

O CONCEITO HEGELIANO DE DIREITO NA FILOSOFIA DO ESPÍRITO DE 1805/06

THE HEGELIAN CONCEPT OF RIGHT IN THE PHILOSOPHY OF SPIRIT IN 1805/1806

Erick C. de Lima*

RESUMO – O presente trabalho pretende considerar as especificidades do conceito hegeliano de direito, tal como desenvolvido por Hegel na parte dos “Esboços de Sistema” de 1805/06 dedicada à Filosofia do Espírito. Após reconstruir os vínculos intersubjetivos que servem de preâmbulo à gênese do conceito de direito no referido texto, concernentes à formação da individualidade pela educação, apresentar-se-á uma interpretação para a tentativa de Hegel de oferecer uma rearticulação do núcleo jusnaturalista do argumento contratualista. Como se tornará claro, a interpretação oferecida aqui diferirá consideravelmente daquela defendida por Axel Honneth com respeito ao referido texto. O artigo é concluído com a tentativa de um rápido estudo comparativo entre o desenvolvimento proposto por Hegel para o conceito de direito em seus “Esboços de Sistema” e aquele apresentado na *Filosofia do Direito*.

PALAVRAS-CHAVE – Direito. Intersubjetividade. Reconhecimento. Contratualismo. G.W.F. Hegel.

ABSTRACT – The paper aims at considering Hegel's concept of right, as it is presented in the Philosophy of Spirit (1805/06). First I attempt to reconstruct the intersubjective ties which ground the development of Hegel's concept of right in the above-mentioned project of system. Then I present my interpretation for Hegel's attempt to reformulate the “naturalistic” premises of the contractualist tradition. As it will be shown, my interpretation differs considerably from that defended by Axel Honneth. Finally the paper attempts to compare the discussion of the concept of right in Philosophy of Spirit (1805/06) with the Philosophy of Right (1821).

KEYWORDS – Right. Intersubjectivity. Recognition. Contractualism. G.W.F. Hegel.

* Mestre e Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), com pós-doutorado pela mesma universidade. Atualmente é Professor doutor (adjunto) no Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB), onde também participa do programa de pós-graduação em filosofia (PPG-FIL/UnB). E-mail: <ericklima2006@yahoo.com.br>.

Na *Filosofia do Espírito* de 1805/06 se aprofunda a íntima correspondência, estabelecida por Hegel nos esboços anteriores (1803/04), entre a teoria da intersubjetividade, ancorada no conceito de reconhecimento, e a teoria da consciência, em que, portanto, se pode observar mais fortemente a relação de mútua determinação entre ambas¹, ainda mais quando sua maior parte, dedicada à efetivação da vontade universal em instituições (parte denominada *Konstitution*), pode ser considerada um processo em que tal vontade e seu outro se efetivam mutuamente. É esta mútua implicação que, no horizonte da trajetória de Hegel de Frankfurt a Jena², deixa ver que no processo de reconhecimento a própria consciência singular se desenvolve como totalidade, encontrando sua verdadeira essência pela autossuspensão de sua individualidade nas instituições que concretizam a autoconsciência universal³. Não é exagero afirmar, portanto, que os *Systementwürfe* 1805/06 implementam sistematicamente, pela efetivação da consciência singular no quadro institucional da eticidade substancial, a correção do jusnaturalismo pelo recurso à filosofia política clássica.

Examinaremos as características gerais desta correção investigando a relação entre intersubjetividade e a gênese do conceito de *wirklicher Geist*. Os *Systementwürfe* 1805/06 introduzem algumas modificações que apontam para a forma definitiva do sistema, ainda que na parte intitulada “o espírito segundo seu conceito” Hegel trate ainda, tal como nos *Systementwürfe* 1803/04, de determinações do espírito que vinculará, no futuro, ao desenvolvimento do “espírito objetivo”, como a família. Interessante para os nossos propósitos de perceber a conexão entre a normatividade e os processos de socialização e individualização – presente na tese hegeliana da “dissolução ética da família” – é que este texto promove, ainda na parte que futuramente se transformará no “espírito subjetivo”, uma profícua discussão da luta por reconhecimento em conexão com a interação primeva dos indivíduos. Por outro lado, a principal modificação que se vincula à transformação da “concepção sistemática” de 1803/04 na direção do sistema definitivo é a diferenciação

