

LIBERDADE, RECONHECIMENTO E CRÍTICA REFLEXÕES SOBRE A 'ETICIDADE PERDIDA' EM HEGEL

FREEDOM, RECOGNITION AND SOCIAL CRITICISM ON THE 'LOSS OF ETHICAL LIFE' IN HEGEL

ERICK LIMA¹

(PPGFIL-UnB/CNPq/Brasil)

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo mais amplo sustentar a ideia de que a noção de reconhecimento recíproco constitui, em Hegel, a mediação entre sua teoria da liberdade e os potenciais críticos de sua filosofia social. Na parte introdutória, gostaria de reconstruir dimensões do debate recente que procura recuperar a noção de reconhecimento no contexto da *Filosofia do Direito*. A principal intenção aqui é desenvolver a ideia de que há em Hegel uma transformação da noção de autonomia no modelo do reconhecimento recíproco, bem como destacar algumas das mais fecundas consequências dessa inflexão (1). Em seguida, retomando os principais estágios do percurso teórico de Honneth, procuro enfatizar, apoiando-me em *Die Armut unserer Freiheit* (2020), as vantagens hermenêuticas de uma concentração sobre a noção de 'liberdade objetiva' em Hegel, explorando também as diferenças entre Honneth e o 'expressivismo' de Brandom (2). Com base nas considerações sobre a dimensão 'objetiva' da liberdade, proponho então reflexões que procuram esclarecer os §§ 21-24 da *Filosofia do Direito* a partir de uma explicitação das decorrências normativas do modelo do reconhecimento, empreendida por Hegel na *Fenomenologia* (3). Finalmente, depois de conectar as implicações normativas do reconhecimento à 'perda da eticidade', concluo com uma discussão sobre o diagnóstico de Hegel sobre a sociedade moderna (4).

PALAVRAS-CHAVE: G.W.F Hegel; Reconhecimento; Liberdade; Eticidade; Crítica Social.

ABSTRACT

The present paper has the broader objective of sustaining the idea that Hegel's notion of reciprocal recognition constitutes the mediation between his theory of freedom and the potential of his philosophy for social criticism. In the first part, I would like to reconstruct dimensions of the recent debate that seeks to recover the notion of recognition in the context of the *Philosophy of Right*. The main intention here is to develop the idea that there is in Hegel a transformation of the notion of autonomy into the model of reciprocal recognition, as well as to highlight some of the most fruitful consequences of this modification (1). Then, resuming the main stages of Honneth's theoretical path, I try to emphasize, based on *Die*

Armut unserer Freiheit (2020), the hermeneutical advantages of a concentration on the notion of 'objective freedom' in Hegel, also exploring the differences between Honneth and Brandom's 'expressivism' (2). Based on considerations about the 'objective' dimension of freedom, I then propose reflections that seek to clarify §§ 21-24 of the *Philosophy of Right* from an explanation of the normative consequences of the model of recognition, undertaken by Hegel in the *Phenomenology* (3). Finally, after connecting the normative implications of recognition to the 'loss of ethical life', I conclude with a discussion on Hegel's diagnosis of modern society (4).

KEY-WORDS: G.W.F Hegel; Recognition; Freedom; Ethical Life; Social Criticism.

Introdução: Transformação da Autonomia em Reconhecimento

Persigo fundamentalmente dois objetivos nesta introdução. Recuperando a discussão que permite compreender o conceito de reconhecimento como uma transformação crítica da noção de autonomia, pretendo sublinhar não apenas as dimensões social e histórica que a liberdade adquire como reconhecimento, mas sobretudo sua ligação intrínseca com a 'negatividade' de experiências coletivas de ruptura normativa, de descontinuidade histórica e de 'sofrimento', enquanto realização insuficiente de pretensões emancipatórias que se deixam divisar em determinado horizonte histórico.

A forma mais madura da filosofia prática de Kant insiste num procedimento de fundamentação de moral que, em alguns sentidos, inverte projetos anteriores ao propor uma dedução da liberdade a partir da consciência da facticidade da lei moral. O fato da razão deve, agora, demonstrar a realidade objetiva da moralidade e, a partir disso, a efetividade da liberdade prática. Com essa solução, Kant legou à filosofia posterior algo que foi visto como uma dificuldade considerável: como apenas uma razão que se sabe livre pode se autodeterminar, não temos justamente como garantir que a autolegislação, atestada como um fato, seja produto de uma tal racionalidade, já que a consciência da liberdade lhe é necessariamente posterior. Nas palavras de Terry Pinkard:

O "paradoxo" é que, ao que parece, somos obrigados a não ter uma razão antecedente para a legislação de qualquer máxima básica e, não obstante, a ter tal razão. A saída do próprio Kant foi simplesmente invocar o "fato da razão", que do ponto de vista dos pós-kantianos equivalia mais a afirmar o "paradoxo" do que realmente lidar com ele (PINKARD, 2006, 206).

A questão me parece tão central para Hegel que chega a ser tratada em alguns dos parágrafos mais famosos de sua *Filosofia do Direito*, os densos §§5-7, que, ao fornecer uma interpretação dialética da liberdade como autodeterminação, conectam de forma intrínseca a *Ciência da Lógica*, a teoria hegeliana da liberdade e sua filosofia social. Enunciada de um modo mais abstrato, o 'paradoxo da normatividade' poderia ser pensado como desafio de passar do indeterminado à determinação pela via da autodeterminação. Com o famoso lema que lhe foi atribuído, formulado a partir de uma carta de 1674², *omnis determinatio est negatio*, Espinosa já fornecera a Fichte uma estratégia que lhe permitiu inverter a polaridade da metafísica espinosana da substância³ em termos de um idealismo que tem como ponto de partida o eu absoluto enquanto *Tathandlung*. Formulando de uma maneira bastante superficial, Fichte pretende que os estágios da autodeterminação provenham das autonegações do eu.

Hegel especifica sua posição nesse debate a partir de uma crítica direta a Fichte. Ele alega que Fichte se torna incapaz de pensar a autodeterminação de forma coerente, assim como Kant antes dele, porque concebeu a negação como exterior ao eu⁴. Assim, o grande *insight* reivindicado pela filosofia especulativa é ter apreendido o *indeterminado* como contendo em si a negatividade. "Apreender a *negatividade* imanente no universal ou no idêntico, assim como no *eu*, era o passo ulterior que a filosofia especulativa tinha a dar — uma carência inteiramente insuspeitada para os que não apreendem o *dualismo* da *infinitude* e da *finitude* nem mesmo na imanência e na abstração, como o faz Fichte" (HEGEL, 2022, 174). Hegel poderia ser interpretado então como concordando com Espinosa e Fichte quanto à circunstância de que toda determinação é uma negação, mas estaria talvez lembrando a ambos que o indeterminado, o absolutamente carente-de-determinações, já contém de forma imanente a negatividade como sua determinação intrínseca.

Essa percepção permite a Hegel conceber o momento da particularização da vontade como *negação da negação* e, por conseguinte, a própria liberdade autodeterminante como uma dinâmica forjada pela negação autorreferencial⁵. "O eu se determina na medida em que ele é a relação da negatividade a si mesma [...] Isso é a *liberdade* da vontade" (HEGEL, 2022, 178). Essa articulação dialética e irreduzível da indeterminidade e da determinação, da universalidade e da particularidade, é justamente a "*singularidade* [...] que] não é propriamente senão o conceito mesmo" (HEGEL, 2022, 179), em que desemboca a *Ciência da Lógica*: a noção de universalidade concreta, que se encadeia consigo mesma na particularidade, estabelecendo assim uma relação não-estranhada – como é o caso da normatividade baseada na universalidade abstrata – com a

contingência e a historicidade⁶. Assim, se por um lado temos, a partir dessa noção de autodeterminação, uma relação inovadora entre a normatividade e a história, por outro lado, ela constitui também a base para a filosofia social de Hegel e representa, por conseguinte, uma inovadora relação entre a liberdade como autonomia e as formas sociais de sua efetivação em relações de *reconhecimento recíproco*. Retomando intuições de juventude (LIMA, 2014, Cap. 2), Hegel declara que os exemplos mais imediatos dessa liberdade como autodeterminação, acessíveis ainda ao nível do sentimento (comparemos com a questão do respeito em Kant), são o amor e a amizade.

Aqui não se está mais unilateralmente dentro de si, mas cada um se restringe de bom grado em relação a um outro e sabe-se como si mesmo nessa restrição. Na determinidade, o ser humano não deve sentir-se determinado, porém tem o sentimento de si próprio somente ao considerar o outro enquanto outro. Portanto, a liberdade não reside nem na indeterminidade nem na determinidade, porém ela é as duas (HEGEL, 2022, 180).

Há, portanto, indícios significativos para se sustentar que esse “paradoxo da normatividade” tenha estado entre os motivadores mais centrais ao menos para Fichte e Hegel, justamente aqueles que desenvolveram a noção de reconhecimento recíproco. Partindo das discussões empreendidas por Christine Korsgaard, Terry Pinkard e Robert Pippin têm defendido justamente essa tese. Com base nisso, minha hipótese de trabalho consiste em afirmar que uma das mais centrais noções da dialética de Hegel, aquela de reconhecimento recíproco, origina-se de sua tentativa de reformular intersubjetivamente a noção kantiana de autonomia, de modo a lidar com dificuldades que sustenta encontrar nela. A noção de reconhecimento é fundamental tanto para a filosofia prática de Hegel, em seus prolongamentos morais e sócio-políticos, quanto para sua lógica, como insistem alguns comentadores⁷. O próprio Hegel certa vez se referiu ao “espírito absoluto” na *Fenomenologia* como sendo “reconhecimento recíproco” (HEGEL, 1970, 3, 492), uma noção que depois disso vem se tornando relevante para a epistemologia, para a crítica social e, mesmo, para a filosofia da linguagem.

Pinkard e Pippin sustentam ainda que Hegel teria enfrentado tais paradoxos submetendo a concepção de liberdade como autonomia, através da noção de reconhecimento, a uma transformação pela qual ela adquire dimensões *social* e *histórica*. “Através do desdobramento social e temporal da constelação da autolegislação, deve se tornar claro como se pode entender de outro modo a autodadidade da lei que não enquanto fundada

num ato sem vínculos de obrigatoriedade (*ungebunden*)” (KHURANA, 2019, 13). Indicações de Hegel ao longo de sua obra, mas principalmente na *Filosofia do Direito*⁸, sugerem que seu diagnóstico dos paradoxos da autodeterminação aponta como causa uma concepção individualista e a-histórica de autonomia: “o modelo de agentes individuais, que se desvinculam – ou se desvinculam completamente – de suas preocupações e vidas e, então, se comprometem ou endossam reflexivamente princípios de ação muito gerais, confiando em algum “pré-compromisso” ou forma inevitável de raciocínio prático, levará a uma situação paradoxal após a outra”, conduzindo assim à “versão mais coletiva e histórica de Hegel acerca dessa autocriação” (PIPPN, 2008, 78).

