



SEÇÃO: ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

Doutrina da intersubjetividade: de Fichte e Hegel até Honneth

Intersubjektivitätslehre: von Fichte und Hegel bis Honneth
Brandon Jahel da Rosa¹
orcid.org/0000-0002-0975-180X
brandonjahel@hotmail.com
Recebido em: 20/07/2022.

Aprovado em: 31/07/2022.

Publicado em: 22/12/2022

Resumo: O artigo tem por objetivo analisar as teorias da intersubjetividade de três filósofos de distintas épocas e tradições da Filosofia, a saber J. G. Fichte e G. W. F. Hegel, do Idealismo Alemão; e Axel Honneth, da Teoria Crítica. Fichte, em *Fundamentos do Direito Natural (Grundlage des Naturrechts)* demonstra que a individualidade é um conceito recíproco e comunitário, e que o indivíduo é interpelado a fazer uso da sua liberdade através de um choque do exterior. No entanto, na relação jurídica do domínio social, essa liberdade será apenas negativa e o direito será entendido como direito de coerção (*Zwangsrecht*). Esse caráter meramente exterior da liberdade no *Direito Natural* de Fichte será criticado posteriormente por Hegel nos seus escritos de Frankfurt e Jena. Hegel defende que a sociedade é a própria efetivação da liberdade, que os indivíduos já carregam o universal em si. Posteriormente, essa intersubjetividade dar-se-á, na *Fenomenologia do Espírito (Phänomenologie des Geistes)*, com as diferenciações que a consciência-de-si precisa passar no processo de formação do Espírito. Já com Axel Honneth, a intersubjetividade ganhará um caráter mais empírico. Por meio da Luta por reconhecimento (*Kampf um Anerkennung*), o processo de formação da identidade irá ocorrer em formas cada vez mais complexas de relação ao outro nas esferas da família, nas relações jurídicas e na solidariedade. Estas três concepções de intersubjetividade serão analisadas nas relações que exercem entre si, nas suas diferenciações e nas formas em que superam e acrescentam umas às outras, demonstrando como a intersubjetividade e o reconhecimento são princípios da Filosofia Prática.

Palavras-chave: intersubjetividade; reconhecimento; Idealismo Alemão; teoria crítica.

Zusammenfassung: Der Artikel zielt darauf ab, die Intersubjektivitätstheorien dreier Philosophen aus verschiedenen Epochen und Traditionen der Philosophie zu analysieren, nämlich J. G. Fichte und G. W. F. Hegel des Deutschen Idealismus und Axel Honneth der Kritischen Theorie. Fichte zeigt in der Grundlage des Naturrechts, dass die Individualität ein wechsel- und gemeinschaftlicher Begriff ist, und dass das Individuum durch einen Anstoß von außen dazu gebracht wird, von seiner Freiheit Gebrauch aufzufordern. Im Rechtsverhältnis des sozialen Bereichs wird diese Freiheit jedoch nur negativ sein, und das Recht wird als Zwangsrecht verstanden werden. Dieser nur äußere Charakter der Freiheit in Fichtes Naturrecht wird später von Hegel in seinen Schriften in Frankfurt und Jena kritisiert werden. Hegel argumentiert, dass die Gesellschaft die eigentliche Wirksamkeit der Freiheit ist, dass die Individuen das Allgemeine bereits in sich tragen. Später wird diese Intersubjektivität in der Phänomenologie des Geistes mit den Unterscheidungen gegeben sein, die das Selbstbewusstsein im Prozess der Bildung des Geistes durchlaufen muss. Mit Axel Honneth gewinnt die Intersubjektivität einen empirischeren Charakter, durch den Kampf um Anerkennung vollzieht sich der Prozess der Identitätsbildung in immer komplexeren Formen des Verhältnisses zum Anderen im familiären Bereich, im Rechtsverhältnis und in der Solidarität. Diese drei Konzeptionen von Intersubjektivität werden in ihren Beziehungen zueinander, in ihren Unterscheidungen und in der Art und Weise, wie sie sich gegenseitig überwinden und ergänzen, analysiert, um zu zeigen, wie Intersubjektivität und Anerkennung Prinzipien der Praktischen Philosophie sind.

Schlüsselwörter: intersubjektivität; anerkennung; Deutscher Idealismus; kritische theorie.


 Artigo está licenciado sob forma de uma licença
 Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

¹ Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS, Brasil.

Introdução

A Filosofia Política sempre se debruçou no indivíduo como o grau zero de sua teorização sobre a organização do mundo social ou como este deveria organizar-se. A irrupção do indivíduo na modernidade, tal como conhecemos hoje, persiste em marcar as formas como na atualidade nos percebemos como pessoas, como gostaríamos de nos perceber e como sofreremos por tal. O mundo de mercado que nascia da jovem sociedade burguesa no também jovem capitalismo necessitava de uma defesa da liberdade que permitia ao mercador desenvolver-se sem qualquer tipo de entrave do exterior. Esta passou a ser a forma usual como o liberalismo categorizou a liberdade, a saber, como ausência de impedimentos externos. Mas, essa mesma sociedade burguesa que necessitava de uma defesa da liberdade do indivíduo e de todos os seus predicados, necessitava também de um plano de fundo axiológico que o lembrasse das obrigações contratuais que possuía com a comunidade na qual estava inserido.

Esta irrupção de um indivíduo dono de si, no que hoje chamaríamos de *empoderamento*, regente do seu agir unicamente pela razão e pelo cálculo racional, deixou marcas profundas na psique social de sua época como, por exemplo, a vacuidade, o isolamento e o atomismo, designados na contemporaneidade com outras nomenclaturas. Talvez a máxima abstração conceitual sistemática que foi, ora fruto deste tempo, ora produtora deste, tenha sido o Idealismo Alemão. O Idealismo comprometeu-se a consolidar a liberdade individual em bases epistemológicas e ontológicas sólidas que se desmembraram nas

mais variadas áreas do saber, atingindo a estética, a política e o direito.² Agora a sociedade burguesa possuía a mais elevada defesa filosófica do seu modo de vida que, guardados os distanciamentos e mudanças, em certa medida, são reproduzidos atualmente.

Com o desenvolvimento interno do Idealismo Alemão, naturalmente diferentes formas de conceber a liberdade individual surgiram, embora todas concordassem que a liberdade devesse ser a pedra de toque das sociedades modernas. Como já dito, o desabrochar da liberdade, a sua conceituação e a sua implementação nem sempre encontrou concordância entre os filósofos da época. É com Johann Gottlieb Fichte que a liberdade e a constituição individual passam a ser entendidas não a partir da pura reflexão moral individual, mas do encontro com o outro.³

Fichte, como mostraremos em seguida, entende o ser humano como um ser que necessariamente precisa se socializar, sendo interpelado a fazer uso de sua liberdade. Embora Fichte tenha contribuído para pensar a subjetividade em moldes intersubjetivos, a sua Filosofia Social permaneceu ainda muito formal. Em linhas gerais, o outro ainda é um limite à liberdade individual e o direito persiste em ser coercitivo. Nesse ditame, é Georg Wilhelm Friedrich Hegel que irá radicalizar a defesa da intersubjetividade para além da ordem da consciência, compreendendo o outro como a própria efetivação da liberdade individual.