¹ Nenhum autor confere maior importância ao *Systementwurf* 1805/06 para o desenvolvimento da filosofia hegeliana do que Ludwig Siep, o qual reconhece neste texto não somente o ponto de convergência das intenções de Hegel com respeito à filosofia prática em Jena, como ainda uma substancial antecipação da sistemática definitiva, que se estabelece a partir da *Propedêutica* de Nürnberg (SIEP, 1976, II, cap. 5). A tese fundamental de Siep a respeito desta importância consiste em que, apesar de nele surgir o “esboço” da sistemática definitiva e sua característica diferenciação em espírito subjetivo, objetivo e absoluto, a mesma ainda não se torna determinante.

² LIMA, 2008c.

³ LIMA, 2008d, 2008e.

profunda entre inteligência e vontade, ancorada em uma esmiuçada explicação desta última, a qual assume já profundas semelhanças com a *Introdução das Grundlinien*; e, além disso, também uma substituição do conceito de consciência pelo conceito de espírito⁴. Entretanto, vamos nos eximir aqui de uma análise tanto da transição do “espírito teórico” ou inteligência para o “espírito prático” ou vontade, quanto do próprio desenvolvimento do conceito de vontade, amplamente baseado na figura do silogismo⁵, ainda que o movimento do reconhecimento esteja, em sua remissão constante, numa inextricável relação com este embasamento lógico-especulativo⁶. Apenas deixe-se aqui claro que também a utilização do termo vontade para designar a atividade da consciência enquanto não simplesmente autorreferente, mas que se objetiva a si mesma, é tradicionalmente interpretada como uma estreita aproximação a

⁴ SCHNÄDELBACH, 2000, 129. No *Systementwurf* 1805/06, Hegel compreende cada forma da autoconsciência como um silogismo e, desta maneira, sua apresentação como uma seqüência de silogismos. Segundo Ludwig Siep, trata-se com isso de uma resposta ao problema de se pensar o momento do pôr-(a)dentro-da-idade da separação entre simplicidade e infinitude, singularidade e universalidade, à qual tende a compreensão da determinação fundamental da autoconsciência enquanto contrário de si mesma, preconizada no *Systementwurf* 1803/04, e isto de maneira a determinar o “fazer” da consciência como aquilo que é, dentro de si mesmo, ao mesmo tempo, unificar e separar, e que põe seus membros em uma relação na qual os une, na medida em que os separa, e os separa na medida em que os une (SIEP, 1976, 187).

⁵ Para fundamentar a tese de Riedel de que o direcionamento promovido por Hegel, no esboço de 1805/06 à sua filosofia do espírito, o qual a coloca na trilha do sistema definitivo, deve ser atribuído a uma influência fichteana diferenciada, Horstmann (HORSTMANN, 1988) e Wildt (WILDT, 1983) procuram, primeiramente, localizar a peculiaridade “lógico-sistemática” da obra. Ao lado da mútua implicação entre consciência e autoconsciência e da sua estrutura calcada na possibilidade de ser, enquanto unidade de universalidade e singularidade, imediatamente o outro de si mesmo, caracteres que já estavam presentes, respectivamente, nos primeiros textos de Jena e no esboço de 1803/04, a filosofia do espírito do esboço de 1805/06 se notabiliza, sobretudo, pela utilização da forma lógica do silogismo, uma estrutura de mediação que, no texto em questão, pôde ser caracterizada como uma forma mais complexa do juízo infinito.

⁶ De acordo com Siep, “apresentar a autoconsciência como atividade do inferir (*Schliessen*) e como “sistema” de silogismos é, evidentemente, uma formação ulterior conseqüente da teoria da consciência enquanto “contrário de si mesma”. Pois isto significa somente poder se relacionar a si mesmo pelo “dirimir” dentro de si – e pelo pôr-(a)dentro do dirimido. E isto significa ainda que um tal pôr-(a)dentro somente é possível entre “extremos”, os quais contêm dentro de si mesmos este inteiro movimento (SIEP, 1976, 188). Desta maneira, Siep defende uma relação visceral entre a figura do silogismo e o movimento de reconhecimento, na medida em que este sustenta somente ser possível a relação a si mesmo através da relação a um outro –, relação que é tanto separação e unificação em relação a um outro que também é uma auto-relação, extremos que são, desta maneira, de tal forma relacionados que têm seu ser no ser-reconhecido, que são, portanto, sua própria relação.