A noção de reconhecimento não foi, contudo, uma inovação de Hegel, e sim resultado de sua apropriação de Fichte (LIMA, 2014, Caps. 1 e 2). Fischbach estabelece um paralelo que parece extremamente adequado para ilustrar a inflexão que a discussão sobre reconhecimento terá na passagem de Fichte a Hegel. Ele sustenta que Hegel conecta o reconhecimento enquanto “teoria das condições intersubjetivas transcendentais da subjetividade”, elaborada por Fichte, com a perspectiva da “luta por reconhecimento”⁹, criando uma dimensão de maior sensibilidade à descontínua história do estabelecimento da autonomia, bem como aos riscos de reversão dos conflitos em relações de dominação¹⁰. Essa visão vem sendo, em certo sentido, consolidada e desdobrada nos últimos trabalhos de Honneth. “Hegel não queria que a reciprocidade da autorização normativa fosse entendida como um acontecimento puramente espiritual no vácuo, mas como uma prática que se desenvolve historicamente apenas de forma gradual entre sujeitos de carne e osso.” (HONNETH, 2018, 213-214).

Obviamente, para se captar o sentido geral desse desenvolvimento pós-kantiano, há sempre de se apreender, digamos, a continuidade na descontinuidade. Em ambos os casos, o reconhecimento emana de uma “reinterpretação intersubjetivista do conceito de respeito de Kant” (HONNETH, 2018, 199). E isso significa fundamentalmente compreender a normatividade instaurada pela autonomia como embasada numa dinâmica sempre descentrada de fundamentação de normas, não apenas do ponto de vista procedimental, mas também como tessitura normativa do mundo cultural. “[S]ó podemos tornar compreensível a convivência social dos sujeitos humanos assumindo que eles se reconhecem reciprocamente como seres que têm autoridade para decidir por si mesmos se as normas praticadas em conjunto podem ser aprovadas” (HONNETH, 2018, 198). Apesar disso, em comparação com Fichte, Hegel “deu ao conceito kantiano de respeito uma virada tanto sociológica quanto histórica” (HONNETH,

2018, 179), isto é, impregnou a estrutura intersubjetiva pela qual se efetiva a autonomia com uma sensibilidade tanto para historicidade de tentativas malogradas de sua consolidação quanto para a compreensão dos potenciais emancipatórios do mundo social moderno. A propósito, numa leitura mais simpática de Hegel, talvez se pudesse mostrar a força da negatividade dos conflitos e da estreiteza de horizontes normativos como latentes nas estruturas do mundo social moderno¹¹.

Hegel não apenas abriu a reciprocidade da autorização normativa como condição constitutiva para a existência de normas sociais e, portanto, como pré-requisito para toda a vida social. Em vez disso, através da historicização dessa relação básica de reconhecimento, ele criou, ao mesmo tempo, a possibilidade de ver nela uma prática enraizada no mundo da vida e institucionalmente estruturada, exercida por sujeitos físicos, movidos por preocupações e necessidades morais (HONNETH, 2018, 203-204).

A partir dessas colocações, gostaria de explorar melhor dois corolários dessa transformação da noção de liberdade como autonomia na ideia de reconhecimento recíproco, bem como mencionar duas consequências mais amplas que ela implica. Quanto ao primeiro corolário, a liberdade como autonomia é obviamente ampliada, em sua dimensão experiencial, estendendo-se de uma perspectiva intrassubjetiva para uma estrutura intersubjetiva. Hegel pretende pensar, inclusive do ponto de vista da historicidade dos conflitos sociais, o descentramento da autoridade e da responsabilidade, da legislação e da submissão, em termos de uma relação intersubjetiva, tal como acontece na conhecida dialética do senhor e do escravo. Sendo mais claro, Hegel pretende pensar intersubjetivamente "autoria da lei" e "submissão a ela", e isso de um modo processual, e não dado de uma vez por todas. No entanto, e eis aqui o segundo corolário, como a dimensão intersubjetiva, trazida pelo reconhecimento recíproco, passa a constituir mais explicitamente para Hegel a experiência moral, normas morais tendem a adquirir um escopo não apenas semântico, mas sobretudo pragmático, isto é, relativo à amplitude comunicacional e descentrada, própria aos usuários e criadores dessas normas. É verdade que esta dimensão pragmática da experiência é explicitada por Hegel não apenas no domínio prático, mas também no teórico, de maneira que o reconhecimento recíproco se torna para ele o núcleo constitutivo de conceitos e cognições, bem como de normas e juízos.

Segundo Brandom, a dimensão intersubjetiva do conteúdo representacional, posteriormente articulada em termos de reconhecimento

recíproco, já estaria latente inclusive na teoria kantiana da experiência. Ele vê em Kant não apenas uma concepção normativa inovadora de intencionalidade (BRANDOM, 2009, 53) como também um decisivo comprometimento pragmatista (BRANDOM, 2009, 54). É a própria noção kantiana de objetividade, ao envolver compromissos e responsabilidades intersubjetivamente resgatáveis, que pressupõe, ainda que apenas implícita do ponto de vista epistemológico, sua inovadora concepção de liberdade como autonomia. “A liberdade positiva Kantiana é a capacidade racional de adotar status normativos: a capacidade de se comprometer, a autoridade para se responsabilizar” (BRANDOM, 2009, 59). Brandom vê, portanto, nessa relação pragmatista entre a objetividade do discurso que pretende validade e a dimensão normativa das responsabilidades e compromissos não apenas uma ligação intrínseca com o modelo de normatividade baseado na autonomia, mas mesmo, por assim dizer, a consubstanciação daquilo que chama de compromisso do esclarecimento com a ideia da dependência de status normativos em relação a atitudes (BRANDOM, 2009, 61-62), a forma especificamente moderna de legitimidade, que põe em xeque a perspectiva tradicional de um objetivismo normativo independente das práticas de justificação em que concernidos se engajam (BRANDOM, 2009, 61-62).

Por outro lado, para Brandom, Hegel teria sido o primeiro a lidar direta e criticamente com a descoberta de Kant, no sentido de complementá-la e consolidá-la. “Para Hegel, assim como para Kant, *todas* as normas são normas *conceituais*: falar de normas e falar de conceitos são duas maneiras de caracterizar um fenômeno comum fundamental. A primeira coisa a perceber é que Hegel entende conceitos, o conteúdo das normas, como essencialmente articulado inferencialmente” (BRANDOM, 2002, 223). Em linhas gerais, pode-se dizer que, por um lado, tendo em vista a normatividade intrínseca à estrutura linguística da experiência descoberta por Kant¹², Hegel percebe que ela apenas pode se compatibilizar com uma radical transformação do modelo da autonomia no paradigma do reconhecimento recíproco, a versão hegeliana da consciência universal (HEGEL, 1970, 8, 227-228) e da unidade sintética da experiência¹³. “A ideia mestra, que anima e estrutura a lógica e a metafísica de Hegel, é sua maneira de desenvolver, de acordo com o modelo de autoridade recíproca e responsabilidade, cujo paradigma é o reconhecimento recíproco, o insight de Kant e Rousseau acerca do tipo fundamental de normatividade baseada na autonomia” (BRANDOM, 2002, 234). Por outro lado, a tese kantiana de implicação recíproca de validade objetiva e validade universal (KANT, AA, 04: 229) – ou a articulação, como sugere Habermas, entre objetividade e intersubjetividade (HABERMAS, 2004, Caps. 3 E 4) –, na medida em que

precisa forçosamente manter relativamente independentes a 'força assertórica' e o 'conteúdo semântico', não se compatibiliza com o nivelamento subjetivista da autonomia moral em Kant (BRANDOM, 2009, 76).

Quanto às duas consequências mencionadas anteriormente, decisivas para a versão hegeliana da autodeterminação, referia-me às dimensões histórica e social que a concepção hegeliana de normatividade adquire com a inflexão para o reconhecimento recíproco. Vimos acima que Hegel percebe o paradoxo como uma consequência do nivelamento subjetivista da noção kantiana de autodeterminação¹⁴, e que Hegel procura resolvê-lo formulando um modelo societário, histórico e processual. Com isso se conecta a interpretação normativista do conceito de *Verdopplung* (HEGEL, 1970, 3, 144-146), que orienta o que Hegel chama de *Bewegung des Anerkennens*.

A resolução de Hegel do paradoxo kantiano foi vê-lo em termos sociais. [...] Cada um exige o reconhecimento do outro de que a "lei" que ele promulga tem legitimidade. Nos termos de Hegel, o outro agente deve se tornar o "negativo" do primeiro agente e vice-versa; Hegel, de fato, fala disso de maneira bastante ilustrativa como uma "duplicação" (*Verdopplung*) da autoconsciência (PINKARD, 2002, 227).

Em virtude disso, de acordo com Hegel, é na dialética do reconhecimento, caso sejam vencidos os percalços conflituosos, que a autoconsciência completa a passagem da liberdade negativa para a positiva, constitutiva do que chama de "autoconsciência universal" ou "razão" (HEGEL, 1970, 8, 226). "A autoconsciência universal, sendo espírito vivo, universalidade que é, ao mesmo tempo, individualidade, tendo renunciado à sua particularidade e sabendo a si mesma sendo em-si e, portanto, como idêntica aos outros, é reconhecida e reconhece." (HEGEL, 1970, 4, 120-21; HEGEL, 1970, 4, 84). "A saída do paradoxo kantiano exige compreender que devemos, em cada ponto, ser reciprocamente "senhor" e "escravo", isto é, em relação ao outro, e compreender como alguma forma de autolegislação poderia ser compatível com uma tal concepção." (PINKARD, 2002, 233). A autoconsciência universal, resultado do processo de reconhecimento, significa a subjetividade do indivíduo independente efetivada pela intersubjetividade do reconhecer recíproco. "Na situação dessa liberdade universal, enquanto estou refletido sobre *mim*, estou imediatamente refletido sobre o *outro*; e vice-versa, refiro-me a *mim mesmo* imediatamente, ao referir-me ao *outro*." (HEGEL, 1970, 8, 225) Trata-se de um "conhecimento afirmativo de si no outro" (HEGEL, 1970, 8, 225), ela sabe que é reconhecida como livre apenas no outro sendo livre, e

que, somente pela mediação do outro reconhecido como livre, ela pode ser efetivamente livre (HEGEL, 1970, 8, 225).

O próprio Hegel já nos adverte para que sua descoberta não seja hipostasiada num simples resultado. De acordo com as premissas, um resultado pronto e acabado não pode ser fazer substituir ao seu processo de formação. Tampouco poderia desempenhar tal papel uma identidade indiferenciada, forjada por coerção¹⁵, pois faltaria aí o necessário elemento do livre reconhecimento, que só pôde vir à tona pelo simétrico intercâmbio da autoridade e obrigação¹⁶. No entanto, sendo assim, de acordo com seus critérios normativos, trata-se aqui de uma crítica imanente da subjetividade abstrata, pressuposta pelo kantismo como ponto de partida¹⁷. Essa autoconsciência universal, resultante do “movimento do reconhecer”, contém a base para a crítica de Hegel à ideia de subjetividade moral e se torna expressão prática da razão enquanto social: o “eu que é um nós e o nós que é um eu” (HEGEL, 1970, 3, 144).

