhecimento dos indivíduos de um “interesse do universal”. Nesta passagem, a intersubjetividade não se encontra destacada. A mediação dos interesses particulares não fica clara, ao mesmo tempo em que a indicação do “universal como seu *fim-último*” resta, se não vazia, impossibilitado de ser precisado o seu conteúdo. Na conclusão do seu projeto de reatualização da *Filosofia do Direito* de Hegel, Honneth mostra que

os sujeitos não se relacionam reconhecendo-se reciprocamente com a finalidade de realizar o universal por meio das atividades comuns, mas este universal aparece como algo substancial, de modo que o reconhecimento conserva o sentido de uma confirmação que se produz de baixo para cima. (2007, p. 143)

Mas a abordagem honnethiana deixa espaço para uma nova interpretação. Ao especular sobre o sentido de “espírito substancial”, Honneth sugere que

Isso também poderia ser entendido de tal modo que a esfera do Estado permitisse aos indivíduos conhecer (e reconhecer) em si a base das convicções e intenções partilhadas intersubjetivamente que formam o pressuposto de uma persecução cooperativa de fins comuns. (2007, p. 144)

Segundo a leitura de Honneth, Hegel, apesar da tendência republicana, não interpreta a esfera do Estado como “uma relação política de formação democrática da vontade” (2007, p. 144-145). Apesar de Hegel, em referência à tendência liberal, associar a legitimidade do Estado ao consentimento livre dos cidadãos (§262), não lhes concedeu o papel de proceder, continua Honneth, por meio de “deliberação pública e da formação de opinião” (p. 145),

decidindo, assim, “quais devem ser os objetivos daquela ordem estatal” (p. 145). Honneth conclui com a seguinte reflexão:

Apesar disso, um tal aperfeiçoamento democrático de sua doutrina da eticidade com objetivos de uma teoria da justiça, que Hegel perseguiu em toda a sua *Filosofia do direito*, teria se sustentado da melhor maneira possível: emoldurada no contexto de uma ordem moral capaz de assegurar a liberdade, e que forma em conjunto as três esferas éticas de reconhecimento, a tarefa da formação democrática da vontade na última esfera, que se constitui como a esfera propriamente política, teria sido encontrar a elaboração institucional dos espaços de liberdade. (2007, p. 145)

A concepção hegeliana de eticidade como espaço de interação comunicativa limitou-se com a concepção substancialista de Estado. Com o objetivo de extrair o que permite o avanço para uma teoria do reconhecimento, Honneth percebe a dificuldade de encontrar na proposta hegeliana o delineamento satisfatório de uma teoria da eticidade. O motivo central se deve ao fato de que as formas de interação referem-se a um elemento externo às próprias interações intersubjetivas, restringindo o valor das esferas de comunicação. Em consonância com a crítica clássica à perda da individualidade na concepção substancialista de Estado, Honneth ressalta que em vários trechos do capítulo final da *Filosofia do Direito* “manifesta-se um liberalismo autoritário que concede aos indivíduos todos os direitos fundamentais tradicionais, porém não lhes dando chance alguma de configuração política” (2007, p. 144). Mesmo que seja plausível uma interpretação “republicana” em contraponto à liberal, é latente a dificuldade de encontrar em ambas a definição de uma estrutura deliberativa concedida às próprias trocas intersubjetivas, o que, como foi visto, reserva uma possibilidade de atualização da proposta original de Hegel. Ao considerar as interpretações republicana ou liberalista, a conclusão de Honneth retoma essa idéia:

Certamente que em nenhuma dessas duas alternativas de interpretação há a previsão de um lugar único no qual os “cidadãos do Estado” pudessem reunir-se para deliberar em conjunto sobre como deveriam ser qualificados os fins considerados “universal”; não se encontra na doutrina do Estado de Hegel o

menor vestígio da idéia de uma esfera pública política, da concepção de uma formação democrática da vontade. (2007, p. 144)

Ao fortalecer o papel da dimensão intersubjetiva na constituição da eticidade, Honneth mostra que as formas de interação contêm um potencial de formação cognitivo, associado ao desenvolvimento da capacidade de julgar moralmente.⁹⁸ Desse modo, ele reforça a idéia de que o caráter de “segunda natureza”, próprio da eticidade, já comporta a estabilidade necessária para os espaços comunicativos, vistos como esferas de realização da liberdade. O vínculo entre segunda natureza e costumes é latente neste modelo, o que reforçaria os sentidos dos costumes não como necessariamente juridicamente legitimados, mas como práticas estáveis compartilhadas intersubjetivamente (HONNETH, 2007, p. 133 ss.). Com isso, a insistência de Hegel na institucionalização positivada juridicamente não seria de todo necessária. Na leitura honnethiana, “as diferentes esferas da eticidade devem ser pensadas como relações sociais de interação nas quais todo sujeito deve poder participar igualmente por razões da liberdade” (p. 134). Desse modo, continua o autor, “essas esferas devem ser representadas como bens públicos na medida em que permanecem amplamente controladas pelo estabelecimento do direito através do Estado” (2007, p. 134). O Estado deve garantir a existência adequada e a devida manutenção das esferas distintas de reconhecimento. Honneth tem em vista a ampliação da esfera da eticidade para além das questões normativas juridicamente autorizadas. Desse modo, ele revisa as condições de ação por parte do Estado, sem restringi-las às “instituições constituídas juridicamente” (2007, p. 135), ao mesmo tempo em que propõe uma maior flexibilização da eticidade, concedendo-lhe maior organicidade.⁹⁹

Na revisão de Honneth, o modelo de eticidade não pode ser representado

⁹⁸ A propósito do vínculo entre teor cognitivo e ações morais, cf. o recente debate entre McDowell e Honneth acerca do realismo moral (HONNETH, 2002b).