Fichte⁷, assim como, na teoria da vontade que se torna autoconsciente e racional pela mediação intersubjetiva, também uma adesão à tradição rousseauista-kantiana da “vontade universal” tem sido identificada⁸.

Porém, as indicações sistemáticas gerais não devem esconder diferenças consideráveis em relação às *Grundlinien*. Em 1805/06, Hegel apresenta as instituições da eticidade substancial ou a autoconfiguração comunitária da vontade universal como processo de formação da autoconsciência singular. Neste contexto, torna-se essencial para Hegel o desdobramento das formas de interação que são imprescindíveis no sentido de conduzir a autoconsciência singular a vislumbrar a si mesma como idêntica à vontade universal. Esta compreensão coesa é rompida no sistema definitivo, na medida em que aspectos que se vinculam ao processo de desdobramento e de formação do singular são antecipados no espírito subjetivo, ao passo que o quadro institucional da eticidade é deixado ao espírito objetivo⁹. É verdade que o desenvolvimento contido

⁷ LIMA, 2006b, 2007b, 2008a. SIEP, 1976, 189. WILDT, 1983, 343 O conceito hegeliano de vontade aparece, em sua acepção próxima à filosofia do espírito subjetivo e à introdução das *Grundlinien*, na subdivisão intitulada “b. vontade” do capítulo sem título e chamado, pelo editor dos *Jenaer Systementwürfe*, de “o espírito segundo seu conceito”, a vontade é desdobrada ainda no âmbito abstrato, em oposição à vontade universal, desdobrada no âmbito do “espírito efetivo”. É somente na parte genuinamente prática da filosofia do espírito, que se inicia com o conceito de vontade, que a estrutura do silogismo, a inserção de um termo médio independente aos extremos da singularidade e da universalidade, encontra sua melhor decantação no texto de 1805/06.

⁸ SIEP, 1976, 189; SCHNÄDELBACH, 2000, 136.

⁹ Na filosofia do espírito de Jena, Hegel tornou o modelo de interação social, assimilado a partir de Fichte (LIMA, 2006, 67 e seg.), a base para sua teoria social e política, fundamento para a constituição processual de seu conceito de *Volksgeist*. A originalidade comumente atribuída à teoria jenesa da eticidade gravita em torno de dois temas relacionados: por um lado, a compreensão da intersubjetividade, desenvolvida como parte integrante de sua filosofia social pela via do conceito de reconhecimento; por outro lado, o tratamento coeso daquilo que, nas *Grundlinien*, teria sido separado em direito abstrato, moral e eticidade, de maneira que sua conexão interna e interdependência, mais visível em Jena, teria sido perdida e apenas a impressão de uma sobreposição de esferas independentes teria restado. Na esteira da inovadora interpretação fornecida por Siep, para o qual o conceito jenesa de reconhecimento conecta ética, política, a moral e direito, propiciando, pela superação da distinção entre filosofia política clássica e moderna, uma renovação da filosofia prática, também Roth interpreta, mais recentemente, a sistemática definitiva da filosofia hegeliana como desvirtuamento desta integração. Hegel teria chegado a uma teoria da sociedade civil e do estado que, calcada no conceito de reconhecimento, abrangia aspectos jurídico-morais e salientava os momentos conectivos das esferas político-social e jurídico-moral, ao passo que a sistemática definitiva da filosofia do espírito objetivo, tornaria, graças ao obscurecimento do elemento intersubjetivo, os temas de filosofia prática aparentemente independentes uns dos outros (ROTH, 2001, 18-19). Especialmente confuso se torna, para Roth, o modo como as diversas esferas do espírito objetivo se relacionam umas às outras, principalmente como direito abstrato e moral devam ser compreendidos enquanto