Em suma, gostaria de concluir sublinhando dois aspectos dessa apropriação crítica da ideia kantiana de liberdade como autonomia, os quais têm sido muito influentes na teoria crítica, tanto ‘pragmática’ quanto ‘dialética’. Hegel pretende ter tornado a ideia de liberdade como autodeterminação especialmente sensível à historicidade dos conflitos sociais, os quais se tornam legíveis a partir das pressões racionais por emancipação e autonomia. “[Ele] parece estar sugerindo que o problema geral de enfrentar o “paradoxo kantiano” tem uma solução apenas histórica, ou seja, que a passagem de uma vontade sem lei para um certo tipo de autonomia deve ser tomada como uma conquista histórica, social, não como a realização de um poder metafísico que esteve o tempo todo operando em nós (como Hegel aparentemente considerava a doutrina da liberdade transcendental em Kant)” (PINKARD, 2002, 230).

Do ponto de vista da doutrina hegeliana da autodeterminação, especialmente eloquentes se tornam então os momentos históricos em que se desencadeiam rupturas normativas, colapsos valorativos (PIPPIN, 2008, 74-75). Daí porque a negatividade e a tragicidade da história social desempenhem em Hegel um papel tão importante, assim como continuará a ser o caso entre os hegelianos de esquerda, no marxismo ocidental e na teoria crítica. De fato, a ligação intrínseca entre liberdade como autonomia, socialidade e historicidade, além de conferir, de maneira inovadora, considerável ênfase àquela dimensão de efetivação da liberdade que Brandom caracteriza como expressivista¹⁸, também aprimora potencialmente a sensibilidade da noção de liberdade para aquilo que poderíamos chamar de ‘experiências de negatividade’, transformações históricas mensuráveis em seus potenciais emancipatórios ou em seus

riscos opressivos¹⁹. Na verdade, o próprio Hegel antecipou, como veremos na parte 4 abaixo, esse redirecionamento com seu diagnóstico da sociedade capitalista como “sistema da eticidade perdida em seus extremos” (HEGEL, 2022, 442).

Da ‘Liberdade Social’ à ‘Liberdade objetiva’: Honneth como intérprete de Hegel

Nesta segunda parte, tomando como fio condutor certas inflexões que percebo na trajetória tomada pelo pensamento de Honneth, pretendo justificar minha própria ênfase, que orienta o desenvolvimento da parte 3 abaixo, sobre a dimensão ‘objetiva’ da liberdade como conexão mais profunda entre a teoria da normatividade e a compreensão da modernidade político-social em Hegel.

Qualquer leitor atento à discussão atual sobre a teoria hegeliana da liberdade, proposta principalmente na *Filosofia do Direito*, é forçado a admitir que a situação geral tem se alterado nas últimas décadas. Até a década de 1990, a teoria da liberdade apresentada na obra de 1821 era geralmente compreendida – sob a influência de intérpretes como Habermas²⁰, Theunissen²¹ e Honneth²² – como decorrência do abandono por Hegel de orientações mais intersubjetivistas, adotadas nos textos de juventude ou até, conforme o intérprete²³, na *Fenomenologia*. Trata-se da “acusação frequentemente ouvida de que ele [Hegel] teria abandonado uma teoria anterior, mais intersubjetiva, por uma posterior, mais monística ou monológica” (PIPPIN, 2009, 140). Minha hipótese consiste em que as discussões, conduzidas nas últimas duas ou três décadas em torno da relação entre liberdade e reconhecimento, criam oportunidades para uma leitura mais integrada da obra de Hegel, num exercício por meio do qual, guardadas importantes diferenças programáticas, exposições distintas podem se iluminar reciprocamente, produzindo eventualmente benefícios hermenêuticos.

A fim de especificar essa hipótese, tomarei como inspiração um dos resultados colhidos por Honneth no aprofundamento de sua interpretação transversal da filosofia prática de Hegel. Como se sabe, na emblemática obra de 1992, *Luta por Reconhecimento*, Honneth mantinha esperanças de uma recuperação intersubjetivista de Hegel circunscrita apenas aos textos de Jena anteriores à *Fenomenologia* (HONNETH, 1992, Caps. 1 e 2). Essa situação se modifica substancialmente nas décadas seguintes, em obras como *Sofrimento de Indeterminação*, *O Eu no Nós* ou mesmo *Direito da Liberdade* – desenvolvimentos teóricos ligados ao modelo crítico da ‘reconstrução normativa’, que procura, sob a inspiração da *Filosofia do*

Direito de Hegel, restabelecer a conexão entre crítica social e teoria da justiça²⁴.

Creio que, do ponto de vista mais estrito da apropriação de Hegel, poderia sustentar, com um número aliás considerável de evidências, que o núcleo fundamental do esforço de Honneth se baseia na plausível interpretação da discussão que Hegel faz da 'liberdade concreta' no §7 como um modelo social de liberdade²⁵, a ser desenvolvido com intenções crítico-sociais e terapêuticas na terceira parte da *Filosofia do Direito* (HONNETH, 2007, Cap. 3).

Em trabalhos mais recentes, Honneth dá a impressão de modificar de forma inspiradora sua apropriação da *Filosofia do Direito*. É o caso de *A Pobreza de nossa Liberdade*, de 2020. Honneth continua a sustentar²⁶ como "pressuposição central para a *Filosofia do Direito*", sua base constituída por "premissas filosófico-históricas" (HONNETH, 2020, 43), sobretudo a ideia de que, "com a ruptura para a modernidade, as instituições sociais se colocaram sob a demanda de efetivar a liberdade individual" (HONNETH, 2020, 42). Entretanto, é surpreendente nessa retomada uma aproximação maior com a estruturação lógica da *Filosofia do Direito*. "Com esse escape da liberdade de dentro da mera interioridade na direção do mundo objetivo das instituições sociais, um estágio foi atingido em que as determinações lógicas do espírito poderão primeiramente encontrar plena aplicação" (HONNETH, 2020, 42). Essa abordagem, um tanto inesperada – e que chega a tematizar o ponto de sutura entre a *Ciência da Lógica*, a *Filosofia do Direito* e a *Filosofia da História* (HONNETH, 2020, 42-43) – talvez explique por que Honneth se sente muito mais à vontade em tematizar, agora, a 'liberdade social' em termos mais estritamente hegelianos, a saber, como 'liberdade objetiva'²⁷, compreendida enquanto plasmada pela estrutura 'dialética' da noção hegeliana de espírito²⁸.

Segue-se que a liberdade objetiva existe sempre que formas de prática socialmente bem estabelecidas e, nesse sentido, institucionalizadas, permitem que os sujeitos compreendam as intenções de seus parceiros de interação como corporificações objetivas de seus próprios propósitos, obtidos na referência reflexiva a si próprios. Aqui, e somente aqui, a subjetividade dos indivíduos agentes assume uma forma análoga à do espírito abrangente, na medida em que eles podem discernir, na objetividade dessas práticas institucionalizadas, o produto de sua autodeterminação reflexiva. Hegel considera todas as formas de prática que tornam tal experiência permanentemente possível para os

sujeitos como parte da realidade social que ele chama de 'eticidade' (HONNETH, 2020, 42-43).

Honneth compreende a noção 'social' de liberdade em Hegel – discutida agora, enquanto 'liberdade objetiva'²⁹, num contexto também mais próximo à ontologia social³⁰ – não apenas como um modelo específico, ao lado das concepções 'negativa' e 'positiva', delimitadas emblematicamente por Berlin, mas, por isso mesmo, como compreensão que vai além de uma concepção meramente coletivista de 'liberdade positiva', à qual Berlin inclusive atribui decorrências potencialmente não-pluralistas e, eventualmente, 'totalitárias'. O diferencial da proposta hegeliana reside para Honneth, digamos, na preservação de um espaço de possível retroação da vontade singular sobre as práticas que constituem condições de sua própria realização³¹. Além disso, a solução hegeliana tem, para Honneth, o caráter de uma síntese obtida a partir das unilateralidades³² dos modelos discriminados por Berlin (HONNETH, 2020, 149). A propósito, um objetivo mais amplo e significativo de Honneth consiste certamente na defesa do programa hegeliano, calcado na noção 'objetiva' de liberdade, ante as críticas, erguidas por Isaiah Berlin, contra as tendências não-pluralistas dos modelos baseados na 'liberdade positiva'³³. Nesse contexto, Honneth sugere que o apelo de Hegel à estruturação da filosofia prática pela via da noção 'objetiva' de liberdade acaba por a conectar a uma específica posição no quadro geral da ontologia social, algo como um 'individualismo holístico'³⁴.

Penso que o diferencial da posição hegeliana em relação ao que seria a coletivização de uma liberdade positiva pensada como originalmente individual se torna ainda mais claro na controvérsia entre Honneth e Brandom. De alguma maneira, a socialização da liberdade positiva através do conceito de reconhecimento, proposta por Brandom, ainda se manteria, segundo Honneth³⁵, mais próxima de uma coletivização das autonomias individuais do que a posição hegeliana: a imprescindibilidade de práticas, estruturas intersubjetivas de ação e cooperação para a efetivação do caráter eminentemente social da liberdade individual, pensada, no sentido hegeliano, como objetiva. Sendo assim, de maneira bastante inesperada tendo em vista seu percurso intelectual, Honneth atribui a Hegel, mesmo (e sobretudo) na *Filosofia do Direito*, um intersubjetivismo mais forte do que aquele alcançado por Brandom e sua conexão imanente entre autonomia e reconhecimento³⁶. Mais especificamente, a crítica de Honneth a Brandom (e a Neuhausser [2000]) pode ser formulada com base na ideia de uma dupla função do nexos intersubjetivo em sua relação à liberdade individual, ou ainda, como diz diretamente Honneth, na ideia de uma "dupla

intersubjetividade, tanto como pressuposição quanto como meta a ser alcançada.”³⁷

Em suma, vejo na recente incursão de Honneth pela dimensão objetiva da liberdade em Hegel ao menos dois elementos me motivam os desdobramentos abaixo. Por um lado, Hegel sustentaria, com a noção de reconhecimento, uma noção radicalmente intersubjetiva de liberdade, não apenas na tessitura de sua realização, mas sobretudo no teor de suas pretensões. Em segundo lugar, ao estabelecer o espaço de retroação das demandas emancipatórias individuais sobre o espaço social constituído, Hegel sustentaria, de acordo com Honneth, uma incontornável sensibilidade para o que poderíamos chamar de experiências de perda e de negatividade.