Mesmo apesar de muitos autores terem colocado dúvidas sobre a importância e posição do primado da intersubjetividade dentro do sistema total de Hegel, é inegável a sua importância para as mais variadas filosofias posteriores que defen-

² Para isso, ver o texto *As origens da Teoria de Reconhecimento de G. W. F. Hegel* de Flickinger. FLICKINGER, Hangs-Georg. *As origens da Teoria de Reconhecimento de G. W. F. Hegel*. In: BAVARESCO, Agemir; PONTEL, Evandro; TAUCHEN, Jair. *Tangências do indizível: Festschrift em homenagem a Ricardo Timm de Souza*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2022. E-book. Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br/ebook/15gtangenciasdoindizivel>. Acesso em: 8 jul. 2022.

³ Axel Honneth localiza muito bem em Fichte o nascimento dessa tradição que entende a subjetividade como intersubjetividade: "*Und schließlich stand Fichte als eine dritte Alternative die Idee zu Gebote, die Vergewisserung der eigenen Subjektivität dem Individuum nicht selber zuzumuten, sondern als Reaktion auf eine intersubjektiv vermittelte Erwartung zu begreifen, so daß die paradoxe Aufgabe einer instantanen Selbstreflexion als solche entfällt; es ist dies der Weg, den später jene Philosophen von Hegel über Feuerbach bis zu G.H. Mead und Habermas einschlagen werden, die Subjektivität in prinzipieller Abhängigkeit von einer vorgängigen Intersubjektivität zu konzeptualisieren versuchen*". Tradução: "E finalmente, uma terceira alternativa disponível para Fichte foi a ideia de não esperar que o indivíduo determinasse sua própria subjetividade, mas sim entendê-la como uma reação a uma expectativa intersubjetivamente mediada, de modo que a paradoxal tarefa de autorreflexão instantânea como tal seja dispensada; este é o caminho que depois muitos filósofos de Hegel a Feuerbach até G. H. Mead e Habermas irão percorrer, ao tentarem conceituar a subjetividade como principalmente dependente de uma intersubjetividade prévia" HONNETH, Axel. *Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003. p. 38, tradução nossa.

dem o reconhecimento como um *leitmotiv* da Filosofia Política. Nesse sentido, Axel Honneth é o teórico contemporâneo que mais se utilizou da teoria hegeliana para fazer uma defesa científica da intersubjetividade e do caráter terapêutico do reconhecimento.

É essa incursão entre épocas distintas da história do pensamento e de autores de diferentes tradições que o presente trabalho procurará elucidar, sob um vórtice comum, qual seja, a doutrina da intersubjetividade, elucidando as especificidades de cada abordagem e as relações entre elas.

Fichte e a *Aufforderung*

No arcabouço das modernas teorias da subjetividade, da consciência e do agir moral, a contribuição de Immanuel Kant para o problema talvez tenha sido, dentro do Idealismo Alemão, a que mais suscitou respostas, tentativas de atualização e superação. Isso deve-se ao caráter essencialmente formalista da moral kantiana, apartado das relações intersubjetivas. Para Kant, a consciência moral da liberdade do sujeito nasce da solidão de sua reflexão individual, sem uma relação ao outro que seja necessária para a sua constituição. O outro, para o filósofo de Königsberg, é um limite à minha liberdade individual. No entanto, a partir do conceito do reino dos fins, presente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*), pode-se investigar as condições para uma superação do carecimento de elemento social, o qual a teoria moral de Kant padeceria, isto porque o respeito ao outro não se limita a uma condição exterior para a realização da liberdade individual, mas antes parece ser o próprio elo constitutivo da fundamentação dessa.

Nesse sentido, o desenvolvimento da filoso-

fia prática no idealismo pós-kantiano pode ser entendido como uma tentativa de reinserir o imperativo categórico kantiano nas condições sociais e históricas. Desta maneira, localizamos em Johan Gottlieb Fichte uma primeira tentativa de superação do formalismo abstrato de Kant. Em *Algumas Preleções sobre o Destino do Sábio* (*Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*), Fichte (1794) fundamenta o ser humano como um ser que deve necessariamente se socializar. Assim, a sociedade é entendida através do postulado da alteridade, na relação dos seres racionais uns com os outros. O conceito principal de alteridade, no primeiro Fichte, reside na ideia do impulso ético que o sujeito possui para a identidade, o sujeito encontra um outro objeto-sujeito, um alter-ego (racional e livre), no campo da ação, que lhe contrapõe. Desse modo, o sujeito apreende a sua liberdade na admissão do outro também como livre, a partir de um objeto que lhe é exterior. Esse tratamento da intersubjetividade, a que chamaremos de *reconhecimento*, é seguido nas obras posteriores de Fichte, em *Fundamento do Direito Natural* (*Grundlage des Naturrechts*) (1796/1797), *Sistema da Doutrina Moral* (*System der Sittenlehre*) (1798) e *Doutrina da Ciência nova methodo* (*Wissenschaftslehre nova methodo*) (1798).

Na *Grundlage*, que será a obra principal deste estudo, Fichte argumenta que o conceito de individualidade é um conceito recíproco e comunitário⁴, em que o ser humano é um gênero. A teoria da subjetividade e intersubjetividade fichteana está desenvolvida principalmente nos quatro primeiros parágrafos da *Grundlage* e mostra que a consciência de si de um ser racional depende da atribuição de uma livre eficácia para si. Somando a isso temos a pressuposição de um mundo sensível exterior e a de outros seres com as mesmas características, com os

⁴ "Der Begriff der Individualität ist aufgezeigtmaassen ein Wechselbegriff, d. i. ein solcher, der nur in Beziehung auf ein anderes Denken gedacht werden kann, und durch dasselbe, und zwar das gleiche Denken, der Form nach, bedingt ist. Er ist jedem Vernunftwesen nur insofern möglich, inwiefern er als durch ein anderes vollendet gesetzt wird. Er ist demnach nie mein und sei; sein und mein; ein gemeinschaftlicher Begriff, in welchem zwei Bewusstseyn vereinigt werden in Eines". Tradução nossa: "O conceito de individualidade é, como foi demonstrado, um conceito recíproco, ou seja, um conceito que só pode ser pensado em relação a outro pensamento, e que é condicionado na forma pelo mesmo pensamento. É possível para cada ser da razão somente na medida em que seja colocado como completado por outro. Portanto, nunca é meu e dele; dele e meu; um conceito comunitário no qual duas consciências estão unidas em uma só". FICHTE, J. G. *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* 1796. In: *Zur Rechts- und Sittenlehre*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971. p. 47-48, tradução nossa.

quais o indivíduo é interpelado para uma relação intersubjetiva. A dedução do conceito de direito, primeira parte da obra, que acontece paralelamente à uma teoria do agir livre, é descrita a partir de três teoremas resumidos por nós da seguinte maneira: a) causalidade livre do ser racional finito; b) a admissão de seres racionais finitos fora de si; v) a partir da admissão de seres racionais fora de si, o sujeito deve se pôr em uma relação jurídica para com eles. No § 3, o conceito chave que dá o tom à intersubjetividade de Fichte é o de Interpelação (*Aufforderung*). Isso significa que, para ser livre, a consciência precisa achar a si própria como livre, ou seja, encontrar a sua liberdade enquanto objeto em um outro, nisto residirá o reconhecimento. O indivíduo, então, é instado a delimitar a sua própria liberdade em face de outrem. A Interpelação (*Aufforderung*) é caracterizada como um choque (*Ansto*) do exterior, que convida o indivíduo a fazer uso de sua própria liberdade e se autodelimitar, mas o importante é que essa solicitação não deve ser coagida. Assim, de forma não coagida e racional, o solicitado adquire consciência de sua própria livre eficácia. Essa relação de autolimitação recíproca da liberdade é entendida como uma relação jurídica. O ser humano só se encontra como uma subjetividade inserido nesta relação que, por sua vez, é a própria relação intersubjetiva.