⁹⁹ A propósito dessa questão, Flickinger (1986, 2008) utiliza a expressão *juridificação da eticidade* para indicar as limitações do teor ético quando balizado estritamente pela esfera jurídica. Esta crítica aponta uma lacuna quando as noções de certo e errado relativo a conteúdos morais serão definidos basicamente pelo que é definido

nem como uma forma excessivamente fixa e imutável, pois com isso perderia toda a plasticidade que lhe é própria, nem concebida como uma massa meramente disponível ao estabelecimento do direito pelo Estado, uma vez que, desse modo, perderia em geral a característica de um “costume”, a saber, de uma formação de hábitos que nunca poderá ser completamente regulada. (2007, p. 134)

Como se procurou mostrar, mesmo que o modelo hegeliano de espírito assegure uma estrutura intersubjetiva, isto não garante o papel dos indivíduos, por exemplo, nas próprias trocas deliberativas e no papel do reconhecimento para a consolidação intersubjetiva das formas sociais de existência.¹⁰⁰ A intersubjetividade, aqui, não é garantia de liberdade. Em *Luta por Reconhecimento*, Honneth, ao comentar a *Realphilosophie*, tinha mostrado que Hegel poderia ter concebido “a esfera ética do Estado como uma relação intersubjetiva na qual os membros da sociedade podem saber-se reconciliados uns com os outros justamente sob a medida de um reconhecimento recíproco de sua unicidade” (2003, p. 107-108), mas é impedido por pensar “a organização da esfera ética conforme o modelo de uma auto-externalização do espírito” (2003, p. 108). “A arquitetônica própria da filosofia da consciência acaba se impondo contra a substância da obra, própria de uma teoria do reconhecimento” (HONNETH, 2003, p. 108). A intersubjetividade restringe-se ao modelo de desdobramento subordinado a uma estrutura auto-referencial. A autodeterminação individual mostra-se como momento de autodeterminação da razão. As categorias com as quais Hegel opera “referem-se somente às relações dos membros da sociedade com a instância superior do Estado, e não às suas relações interativas” (HONNETH, 2003, p. 108). Ao reatualizar a *Filosofia do Direito* de Hegel, Honneth propõe-se a repensar a teoria da eticidade alicerçada nas trocas comunicativas

formalmente pela esfera jurídica, na qual as penalidades tendem a ocorrer somente quando este âmbito é infringido.

¹⁰⁰ No registro da teoria da ação comunicativa de Habermas, a aplicação deste contexto comunicativo no processo decisório é discutido em *Faktizität und Geltung*. Os sujeitos simultaneamente como autores da lei e regidos por elas. Comentando essa proposta, Honneth afirma que Habermas, nesta obra, “desenvolve uma concepção normativa segundo a qual a legitimidade da ordem jurídica do Estado resulta da garantia das condições de formação democrática da vontade” (2007, p. 80), enquanto Hegel “parte da auto-realização individual com a finalidade de derivar de suas condições a tarefa de uma ordem jurídica moderna” (2007, p. 80)

que consolidem as esferas de reconhecimento recíproco, cujo avanço seria, conforme citado anteriormente, “encontrar a elaboração institucional dos espaços de liberdade”. O redimensionamento de sua teoria, cujas bases foram apresentadas em *Luta por Reconhecimento*, continua sendo a tarefa que Honneth tem a sua frente.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após apresentarmos o vínculo entre teoria do reconhecimento e eticidade, mostrou-se a insuficiência da abordagem hegeliana, requerendo novos parâmetros para se reestruturar um modelo de eticidade. Encontrou-se a plausibilidade diante dos problemas do referencial de Hegel na teoria do reconhecimento de Axel Honneth. Nela foram encontrados elementos para repensar a teoria hegeliana da eticidade, reescrevendo-a num quadro intersubjetivo em que o reconhecimento, antes restrito a uma estrutura reflexiva, adquire um novo significado. A partir da revisão do propósito original de Hegel, a teoria do reconhecimento adquire maior consistência e plausibilidade para o debate contemporâneo. Honneth compartilha com Hegel o propósito de detectar a lógica da eticidade, e, com isso, fornecer um padrão normativo. São contempladas tanto a dimensão explicativa quanto a crítico-normativa. *Luta por Reconhecimento* se propõe a fornecer, segundo uma dimensão explicativa, uma gramática moral para a compreensão da lógica social. Ao mesmo tempo, a conclusão do texto, segundo uma proposta crítico-normativa, aponta para a elaboração de um conceito formal de eticidade, remodelado segundo um padrão pós-tradicional, aberto à possibilidade de revisão de seu conteúdo. Este projeto normativo é ampliado em *Sofrimento de Indeterminação*, em que, a partir da atualização da *Filosofia do Direito* hegeliana, é desenvolvido um modelo de eticidade que contenha uma teoria normativa nos padrões de uma teoria do reconhecimento. Com a análise destes dois principais textos em que Honneth retoma o pensamento hegeliano, podemos detectar a referência a dois problemas do referencial teórico hegeliano, ao tempo em que se revelam suas possíveis respostas. Os principais pontos insuficientes foram conjugados na crítica ao conceito monológico de espírito e à estrutura lógica apriorística, aspectos que provocam o quadro de “teleologia do incondicionado”.