Decorrências do Reconhecimento Recíproco para a base normativa da teoria social: uma leitura do “Prólogo da Razão Ativa” na *Fenomenologia do Espírito*

Nesta terceira parte, seguindo os resultados da digressão acima sobre a trajetória de Honneth, pretendo mostrar, numa interpretação de trechos significativos da *Filosofia do Direito* e da *Fenomenologia*, o modo como as pretensões normativas e sociais do reconhecimento se articulam, em Hegel, com uma sensibilidade para a ‘negatividade’ das experiências sociais coletivas na concepção de ‘eticidade perdida’.

A sensível mudança de enfoque proposta por Honneth motiva a uma reflexão sobre a “objetividade” no quadro da discussão mais ampla, proposta por Hegel, sobre a liberdade: a *Introdução à Filosofia do Direito*. Essa reflexão persegue aqui o objetivo de apreender as consequências normativas do modelo do reconhecimento para a teoria social. Enquanto nos §§5-7 Hegel tematiza a liberdade concreta, a relação de reconhecimento, como decorrência de uma interpretação dialética da autodeterminação, é apenas nos §§21-24 que Hegel introduz a dimensão propriamente objetiva dessa concepção de liberdade³⁸. A discussão como um todo representa uma superação da compreensão, tradicional na modernidade³⁹, do arbítrio como paradigma de autodeterminação. A adoção desse paradigma, que acaba por converter a liberdade em não-liberdade⁴⁰, tem como consequência uma série de sintomas psicológicos e culturais⁴¹. Particularmente, Hegel parece defender que a liberdade como arbítrio faz necessariamente da felicidade, entendida aristotelicamente como autorrealização, um ideal indeterminado, que justamente não se efetiva na ou pela liberdade⁴². Os §§21-24, que introduzem a noção de ‘vontade livre em-si-para-si’, expõem então a suspensão⁴³ dessa contradição entre

liberdade e felicidade, que se perpetua com a compreensão da autodeterminação como arbítrio⁴⁴.

Müller sustenta que a referência da vontade à 'forma infinita', desenvolvida na *Ciência da Lógica*, faz dela "padrão de medida absoluto de efetivação dessa liberdade no espírito objetivo" (HEGEL, 2022, 201). Talvez essa cláusula possa servir como ensejo à tentativa de extrair as principais consequências normativas dessa ideia. No §22, Hegel vincula a suspensão da vontade reflexionante, ou seja, da autodeterminação pensada apenas como subjetiva, à infinitude em ato descerrada pela autorreferencialidade da liberdade. Desse modo, aquilo que à autodeterminação subjetiva aparecia como uma insuperável cisão entre a liberdade como faculdade e sua realização como felicidade, é agora interpretado, à luz da verdadeira infinitude, como suspensão do estranhamento⁴⁵. Em seguida, no §23, Hegel interpreta a vontade livre em-si-e-para-si, a um só tempo reflexiva e objetiva, 'efetivamente infinita', como suspensão das relações de dependência e dominação ou, na terminologia de Kant, de heteronomia⁴⁶. Finalmente, no §24, Hegel sugere que a verdadeira universalidade da liberdade, que se tensiona entre as dimensões subjetiva e objetiva, implica, do ponto de vista tanto da filosofia prática quanto da teoria social, a superação do 'individualismo metodológico', que tem como seu ponto de partida na singularidade excludente – conectando-se, por conseguinte, a uma concepção enfática e comunitária de universalidade⁴⁷.

É possível mostrar, numa reconstrução da trajetória de Hegel, que a questão de uma realização comunitária da liberdade, a qual entra em mediação com as modernas teorias da autonomia justamente através de uma discussão sobre a intersubjetividade, foi um dos temas originários para ele, presente antes mesmo que ele tivesse desenvolvido sua lógica⁴⁸. É também plausível sustentar que a realização *recognitiva* da liberdade estabelece com as mais estruturantes discussões da *Ciência da Lógica* uma relação intrínseca. A propósito, na *Introdução à Filosofia do Direito*, Hegel se refere à liberdade em sua universalidade concreta, que supera a contradição entre a vontade reflexionante e a objetividade, não como, digamos, uma das aplicações possíveis de sua *Lógica*, mas antes como sendo a própria *verdade*, que a *Ciência da Lógica* cuida de desdobrar no elemento do pensamento puro. "Ela é *verdadeira*, ou melhor, é a própria *verdade*", diz ele de maneira lapidar. Creio assim poder sustentar que as implicações extraídas por Hegel do conceito de vontade livre em si e para si são sobretudo decorrências de uma teoria da liberdade como autodeterminação que, enquanto unidade do conceito e de sua efetivação (HEGEL, 2022, 149), pensa-a de forma não subjetivista, enquanto arbítrio, mas intersubjetivista, ou seja, concretamente como reconhecimento.

Isso está por trás da estratégia de Hegel no §21, quando retoma, sob o ponto de vista da vontade ou do espírito prático, a dialética da autoconsciência. Não se trata apenas de que a vontade livre verdadeira é enunciada em formulações que evocam certa relação intersubjetiva recíproca⁴⁹, mas sim sobretudo do fato de que Hegel, evocando discussões presentes na *Fenomenologia* (HEGEL, 1970, 3, 136-154) e na *Enciclopédia* (HEGEL, 1970, 8, 216-228), faz referência direta à dialética da autoconsciência ou do reconhecimento. “Essa autoconsciência, que se apreende enquanto essência pelo pensamento e, com isso, se desfaz do contingente e do não verdadeiro, constitui o princípio do direito, da moralidade e de toda eticidade” (HEGEL, 2022, 201-202). A propósito, assim como a *Fenomenologia*⁵⁰, numa das mais claras menções à imbricação entre liberdade, reconhecimento e conceito⁵¹, Hegel consolida a referência ao mencionar que se trata, com a liberdade a um só tempo subjetiva e objetiva, da “universalidade concreta dentro de si e, assim, sendo para si, a qual é a substância, o gênero imanente ou a ideia imanente da autoconsciência — é o conceito da vontade livre como o universal que se estende sobre o seu objeto e o abarca, que perpassa a sua determinação, que nela é idêntico consigo” (HEGEL, 2022, 205).

Seguindo essa orientação, gostaria de retomar, a partir da *Fenomenologia*, a discussão sobre a ideia imanente de autoconsciência. O objetivo é completar a discussão de implicações para a teoria social contidas na ideia hegeliana de uma autodeterminação subjetiva que se realiza objetivamente em práticas de reconhecimento recíproco. Penso que essas implicações serão tanto de natureza normativa quanto também possibilitarão a discussão sobre o modo como a teoria hegeliana da liberdade se abre para a crítica social e o diagnóstico de época.

Há um trecho emblemático na *Fenomenologia* que completa, com o desdobramento imanente da autoconsciência, a enunciação pelo filósofo do ‘puro conceito do reconhecer’, ainda no capítulo sobre a autoconsciência. Trata-se do prólogo B do Capítulo V (Certeza e Verdade da Razão), o qual se intitula “A Efetivação da Autoconsciência Racional através de si mesma”. Em não mais do que doze parágrafos, Hegel discute várias implicações normativas de sua transformação da autonomia em reconhecimento, algumas das quais especialmente caras à ontologia e crítica sociais. O trecho retoma a ‘narrativa’ que estabelece genericamente os critérios imanentes que nortearão a “experiência do que é o espírito, [...] *Eu*, que é *Nós*, *Nós* que é *Eu*” (HEGEL, 1970, 3, 144), ou seja, a “experiência ética do mundo” (HEGEL, 1970, 3, 267).

O ponto de partida da análise feita por Hegel é a constituição do espírito pelo reconhecimento, cujo potencial emancipatório consiste na

superação do estranhamento. “[A] consciência-de-si tem a certeza de que esse objeto independente não lhe é nada de estranho, pois sabe que por ele é reconhecida em si. Ela então é o espírito, que tem a certeza de ter sua unidade consigo mesmo na duplicação de sua autoconsciência e na independência das duas autoconsciências [daí resultantes]” (HEGEL, 1970, 3, 262).

Hegel também salienta aqui o reconhecimento como ponto de sutura entre sua *Lógica* e sua *Filosofia do Espírito Objetivo*, a saber, o conceito como consciência de si reconhecida (HEGEL, 1970, 3, 263), e no conceito desse “espírito ainda interior como substância já amadurecida no seu ser-aí”, como diz Hegel, “descerra-se (*aufschließt*) o reino da eticidade” (HEGEL, 1970, 3, 263). Não é certamente o traço menos interessante da discussão o fato de que Hegel, reverberando a essencial inquietude da vida espiritual apontada na *Introdução à Fenomenologia* (HEGEL, 1970, 3, 74) – e antecipando sua apropriação de Montesquieu na *Filosofia do Direito* quanto à integração de direito natural e positivo numa totalidade específica⁵²– pense a ‘substância real’, constituída pela interação das consciências individuais, como tensionada entre dimensões, digamos, ‘normativa’ e ‘axiológica’. “Essa substância ética, na abstração da universalidade, é apenas lei *pensada*; mas, não menos imediatamente, é a autoconsciência efetiva ou o *etos*” (HEGEL, 1970, 3, 263).

Os três parágrafos seguintes são alguns dos mais eloquentes da filosofia social de Hegel, sobretudo porque é neles que Hegel extrai as principais consequências normativas, sociais ou políticas, de sua transformação da autonomia no reconhecimento. O tom normativista da discussão se eleva justamente porque a intenção mais ampla será propor a partir disso, como veremos, uma leitura da modernidade sob o prisma da tese da ‘eticidade perdida’. Essa radicalização normativista do argumento parte da tese de que o movimento anterior da obra mostrou que o conceito verdadeiro de autoconsciência⁵³, o saber afirmativo de si no outro (HEGEL, 1970, 8, 225) – a autoconsciência universal ou razão – prevê como sua realização acabada a existência comunitária de um ‘povo livre’: “em um povo livre, a razão em verdade está efetivada: é o espírito vivo presente” (HEGEL, 1970, 3, 265). Algo a ser retido nesse intenso movimento argumentativo é o fato de que Hegel mantém sempre a ligação de cada uma das consequências que vai depreender com a base do argumento: o reconhecimento como verdade da autodeterminação subjetiva⁵⁴.

A primeira decorrência discutida por Hegel poderia ser caracterizada tomando de empréstimo a expressão tornada já clássica por Pinkard. Trata-se da ‘socialidade da razão’. “A razão está presente como fluida substância universal, como imutável coisidade simples, que igualmente se refrata em

múltiplas essências completamente independentes, como a luz nas estrelas, em seus inúmeros pontos rutilantes” (HEGEL, 2003, 251). Num primeiro momento, Hegel enfatiza o aspecto ontológico-social, a dissolução das consciências singulares na substância, concomitante à sua existência independente como tais – algo que nelas se deixa experimentar como um constrangimento da objetividade social sobre suas existências. Porém, o que talvez especifique a posição ‘comunitarista’ de Hegel seja sua tendência mais prático-social e menos ontológica ou, dito de outro modo, o caráter mais prático de sua ontologia social: “esse universal é, por sua vez, o agir dessas essências como singulares; ou a obra por elas produzida” (HEGEL, 2003, 251). Essa inflexão prática na discussão ontológico-social levará tanto a consequências de cunho ‘materialista’ quanto a uma reformulação político-emancipatória do sacrifício (Hegel fala em *aufopfern*⁵⁵) da singularidade à universalidade.