No § 3 da *Grundlage*, o que é perseguido é a dedução da intersubjetividade. A partir da interpelação não coagida pelo outro, é que há um campo livre para o agir do indivíduo e para a constituição da sua consciência. Da mesma maneira, cobra-se que o outro também limite a liberdade do indivíduo que se relaciona com ele, em prol do seu agir livre. Nos parágrafos subsequentes, aparece a dedução do conceito de direito oriundo desse emergir da relação intersubjetiva. Vemos que o direito, para Fichte, será entendido essencialmente como Direito de coerção (*Zwangsrecht*), isto é, como uma força restauradora dessa consciência originária, ainda que de maneira meramente exterior como mantenedor dessa autolimitação recíproca das liberdades. Essa é a função do direito de coerção,

tornar efetivo o respeito mútuo, de fidelidade e crença, tal como descrito no processo originário de constituição da consciência.

Na *Grundlage*, nos parágrafos que seguem a explicitação da relação jurídica como condição da consciência-de-si, mais especificamente nos §§ 5 e 7, Fichte fundamenta as condições de aplicabilidade do conceito de direito. Para o filósofo, uma doutrina do direito somente se desenvolve ao explicitar as condições de liberdade dos indivíduos. Disso se segue que a limitação recíproca das liberdades deve ser uma lei, ou seja, o Direito de Coerção (*Zwangsrecht*). Este seria o programa do direito enquanto limitação da liberdade como imanente à mesma. As perdas das formas originárias de respeito mútuo, causadas pelas expectativas que as próprias consciências colocam umas às outras, através de uma suposição de um egoísmo universal inerente ao direito positivo, tornam necessário o Direito de coerção (*Zwangsrecht*).

Embora Fichte tenha dado um passo adiante ao inserir um nexos intersubjetivo na assunção das obrigações morais, esse nexos mantém sua fundamentação ainda de maneira negativa, na exterioridade do mundo jurídico. Isso demonstra uma limitação das condições originais de reconhecimento, visto que a possibilidade de aplicação real do conceito de direito, através do Direito de coerção (*Zwangsrecht*), só é possível por meio da suposição da desconfiança. Em outros termos, com a quebra daquele elo originário, mostrando a necessidade da formulação de uma concepção não excludente de intersubjetividade.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel será responsável por criticar o excessivo formalismo e legalismo que a filosofia do direito de Fichte caiu, por conta do Direito de coerção (*Zwangsrecht*). Isso ocorre ao primeiramente assimilar a sua filosofia social, dando um passo adiante, como é constatado no período de Jena e Frankfurt. Hegel procurará propor uma concepção não atomizada e excludente de liberdade a partir do elo social que o Espírito do povo (*Volkgeist*) constitui.

A Crítica de Hegel a Fichte e a intersubjetividade nos primeiros escritos

Nos primeiros sistemas da eticidade de Hegel, presentes nos escritos de Jena e Frankfurt, utilizados na presente pesquisa para delimitar e desenhar a crítica que ele faz ao Direito natural (*Naturrechts*) de Fichte, estão presentes, principalmente no ensaio intitulado *Esboços sobre Religião e Amor* (*Entwürfe über Religion und Liebe*), uma defesa da função sócia-integradora que a religião popular (*Volksreligion*) teria para integrar o indivíduo com o *ethos* da *polis*. O mesmo acontece em *O Espírito do Cristianismo* (*Geist des Christentums*), em que a interpretação intersubjetivista do conceito de amor oferece a Hegel a possibilidade de uma crítica à individualidade do respeito à lei no kantismo. Nesta época, marcadamente influenciado pelos ideais da Filosofia da unificação (*Vereinigungsphilosophie*), já antecipa as críticas que seriam delimitadas mais acentuadamente no *Ensaio sobre Direito Natural* (*Naturrechtaufsatz*), a lei que surge posteriormente à vida, enquanto vida incompleta. O amor, assim como o direito, também se mostrou insuficiente para a integração social.⁵

É somente em Jena que a ruptura de Hegel com Fichte e Kant tornou-se mais expressa. O filósofo de Tübingen argumenta contra as filosofias da subjetividade, pois estas permaneceriam na limitação do sujeito frente ao mundo que lhe contrapõe e, também, diretamente a Fichte, visto que embora Fichte anuncie a unidade entre sujeito e objeto, este não conseguiu ultrapassar o conceito, não chegou a objetividade.⁶ Fichte teria entendido o ponto de partida da especulação na

unidade do ser e pensar, mas posteriormente teria separado no sistema a pura consciência de si da consciência empírica, resultando em uma dicotomia entre as consciências. Desta maneira, Hegel argumenta que Fichte abandonou o princípio da identidade absoluta em nome da determinação prática do eu pelo não-eu.

As origens das críticas de Hegel às concepções jurídico-morais de Fichte residem na contraposição absoluta entre natureza e razão, pois a autolimitação das individualidades na comunidade em Fichte acaba por sujeitar o que há de natural nos indivíduos. Hegel, por sua vez, advoga em favor da comunidade como *locus* da plena e verdadeira realização da liberdade. A partir disso, em Jena, assim como em Frankfurt, ele insiste na sua intuição de que a dominação do universal vazio sobre o particular no formalismo prático de Kant e Fichte, desmembra-se, também, nas relações de direito.

É por este motivo que Hegel enxerga na teoria do direito fichteana um dilaceramento da razão de ser da sociedade, transformando-a em uma reunião atomística de seres.⁷ Desta forma, a crítica de Hegel não está assentada unicamente na relação do indivíduo com o Estado, mas no próprio modelo jurídico de indivíduo em sociedade. O cerne de sua crítica ao caráter negativo da teoria jurídica da sociedade de Fichte pode ser localizado na maneira como a limitação das liberdades em Fichte conduzem à escravidão da natureza pelo conceito e, posteriormente, a destruição da unidade orgânica original dos indivíduos; esta é a ameaça não ética do formalismo: oposição entre razão prática e natureza, e da vontade universal com as singulares. Mais ainda, a crítica também

⁵ "[...] und je einzelner die Menschen in Ansehung ihrer Bildung und ihres Interesses, [in] ihrem Verhältnis zur Welt stehen, je mehr Eigentümliches jeder hat, desto beschränkter wird die Liebe auf sich selbst [...]". Tradução: "[...] e quanto mais isoladas as pessoas estão em termos de sua formação e seu interesse, [em] seu relacionamento com o mundo, quanto mais particular cada uma é, mais limitado o amor se torna a si mesma [...]". HEGEL, G. W. F. Frühe Schriften. In: *Werke: [in 20 Bänden]*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990. p. 395, tradução nossa.

⁶ "Weil die Identität nicht zugleich in die Erscheinung gesetzt worden oder die Identität nicht auch vollkommen in die Objektivität übergegangen ist, so ist die Transzendentalität selbst ein Entgegengesetztes, das subjektive, und man kann auch sagen, die Erscheinung ist nicht vollständig vernichtet worden". Tradução: "Como a identidade não foi colocada ao mesmo tempo na aparência, ou porque a identidade também não passou completamente para a objetividade, a transcendentalidade em si é um oposto, o subjetivo, e pode-se também dizer que a aparência não foi completamente aniquilada". HEGEL, G. W. F. Jenaer Schriften. In: *Werke: [in 20 Bänden]*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990. p. 50, tradução nossa.