Com a análise dos escritos de Honneth, podemos encontrar, primeiramente, em *Luta por reconhecimento*, a limitação da teoria do reconhecimento, tal como Hegel a propõe,

quando ela se desenvolve enquanto momento subordinado a um princípio auto-referente, em que a intersubjetividade se desvela a partir do movimento do espírito. Esta leitura, herdada de Habermas, motiva Honneth a encontrar nos escritos de juventude a intuição forte da intersubjetividade em Hegel, base para o desenvolvimento da teoria do reconhecimento honnethiana. O problema da abordagem hegeliana consistia na recorrência a uma fundamentação apriorística, que, no registro pós-metafísico, é fragilizada se não apoiada numa abordagem empiricamente sustentada. Uma fundamentação lógica apriorística pode voltar-se contra ela mesma à medida que seus desdobramentos são por ela limitados. O caráter apriorístico, portanto, mostrou-se insuficiente para estabelecer uma lógica social. A partir destes “padrões pós-metafísicos de racionalidade”, Honneth estabelece a “corroboração empírica” de sua proposta lógica, fornecendo um quadro categorial no qual, ao mesmo tempo em que são sugeridos princípios norteadores - a sua “gramática moral” como “lógica de conflitos sociais” (2003, p. 120) -, preserva-se a variabilidade configuracional, proporcionando um maior espaço para a contingência, e, portanto, reduzindo o caráter determinístico de um quadro lógico que engendra, segundo o sistema hegeliano, uma filosofia do real teleologicamente incondicionada. Distinguem-se, aqui, dois traços, ambos de caráter estrutural: o lógico e o ontológico. Honneth, enquanto inserido no debate pós-metafísico, entende como desnecessário o traço ontológico. Entretanto permanece o sentido de um referencial lógico, articulada por Honneth nos padrões de uma gramática.

Também em *Sofrimento de Indeterminação* a interlocução com a filosofia hegeliana proporcionou a elucidação de possíveis respostas para o impasse aqui exposto em torno do referencial teórico hegeliano. Mesmo que Honneth reconstrua o texto da *Filosofia do Direito* “como uma fonte de brilhantes idéias individuais” (2007, p. 49) sem recorrer às “instruções metódicas da Lógica nem da concepção basilar de Estado (2007, p. 51), a conclusão honnethiana evidencia os problemas concernentes à “superinstitucionalização da eticidade”,

cujo avanço pode ser encontrado na revisão do caráter lógico e da concepção de espírito que está em jogo, retomada com uma maior dinamicidade e submetida à revisão empírica, proporcionando, novamente, a revisão do referencial teórico hegeliano. Desse modo, encontramos no modelo de eticidade proposto em *Luta por Reconhecimento* possíveis respostas para alguns dos problemas que Honneth viria a apontar em *Sofrimento de Indeterminação*, ao mesmo tempo em que se aponta para a ampliação da proposta honnethiana em reestruturar o modelo de eticidade ancorada em esferas de reconhecimento.

No marco de projeto honnethiano do pensamento de Hegel, é possível extrair a releitura de três conceitos que se revelaram problemáticos no referencial teórico hegeliano: espírito, teleologia e lógica. A noção de espírito permitiu a Hegel articular a constituição da subjetividade na sua relação com a historicidade e com a objetividade das formas sociais, ao mesmo tempo em que a objetividade adquirira a identificação com a subjetividade nela expressa. A revisão do conceito de espírito, reescrito agora segundo um padrão que se coloque como alternativo ao modelo de espírito autoreflexivo, concede-lhe um delineamento mais dinâmico, relacional, ampliando a configuração da eticidade. Desse modo, o conceito de espírito pode ser relido no sentido de desenvolver um modelo dinâmico de eticidade, deslocando a ênfase de uma estrutura auto-reflexiva para as trocas comunicativas da comunidade lingüística. Com isso, o caráter teleológico revela-se na proposta de um direcionamento para formas cada vez mais consolidadas de relações de reconhecimento, conferindo ao modelo de eticidade um caráter evolutivo que se dirige a formas mais elaboradas de vida boa. O significado de teleologia é, no entanto, não mais incondicionado, mas condicionado a formas particulares que as relações de reconhecimento, a partir de um quadro construído histórico e socialmente, ampliando o espaço de subdeterminação. Uma concepção de espírito, de alguma forma, permanece, mas não teleologicamente incondicionada, mas atrelada às práticas intersubjetivas que conferem dinamicidade e

movimento às “formas de existência sociais”. A lógica, por sua vez, mostra-se não mais como apriorística, mas vinculada à gramática inscrita nas relações de reconhecimento, que proporcionam detectar os padrões que perpassam as lutas por reconhecimento.