O segundo ponto discutido por Hegel corresponde às decorrências ‘materialistas’ da autodeterminação pensada como reconhecimento recíproco. Hegel tem em vista aqui a satisfação de carências individuais mediada pela divisão social do trabalho. O ponto de partida é a constatação de que a ‘potência do todo’ (*die Macht des ganzen Volks*)⁵⁶ confere efetividade até mesmo ao “agir e atarefar-se *puramente singulares* do indivíduo” com que aplaca “carências que possui como ser natural”⁵⁷. Isso parece conduzir a uma versão materialista da tese de que vigora essencialmente na existência humana uma dialética da socialização e da individualização.⁵⁸ “Na substância universal, porém, o indivíduo não só tem essa *forma da subsistência* de seu agir em geral, mas também seu *conteúdo*” (HEGEL, 2003, 251). Há uma diferença entre *como se faz* e *o que se faz*. Do ponto de vista da forma, Hegel sugere que os vínculos éticos induzem uma mediação recíproca das carências, tendendo sempre a impelir o indivíduo para fora se sua existência natural excludente. Sob a perspectiva do conteúdo, as carências encontram satisfação recíproca como resultado de processos sociais de aprendizado, do desenvolvimento compartilhado e societário de capacidades práticas e cognitivas. “O que ele faz, é a habilidade (*Geschicklichkeit*) universal, o etos de todos. Esse conteúdo, enquanto se singulariza completamente, está em sua efetividade encerrado nos limites do fazer de todos” (HEGEL, 2003, 251).

Portanto, até aqui, para Hegel, a duplicação da autoconsciência, que constitui a liberdade positiva como reconhecimento, tem implicações ao nível da mediação laboral das carências. “O *trabalho* do indivíduo para [prover a] suas necessidades, é tanto satisfação das necessidades alheias quanto das próprias; e o indivíduo só obtém a satisfação de suas necessidades mediante o trabalho dos outros” (HEGEL, 2003, 251).

Retomando agora o argumento em sua amplitude, posso apresentar o que penso ser a decorrência 'materialista' da transformação hegeliana da autonomia em reconhecimento. *A reciprocidade plenamente simétrica, imposta pela Verdopplung da autoconsciência, exige, do ponto de vista da reprodução material das sociedades modernas, relações igualmente simétricas de satisfação recíproca, mediada pelo trabalho, das carências individuais.* A condição de reciprocidade na divisão do trabalho e na distribuição de seus produtos (satisfação das carências) é claramente discutida em seguida – e isso com enormes repercussões para a filosofia política e para a crítica social. Hegel começa pela distinção entre um modo inconsciente (*bewußtlos*) e consciente pelo qual, em seu trabalho singular, o indivíduo faz do trabalho universal seu objeto. Apenas neste caso, afirma Hegel, "torna-se sua obra o todo como todo, pelo qual se sacrifica, e por isso mesmo dele se recebe de volta. Nada há aqui que não seja recíproco, nada em que a independência do indivíduo não se atribua sua significação positiva – a de ser para si – na dissolução de seu ser-para-si e na negação de si mesmo" (HEGEL, 2003, 251). A conclusão parece se impor: *apenas quando o indivíduo toma conscientemente o trabalho social como seu objeto, isto é, quando produz tendo em vista as específicas carências alheias, observa-se a plena reciprocidade exigida pelo modelo da autonomia como reconhecimento.* Além disso, nessa situação de radical reciprocidade, o momento, digamos, hobbesiano do sacrifício da liberdade singular é reformulado em termos mais rousseauístas, de tal forma que os indivíduos, observada a condição de recíproco sacrifício laboral, recebem de volta, agora socialmente (como veremos abaixo, também politicamente) sua singularidade. Com efeito, *a transformação da autonomia em reconhecimento recíproco indica, como critério normativo da emancipação social, o estabelecimento de condições não estranhadas de reprodução material*⁵⁹.

Hegel de fato dá a impressão de estar extraíndo todas as implicações do modelo de reconhecimento recíproco, e elas certamente não ficam restritas à discussão 'materialista'. A plena reciprocidade estabelecida pela *Vedopplung*, o descentramento da normatividade e o intercâmbio entre autoridade/responsabilidade constituem a dimensão da reprodução simbólica, a qual se poderia pensar sob a ideia de comunicação não violada (HABERMAS, 2012, 672) e de seus potenciais democráticos.⁶⁰ "Essa unidade do ser para outro - ou do fazer-se coisa – com o ser-para-si, essa substância universal fala sua linguagem universal nos costumes e nas leis de seu povo" (HEGEL, 2003, 251-252). Nessa modulação política de sua discussão, Hegel passa a abordar, a partir de sua noção de substância ética, aquilo que se poderia chamar com Brandom de dimensão 'expressivista' da

liberdade como reconhecimento. “[E]ssa imutável essência não é outra coisa que a expressão (*Ausdruck*) da individualidade singular que aparenta ser-lhe oposta” (HEGEL, 2003, 252). De certa forma, Hegel procura sustentar que já se tornaram disponíveis à modernidade dimensões de legitimidade que não se esgotam no cumprimento de requisitos, digamos, simplesmente procedimentais, mas ainda exigem que leis, práticas e instituições sejam concebidas como nichos de expressão da singularidade. “As leis exprimem (*aussprechen*) o que cada indivíduo é e faz; o indivíduo não as conhece somente como sua coisidade objetiva universal, mas também nela se reconhece, ou: [conhece-a] como singularizada em sua própria individualidade, e na de cada um de seus concidadãos (*Mitbürger*)” (HEGEL, 2003, 252). Creio que dificilmente se poderia negligenciar a presença, como uma das decorrências do modelo do reconhecimento, da dimensão da realização da individualidade, do saber de si mediado por ações e práticas.⁶¹

Que se trata aqui da extração de decorrências da transformação da autonomia em reconhecimento, fica evidente quando Hegel, ao arrematar sua discussão, lança mão de uma de suas mais célebres e elegantes caracterizações do reconhecimento recíproco.⁶² A exposição de Hegel sofre então, na sequência dos parágrafos, uma abrupta inflexão. Tendo estabelecido as várias implicações normativas da compreensão, disponível à modernidade, da liberdade como reconhecimento, Hegel passa a investigar se o espírito perdeu essa ‘felicidade’ (*Glück*), ou se ainda não a atingiu. Isso permite perceber que a ‘razão efetivada num povo livre’, a autodeterminação de um povo cujo tecido social é urdido por reciprocidade e não-estranhamento, estabelece, como mais radical potencial do reconhecimento recíproco, a liberdade em sua autorrealização, isto é, sua plena compatibilização com a felicidade e o bem viver. Embora não seja o caso de discutir aqui as hipóteses ‘esclarecida’ (a felicidade como um ideal futuro) e ‘romântica’ (a felicidade perdida), parece-me um fato incontestável que Hegel esteja, nesse caso, em interlocução direta com seus contemporâneos sobre a melhor forma de se compreender os anseios da modernidade. “Entretanto, por adequar-se melhor a nossos tempos a forma em que se manifestam quando a consciência, tendo perdido sua vida ética, de novo a procura repetindo aquelas formas – podem representar-se melhor tais momentos segundo os exprime essa alternativa” (HEGEL, 2003, 255). É sabido o afastamento de Hegel, desde que chegara a Jena, em relação ao romantismo. No entanto, seu apreço pelo esclarecimento tampouco lhe induz a negligenciar as ambiguidades do mundo moderno. A sociedade moderna é para Hegel um ‘objeto’ ambivalente, ambíguo, eivado, portanto, da *Zweideutigkeit*⁶³ constitutiva do movimento dialético da

experiência. Finalmente, portanto, uma das implicações mais significativas da noção de reconhecimento recíproco é crítico-social, a saber, sua transformação num diagnóstico da modernidade em toda a ambivalência de sua perda e busca da eticidade.

Conclusão – Liberdade e Diagnóstico da Sociedade Moderna: a eticidade perdida em seus extremos

Nesta última parte, levando em conta o resultado da análise empreendida acima, gostaria então de mostrar que o diagnóstico de Hegel acerca da negatividade intrínseca à sociedade moderna é embasado justamente na noção, derivada de sua conversão da liberdade em reconhecimento, de 'eticidade perdida', sublinhando ainda alguns de seus alcances e potenciais. Minha hipótese consiste em que a extração das decorrências normativas do reconhecimento pode conferir ainda mais profundidade na compreensão do significado do diagnóstico hegeliano.

A dialética hegeliana é uma autocrítica da concepção de racionalidade (sobretudo moderna) que metodicamente separa universal e particular, assim como das consequências filosóficas e políticas desta separação. A teoria da sociedade civil adquire então máxima relevância, pois é aí que a separação entre universal e particular se manifesta com máxima 'objetividade social'. De fato, foi um dos temas fundamentais que Hegel desde a juventude buscou compreender com a dialética (LUKÁCS, 2018; LIMA, 2014, Cap. 2). "O conceito hegeliano de dialética [...] surge da experiência de uma sociedade antagônica, não do mero esquema conceitual" (ADORNO, 2007, 167). A concretude a que é conduzida a dialética pela exposição da sociedade civil na *Filosofia do Direito* tem, portanto, de ser levada em conta numa avaliação do pensamento social de Hegel.

Porém, a sociedade civil é sobretudo um desdobramento embasado na concepção de liberdade objetiva, da qual, como vimos, decorre que o conteúdo emancipatório da modernidade somente se efetivaria em práticas nas quais agentes realizem *recognitivamente* sua autodeterminação. "A crítica hegeliana do capitalismo [...] começa com a tese de que se trata aí de um arranjo econômico-institucional que distorce essa estrutura de relações sociais de maneiras específicas, a ponto de tornar impossível a realização da própria teoria de Hegel acerca da modernidade enquanto liberdade racional"⁶⁴ Seguindo esta hipótese, Hegel anteciparia a tese marxiana de que a sociedade capitalista distorce estruturalmente os potenciais emancipatórios modernos, pois a subjetividade humana, cuja autodeterminação carece de efetivação, é sistematicamente sacrificada à

autodeterminação do capital, à autovalorização do valor⁶⁵. Assim, a teoria hegeliana da sociedade civil não pode ser simplesmente encarada como descrição, possivelmente apologética, da sociedade moderna, mas sobretudo como compreensão crítica do capitalismo enquanto fomentando, em virtude da distorção dos potenciais para autodeterminação, uma configuração deficiente da modernidade política, eivada de patologias⁶⁶.