em “Espírito Efetivo” representa, diante da ruptura com a tendência previamente determinante de tratar determinações jurídico-econômicas, próprias à esfera econômica da dependência recíproca na reprodução material, sob o âmbito da “eticidade natural”, uma antecipação da teoria da sociedade civil no “espírito objetivo”. Mas a “efetividade” do espírito em 1805/06 não pode ser plenamente identificada com a “objetividade” do espírito na *Enciclopédia* e nas *Grundlinien* por não tratar tanto a autoconfiguração da liberdade na efetividade de um mundo, pelo que ela é capaz adquirir a forma da necessidade¹⁰, mas antes da auto-suspensão de uma vontade ainda abstrata na efetividade espiritual do “ser-reconhecido”, isto é, em um tecido social formado por interações entre vontades conscientes-de-si. Em outras palavras, a efetividade não significa ainda aqui a autoconfiguração do espírito do povo, mas um jogo de relações recíprocas onde justamente se diferencia a unidade abstrata entre vontade singular e vontade universal. Portanto, as determinações jurídico-econômicas, que mais tarde serão objeto da sociedade civil e de sua regulação exterior, afastam-se, nos *Systementwürfe* 1805/06, da sistemática definitiva justamente por serem compreendidas segundo a orientação de um processo de reconhecimento entre vontade singular e universal, o qual somente encontra seu termo quando tanto a vontade singular abandona a pretensão de que sua reflexão em si consiste em lei universal, quanto, por outro lado, a vontade universal, que se institucionaliza juridicamente, reconhece este momento da vontade singular como seu próprio elemento¹¹. O fato, especialmente visível nos *Jenaer Systementwürfe* (1805/06), de que a eticidade do povo passa a ser compreendida por Hegel como uma constelação de relações de reconhecimento implica em um teor normativo diferenciado, na medida em que as relações factuais somente podem ser consideradas éticas se permitirem uma reestruturação segundo o critério das relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco, o critério da liberdade

momentos não-éticos ou pré-éticos a serem “suspensos” na eticidade e conservados nela. Mas Roth critica a visão, defendida por Theunissen, dos capítulos iniciais das *Grundlinien* apenas como “preâmbulo desconstrutivista” do panorama teórico jurídico-moral pré-hegeliano (THEUNISSEN, 1982): neste caso, não se compreende como Hegel espera que os elementos positivos desenvolvidos neste capítulo possam ser conservados na eticidade e como nexos que lhe são constitutivos.

¹⁰ Hegel compreende, na *Enciclopédia*, em contrapartida à efetivação da liberdade enquanto conexão substancial, o reconhecimento como conexão fenomênica desta configuração da liberdade, seu aparecimento: “a liberdade, configurada em efetividade de um mundo, recebe a *forma da necessidade*, cuja conexão substancial é o sistema das determinações da liberdade, e cuja conexão fenomênica é como potência, o *ser-reconhecido*, isto é, seu vigorar na consciência.” (HEGEL, 1995, §484).

¹¹ SIEP, 1976, 193/194.

autoconsciente numa comunidade ética segundo o princípio moderno da subjetividade.

Amor

A introdução do conceito de vontade tem o sentido de explicar como um sujeito pode “encontrar-se” a si mesmo como tal, isto é, compreendido na linha fichteana, como o eu pode vislumbrar sua liberdade objetivada no mundo¹². Nesta linha de análise, o movimento do conceito de vontade se dá pelos graus do impulso (*Trieb*), da satisfação do impulso no trabalho e, finalmente, do processo de cisão do sujeito no trabalho enquanto impulso, pelo que o trabalho se objetiva no instrumento e o impulso se recolhe sobre si mesmo a partir do trabalho na astúcia (*List*) da utilização de máquinas na atividade produtiva. A partir desta recondução do desenvolvimento da vontade ao “ideário” da filosofia fichteana do eu¹³, na relação instrumental aos objetos, isto é, na sua objetivação enquanto trabalho, a autoexperienciação da vontade “falha”, pois o sujeito não pode se efetivar completamente desta maneira – e isto significa, em termos fichteanos, “encontrar-se a si mesmo plenamente enquanto objeto”¹⁴. Aqui se dá a inserção do momento genuinamente intersubjetivo da família: levar a termo a prerrogativa inscrita no conceito de vontade de uma autopercepção completa do sujeito na própria objetividade, ou seja, de uma “experiência intersubjetiva”¹⁵. Eis por que a existência intersubjetiva na família é identificada, primeiramente, com um conhecer (*Erkennen*) de si mesmo no outro e, em seu desenvolvimento pleno, um saber (*Wissen*) de si no outro. O desembocar da primeira noção na segunda constitui o movimento da primeira forma de intersubjetividade.