Uma atualização de Hegel, proposta de forma crítica, possibilita a elucidação da consistência de seu pensamento e sua atualidade para o debate contemporâneo. Antes de se colocar como uma crítica externa ao sistema hegeliano, a abordagem de Honneth, ao desvincular-se de uma leitura presa ao texto, contribui significativamente para a retomada de Hegel no debate da filosofia moral e política contemporânea, elucidando a fecundidade de seu pensamento. Ao mesmo tempo, o retorno a Hegel pode indicar a possibilidade de ampliar o propósito da teoria honnethiana, cuja proposta de diálogo empírico e crítica a uma estrutura lógica apriorística possibilitou o avanço diante da teoria hegeliana. O desenvolvimento desse projeto pode conduzir ao desenvolvimento de uma gramática não só dos conflitos sociais, mas ampliada para uma teoria mais abrangente, onde a lógica dos conflitos sociais pode ser ampliada para uma revisão da lógica hegeliana, e que, ao mesmo tempo, não seja apriorística, mas aberta à revisão mediante a interlocução com as ciências empíricas. A proposta de Honneth poderia ser ampliada se relida inversamente: a lógica dos conflitos sociais pode ser pensada conforme uma lógica sistemática, levando a cabo a crítica honnethiana à distinção habermasiana entre sistema e mundo da vida.¹⁰¹ Ao ler Honneth, são fornecidos elementos para entender os problemas de Hegel, ao mesmo tempo em que, ao retornar a Hegel, pode-se mostrar a possibilidade de ampliação da teoria de Honneth. O diálogo com Honneth serve

¹⁰¹ Para a discussão deste aspecto seria necessária a explicitação do debate entre a proposta de Habermas e a teoria dos sistemas. Para Habermas (2000), o déficit da filosofia do sujeito mantém-se na noção de auto-reflexividade dos sistemas. Mas, “no lugar do mundo, único, fundado transcendentalmente, aparecem os múltiplos mundos circundantes relativos ao sistema” (HABERMAS, 2000, p. 514). Luhmann expressa este sentido na idéia de que “um sistema auto-referencial não tem um mundo circundante em si, mas apenas contato com o mundo circundante que ele mesmo torna possível” (LUHMANN, 1984, p. 146). Habermas conclui seus textos sobre “*O Discurso filosófico da modernidade*” com a sugestão de que a controvérsia que se impõe é entre “intersubjetividade lingüisticamente gerada e o sistema fechado de modo auto-referencial” (2000, p. 534). Sobre este debate, cf. LUHMANN (1984); HABERMAS (2000), em particular o *Excursus sobre a apropriação da herança da filosofia do sujeito pela teoria dos sistemas de Luhmann*; e HONNETH (1997). Para uma exposição sintética em torno deste debate, cf. SIEP (2003).

para repensar criticamente o pensamento de Hegel, assim como o diálogo com Hegel permite a procura pela sistematicidade da teoria honnethiana, com vistas a abranger novos horizontes de pesquisa.¹⁰²

Com conceitos como “invisibilidade” e “reificação”, Honneth (2001b, 2005) tem discutido, em trabalhos mais recentes, alguns aspectos que indicam a relevância de delinear questões epistemológicas e sociológicas que se impõem ao desenvolvimento da teoria do reconhecimento. Em sua reatualização da teoria da eticidade, Honneth já coloca a questão em torno do “nível cognitivo dos jogos de linguagem” (2007, p. 123), onde é ressaltada “a relação estreita que Hegel acredita sempre existir entre modo cognitivo, forma de reconhecimento e auto-realização” (2007, p. 124), sugerindo um interessante entrelaçamento entre “os níveis de individualidade e determinadas formas de conhecimento” (2007, p. 124). Coloca-se, dessa maneira, a relevância de desenvolver o significado epistemológico do reconhecimento em Hegel e, assim, confrontá-la com essa conotação na teoria honnethiana, com vistas a atualizar a concepção de eticidade a partir do enfoque dado pela teoria de Honneth, repensando o conceito de “racional” tecido por Hegel e sua relação com o modelo de eticidade. A ampliação desta proposta depende da clarificação do vínculo entre o registro epistemológico e o reconhecimento juntamente com o redimensionamento da estrutura relacional, até então

¹⁰² Na literatura recente, um propósito semelhante ao discutido aqui é abordado no estudo de Ikäheimo (2008). O autor, ao mesmo tempo em que discute incisivamente com a teoria do reconhecimento de Honneth, também mantém a preocupação de não esquivar-se de uma abordagem penetrante de Hegel através do registro metafísico do pensamento hegeliano. O autor mostra que a relação entre a constituição da subjetividade através da intersubjetividade e do reconhecimento foi discutido mais amplamente nos escritos anteriores à *Fenomenologia* e nela mesma, mas não enfaticamente na *Enciclopédia*. Esta ausência deve-se, segundo o autor, “ao generalizado clima anti-metafísico na filosofia contemporânea e a convicção que a *Enciclopédia* de Hegel com certeza representa um tipo de filosofia metafísico ao qual quem quer ser considerado um pensador responsável deve ser hostil” (p. 4). O autor propõe, já na introdução, uma abordagem semelhante à de Aristóteles, no sentido de considerar a interconexão de fenômenos, sem a intenção de reduzi-los a uma base fundamental. A inquietação de Ikäheimo é compartilhada, em parte, pelo enfoque visado no ulterior desenvolvimento de nossa pesquisa: “Esta atitude anti-metafísica encontra, hoje em dia, suporte não só na filosofia anglo-americana, mas também na Alemanha, entre influentes pensadores como Jürgen Habermas e Axel Honneth. Entretanto, deve ser esperado (e eu adiciono, com esperança) que certas motivações e desenvolvimentos na arena filosófica abrirá novos ouvidos para o lado filosoficamente mais ambicioso de Hegel representado pelo seu sistema maduro – um lado que eu não penso que deva ser caracterizado, como ele freqüentemente ainda o é, como um tipo de tentativa hiper-racionalista e hiper-metafísica de apreender o mundo com um pensar puro que é insensível às ciências e ao senso comum” (p. 04).