É a referência à economia política que mostra o conceito de *Bürgerliche Gesellschaft* como esforço de compreensão da sociedade capitalista oitocentista europeia. A economia política é uma moderna *Verstandeswissenschaft* (HEGEL, 1970, 8, 49), o incontornável ponto de partida para a compreensão da sociedade capitalista (HEGEL, 2022, 450). Hegel frequentemente apresenta a dialética especulativa como autocrítica do entendimento ou *Verstand*, que progride por determinações finitas e fixas, sob a pressuposição da separação entre universal e particular (HEGEL, 1970, 8, 167-180). Assim, a teoria hegeliana da sociedade capitalista contém também uma crítica da economia política clássica⁶⁷, entrelaçada com a negatividade de diagnósticos como “eticidade perdida nos seus extremos” (HEGEL, 2022, 441-442) ou “dialética da sociedade civil” (HEGEL, 2022, 519).

A sociedade civil é uma criação histórica tipicamente moderna. A tentativa de compreender rupturas normativas como “perda de eticidade” pode se beneficiar da discussão da sociedade civil justamente porque nela se manifestam, da maneira extremada, as determinações da liberdade concreta e objetiva (HEGEL, 2022, 439-440). Tais momentos são, por um lado, “a pessoa concreta que, enquanto *particular*, [...] é para si fim”, e por outro lado “a forma da *universalidade*”, a mediação jurídica, laboral e material das relações entre os indivíduos particulares (HEGEL, 2022, 439) e de suas necessidades. Essas perfazem assim um “sistema de dependência omnilateral” que Hegel chama de “*Estado externo — o Estado da necessidade e do entendimento*” (HEGEL, 2022, 440-441), por se basear numa relação exterior entre universal e particular, ditada pela satisfação recíproca de interesses privados e pela coerção dos arbítrios ao interesse coletivo.

Nessa exposição, que pretende reconstruir conceitualmente a moderna sociedade de mercado como esfera da atividade econômica despolitizada, viabilizada pelo trabalho assalariado livre, Hegel adota uma perspectiva normativa, vendo na sociedade moderna nada menos do que a “dissolução do conceito” (HEGEL, 2022, 442). “É o sistema da eticidade perdida nos seus extremos” (HEGEL, 2022, 441-442). Portanto, não surpreende que, nessa articulação dialética de eixos descritivo e normativo, Hegel caracterize a relação exterior, essa “subsistência própria dos

momentos sendo-aí que se tornaram livres” (HEGEL, 2022, 442), em termos fortemente (e negativamente) normativos. “A sociedade civil, nessas oposições e no seu emaranhamento, oferece o espetáculo da extravagância, bem como da miséria e da corrupção física e ética comum a ambas” (HEGEL, 2022, 443). A negatividade intrínseca à sociedade moderna é o resultado das pressões provocadas pelo seu princípio historicamente específico, o “desenvolvimento autônomo da particularidade” (HEGEL, 2022, 444), que constituem o seu caráter em si contraditório. Por um lado “a particularidade para si é o extravagante e o sem medida, e as formas dessa extravagância são elas próprias sem medida”, mas, “por outro lado, a privação e a penúria são igualmente algo sem medida, e a confusão dessa situação só pode chegar à harmonia através do Estado, que exerce o seu poder sobre ela” (HEGEL, 2022, 445). À luz da descoberta da natureza contraditória da sociedade capitalista, Hegel insinua, antecipando Marx e Adorno, por exemplo, tanto haver uma relação exterior entre sociedade civil e estado como também uma relação interna, na qual ele apareceria como padrão normativo galvanizado pela negatividade que é intrínseca a ela.

Porém, essa ‘contradição em si’ se torna uma ‘contradição posta’ em circunstâncias socioeconômicas específicas. “Quando a sociedade civil se encontra em atividade desimpedida, ela está envolvida no interior de si mesma num crescimento progressivo da população e da indústria.” É no contexto (como veremos, historicamente dado) de uma sociedade capitalista operando segundo sua dinâmica mais exacerbada que, paralelamente à maior “*acumulação das riquezas*”, se insinuam, apesar de potenciais emancipatórios desencadeados, tendências que posteriormente o hegelianismo de esquerda investigará em termos de trabalho alienado, pauperização e atrofia da experiência (HEGEL, 2022, 515-516). O contexto de intensificação da concentração de renda (HEGEL, 2022, 515) induz “a geração da *plebe*” (HEGEL, 2022, 515-516), que Hegel não trata simplesmente como um efeito colateral (RUDA, 2011, 165), mas antes sistêmico, provocado pela dinâmica econômica e populacional das sociedades capitalistas: o contexto social, a pauperização intensa, provoca o aparecimento da plebe quando se desdobra em paralelo com um componente, digamos, subjetivo, isto é, o “decair de uma grande massa [...] até perder o sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir mediante uma atividade e um trabalho próprios” (HEGEL, 2022, 515), o “estado de ânimo que se combina com a pobreza, pela revolta interna contra os ricos, contra a sociedade, contra o governo etc.” (HEGEL, 2022, 518). O aparecimento da plebe constitui uma antinomia profunda que ou obriga a sacrificar o núcleo das pretensões liberais e meritocráticas da

sociedade civil; ou simplesmente se perpetua em termos de pauperização, superprodução e desemprego (HEGEL, 2022, 518). Assim, o diagnóstico hegeliano da moderna sociedade capitalista – o qual, ao mesmo tempo em que aguça o componente normativo da “eticidade perdida”, nutre-se de elementos descritivos colhidos no exemplo inglês (HEGEL, 2022, 518) – confere concretude à compreensão da sociedade civil como esfera da cisão (HEGEL, 2022, 411, 441-445)⁶⁸: “Aqui se torna manifesto que, *no seu excesso de riqueza*, a sociedade civil *não é suficientemente rica* [...] para obviar ao excesso de pobreza e à geração da plebe” (HEGEL, 2022, 518).

“A pergunta importante, sobre como remediar a pobreza, é uma pergunta que move e atormenta prioritariamente as sociedades modernas” (HEGEL, 2022, 516-518). É preciso entender, contudo, o significado pleno dessa experiência negativa. “A pobreza não nos agitaria e atormentaria se não víssemos refletida nela a possibilidade de que a promessa da modernidade ainda não foi cumprida”.⁶⁹ É no contexto desse questionamento, incontornável para as sociedades capitalistas, que Hegel vai inclusive conectar a dinâmica desimpedida da sociedade de mercado a seus impulsos expansionistas, imperialistas e colonialistas. A partir disso, Hegel tematiza a expansão marítima das nações europeias e, por consequência, a tendência já perceptível de globalização do comércio (HEGEL, 2022, 519).

Assim, Hegel procura explorar a capacidade explicativa de sua ideia, repleta de conteúdo crítico-normativo, da dialética da sociedade civil, que remonta à noção de “eticidade perdida nos extremos”, a qual se manifesta como sistêmica exclusão de indivíduos do sistema de produção e consumo (Plebe⁷⁰). Segundo minha hipótese, entrelaçando fatores descritivos e normativos, Hegel coleta tendências observáveis contemporaneamente que se permitem compreender como uma confirmação de seu diagnóstico disruptivo da dinâmica capitalista. Assim, expansão, mundialização do comércio, imperialismo e colonização são, no contexto da filosofia social de Hegel, tendências cujo caráter observável se deixa interpretar a partir de um diagnóstico de época centrado na noção de “dialética da sociedade civil”. Entretanto, não se deve perder de vista a forma como a realização objetiva da liberdade individual em práticas cognitivas constitui o padrão de medida que permite aferir a negatividade das tendências disruptivas da sociedade de mercado. Creio que na *Filosofia do Direito* esteja em ação uma combinação de teoria da liberdade e de filosofia social e, com isso, uma articulação, nem sempre tão fácil de deslindar, entre aspectos normativos e descritivos⁷¹.

A sociedade civil estabelece, de modo contrafactual ou negativamente, critérios normativos para a autocrítica, os quais poderiam

ser pensados como constitutivos de uma ideia imanente de estado ético⁷². Num movimento inspirado no jovem Marx⁷³, que mesmo mais tarde reconhecia a decisiva importância da teoria hegeliana da sociedade civil para sua crítica da economia política (MARX, 2008, 47), Adorno sustenta que Hegel não consegue mostrar o estado como unidade ética intrínseca à dinâmica autodestrutiva da sociedade capitalista⁷⁴. Assim, o estado não representaria uma superação real das tendências disruptivas e insolúveis, mas sim uma tentativa apenas abstrata ou mistificada de estancar essa dialética.⁷⁵ A rigor, tal superação teria ainda de ser produzida praticamente (PADRELLA, 2014, 449). “Em nenhum lugar a filosofia hegeliana aproximou-se tanto da verdade sobre seu próprio substrato, a sociedade, do que lá onde se torna um disparate diante dela. Na verdade, a filosofia de Hegel é essencialmente negativa: ela é crítica” (ADORNO, 2007, 166). A interpretação materialista da dialética⁷⁶, de acordo com a base normativa da crítica social de Hegel, denuncia os efeitos danosos do capitalismo sobre a eticidade como necessariamente patológicos e disfuncionais.

Notas

¹ Professor Associado do Departamento de Filosofia da UnB. Docente efetivo no PPG-FIL/UnB. Bolsista Produtividade do CNPq.

² Trata-se da carta nº 50, escrita em Haia, no dia 02 de junho de 1674. “[A] determinação é negação e, assim, ela não pode ser algo, mas só uma negação.” (Espinosa 1973, 399).

³ Sobre essa interpretação e suas consequências, ver: Siep 2000, 27 e seguintes.

⁴ Hegel sustenta que o negativo para Fichte “*sobrevém ulteriormente* (na segunda proposição).” (Hegel 2022, 174) Na *Wissenschaftslehre* de 1794, enquanto o primeiro *Grundsatz*, pura e simplesmente incondicionado, formula o princípio do eu absoluto, a *Kategorie der Negation* só é introduzida ao fim da exposição do segundo princípio, condicionado quanto ao conteúdo. Hegel interpreta essa circunstância como uma inaceitável exterioridade do eu e da negação.

⁵ Ver: Hegel, 2022, 178 (nota 74) e 202 (nota 104).

⁶ Na *Doutrina do Conceito*, numa retificação da tradicional relação do universal ao seu “outro”, Hegel diz que “[n]o conceito se abriu o reino da liberdade” (Hegel 1970, 6, 251). Mais à frente, sublinha que “o universal é, portanto, a potência *livre*. É ele próprio e se alastra sobre seu outro, mas não como algo *violento*, e sim está nele antes *junto de si mesmo*. Assim como foi chamado de livre potência,

então poderia ser chamado também de *livre amor* e *irrestrita beatitude*, pois ele é um relacionar-se ao *diferenciado* apenas enquanto a si próprio, retornando nele a si mesmo." (Hegel 1970, 6, 277).