⁷ "Diese Gemeinschaft ist vorgestellt als eine Gemeinschaft von Vernunftwesen, welche den Umweg durch die Begriffsherrschaft nehmen mu". Tradução: "Esta comunidade é imaginada como uma comunidade de seres racionais, que devem levar os desvios através do domínio do conceito". HEGEL, G. W. F. Jenaer Schriften. In: *Werke: [in 20 Bänden]*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990. p. 81, tradução nossa.

se encontra no conceito eminentemente subjetivo de liberdade para Fichte, visto que o objetivo e princípio da filosofia prática hegeliana é a unidade da liberdade objetiva e subjetiva.⁸

É no *Ensaio sobre Direito Natural (Naturrechtaufsatz)*, ainda no contexto dos escritos de Jena, que Hegel escreve de maneira mais acentuada a sua crítica ao formalismo do direito natural, promovendo uma correção comunicativa do direito moderno, na verdadeira natureza da eticidade, isto é, no universal de costumes, a esfera da negatividade da liberdade individual deve ser relativizada em face do positivo da liberdade do todo.⁹ Essa correção do individualismo no direito natural não é somente uma restauração do ideal antigo da *polis* grega, mas uma demonstração da negatividade da absolutização da liberdade individual nas trocas econômicas juridicamente reveladas. A integração social unicamente pela lei de coerção, tal como acontece em Fichte, impede a pertença do indivíduo ao todo ético. Hegel, em sua crítica ao Direito natural (*Naturrecht*), insiste nas consequências práticas para os sistemas da liberdade humana, da fixação formalista no momento subjetivo da liberdade, pois com isso compreende-se a liberdade e a sociedade como um agregado de átomos que negam as suas

origens intersubjetivas.¹⁰

É o movimento do conceito absoluto no *Ensaio sobre Direito Natural (Naturrechtaufsatz)*, sua posição na multiplicidade e retorno para si nessa multiplicidade - suportando a identidade interior dos indivíduos, o seu (ser-um) - que serve de base à crítica da perspectiva jurídica de Fichte na *Grundlage*.¹¹ A crítica ao jusnaturalismo segue ressaltando o valor ético da infinitude e do negativo, se no direito natural persiste uma exterioridade mútua entre universal e particular, Hegel defende o universal enquanto imanente aos indivíduos, a pertença original do indivíduo ao povo, enquanto uma identidade intersubjetiva primeira. Neste ponto residiria a liberdade verdadeiramente ética, na unificação do singular com o universal, através da suspensão da exterioridade do indivíduo, em um elemento racional.¹²

Consciência-de-si¹³: intersubjetividade no contexto da Fenomenologia

Nas páginas da *Fenomenologia* a consciência-de-si é mais uma figura do desenvolvimento do Espírito, etapa necessária para a constituição da subjetividade, em que a consciência se torna em-si e para-si. Neste modo de aparição, segundo Hegel, encontramos-nos na terra pátria da

⁸ [...] *aber eine Freiheit, für welche etwas wahrhaft Äueres, Fremdes wäre, ist keine Freiheit; ihr Wesen und ihre formelle Definition ist gerade, da nicht absolut Äueres ist.* Tradução: "[...] mas uma liberdade para a qual algo seria verdadeiramente externo, estrangeiro, não é liberdade; sua essência e sua definição formal é precisamente que não há nada absolutamente externo." HEGEL, G. W. F. Jenaer Schriften. In: *Werke: lin 20 Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990. p. 476, tradução nossa.

⁹ "[...] denn wenn der Einzelne abgesondert nichts selbständiges ist, so mu er gleich allen Teilen in einer Einheit mit dem Ganzen sein [...]. Tradução: "[...] pois se o indivíduo, à parte, não é nada independente, ele deve ser igual a todas as partes em uma unidade com o todo [...]" HEGEL, G. W. F. Jenaer Schriften. In: *Werke: lin 20 Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990. p. 505, tradução nossa.

¹⁰ *"Diese absolute Substantialität der Punkte gründet ein System der Atomistik der praktischen Philosophie, worin, wie in der Atomistik der Natur, ein den Atomen fremder Verstand Gesetz wird, das sich im Praktischen Recht nennt, ein Begriff der Totalität, der sich jeder Handlung – denn jede ist eine bestimmte – entgegensetzen, sie bestimmen, also das Lebendige in ihr, die wahre Identität, töten soll"*. Tradução nossa: "Esta substancialidade absoluta de pontos funda um sistema de atomística da filosofia prática, onde, como na atomística da natureza, uma mente estranha aos átomos torna-se lei, que se chama lei na prática, um conceito de totalidade, que é o de opor-se a toda ação - para cada um é uma ação definitiva - para determiná-la, matando assim o vivo nela, a verdadeira identidade." HEGEL, G. W. F. Jenaer Schriften. In: *Werke: lin 20 Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990. p. 87, tradução nossa.

¹¹ *"Der absolute Begriff, als selbst eine Vielheit, ist eine Menge von Subjekten, und diesen ist er in der Form der reinen Einheit, als absolute Quantität, gegen dieses sein qualitatives Gesetzsein entgegengesetzt. Es ist also beides gesetzt, ein inneres Einssein der Entgegengesetzten, das das Wesen beider, der absolute Begriff ist, und ein Getrenntsein dasselben unter der Form der Einheit, in welcher er Recht und Pflicht ist, und unter der Form der Vielheit, in welcher er denkendes und wollendes Subjekt ist"*. Tradução: "O conceito absoluto, como uma multiplicidade, é uma multidão de sujeitos, e a estes se opõe na forma de unidade pura, como quantidade absoluta, contra este seu ser qualitativo de direito. Os dois são, portanto, uma unidade interior dos opostos, que é a essência de ambos, o conceito absoluto, e um ser cindido do mesmo sob a forma de unidade, na qual ele é direito e dever, sob a forma da multiplicidade, na qual é sujeito de pensamento e vontade" HEGEL, G. W. F. Jenaer Schriften. In: *Werke: lin 20 Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990. p. 469, tradução nossa.

¹² *"Die Bestimmtheit unter der Form der Unendlichkeit ist damit zugleich aufgehoben, und das Individuum ist nur als freies Wesen; d. i. indem Bestimmtheiten in ihm gesetzt sind, ist es die absolute Indifferenz dieser Bestimmtheiten, und hierin besteht formell seine sittliche Natur [...]"*. Tradução: "A determinação sob a forma da infinitude é assim suprassumida ao mesmo tempo, e o indivíduo é apenas como um ser livre; isto é, na medida em que as determinações são estabelecidas nele, ele é a indiferença absoluta dessas determinações, e aqui formalmente consiste sua natureza ética [...]" HEGEL, G. W. F. Jenaer Schriften. In: *Werke: lin 20 Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990. p. 478, tradução nossa.

¹³ Mantemos a tradução de *Selbstbewusstsein* como consciência-de-si, tal como aparece na tradução de Paulo Meneses da Fenomenologia.

verdade,¹⁴ ultrapassando, desta forma, o aquém colorido da sensibilidade, o além do mundo supratensível, para adentrarmos na concretude da presença.