Hegel concebe o primeiro momento do devir da eticidade como dotado de interações inclusivas, participativas e formadoras, cujo denominador comum pode ser exemplificado na figura da amizade. “Amizade é somente em obra comunitária, e incide no período do devir da essência ética (*des sittlichen Wesens*)...”¹⁶. No horizonte do autodesenvolvimento da consciência singular em direção à consciência universal, a tematização

¹² LIMA, 2007b.

¹³ WILDT, 1983.

¹⁴ LIMA, 2008a.

¹⁵ A tese de Hegel, já amplamente sublinhada por Wildt e Honneth, é a de que somente com base neste “meta-desejo” é possível o desdobramento da plena autoexperiência da vontade enquanto objetivada, de maneira que também esta concepção se torna a base intersubjetivista das “implicações sociais e racionais-constitutivas” (WILDT, 1983, 354) da vontade e, em particular, da existência mediada pela consciência individual dos direitos.

¹⁶ HEGEL, 1986b, 194.

da interação familiar revela que o intuir-se a si mesmo em outra consciência singular é condição para a experiência individual de pertença à consciência universal. “Este conhecer é o amor... É o elemento da eticidade, não ainda ela mesma, é somente o prenúncio (*Ahndung*) da mesma. Cada qual somente como vontade determinada, caráter ou indivíduo natural, seu si natural e não-cultivado (*sein ungebildetes natürliches Selbst*) é reconhecido”¹⁷. Assim, no *Systementwurf* 1805/06, o amor é a primeira antecipação do “ser-reconhecido” da pessoa na vontade universal, o momento em que o mesmo se dá ainda não do ponto de vista do reconhecimento por esta própria vontade universal, mas ao nível ainda da mútua aquiescência às particularidades naturais, sem qualquer oposição das vontades: “justamente nisso cada um é igual ao outro, naquilo em que se lhe contrapõe; ou seja, o outro, aquilo através de que o outro é para ele, é ele próprio. Justamente ao cada um saber-se no outro, renunciou a si mesmo. Amor”¹⁸. Tal relação intersubjetiva é tipicamente “concretizada” na família, compreendida aqui ainda sem referência à sua institucionalização jurídica. Entretanto, a unidade de determinidades diferentes, compreendida por Hegel sob o título de amor, não significa, enquanto reconhecimento não pautado pela oposição dos indivíduos, uma unidade não consciente dos mesmos. Na mesma linha dos *Systementwürfe* 1803/04, Hegel pretende que o amor, enquanto torna ideal a relação entre os sexos, possa ter seu momento consciente-de-si diferenciado de seu momento natural¹⁹.

Esta noção de uma autoconsciência que somente se “põe” pela renúncia à própria independência, pela necessidade de encontrar-se a si mesma no outro, vincula-se, por sua vez, à conexão deste tipo de relação à intersubjetividade inclusiva típica da formação (*Bildung*) da individualidade. Desta maneira, a relação amorosa se estabelece, para Hegel, primeiramente ao nível de uma “consciência de si mesmo” imersa na naturalidade, não plenamente desenvolvida. Disto resulta tanto que a relação afetiva se nutre do assentimento recíproco às peculiaridades, quanto que a renúncia do ser-para-si no amor não tem o sentido preciso de uma suspensão das características individuais, mas apenas do impulso para vislumbrar nelas a própria essência. Enquanto encontro de si mesmo no outro, o amor consiste na “valorização não autorreferente” das próprias idiosincrasias enquanto aquilo em que o outro se vê a si próprio. Eis por que, em um registro mais contemporâneo de discussão, a relação afetiva pode ser vista como a fonte intersubjetiva de autoestima e como uma

¹⁷ HEGEL, 1986b, 193.