⁷ Ver: Müller (1993), Theunissen (2016) e Fink-Eitel (1978).

⁸ Penso nas discussões propostas na *Introdução à Filosofia do Direito* acerca do arbítrio como uma concepção individualista e contraditória de autodeterminação, cuja tendência é se reverter em não-liberdade e não-eticidade (Hegel 2022, 190-194).

⁹ Hegel 1970, 3, 144 e seguintes. Ver também Pippin, 2014, 54 e seguintes.

¹⁰ Segundo Fischbach, Habermas e Honneth reproduziriam este embate num registro "pós-metafísico". Habermas se conectaria à investigação das condições ideais de interação, enquanto Honneth manteria mais forte o vínculo hegeliano entre a intersubjetividade e a negatividade da 'luta' (Fischbach, 1999, 123 e seg.).

¹¹ "[S]e essas condições de reconhecimento dadas são experimentadas pelos sujeitos como muito estreitas, muito restritivas ou muito desiguais, então, como Hegel também acredita, o poder constante de nossa vontade racional de autodeterminação garante que surjam lutas por novas formas expandidas de reconhecimento." (Honneth, 2018, 179)

¹² "Minha autoridade para me comprometer usando palavras públicas é a autoridade, ao mesmo tempo, de me responsabilizar e autorizar outros a me responsabilizar por determinados conteúdos conceituais, sobre os quais não tenho autoridade." (Brandt 2009, 73).

¹³ Hegel "vê essas práticas de reconhecimento social como fornecendo o contexto e o pano de fundo necessários para dar sentido ao processo Kantiano de integração de compromissos conceituais de modo a sintetizar uma unidade racional de apercepção." (Brandt 2009, 72).

¹⁴ "[T]udo muda quando consideramos as normas como legisladas coletivamente ao longo do tempo, em vez de eleitas por endosso racional individual." (Pippin, 2008, 91).

¹⁵ Na *Filosofia do Direito*, Hegel cuida de contestar essas más interpretações de sua noção de universalidade concreta (Hegel 2022, 204/205).

¹⁶ Sobre os potenciais democráticos da constituição recíproca da eticidade ou da universalidade ética em Hegel, ver: (Honneth 2020, 59-74 e 139-161).

¹⁷ Hegel deixa ver a dialética do reconhecimento como crítica à pretensão imediatista do idealismo subjetivo, que pressupunha a universalidade indeterminada do Eu como dado. Assim, como "[a] expressão da autoconsciência é o Eu=Eu, *liberdade abstrata*, pura idealidade" (Hegel 1970, 8, 212), o princípio do idealismo é rebaixado em suas pretensões a simples desejo (*Begierde*).

¹⁸ A solução hegeliana é associada por Brandom também a uma complementação 'expressivista' do modelo kantiano de autodeterminação, descerrando dimensões de sua autorrealização sem as quais, na verdade, não passaria de um ideal inócuo e estático (Khurana, 2019, 15/16). "A coerção do indivíduo pelas normas sociais e políticas, inerentes às práticas comunais, pode ser legítima na medida em que essa coerção possibilita ao indivíduo uma liberdade expressiva que de outra forma lhe seria impossível." (Brandom, 1979, 196)

¹⁹ "Ele concentra nossa atenção na experiência da insuficiência normativa, no colapso de uma forma de vida [...] e, assim, por meio dessa via negativa, tenta fornecer uma teoria geral da autoridade normativa positiva, reconstituída a partir de tais colapsos." (Pippin, 2008, 91)

²⁰ Habermas vê na identificação do automovimento do absoluto, enquanto autorreflexão do mesmo no seu outro, com a relação ética de reconhecimento (*Naturrechtsaufsatz*), uma descontinuidade na teoria hegeliana da intersubjetividade desenvolvida em Frankfurt e Jena, que antecipa sua própria 'repressão' no sistema tardio (Theunissen 1982). Para outra interpretação, ver: Wildt, 1983.

²¹ A adesão à tese da 'repressão' da intersubjetividade (Theunissen 1982) é ratificada numa discussão posterior sobre a dimensão epistemológica da intersubjetividade em Hegel (Habermas, 2004, cap. 4).

²² Para Honneth (1992), Hegel pagou sua adesão à teoria da consciência com uma renúncia ao intersubjetivismo em sentido forte, o qual residia no recurso ao ponto de partida teórico-comunicativo aristotélico. Para outra interpretação: Wildt (1983, 341).

²³ Para posições que tendem a explorar a intersubjetividade em obras posteriores, ver: (Williams, 1991, 1997) e (Siep, 1976, 2000).

²⁴ Ver: (Honneth, 2007, 77 e seg.); (Honneth, 2010, 33 e seg.); (Honneth, 2013, 17-33).

²⁵ Ver: (Honneth, 2007, 61 e seg.); (Honneth, 2013, 81 e seg.).

²⁶ Hegel partiria da premissa de que, "na realidade social, ao menos na modernidade, encontram-se dispostas esferas de ação nas quais inclinações e normas morais, interesses e valores já se misturaram anteriormente em formas de interação institucionalizadas." (Honneth, 2007, 52) "A efetividade social já se tornou de tal forma racional que nela as práticas sociais e instituições podem ser compreendidas como determinações lógicas do espírito." (Honneth, 2020, 42)

²⁷ Honneth lança mão – em sua crítica à pretensão exaustiva da clássica distinção, proposta por Isaiah Berlin, entre concepções negativa e positiva – da noção 'objetiva' de liberdade, no lugar da compreensão 'social' dela, indício de uma abordagem alternativa da *Filosofia do Direito*.

²⁸ Parece agora levar em conta essa estruturação como decisiva para a noção de direito (Honneth, 2020, 49).

²⁹ “[O]bjetiva” deve significar uma forma individual de liberdade que permite ao indivíduo se reconhecer em práticas institucionalizadas no sentido de que ele pode ver as intenções habitualizadas de seus parceiros de interação como uma condição, até mesmo um produto, de suas próprias intenções racionalmente estabelecidas.” (Honneth, 2020, 50).

³⁰ “A “Filosofia do Direito” [...] opera com um conceito de direito sócio-ontologicamente ampliado, a fim de poder apresentar todas as práticas institucionais que facultam aos sujeitos modernos experimentar uma autorrelação objetivamente mediada como legítimas, como esferas de ação justificadas pelas exigências da liberdade individual.” (Honneth, 2020, 49). Ver: (Ruggiu/Testa, Introdução e Parte I).

³¹ “Aqui minha liberdade parece consistir no fato de que, pelo entrelaçamento não-coagido de nossas atividades, posso ver no outro não uma limitação, mas uma condição para a realização de minhas próprias aspirações, sem perder a oportunidade de decidir sobre a natureza desse entrelaçamento e de determinar em conjunto o objetivo a ser alcançado.” (Honneth, 2020, 149)

³² “Das deficiências de ambas as concepções de liberdade, Hegel conclui em forma de síntese que uma concepção completa de liberdade individual só seria alcançada se os propósitos autoimpostos da vontade pudessem ser pensados como sendo promovidos ou mesmo “tencionados” pela efetividade” (Honneth, 2020, 150).

³³ “[O] exercício dessa liberdade em ou por meio de ações cooperativas não precisa estar vinculado à busca conjunta de um mesmo objetivo, mas pode ser compatível com a conquista de valores muito diferentes”. (Honneth, 2020, 156)

³⁴ Essa expressão (de Philip Pettit) “significa a suposição de que as comunidades sociais e, portanto, as entidades que só podem ser descritas de forma holística são necessárias para a realização de certas habilidades humanas, que, no entanto, não excluem a existência de indivíduos independentes”. (Honneth, 2020, 156)

³⁵ O Hegel de Brandom quer “vincular a liberdade individual ao pré-requisito da adoção de uma perspectiva “nós”; mas a própria liberdade [...] é novamente entendida [...] apenas como uma performance individual, ou seja, como os atos expressivos de cada indivíduo, por meio dos quais a cultura coletiva compartilhada recebe novos acentos.” (Honneth, 2020, 150/151)

³⁶ Para Honneth, “Hegel também quis que a liberdade possibilitada pelo reconhecimento mútuo fosse entendida como uma prática comum ou cooperativa [...] a liberdade em seu significado “objetivo” para Hegel representa algo que um sujeito individual não pode realizar por si mesmo, mas apenas em interação regulada junto com os outros.” (Honneth, 2020, 150/151)

³⁷ Honneth, 2020, 152. “[N]ão é apenas necessário que o exercício individual da liberdade seja precedido pela adoção de uma perspectiva do “nós” [...] tal exercício de liberdade deve ser realizado em antecipação a um “nós” do qual se pode esperar que minha contraparte realize as ações correspondentes às minhas intenções ou necessidades.” (Honneth, 2020, 152)

³⁸ “Como a vontade tem a universalidade, tem-se a si mesma enquanto forma infinita por seu conteúdo, objeto e fim, ela é não só vontade livre em si, mas igualmente vontade livre para si — a ideia verdadeira.” (Hegel 2022, 200/201)

³⁹ Embora Hegel diga que o arbítrio é “representação mais usual que se tem a respeito da liberdade” (Hegel 2022, 191), sua concentração subjetivista, seu paralelo com o determinismo (Hegel 2022, 193) e a atribuição a Kant da posição, compatível com o arbítrio, de que “a liberdade nada mais é do que aquela autoatividade formal” (Hegel 2022, 193) respaldam a hipótese acerca da ‘modernidade’ da autodeterminação como *Willkür*.

⁴⁰ Ver: (Hegel 2022, 194). Hegel fala também que o arbítrio é “vontade enquanto *contradição*” (Hegel 2022, 194), “na qual não se encontra pressentimento algum do que seja a vontade livre em si e para si, o direito, a eticidade etc.” (Hegel 2022, 191)

⁴¹ Ao longo dos § 17, Hegel discute a “dialética dos impulsos e inclinações” como fenômeno da contradição da liberdade que se constitui como arbítrio. As consequências examinadas vão desde a relação do agente com sua estrutura pulsional até a indeterminação da felicidade. Ver: (Lima 2020)

⁴² “Há dois momentos no ideal de felicidade [...] e nele, portanto, não está presente ainda nenhuma verdadeira unidade do conteúdo e da forma.” (Hegel 2022, 200)

⁴³ “Mas a verdade dessa universalidade formal, indeterminada para si e que encontra diante de si a sua determinidade naquele material, é a universalidade que se determina a si mesma, a vontade, a liberdade.” (Hegel 2022, 200)

⁴⁴ “A vontade reflexionante tem dois elementos, esse elemento sensível e a universalidade pensante” (Hegel, 2022, 200).