circunscrita às trocas intersubjetivas, na tentativa de tornar possível a tematização de relações que especifiquem o status da natureza e da relação dos sujeitos com ela. Se o redimensionamento da teoria do reconhecimento mostrar-se-á plausível, cabe à ampliação deste estudo tentar responder. Mais uma vez o retorno a Hegel, orientado para uma discussão crítica dos padrões pós-metafísicos de racionalidade, indica uma estimulante tarefa.

6. REFERÊNCIAS

- APEL, Karl-Otto. **A transformação da filosofia**. Vol. I. São Paulo: Loyola, 2000.
- AVINERI, S. **Hegel's theory of the modern state**. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- BAYNES, Kenneth. Freedom and Recognition in Hegel and Habermas. **Philosophy Social Criticism**. 28, 1; 2002.
- BEISER, Frederick. **German idealism: the struggle against subjectivism, 1781-1801**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002.
- BENHABIB, Seyla. In the shadow of Aristotle and Hegel. In: **Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics**. New York: Routledge, 1992.
- BERLIN, Isaiah. **Liberty**. Oxford: Oxford University Press, 2002a.
- _____. Hegel. In: **Freedom and its Betrayal: Six enemies of human liberty**. Princeton: Princeton University Press, 2002b.
- BOURGEOIS, Bernard. Présentation. In: HEGEL. **Encyclopédie des sciences philosophiques: I- La Science de la logique**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.
- BRANDON, Robert. The Structure of Desire and Recognition. **Philosophy and Social Criticism**, Vol 33 No 1, 2007. S. 127-150
- _____. Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism: Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms. **European Journal of Philosophy**, 7 (2), August 1999, S. 164-189
- _____. **Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality**. Cambridge: Harvard University Press, 2002
- BURKE, Victoria. Hegel's concept of mutual recognition: the limits of self-determination. **The philosophical forum**. XXXVI; 2; 2005.
- CAMPELLO, Filipe. O Conceito de subjetividade moderna no "Differenzschrift" de Hegel. In: DI MATTEO, Vincenzo (org.). **O Sujeito e suas Figuras – Uma contribuição à história da subjetividade**. Recife: LivroRápido, 2005.
- CIRNE-LIMA, C. R. V. Sobre a contradição pragmática como fundamentação do sistema. **Síntese Nova Fase**. 55, 1991.
- _____. **Sobre a contradição**. EDIPUCRS: Porto Alegre, 1993.
- _____. **Depois de Hegel**. Caxias do Sul: EDUCS, 2006

DE OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. **Tractatus Ethico-Politicus**: genealogia do ethos moderno. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

DERANTY, Jean-Philippe; RENAULT, Emmanuel. Politicizing Honneth's Ethics of Recognition. **Thesis Eleven**; 88. 2007. S. 92-111.

DÜSING, K. Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. **Hegel-Studien**. Beih. 15, Bonn, 1976.

FICHTE, J. G. **Fichtes Werke**. Berlin: W. de Gruyter, 1971. 11v.

FINDLAY, J. N. **Hegel: a re-examination**. Hampshire, England: Greg Revivals, 1993.

FINK-EITEL. H. **Dialektik und Sozialethik**: Kommentierende Untersuchungen zu Hegels' "Logik". Meisenheim am Glan: A. Hain, 1978.

FLICKINGER, Hans-Georg. O paradoxo do liberalismo político: A juridificação da democracia. **Filosofia Política**. 3, 1986. p. 117-129.

_____. Subjetividade e intersubjetividade na perspectiva hegeliana. **Civitas**. Porto Alegre: 2008. (no prelo)

FRANKFURT, Harry. Freedom of the will and the concept of a person. In: **The importance of what we care about**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p. 11-25.

FULDA, H. F. Der Begriff des Geistes bei Hegel und seine Wirkungsgeschichte. In: RITTER, Joachim (org.). **Historisches Wörterbuch der Philosophie**. Bd. III. Stuttgart: Schwabe and Co, 1971.

FULDA, H. F.; HORSTMANN, R.-P. Fragen zu Michael Theunissens Logik-Deutung. In: FULDA, H. F.; HORSTMANN, R.-P., THEUNISSEN, Michael. **Kritische Darstellung der Metaphysik**. Eine Diskussion über Hegels 'Logik'. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980. p. 10-46

GEIGER, Ido. **The founding act of modern ethical life**: Hegel's critique of Kant's moral and political philosophy. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2007.

GIUSTI, Miguel. **El Retorno del espíritu**: Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

_____. Autonomía y reconocimiento. Una perdurable y fructífera controversia entre Kant y Hegel. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**. Ano 2, n. 01, 2005. Disponível em <<http://www.hegelbrasil.org/rev02f.htm>>

GRUMLEY, John. Hegel, Habermas and the Spirit of Critical Theory. **Critical Horizons**, Volume 6, N. 1, 2005, pp. 87-99 (13).