Esta importante e comentada passagem da *Fenomenologia do Espírito* servirá para Hegel demonstrar que o Espírito deve também se experimentar como sujeito e, mais ainda, como sujeito reconhecido. Assim, a *Fenomenologia* oferece o desenho epistemológico da dialética do reconhecimento, ainda nos limites do espírito subjetivo, para depois efetivar-se como consciência-de-si universal no espírito objetivo, como observar-se-á na *Filosofia do Direito*. Ainda que importante para a estruturação do sistema de Hegel, o capítulo sobre a consciência-de-si não se viu livre de críticas de comentaristas contemporâneos. É a partir da inserção mais fortemente de um conceito de Espírito que autores como Axel Honneth e Jürgen Habermas localizam a perda de uma intersubjetividade forte, ancorada de maneira mais orgânica nas trocas sociais. De fato, a intersubjetividade nas páginas da *Fenomenologia* e adiante servirão apenas como uma das figuras do desenvolvimento do Espírito, não é a base e nem o fim do sistema, mas uma etapa necessária para que a consciência se integre ao universal. Dito isso, a *Fenomenologia* permanece uma importante referência para a análise da luta por reconhecimento, ou a *luta de vida e morte*, como Hegel a chamará. Desta maneira, guarda importantes *insights* para o esquadramento e entendimento de como opera o reconhecimento e como a intersubjetividade pode ser defendida a partir de um ponto de vista epistemológico. Ainda, é importante sempre lembrar que no desenvolvimento da consciência nada é posto fora, de forma que a materialidade do mundo da vida permanece de maneira conservada nas

operações da consciência e, também, de que a consciência se experimenta necessariamente como um sujeito concreto.

Desta maneira, a verdade-de-si da consciência-de-si se experimenta no outro, logo, a maneira de ser da consciência será essencialmente desejo. Assim, a consciência-de-si é certa de si mesma somente através do supratensível desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente: a consciência-de-si é *desejo*.¹⁵ O desejo, enquanto momento da constituição de si, é um saber do outro, como objeto que precisa ser negado, através dessa negação, a consciência possui a sua unidade consigo mesma. O desejo é essencial para que a consciência apreenda a sua independência e, mais importante, a sua liberdade. Neste momento reside a famosa fórmula hegeliana para a liberdade: ser-si-mesmo em um outro; o saber de si emerge como saber do outro.

No entanto, o desejo como forma de ser da consciência não é marcado por um modo positivo de ser em relação a esse outro, mas por um modo essencialmente negativo, isto é, a consciência quer aniquilar e incorporar esse outro:

Certa da nulidade desse Outro, põe *para si* tal nulidade como sua verdade; aniquila o objeto independente, e se outorga; com isso, a certeza de si mesma como *verdadeira* certeza, como uma certeza que lhe veio-a-ser de *maneira objetiva*.¹⁶

Nessa citação há um ponto importante para entendermos de que maneira se dá a relação da consciência com um outro e de que forma essa relação é importante para a constituição da liberdade da consciência, a saber, a consciência aniquila o objeto *independente*. Desta forma, a consciência precisa experimentar a outra consciência-de-si como objeto independente.¹⁷ Esse modo de satisfação da consciência em outra

¹⁴ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 135.

¹⁵ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p.140.

¹⁶ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 142, grifo do autor.

¹⁷ "É importante sublinhar a necessidade de a consciência-de-si experimentar seu objeto, - outra consciência-de-si, - como objeto independente, no qual ela veja refletida sua própria autonomia. Quer dizer, a consciência precisa ver-se refletida num objeto que não seja absolutamente um objeto, - ou objeto que seja a negação de si mesmo, em outras palavras, outro sujeito". SANTOS, José Henrique. *O trabalho do negativo: Ensaio sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 2007. p. 188.

consciência, de um desejo que procura outro desejo, é importante para o modo próprio de subjetivação humana, tal como Alexandre Kojève interpretou na sua análise antropológica da *Fenomenologia*. A condição da independência da consciência é que o seu objeto seja também independente, esse outro deve ser necessariamente incluído para a efetivação da identidade concreta, livre e independente do indivíduo. No entanto, como já mencionamos, essa forma primitiva do desejo é uma mera tentativa de aniquilação do outro em sua inessencialidade. Mas, se esse outro for também uma consciência, não um mero objeto, mas um sujeito-objeto, esse aniquilar total falha, o modo de relacionar terá que ser outro, daí nasce a luta por reconhecimento das consciências.¹⁸ O sujeito é permanentemente dependente da realidade exterior, nasce imerso na imediaticidade do mundo da vida. Se o modo de ser da consciência é pautado pelo desejo, isto é, negação e consumo da realidade exterior, só uma outra consciência pode superar essa permanente negação e, ainda que negada, marcada pelo sinal da negação, permanecer. Mais além, reconduzindo essa exterioridade ao interior do indivíduo, fazendo com que ele se reconheça na comunidade que lhe outrora era exterior¹⁹. Neste momento do desenvolvimento, Hegel já demonstra que aqui se localiza o embrião da comunidade humana:

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*.²⁰

Só outras consciências podem oferecer esse

reconhecimento, mas, como já mencionamos, esse reconhecimento não é simétrico no primeiro momento e só advém através da luta de vida e morte. Hegel nos diz que só quem tremou diante do puro terror do negativo pode ser considerado como uma consciência de si independente²¹, isto é, só quem saiu da imediaticidade da sua vida particular, quem quis experimentar o universal e colocou a vida em risco, pode obter reconhecimento para si. A consciência sai para fora de si e se encontra de dois modos, quais sejam, o primeiro, enquanto uma consciência alienada com sua essência em uma outra que não ela mesma, e o segundo, vendo a si mesmo no outro, no outro como essência suprasumida.²² Nesse sentido, a consciência precisa provar para si e para a outra – e a outra consciência do mesmo modo – que são em em-si e para-si:

Enquanto agir do *Outro*, cada um tende, pois, à morte do *Outro*. Mas aí está também presente o segundo agir, o *agir por meio de si mesmo*, pois aquele agir do *Outro* inclui o arriscar a própria vida. Portanto, a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma à outra através de uma luta de vida ou morte.²³

Do primeiro saldo da luta por reconhecimento há um desempate: uma consciência é o senhor, na qual o ser-para-si é a sua essência, e a outra é o escravo, com a sua essência na vida, dirigida unicamente para um outro. Neste primeiro momento, só o senhor é quem obtém reconhecimento, pois esse colocou a vida em risco, subjugou a consciência escrava, que preferiu manter-se à vida, desta forma, o senhor é o conceito da consciência-de-si, relação imediata com o seu ser para-si. No entanto, essa relação que parece ser imediata é, na verdade, mediada; o senhor se

¹⁸ "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 fluída essência igual-a-si-mesma. Quando a consciência-de-si é o objeto, é tanto *Eu* quanto objeto". HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p.142, grifo do autor.

¹⁹ TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*. Tradução de Nélcio Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014. p.181.

²⁰ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p.142, grifos do autor.

²¹ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p.145.

²² HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p.143.

²³ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p.145, grifos do autor.

relaciona consigo através do escravo e da coisa, mas também com os dois mediante o seu outro. Por sua vez, a consciência escrava relaciona-se com a coisa apenas de modo negativo, sob o ditame do desejo, transformando-a em objeto de consumo.