⁴⁵ “Como o entendimento apreende o infinito somente como algo negativo e, assim, como um *além*, crê honrar tanto mais o infinito quanto mais o repele de si para longe, à distância, e o afasta de si como um estranho.” (Hegel 2022, 203)

⁴⁶ “Somente nessa liberdade a vontade está pura e simplesmente *junto de si*, porque ela não se relaciona a nada que não seja ela mesma, com o que, assim, desaparece nela toda relação de *dependência* de alguma *outra coisa*.” (Hegel 2022, 203).

⁴⁷ “A vontade é universal, porque nela estão suspensas toda restrição e toda singularidade particular” (Hegel, 2022, 204).

⁴⁸ Ver: (Lima 2014, capítulo 2).

⁴⁹ “[A] vontade em si e para si tem por seu ob-jeto a própria vontade enquanto tal, por conseguinte, a si mesma em sua universalidade pura” (Hegel 2022, 201) Ou ainda: “a verdadeira vontade está em que o que ela quer, o seu conteúdo, seja idêntico com ela, em que a liberdade, portanto, queira a liberdade.” (Hegel 2022, 202).

⁵⁰ Refiro-me aqui à articulação entre as gêneses fenomenológicas do conceito (Hegel 1970, 3, 136) e do espírito (Hegel 1970, 3, 144).

⁵¹ Ver: (Müller 1993, 150 e 161).

⁵² Hegel 2022, 158. Comparar com a explicitação das premissas da ‘reconstrução normativa’ (Honneth, 2011, 15-30).

⁵³ Noutra formulação: “na vida de um povo que o conceito da efetivação da razão consciente-de-si tem de fato sua realidade consumada” (Hegel 1970, 3, 263).

⁵⁴ A unidade especulativa do ser-por-si e do ser-para-outro faz ver o outro como “o negativo de mim mesmo.” Hegel antecipa o que sustentará, no §6 da *Filosofia do Direito*, como específico de sua filosofia especulativa: a apreensão do negativo na imanência, enquanto o que faz passar da liberdade indeterminada (§5) à liberdade em sua concretude como reconhecimento (§7).

⁵⁵ GW 09, 195: 27.

⁵⁶ “Devemos esta capacidade, por sua vez, não a nossas próprias experiências, como o empirismo pretendia, mas ao trabalho no conceito. Esse é um trabalho coletivo e determina nossa capacidade de agir. O “poder do povo” não se entende aqui como poder coercitivo, não como *potestas*, mas como *potentia*, como competência individual ou coletiva.” (Stekeler 2014, 1052)

⁵⁷ GW 09, 194: 30-34.

⁵⁸ “[T]odos os fenômenos históricos têm maior ou menor participação na estrutura dialética das relações de reconhecimento recíproco, nas quais pessoas são individualizadas pela socialização (*Vergesellschaftung*)” (Habermas 2004, 195).

⁵⁹ Aqui tangencio a linha interpretativa que rastreia a influência do modelo do reconhecimento recíproco sobre o jovem Marx. “O conceito de reconhecimento é um recurso decisivo por meio do qual se deixam explicitar as implicações éticas da concepção de Marx [...] Marx emprega o reconhecimento como padrão de medida da crítica [ao capitalismo].” (Quante 2009, 275). Sobre o modo como Marx (1844) emprega, na sua crítica ao capitalismo, os potenciais normativos do reconhecimento, ver: (Quante, 2013, 2022), (Chitty 2013), (Deranty 2013), (Renault 2013) e (Am Bush 2011, 2017).

⁶⁰ Para as implicações democráticas da reciprocidade pensada no 'socialismo', ver: (Habermas, 2022, 28/29), (Honneth 2015).

⁶¹ "Assim, no espírito universal, tem cada um a certeza de si mesmo - a certeza de não encontrar, na efetividade essente, outra coisa que a si mesmo." (Hegel 2003, 252).

⁶² "Vejo em todos eles que, para si mesmos, são apenas esta essência independente, como Eu sou. Neles vejo a livre unidade com os outros, de modo que essa unidade é através dos Outros como é através de mim. Vejo-os como me vejo, e me vejo como os vejo." (Hegel 2003, 252).

⁶³ GW 9, 60: 22.

⁶⁴ Thompson in Buchwalter 2015, 120.

⁶⁵ Marx explica a "subjetividade" do Capital como autovalorização. (Marx 2013, 297). Ver também: Thompson in Buchwalter 2015, 122. Caso se pudesse associar o reconhecimento recíproco à ideia marxiana de 'autoorganização dos produtores livremente associados' (Marx 2011, 214), a continuidade entre Hegel e Marx nesse ponto seria ainda mais intensa.

⁶⁶ Thompson discute principalmente aquilo que chama de *pathology of socialization, of recognition (Anerkennung)* e *of rationality* (Thompson in Buchwalter 2015, 123). Ver também: (Honneth 2010) e (Ruda 2011, 68-74).

⁶⁷ Sobre este ponto, (Herzog in Buchwalter 2015, 148-151) e (Pradella 2014, 428-433)

⁶⁸ Hegel 2022, 411, 441-445.

⁶⁹ Di Salvo in Buchwalter 2015, 114.

⁷⁰ A plebe expressa de maneira irreduzível e insolúvel a negatividade específica à modernidade capitalista, que obriga a filosofia social de Hegel a lidar com um tipo de objetividade para cujo tratamento talvez não tenha meios conceituais. (Zizek in Ruda 2011, xiv).

⁷¹ Refiro-me ao conceito de "reconstrução normativa", proposto por Honneth (2011, 2013).

⁷² Hegel 2022, 544-546.

⁷³ "Marx trata de inquirir a *Filosofia do Direito* de Hegel, a fim de mostrar que aspecto deveria ter a superação da sociedade burguesa, caso ela correspondesse à própria ideia hegeliana de totalidade ética." (Habermas 2001, 88).

⁷⁴ "O livre jogo de forças da sociedade capitalista, cuja teoria econômica liberal Hegel aceitara, não possui nenhum antídoto para o fato de a pobreza [...] aumentar

com a riqueza social [...] O estado é solicitado desesperadamente como uma instância para além desse jogo de forças.” (Adorno 2007, 105)

⁷⁵ “Que Hegel, na *Filosofia do Direito*, rompa com semelhantes pensamentos por meio da súbita absolutização de uma categoria – a categoria do Estado – como se a dialética se assustasse diante de si mesma, isso decorre do fato de sua experiência ter compreendido os limites da sociedade civil, limites contidos em suas próprias tendências. [...] Ele não podia dominar a contradição entre sua dialética e sua experiência: foi somente essa a razão que fez o crítico Hegel tomar uma posição afirmativa.” (Adorno 2007, 165) Para uma análise similar, ver: Adorno 2022, 230-234.

⁷⁶ Adorno 2007, 167.

Referências Bibliográficas

ADORNO, T. 2007. *Três Estudos sobre Hegel*. Tradução: Ulisses Vaccari. Editora da Unesp: São Paulo.

ADORNO, T. 2022. *Introdução à Dialética*. Tradução: Erick Lima. São Paulo: Editora da Unesp.

BRANDOM, R. 2002. *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press.

BRANDOM, R. 2009. *Reason in Philosophy: Animating Ideas*. The Belknap Press of Harvard University Press.

BRANDOM, R. 2019. *A Spirit of Trust: a Reading of Hegel's Phenomenology*. The Belknap Press of Harvard University Press.

BUCHWALTER, A. 2015. *Hegel and Capitalism*. SUNY Press.

ESPINOSA, B. 1973. *Correspondência*. In : Coleção 'Os Pensadores'. Tradução : Marilena Chauí. São Paulo : Abril Cultural.

FICHTE, J. 1962-2011 *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 42 Bände*, hrsg. von Reinhard Lauth, Erich Fuchs und Hans Gliwitzky. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt (AA).

FICHTE, J. 1971. *Werke*. Walter De Gruyter: Berlin.

FINK-EITEL, H. 1978. *Dialektik und Sozialehtik. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels „Logik“*. Verlag Anton Hain.

FISCHBACH, F.1999. *Fichte et Hegel: la reconnaissance*. Paris: Presses Universitaires de France.

HABERMAS, J. 2001. *Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes.

HABERMAS, J. 2004. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola.

HABERMAS, J. 2012. *Teoria do Agir Comunicativo*. Volume 1 (Racionalidade da Ação e Racionalização Social). WMF – Martins Fontes: São Paulo.

HABERMAS, J. 2022. *Facticidade e validade. Contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Editora da Unesp: São Paulo.

HEGEL, G.W.F. 1970. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F.. 1980-2023. *Gesammelte Werke*. Felix Meiner.

HEGEL, G.W.F. 2003. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes.

HEGEL, G.W.F. 2022. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Tradução de Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34.

HONNETH, A. 1992. *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HONNETH, A. 2007. *Sufrimento de Indeterminação*. São Paulo: Esfera pública.

HONNETH, A. 2010. *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HONNETH, A. 2013. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HONNETH, A.2015. *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HONNETH, A.2018. *Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- HONNETH, A. 2020. *Die Armut unserer Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- KANT, I. 1968. *Kants Werke – Akademie Textausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter.
- KHURANA, T./MENKE, C. 2019. *Paradoxien der Autonomie. Freiheit und Gesetz I*. August.
- LIMA, E. 2014. *Direito e Intersubjetividade em Fichte e Hegel*. Campinas: PHI.
- LIMA, E. 2020. *The Normative Authority of Social Practices: A Critical Theoretical Reading of Hegel's Introduction to the Philosophy of Right*. *Hegel Bulletin*, 41(2), 271-293. doi:10.1017/hgl.2017.16
- LUKÀCS, G. 2018. *O Jovem Hegel: e os Problemas da Sociedade Capitalista*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- MARX, K. 2008. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. São Paulo: Expressão Popular.
- MARX, K. 2011. *Capital. Crítica da Economia Política. Livro 1. o Processo de Produção do Capital*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- MÜLLER, M. 1993. A gênese lógica do conceito especulativo de Liberdade. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 77-41.
- NEUHOUSER, F. 2000. *Foundations of Hegel's Social Theory: actualizing freedom*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- PADRELLA, L. 2014. *Hegel, Imperialism, and Universal History*. In: *Science & Society*, Vol. 78, No. 4, October 2014, 426-453.
- PINKARD, T. 2002. *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PIPPIN, R. 2008. *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PIPPIN, R. 2014. *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton University Press.

QUANTE, M. 2009. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte: Kommentar*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

RUDA, F. 2011. *Hegel's Rabble: An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*. Continuum Studies in Philosophy.

SIEP, L. 1976. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Freiburg/München: Alber.

SIEP, L. 2000. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

STEKELER, P. 2014. *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*. Felix Meiner.

THEUNISSEN, M. 2016. *Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt: Suhrkamp.

WILDT, A. 1983. *Autonomie und Anerkennung: Hegels Moralitätskritik in Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Klett-Cotta.

WILLIAM, R. 1992. *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*. State University of New York Press.

WILLIAM, R. 1997. *Hegel's Ethics of Recognition*. University of California Press.

Received/Recebido: 08/08/2023
Approved/Aprovado: 10/11/2023