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse**. Com um novo posfácio. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. Trabalho e Interação. Notas sobre a filosofia do espírito de Hegel em Jena. In: **Técnica e Ciência como Ideologia**. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. **Between Facts and Norms**. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1975.

_____. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Pensamento pós-metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002a.

_____. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002b.

_____. **Verdade e Justificação**. Ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2004.

HAMMER, Espen (org.). **German idealism**: contemporary perspectives. London e New York: Routledge, 2007.

HARRIS, Henry S. The Concept of Recognition in Hegel's Jena Manuscripts. In: O'NEILL, John. **Hegel's Dialectic of desire and recognition**. New York: State University of New York, 1996.

HARTMANN, Nicolai. **A filosofia do idealismo alemão**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1976.

HEGEL, G. W. F. Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie 1804-05. In: *Gesammelte Werk*. Hamburg: F. Meiner, 1967. vol. VII.

_____. **Ciencia de la Logica (WdL)**. Tradução de Augusta e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar, 1968. 2 v.

_____. **Werke in 20 Bände**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

_____. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou direito natural e ciência do estado em compendia: a eticidade. Terceira seção: O estado**. Tradução de Marcos Müller. Campinas: IFCH, UNICAMP, 1998.

_____. **Introdução à Filosofia do Direito**. Tradução, notas e apresentação: Marcos Müller. Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradução nº 10. Campinas, IFCH, UNICAMP, 2005.

_____. **Vorlesungen über Rechtsphilosophie**: 1818-1831. Stuttgart-bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1973-1974. 6 Bänden.

_____. **Frühe Politische Systeme**. Frankfurt am Main: Ullstein Buch, 1974.

_____. **Escritos de Juventud**, México, D.F.: Fondo de Cultura Economica, 1984a.

_____. **Filosofia Real**. Madrid: Fondo de Cultura Economica, 1984b.

_____. **Jenaer Systementwürfe I**. Hamburg: Meiner, 1986.

- _____. **Jenaer Systementwürfe III**. Hamburg: Meiner, 1987.
- _____. **Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política**. Tradução de Juan Luis Verma. Barcelona: EDHASA, 1988.
- _____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (Enz)**. 3 vol. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. **O Sistema da vida ética (SdS)**. Lisboa: edições 70, 1991.
- _____. **Fenomenologia do espírito (PhG)**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- _____. **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural**. São Paulo, Loyola: 2007b.
- HONNETH, Axel. Moral Development and Social Struggle: Hegel's Early Social-Philosophical Doctrines. In: HONNETH, Axel; McCARTHY, Thomas; OFFE, Claus; WELLMER, Albrecht (orgs.). **Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment**. Cambridge: the MIT Press, 1992. S. 197-217.
- _____. Communication and Reconciliation: Habermas' Critique of Adorno. In: BERNSTEIN, Jay (orgs.). **The Frankfurt School: Critical Assessments**. London: Routledge, 1994. Bd. VI
- _____. **Kritik der Macht**: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt: Suhrkamp, 1997.
- _____. **Leiden an Unbestimmtheit**. Stuttgart: Reclam, 2001a.
- _____. Recognition: Invisibility: On the epistemology of 'recognition'. **Aristotelian Society Supplementary**, 2001b. 75 (1), S.111–126.
- _____. **Das Andere der Gerechtigkeit**. Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt: Suhrkamp, 2002a.
- _____. Between hermeneutics and Hegelianism: John McDowell and the challenge of moral realism. In: SMITH, Nicholas H. (org.). **Reading McDowell: On Mind and World**. London: Routledge, 2002b.
- _____. **Luta por reconhecimento**: a gramática dos conflitos sociais. São Paulo: 34, 2003.
- _____. Gerechtigkeit und Kommunikative Freiheit: Überlegungen im Anschluss an Hegel. In: MERKER, Barbara; MOHR, Georg; QUANTE, Michael. **Subjektivität und Anerkennung**. Paderborn: Mentis, 2004, S. 213-226
- _____. **Verdinglichung**. Eine anerkennungstheoretische Studie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2005
- _____. **Sofrimento de indeterminação**. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

HONNETH, Axel; FRASER, Nancy. **Redistribution or Recognition?** A political-philosophical exchange. London: Verso, 2003.

HONNETH, Axel (orgs.). **Kommunitarismus:** Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt am Main, New York: Campus, 2003.

HORSTMANN, Rolf – Peter. Subjektivität in der klassischen deutschen Philosophie (Kant bis Hegel). Ein Beitrag zur Philosophie des Selbstbewußtseins. **Giornale di metafisica**, 25 (2). Genova: 2003. S. 243 – 269,

HÖSLE, Vittorio. **O Sistema de Hegel:** o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade. São Paulo: Loyola, 2007.

HYPPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito.** Lisboa: Discurso Editorial, 1999.

IKÄHEIMO, Heikki. **Self-consciousness and intersubjectivity:** A Study on Hegel's Encyclopedia "Philosophy of Subjective Spirit (1830)". Disponível em: http://www.jyu.fi/yhtfil/fil/heanik/Kotisivu_tiedostot/Scis.pdf. Acessado em 13/03/2008.

JAESCHKE, Walter. **Reason in Religion:** The foundations of Hegel's Philosophy of Religion. Berkeley: University of California Press, 1990.

JARCZYK, Gwedoline. **Système et liberté dans la logique de Hegel.** Paris: Aubier-Montaigne, 1980.