¹⁸ HEGEL, 1986b, 192.

¹⁹ HEGEL, 1986b, 192/193.

“unidade de si e de ob-jeto, de ser-para-si e ser-para-outro”²⁰, na medida em que a “objetividade” constitui de tal forma meu si que para que este se forme é preciso entregar-se à alteridade. “Este próprio suspender é seu ser para outro (*sein Sein für Anderes*), no que seu ser imediato se transforma. Seu próprio suspender vem a ser para cada um no outro enquanto ser para outro. O outro é assim para mim, isto é, ele se sabe em mim. Ele é somente ser para outro, isto é, ele está fora de si”.²¹

Educação e sua dialética

Enquanto o amor forma, para Hegel, o núcleo de sua compreensão da família, é com o desenvolvimento desta célula societária que ele pretende desencadear o processo de “recrudescimento” da individualidade que, no amor, está imersa na alteridade enquanto perda de si. Para Hegel, o desenvolvimento da estrutura familiar, o qual culmina, no sistema maduro, na tese da dissolução ética da família como gênese conceitual da sociedade civil, deve justamente fazer ver como, a partir da relação afetiva, tem de ser possível a tematização do retorno a si capaz de fazer valer sua diferença, o que constitui o cerne para a compreensão da luta por reconhecimento. Seguindo o esboço de 1803/04, novamente no texto de 1805/06 Hegel pretende empreender esta passagem através das determinações que objetivam o amor. A objetivação do amor em sua exterioridade, isto é, enquanto relação à alteridade na prestação mútua de serviço²² e enquanto existência material universal como fruto do desejo refreado em nome do “comunitário”²³, é a posse da família. Por outro lado, no processo de educação dos filhos, o amor se objetiva como unidade consciente-de-si, exterior e interiormente²⁴, ao mesmo tempo em que aponta para sua autossuspensão.

Ela [a criança E.C.L.] é o ob-jeto imediato, ou um singular; e a unidade do amor é agora, ao mesmo tempo, movimento de suspender esta singularidade. Este movimento tem, segundo um lado, o significado da suprimir o ser-aí imediato – morte dos pais, eles são o devir desaparecente (*das verschwindende Werden*), a origem que se suspende a si mesma. Em face do indivíduo engendrado, este [movimento] é, enquanto movimento consciente, o devir do ser-para-si dele: a educação. Todavia, segundo sua essência em geral, [é] o suspender do amor.²⁵

²⁰ SIEP, 1976, 58.

²¹ HEGEL, 1986b, 193.

²² HEGEL, 1986b, 194.

²³ HEGEL, 1986b, 195.

²⁴ HEGEL, 1986b, 195.

²⁵ HEGEL, 1986b, 195.

A educação enquanto formação das individualidades representa a passagem do amor para a luta por reconhecimento, porque os pais se vêem em outra autoconsciência que não apenas tenciona uma renúncia a si e encontro de si no outro, mas, sobretudo, elevar-se à independência da consciência-de-si. Com efeito, o desenvolvimento do amor na relação familiar, enquanto unidade de ser-para-si e ser-para-outro, conduz tal relação à totalidade da consciência singular fechada sobre si mesma. O significado socializador e individualizante do processo de “dissolução da família” é tão acentuado nos *Systementwürfe* 1805/06 que até mesmo a forte caracterização fundada na filosofia da natureza a respeito do processo de reprodução da espécie humana, conferido pelo esboço de 1803/04 à tese da educação dos filhos como morte dos pais, é bastante reduzida neste texto, o qual enfatiza muito mais a percepção que têm os pais da consciência da criança tanto como sua própria quanto como uma consciência independente em formação, que por isso as nega e, apesar de circunscrita ainda ao âmbito da relação afetiva, impulsiona a intersubjetividade para um registro excludente. Na verdade, o fato de que tanto a consciência dos pais quanto a consciência da criança em sua relação recíproca sejam elevadas à totalidade, isto é, sejam trazidas ao ser-para-si plenamente consciente de si mesmo, o qual é o resultado de uma relação intersubjetiva entre dois seres-para-si enquanto unidades de si mesmos e da alteridade, sugere que já no interior da família se efetivam relações entre totalidades independentes. Por conseguinte, a “contradição” inerente à vida familiar entre uma intersubjetividade não excludente, que se ergue sobre a base de um “ser-reconhecido” sem oposição e que se deixa objetivar na dedicação pela criança, e uma intersubjetividade imediatamente excludente, objetivada na formação da criança para a independência, somente se deixa compreender como uma “relação dialética” entre duas formas de intersubjetividade, a qual tem, no processo mesmo de educação sua efetivação mais visível, na medida em que esta exige, no interior da família, formas participativas na construção da identidade do outro, ao mesmo tempo em que resultam na sua “exclusão”. Justamente esta compreensão deve responder pelo potencial de fenômenos sociais que se vinculam à gênese da sociedade civil, a partir da dissolução ética da família²⁶.