Mas como a consciência escrava pode se relacionar de outra forma com o desejo e conquistar a sua independência como consciência-de-si? Através do trabalho (desejo refreado) e do medo da morte. É verdade que o medo da morte fez a consciência escrava se recolher em sua particularidade, cultivando a sua vida interior – assim como veremos mais adiante no estoicismo –, nisso ela já adquire uma vantagem em relação ao senhor, com o medo ela introduziu o negativo em si, mas só isso não é suficiente. É necessário que o trabalho eduque o espírito, que ela conquiste sua independência através da fruição do mundo natural e da sua transformação em objeto de valor. Assim, a consciência escrava suprassume o objeto dado, eleva à forma do Espírito e incorpora como em-si.²⁴

A consciência busca sua integridade, sua corporificação ao Espírito, isto é, a vida do todo, do universal. A consciência-de-si é por isso um momento da formação do universal, da tentativa de identidade entre a contradição que há entre a consciência e as coisas do mundo. A consciência não pode ficar somente na tautologia sem movimento do EU = EU, ela precisa efetuar a identidade sintética com o que é diferente de si, obedecendo a fórmula de Hegel: identidade da identidade e da diferença. O outro precisa ser igual e diferente de mim, é isso que tentou ser demonstrado anteriormente; o outro, enquanto diferente de mim, uma essência externa a mim, precisa ser também independente, isto é, igual a mim. Desta forma, mantém a sua diferença na igualdade comigo. Este movimento de consti-

tuição da consciência-de-si, da busca por sua independência não cessa na luta do senhor e do escravo, ele continua operando continuamente. A consciência precisa se engajar no seu reconhecimento.²⁵ O conceito de reconhecimento (equivalência entre ser-para-outro e ser-para-si, a identidade sintética da identidade e da diferença na efetividade), como demonstramos não pode permanecer meramente formal, mas deve ser produzida de maneira empírica.

Na continuidade do desenvolvimento da consciência, Hegel refere-se a momentos históricos para a análise dos modos de aparição da consciência na história do Espírito: o estoicismo e o ceticismo. Aqui vamos apenas demonstrar rapidamente essas figuras, visto que elas são modos de se relacionar com o mundo circundante, logo, modos de relação ao outro. O estoicismo, por sua vez, surge em um momento que a vida do Espírito rompeu com a sua vida natural e atingiu a capacidade de pensar conceitualmente, justamente em uma época de senhorio e escravidão – como é o caso de Marco Aurélio e Epicteto – forma, desta maneira, uma unidade da contradição. No entanto, mesmo com o Espírito adquirindo a sua forma necessária para pensar a liberdade, essa liberdade é apenas abstrata, é liberdade somente para o pensamento interior:

A liberdade no pensamento tem somente o *puro pensamento* por sua verdade; e verdade sem a implementação da vida. Por isso é ainda só conceito da liberdade, não a própria liberdade viva. Com efeito, para ela a essência é só pensar em geral, a forma como tal, que afastando-se da independência das coisas retornou a si mesma.²⁶

Embora o estoicismo seja importante na história das ideias para o desenvolvimento da ideia de liberdade, essa liberdade é ainda somente em-si, falta o preenchimento com o mundo da vida. A efetivação da ideia da liberdade, para Hegel,

²⁴ "Mas como a dominação mostrava ser em sua essência o inverso do que pretendia ser, assim também a escravidão, ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se, de fato, o contrário do que é imediatamente; entrará em si como consciência *recalcada* sobre si mesma e se converterá em verdadeira *independência*.". HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 149, grifos do autor.

²⁵ "O Eu nunca cessa de reconhecer-se como Nós (*Nosotrotos*), diz especificamente o espanhol. Sendo nós mesmos, somos sempre *Outros*, em luta permanente com a existência natural". SANTOS, José Henrique. *O trabalho do negativo: Ensaio sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 2007. p. 205, grifos do autor.

²⁶ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p.153.

não pode ser somente recolhimento em si, mas precisa efetivar-se na luta por reconhecimento.²⁷ Essa incompletude da liberdade no estoicismo, através do ensimesmamento do sujeito do saber, lembra, posteriormente, a também incompleta e patológica forma da liberdade que Honneth localiza na liberdade reflexiva.

Já na figura do ceticismo, a consciência polêmica do estoicismo, a consciência eleva ao máximo essa contradição, embora dependente da forma exterior do mundo, relaciona-se com ela de maneira inessencial, é a descoberta da consciência livre. O ceticismo declara que o mundo exterior não existe, mas o real estorva essa certeza e mostra a dependência da consciência a essa forma fluida e contraditória exterior. A consciência suporta essa negatividade externa como contradição interna. É a tentativa que a consciência faz de experimentar a sua mutabilidade na permanência:

Declara a nulidade do ver, ouvi etc., e *ela mesma vê, ouve, etc.*; declara a nulidade das essências éticas e delas faz as potências de seu proceder. Seu agir e suas palavras se contradizem sempre; e, desse modo, ela mesma tem uma dupla consciência contraditória da imutabilidade e *igualdade*; e da completa contingência e *desigualdade* consigo mesma.²⁸

Essa pequena incursão pela aventura do Espírito na figura da consciência-de-si, mostra como a consciência precisa necessariamente se confrontar com um outro diferente dela, ela não consegue ficar no modo apático da identidade consigo mesma, o negativo vem estorvar essa sua tranquilidade e cobrar a sua angústia para a afirmação de sua independência e liberdade. Essa sua liberdade só advém da identidade na identidade e diferença, isto é, no ser consigo mesmo em um outro. Embora Hegel tenha abandonado uma tipologia mais orgânica da intersubjetividade, como aparece nos seus escritos do período de Jena e Frankfurt, por uma intersubjetividade me-

diada pelo Espírito a partir da *Fenomenologia*, essa intersubjetividade guarda a sensibilidade como momento seu. Nesses termos, a consciência é a nostalgia do Absoluto, é o seu próprio engajamento na tentativa de se costurar novamente no universal. Para esse fim, como mostramos, ela precisará defrontar-se com o diferente dela, a sua subjetividade, ainda que de maneira nem sempre positiva, passará pelo encontro com o outro, um outro que, ao fim, é o encontro dela mesma consigo. Mas, embora a sua duplicação em um outro seja realmente um momento de sua constituição, uma outra consciência corporificada deverá necessariamente postar-se diante de si, balançando as suas certezas.

Por isso que a o debate sobre intersubjetividade e reconhecimento no interior da Filosofia Política contemporânea deve voltar-se à essa importante passagem da *Fenomenologia*, para, com ela, superá-la, dando a forma empírica para que a consciência não precise buscar além sua unificação, como no caso da consciência infeliz – término da passagem da consciência-de-si –, mas na própria gramática das lutas sociais, pois o Eu nunca deixa de se reconhecer como um Nós.

Formação intersubjetiva da identidade em Axel Honneth: Luta por reconhecimento

Por último, iremos analisar a luta por reconhecimento de Axel Honneth, a partir da sua obra com o mesmo título. Nela poderemos observar mais detalhadamente uma apropriação moderna da ideia hegeliana, com uma inflexão empírica em modos de tornar-se um sujeito através de vários estágios do reconhecimento intersubjetivo. Para isso, Honneth abandona a teoria da consciência anteriormente descrita, mas fora de uma teoria da linguagem, como fez Habermas. Ao recorrer aos escritos do jovem Hegel, o filósofo frankfurtiano recupera o conflito como base na

²⁷ "O recolhimento à identidade interior consigo mesmo não é capaz de trazer liberdade para um sujeito corporificado cuja liberdade real deve, portanto, ser expressa exteriormente em um modo de vida. O estoicismo, por conseguinte, está em contradição consigo mesmo, sendo uma realização putativa da liberdade que de fato constitui sua negação. Enquanto tal, ele necessariamente naufragará". TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*. Tradução de Nélcio Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014. p.187.