_____. **Les premiers combats de la reconnaissance.** Paris: Aubier-Flammarion, 1992

JARCZYK, Gwendoline; LABARRIÈRE. **De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne.** Paris: Albin Michel, 1996.

KAIN, Philip. Self-consciousness, the other and Hegel's dialectic of recognition: Alternative to a postmodern subterfuge. **Philosophy & Social Criticism**, vol. 24; nº 5, 1998. pp. 105-126

KELLY, George Armstrong. Notes on Hegel's "Lordship and Bondage". In: O'NEILL, John. **Hegel's Dialectic of desire and recognition.** New York: State University of New York, 1996.

_____. Hegel et l'état du droit. In: **Archives de Philosophie**, Cahier I, 7, 50, Janvier-Mars, 1987.

KREINES, James. Hegel's Metaphysics: Changing the Debate. **Philosophy Compass**. 1 (5), 2006, S. 466–480.

KYMLICKA, W. **Liberalism, community and culture.** Oxford: Clarendon Press, 1989.

_____. **Contemporary political philosophy.** Oxford: Oxford University Press, 2002.

LAWRENCE, Jürgen. Hegel, recognition and rights: “Anerkennung” as a gridline of the Philosophy of rights. **Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy**, vol. 3, n°s. 2-3, 2007. pp. 153-169

LIMA, E. C. **Direito e intersubjetividade**: eticidade em Hegel e o conceito fichteano de reconhecimento. Tese de doutorado. Campinas, SP: [s. n.], 2006. Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000406136>>

LUFT, E. **Para uma crítica interna ao sistema de Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

_____. **As sementes da dúvida**: Investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana. São Paulo: Mandarim (Siciliano), 2001.

_____. Sobre a integridade. Em busca de uma ética objetiva. In: CIRNE-LIMA, Carlos; HELFER, Inácio; ROHDEN, Luiz (orgs.). **Dialética, caos e complexidade**. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

_____. **Sobre a coerência do mundo**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005.

LUHMANN, Niklas. **Soziale Systeme**: Grundriß einer allgemeinen Theorie. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1984.

LUMSDEN, Simon. The Rise of the Non-Metaphysical Hegel. **Philosophy Compass**. 2, 2007.

MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**: Hegel e o advento da teoria social. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARGALIT, Avishai. **The Decent Society**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.

_____. Recognition: Recognizing the brother and the other: Avishai Margalit **Aristotelian Society Supplementary**. Volume 75 (1), 2001. pp.127–139

MARTÍN, Maria del Carmen Paredes. Estudio Preliminar. In: HEGEL. **Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling**. Madrid: Tecnos, 1990.

MATARRESE, Craig. Hegel's Theory of Freedom. **Philosophy Compass** 2 (2), 2007. S. 170–186.

McDOWELL, John. **Mind and World**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1994.

McTAGGART, J; McTAGGART, E. **A commentary on Hegel's Logic**. New York: Russell & Russell, 1964.

MEAD, G. H. **Mind, self and society**. Chicago: University of Chicago Press, 1972

MÜLLER, Marcos. A Gênese lógica do conceito especulativo de liberdade. **Analytica**, 1 (1), 1993.

NEUHOUSER, Frederick. **Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

PATTEN, Alan. **Hegel's idea of freedom**. New York, Oxford, 1999.

_____. Hegel on Social Contract Theory and the Politics of Recognition, in WILLIAMS, Robert R. (org.) **Beyond Liberalism and Communitarianism: Studies in Hegel's Philosophy of Right**. New York: SUNY Press, 2000. pp. 167-184

PINKARD, Terry. **Hegel's phenomenology**. The sociality of reason. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

_____. **Hegel: a biography**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

PIPPIN, Robert. **Hegel's idealism: The satisfactions of self-consciousness**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989

_____. Naturalness and Mindedness: Hegel's compatibilism. **European Journal of Philosophy** 7:2. 1999, pp. 194-212

_____. What is the Question for which Hegel's Theory of Recognition is the Answer?, **European Journal of Philosophy**. Vol. 8, 2000, n. 2. pp. 155-172

_____. Brandom's Hegel. **European Journal of Philosophy**, Volume 13, Number 3, December 2005, p. 381-408.

_____. Hegel and institutional rationality. Disponível em: <<http://www.unf.edu/~hkoegler/Postmodernism/KoeglerDocs/OtherDocs/Pippin.pdf>>. Acessado em 11/08/2008.

PIPPIN, Robert; HÖFFE, Otfried (orgs.). **Hegel on ethics and politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

RASSMUSSEN, David; SWINDAL, James (orgs.). **Critical Theory**. London, 2004.

REDDING, Paul. **Hegel's Hermeneutics**. Ithaca: Cornell University Press, 1996

RICOUER, Paul. **Percorso do reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2006.

RIPALDA, José Maria. **Comentario a la filosofía del espíritu de Hegel**. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 1993.

SAAVEDRA, Giovanni Agostini. A teoria crítica de Axel Honneth. In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (orgs.). **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007.

SCHELLING. História da Filosofia Moderna. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril, 1973.

SCHNEEWIND, J. B. **A invenção da autonomia**. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

SEDGWICK, Sally. McDowell's Hegelianism. **European Journal of philosophy**, 5, n. 1, 1997. p. 21-38

SENIGAGLIA. Die Strukturen der Intersubjektivität in Hegels Phänomenologie des Geistes. **Hegel Jahrbuch 2001 - Phänomenologie des Geistes - Erster Teil**.