²⁸ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 157, grifos do autor.

interação social e como o motor da evolução moral das sociedades.²⁹ No entanto, Honneth pontua com Hegel, que a luta social aqui não pode ser entendida da mesma maneira como aparece nos contratualistas. Ela não é realizada com o objetivo de manutenção do poder, tal como aparece, por exemplo, no *Leviatã* de Hobbes, de forma que exclui todos os traços intersubjetivos necessários a uma formação grupal e das identidades particulares. Mas a luta é justamente um melhoramento moral da relação em sociedade, de uma construção positiva da identidade do indivíduo em relação ao outro. Por essa razão, o conflito possui um caráter ético. Passar-se-á, desta forma, de um conflito de autoconservação para um conflito entendido como a base da formação da identidade, um movimento ético no interior da vida social:

[...] os sujeitos precisam abandonar e superar as relações éticas nas quais eles se encontram originariamente, visto que não veem plenamente reconhecida sua identidade particular, então a luta que procede daí não pode ser um confronto pela pura autoconservação de seu ser físico; antes, o conflito prático que se acende entre os sujeitos é por origem um acontecimento ético, na medida em que objetiva o reconhecimento intersubjetivo das dimensões da individualidade humana. Ou seja, um contrato entre os homens não finda o estado precário de uma luta por sobrevivência de todos contra todos, mas, inversamente, a luta como um *médium* moral leva a uma etapa mais madura da relação ética.³⁰

Honneth assinala a passagem de Hegel para uma teoria da consciência, em que uma consciência precisa estar desenvolvida de maneira ideal antes de se defrontar com uma outra. Esse movimento (cognitivo/epistemológico) seria anterior ao reconhecimento. Esta passagem será importante para que Honneth possa circunscrever a formação das identidades individuais e coletivas a partir de instituições práticas de reconhecimento, isto é, em uma fenomenologia empiricamente controlada das relações éticas,

em que cada consciência se entenda na sua completude em relação a outra.

Por isso Honneth promove uma atualização sistemática da proposta hegeliana, mostrando que as ideias hegelianas acontecem na forma psicossocial da intersubjetividade do indivíduo. Através do interacionismo simbólico de Georg Herbert Mead, Honneth consegue circunscrever de forma naturalista a ideia hegeliana de reconhecimento e eticidade. O Eu, como demonstra Honneth com Mead, somente se forma em núcleos variados de relação, com o sujeito adiantando expectativas de reação que os seus parceiros de interação terão, assim, o desenvolvimento da consciência está relacionado ao desenvolvimento de significados. A esses estímulos produzidos no processo de autoafirmação da consciência, Mead dá o nome de *Me*; da relação dos vários *Me*, surge o que ele chama de *Eu*, forma criativa que dá resposta aos problemas práticos do cotidiano. Mais ainda, Honneth precisa retirar da psicologia social de Mead o potencial normativo necessário para a sua teoria social, isso ele encontra na noção de *outro generalizado*, forma que possibilita antecipar padrões de ação conforme comportamentos e valores compartilhados intersubjetivamente e que balizam a construção da minha identidade e a minha performance social.

Adiante, Honneth precisa ainda localizar as formas institucionais em que o reconhecimento intersubjetivo pode ser observado e nas formas em que ele conduz a uma relação positiva para consigo mesmo, em um fortalecimento da identidade individual e, conseqüentemente, em formas positivas de relação com os outros. É importante lembrar que Honneth, à maneira hegeliana, não procura retirar de critérios *a priori* o modo como empreende sua análise social, mas encontra nas formas valorativas já desenvolvidas e enraizadas socialmente os padrões normativos através dos quais irá retirar os seus critérios de reconheci-

²⁹ [...] Hegel introduz uma versão do conceito de luta social realmente inovadora, em cuja conseqüência o conflito prático entre sujeitos pode ser entendido como um momento do movimento ético no interior do contexto social da vida; desse modo, o conceito recriado de social inclui desde o início não somente um domínio de tensões moral, mas abrange o *médium* social através do qual elas são decididas de maneira conflituosa" HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009. p.48.

³⁰ HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009. p. 48.

mento; assim, localiza no amor, nas relações jurídicas e na solidariedade, as instituições sociais que balizam e encorajam formas cada vez mais complexas de relacionamento consigo e com a comunidade.

Na primeira forma, nas relações de cunho amoroso, Honneth necessita ir além da forma tradicional da família burguesa descrita por Hegel, para que não escape os desenvolvimentos históricos que alargaram e diversificaram as relações amorosas³¹ (a partir das lutas por reconhecimento). No entanto, o que importa aqui é a inscrição empírica na fórmula hegeliana de ser-si-mesmo em um outro³², para isso, Honneth vale-se da ajuda de Donald Winnicott para descrever essa forma primeira de constituição da psique e personalidade humanas. Dessa forma, nas suas primeiras relações, o infante humano experiencia um sentimento de tamanha conjunção com a mãe que marcará para sempre a forma social como ele irá se relacionar com os seus futuros pares de relação, mesmo após a separação da mãe e do bebê, por conta das obrigações do cotidiano – etapa necessária para a formação da autonomia – o infante estará marcado por essa experiência de cuidado e comunhão, de forma que mesmo sozinho, jamais estará desacompanhado:

É possível partir da hipótese de que todas as relações amorosas são impelidas da reminiscência inconsciente da vivência de fusão originária que marcará a mãe e o filho nos primeiros meses da vida; o estado interno de ser-um simbiótico forma o esquema da experiência de estar completamente satisfeitos, de uma maneira tão incisiva que mantém aceso, às costas dos sujeitos e durante toda a sua vida, o desejo de estar fundido com uma outra pessoa.³³

Isto porque o amor, nesta etapa das formas de reconhecimento, é o sentimento pelo qual as pessoas se confirmam mutuamente nas suas

carências, sendo sempre um movimento em relação ao outro, uma postura diante do outro. O amor, desta forma, possibilita o desenvolvimento da autonomia do indivíduo. Em decorrência, há o desenvolvimento de sua autoestima e de uma identidade forte para que o sujeito possa continuar em outros processos de socialização.

Já nas relações jurídicas no seio da sociedade civil, a forma de reconhecimento está baseada na noção de que só possuímos um entendimento de nós mesmos, enquanto pessoas de direito, quando também entendemos quais direitos deveres possuímos em relação aos outros.³⁴ Nesta forma, ainda vale a máxima kantiana de respeito à dignidade humana em sua totalidade. Trata-se da confirmação da autonomia individual incorporada no direito positivo, na letra hegeliana. Nesta fase, surge as formulações sobre o direito de posse enquanto forma reconhecida da instituição familiar. Portanto, um ataque à posse, o não reconhecimento desta, é um ataque direto à integridade e à autonomia da pessoa de direito, visto que o reconhecimento jurídico é as obrigações morais que devemos observar frente a um outro concreto. Não é preciso dizer que as lutas por reconhecimento das últimas décadas forçaram o alargamento e incorporação de outras formas de ser reconhecido para além do direito de posse. Neste âmbito insere-se mais fortemente as lutas sociais por direitos civis, de modo a cobrar a observação da comunidade para componentes que fazem parte do respeito à dignidade e que outrora não eram observados.

No reconhecimento dentro da comunidade de valores, entendido por Honneth como solidariedade, pode ser observada a contribuição da personalidade individual para toda a vida ética da comunidade. As formas individuais de autorreali-

³¹ Em o *Direito da Liberdade*, por meio da reconstrução normativa, Honneth faz uma análise mais abrangente do desenvolvimento das relações amorosas nas suas mais variadas formas, como as relações de amizade, as relações no seio da família e as conjugais, nas suas mais variadas formulações. HONNETH, AXEL. *O direito da Liberdade*. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

³² No entanto, “[...] Hegel havia descrito como um ‘ser-si-mesmo em um outro’, não designa um estado intersubjetivo, mas um arco de tensões comunicativas que medeiam continuamente a experiência de poder-estar-só com a do estar-fundido; a ‘referencialidade do eu’ e a simbiose representam aí os contrapesos mutuamente exigidos que, tomados em conjunto, possibilitam um recíproco estar-consi-go-mesmo no outro” HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 75.

³³ HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 174.

³⁴ “Para o direito, Hegel e Mead perceberam uma semelhante relação na circunstância de que só podemos chegar a uma compreensão

zação passam pelo crivo dos valores socialmente aceitos, dos quais os indivíduos são coparticipes da constituição desses valores que compõem o domínio da eticidade. Os indivíduos ora são formados por esse horizonte de valores, ora são produtores deste nas suas trocas intersubjetivas. O valor que nascerá neste domínio e que pautará a relação individual é a estima social. Diferentemente das sociedades pré-modernas, em que o valor de uma pessoa era auferido conforme quão bem ela desempenhava suas funções no estrato social que pertencia, nas sociedades modernas a estima que uma pessoa receberá será fruto de quão bem ela desempenha e confirma suas particularidades dentro dos critérios afetivos e jurídicos compartilhados intersubjetivamente.³⁵

Essas trocas intersubjetivas que estruturam a identidade pessoal e a comunidade podem ser entendidas como formas saudáveis de funcionamento da sociedade e das pessoas em questão. Evidentemente, não pode ser esquecida a dimensão de luta, tão importante para o progresso moral. Essas lutas por reconhecimento podem surgir de aspectos da personalidade dos indivíduos que não estão sendo observados pelo respeito simétrico e que os afetados gostariam de inscrever no horizonte de valores comum que devem ser levados em conta. As sociedades também podem oferecer formas patológicas ou insuficientes dos indivíduos realizarem suas aptidões individuais, sendo a proflaxia dessas patologias justamente um ideal de justiça entendido enquanto uma doutrina da intersubjetividade.³⁶

Considerações finais

O trabalho procurou tecer algumas considerações acerca da doutrina da intersubjetividade em três diferentes filósofos, Fichte, Hegel e Honneth, mostrando quais feições a intersubjetividade adquiriu em suas respectivas filosofias, do ponto de vista epistemológico e as suas implicações para a Filosofia Social. Esses três filósofos inserem-se no que posteriormente, em Filosofia Social e Teorias da Justiça, convencionou-se chamar de comunitarismo. Naturalmente, Fichte e Hegel estavam inseridos em um contexto diverso na *Weltanschauung* de seu tempo, de modo que não poderíamos categorizá-los como comunitaristas³⁷. Mas as suas filosofias, principalmente a de Hegel que, como demonstramos, na sua fase inicial possuiu grande influência do pensamento de Fichte, assimilando a sua teoria e dando um necessário passo além. Hegel e a sua gramática conceitual foi uma grande inspiração para filósofos que indicavam a necessidade de inscrever a filosofia social em bases intersubjetivas, como Jürgens Habermas³⁸ e, como apontado aqui, Axel Honneth.

De todo modo, Hegel não é unanimidade entre os comentaristas que defendem o primado do reconhecimento e da alteridade em filosofia política. Vittorio Hösle, por exemplo, defende que a intersubjetividade é uma lacuna no Idealismo Alemão, e que Hegel nunca teorizou seriamente a intersubjetividade como um ponto central do seu sistema, mesmo nos escritos da juventude. Hösle argumenta que Hegel não superou a binaridade entre o eu e o outro, e que o outro é apenas um

de nós mesmos como portadores de direitos quando possuímos, inversamente, um saber sobre quais obrigações temos de observar em face do respectivo outro: apenas da perspectiva normativa de um 'outro generalizado', que já nos ensina a reconhecer os outros membros da coletividade como portadores de direitos, nós podemos nos entender também como pessoa de direito, no sentido de que podemos estar seguros do cumprimento social de algumas de nossas pretensões". HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa, São Paulo: Editora 34, 2009, p. 179.

³⁵ "Por isso, sob as condições das sociedades modernas, a solidariedade está ligada ao pressuposto de relações sociais de estima simétrica entre sujeitos individualizados (e autônomos); estimar-se simetricamente nesse sentido significa considerar-se reciprocamente à luz de valores que fazem as capacidades e as propriedades do respectivo outro aparecer como significativas para a práxis comum" HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa, São Paulo: Editora 34, 2009, p. 210.

³⁶ Para isso, ver o livro *Sofrimento por indeterminação* de Honneth, em que ele promove uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel e localiza na liberdade reflexiva e na liberdade jurídica formas insuficientes de liberdade, defendendo a eticidade, pelo seu caráter intersubjetivo, a forma positiva de superação e determinação das individualidades face aos outros. HONNETH, Axel. *Sofrimento de indeterminação: Uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rúrión Soares Melo, São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

³⁷ Para isso, ver o livro *Contextos da Justiça* de Rainer Forst. FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além do liberalismo e do comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010.

³⁸ Ver o artigo *Arbeit und Interaktion*, presente em *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. HABERMAS, J. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968.

momento da formação da identidade e, conseqüentemente, a intersubjetividade apenas um momento do sistema de Hegel.³⁹ Mais ainda, mesmo o reconhecimento e a intersubjetividade não são unanimidades em termos de uma relação positiva ao outro. Judith Butler, por exemplo, vê o reconhecimento como um enquadramento de “minha subjetividade”, como uma fragilidade do eu em relação ao outro, porque o eu está à mercê do olhar do outro que o capta.⁴⁰ De tudo isso, permanece o reconhecimento como um primado ético da Filosofia Prática pós-idealismo alemão, em um mundo-sociedade cada vez mais atomizado pelo ensimesmamento individual, marcado por cada vez mais formas de reificação, o reconhecimento segue nos lembrando que a intersubjetividade é a condição de nossa liberdade e da estruturação da subjetividade.

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – Brasil.

Referências

FICHTE, J. G. Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre 1796. In: *Zur Rechts- und Sittenlehre*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971.

FLICKINGER, Hangs-Georg. As origens da Teoria de Reconhecimento de G. W. F. Hegel. In: BAVARESCO, Agemir; PONTEL, Evandro; TAUCHEN, Jair. *Tangências do indizível: Festschrift em homenagem a Ricardo Timm de Souza*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2022.

FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além do liberalismo e do comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010.

HABERMAS, J. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HEGEL, G. W. F. Frühe Schriften. In: *Werke: [in 20 Bänden]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990.

HEGEL, G. W. F. Jenaer Schriften. In: *Werke: [in 20 Bänden]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990.

HONNETH, Axel. *Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.

HONNETH, Axel. *Sofrimento de indeterminação: Uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular: Esfera Pública, 2007.

HONNETH, AXEL. *O direito da Liberdade*. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

HÖSLE, V. *Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

JAEGGI, Rahel. Reconhecimento e subjugação: da relação entre teorias positivas e

negativas da intersubjetividade. *Sociologias*, Porto Alegre, v. 15, n. 33, p. 120-140, ago. 2013.

SANTOS, José Henrique. *O trabalho do negativo: Ensaio sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*. São Paulo: É Realizações, 2014.

Brandon Jahel da Rosa

Licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), em Porto Alegre, RS, Brasil. Mestrando em Filosofia pela na mesma instituição.

³⁹ Para isso, ver HÖSLE, V. *Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

⁴⁰ Ver JAEGGI, Rahel. Reconhecimento e subjugação: da relação entre teorias positivas e negativas da intersubjetividade. *Sociologias*, Porto Alegre, v. 15, n. 33, p. 120-140, ago. 2013.