SIEP, Ludwig. Zur Dialektik der Anerkennung bei Hegel. In: **Hegel-Jahrbuch** 1974. pp. 388-395

_____. **Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie**. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes. Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 1979.

_____. The struggle for recognition. Hegel's Dispute with Hobbes in the Jena Writings. In: O'NEILL, John. **Hegel's Dialectic of desire and recognition**. New York: State University of New York, 1996.

_____. Espíritu objetivo y evolución social. Hegel y La filosofía social contemporánea. In: **El Retorno del espíritu: Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea**. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

_____. Die Wirklichkeit des Guten in Hegels Lehre von der Idee. In: SIEP, Ludwig; HALBIG, Christoph; QUANTE, Michael (orgs.). **Hegels Erbe**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004a.

_____. **Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturethik**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004b.

_____. **Il riconoscimento come principio della filosofia pratica: Ricerche sulla filosofia dello spirito jenese de Hegel**. Lecce: Pensa multimedia, 2007

SIEP, Ludwig; HALBIG, Christoph; QUANTE, Michael (orgs.). **Hegels Erbe**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.

SINNERBRINK, Robert. Recognitive Freedom: Hegel and the Problem of Recognition. In: **Critical Horizons**, 5, 2004. p. 272-295.

SOLOMON, Robert. Hegel's concept of "Geist". In: MacINTERY, A. **Hegel: a collection of critical essays**. New York: Doubleday Anchor, 1972.

SOLOMON, Robert. **Continental philosophy since 1750: The Rise and Fall of the Self**. Oxford: University Press, 1988.

TAYLOR, Charles. **Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975

_____. **Hegel and modern society**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

_____. Hegel and the philosophy of action. In: STEPELEVICH, L. S; LAMB, David (orgs.). **Hegel's philosophy of action**. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1983, pp. 1-18.

_____. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000. pp. 241-274.

_____. **Sources of the Self: The making of the modern identity.** Cambridge: Harvard University Press, 1989

_____. **Negative Freiheit?** Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

TESTA, Ítalo. Riconoscimento naturalizzato. Una soluzione scettica al dibattito sull'autocoscienza tra Henrich, Tugendhat e Habermas. In: Costa, P., Rosati, M., e Testa, I. (Orgs.). **Ragionevoli Dubbi: la critica social tra universalismo e scepsi.** Roma: Carocci, 2001. pp. 67-105

_____. Familiarità con sé e relazione ad altri. Sulle aporie dell'autocoscienza riflessiva. In: **La Società degli Individui**, 2003a, 17, pp. 37-50

_____. Intersoggettività, natura e sentimenti morali. La teoria critica di A. Honneth e la Regola d'oro. In: BONAN, Egle; VIGNA, Carmelo (Orgs.). **La regola d'oro come etica universale.** Milano: Vita e Pensiero, 2004.

TESTA, Italo; RUGGIU, Luigi (Orgs.). **Hegel contemporaneo: La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea.** Milano: Guerini, 2003

THEUNISSEN, Michael. **Sein und schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

_____. Antwort. In: In: FULDA, H. F.; HORSTMANN, R.-P.; THEUNISSEN, Michael. **Kritische Darstellung der Metaphysik: Eine Diskussion über Hegels 'Logik'.** Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980. P. 47-106

_____. The Repressed Intersubjectivity in Hegel's "Philosophy of Right". In: CORNELL, D.; ROSENFELD, M.; CARISON, D. G. (orgs.) **Hegel and Legal Theory.** New York and London: Routledge, 1991. pp. 3-63.

TUGENDHAT, Ernst. **Autoconciencia y autodeterminación: Una interpretación lingüístico-analítica.** Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____. **Lições sobre ética.** Petrópolis: Vozes, 2000.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Ética e Direito.** Loyola, São Paulo: 2002.

VIEWEG, Klaus. El principio de reconocimiento en la teoría filosófica del derecho político externo de Hegel. In: **Anales del seminario de historia de la filosofía**, 13, 1996. p. 181-208.

WERLE, Denilson. L.; MELO, Rúrion S. Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth. In: Nobre, Marcos. (Org.). **Curso Livre de Teoria Crítica.** Campinas: Papirus, 2008.

WESTPHAL, Kenneth. The basic context and structure of Hegel's Philosophy of Right. In: BEISER, Frederick (org.). **The Cambridge Companion to Hegel.** Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

WILDT, Andreas. **Autonomie und Anerkennung**: Hegelsmoralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 1982

WILLASCHEK, Marcus. "Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit" und "zweiter Zwang": Bemerkungen zur Begründung des Zwangsrechts bei Kant und Hegel. In: MERKER, Barbara; MOHR, Georg; QUANTE, Michael. **Subjektivität und Anerkennung**. Paderborn: Mentis, 2004. 271-283

WILLIAMS, Robert. **Recognition**: Fichte and Hegel on the other. New York: State University of New York Press, 1992.

_____. **Hegel's ethics of recognition**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1997.

_____. **Beyond Liberalism and Communitarianism**: studies in Hegel's philosophy of right. New York: State University of New York Press, 2001.

WOOD, Allen. **Hegel's Ethical Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

_____. Hegel's ethics. In: BEISER, Frederick. **Cambridge companion to Hegel**. New York: Cambridge University Press, 1993.