²⁶ Para Siep, “Hegel acentuou na *Filosofia Real* que a relação do amor enquanto relação sexual e a relação pais-filhos permanecem igualmente “um ao lado do outro” enquanto momentos na família... somente através de ambas as relações em conjunto o sujeito se torna ser-para-si autoconsciente. Nesta medida, a família é, por um lado, a intuição de uma relação entre dois em um terceiro e, por outro lado, a unidade de duas relações diversas entre dois” (SIEP, 1976, 62/63) Siep acentua também a tentativa de Harris de analisar a passagem da família à luta por reconhecimento a partir da identificação do momento conflituoso dentro da própria família, o que empreende recorrendo a meios psicanalíticos (HARRIS, 1980).

Como diz Hegel: “a educação – nenhum singular pode ser tornado a finalidade como um todo (*kein Einzelnes kann zum ganzen Zwecke gemacht werden*)” (JSE III, 196). Nesta sentença fica claro como Hegel espera que estejam inseridos na família elementos descentradores implementados na formação da individualidade e que fornecem o substrato para a reconstrução hegeliana do estado de natureza. Nesta retomada do tema da morte dos pais no processo de educação dos filhos, Hegel desenvolve profundamente o teor normativo e sociopolítico de sua concepção de intersubjetividade. Para Hegel, a dissolução da família com o pleno desenvolvimento da individualidade pela educação resulta naquilo que, em um registro teórico da tradição contratualista, fora chamado de estado de natureza. Trata-se de uma crítica desconcertante ao argumento contratualista, que supõe, geralmente, como ambiente em que se estabelece um estado civil, uma exterioridade recíproca dos indivíduos, mas que, contraditoriamente, acaba por pressupor relações familiares, “quer na figura de famílias independentes e individuais, quer na figura de indivíduos prontos, conscientes-de-si e autodeterminados, os quais realmente já têm de ter surgido a partir de famílias, nas quais unicamente eles poderiam ter crescido como tais indivíduos”.²⁷ Neste sentido, na medida em que, para Hegel, conceitos tradicionais como pessoa, reciprocidade entre direito e dever, propriedade e contrato são referidos, em seu significado e teor normativo, ao processo de mediação intersubjetiva que primeiramente os engendra, ele acaba por antecipar uma investigação ontogenética do desenvolvimento das faculdades morais e sociais do indivíduo associadas à concepção moderna de justiça²⁸.

Educação e o argumento “contratualista”

Na filosofia do espírito dos *Systementwürfe* 1805/06, texto que é produzido concomitantemente à *Fenomenologia*, Hegel parece não somente comprovar a tese, à qual aludimos acima, de que a desvinculação direta do movimento do reconhecer em relação ao desenvolvimento da eticidade, implicada na generalização do mesmo na forma de sua inserção na “filosofia do espírito subjetivo”, não significa *per se* que o quadro institucional fornecido pela teoria da eticidade, no qual se efetiva a estrutura normativa da relação social verdadeira, seja esvaziado de seu sentido intersubjetivista²⁹. Ao contrário, é no sentido desta generalização,

²⁷ SCHNÄDELBACH, 2000.

²⁸ LIMA, 2008b, 2008d.

²⁹ O desenvolvimento mais pormenorizado desta tese que polemiza posições defendidas por Honneth (HONNETH, 1992) se encontra alhures, a saber: LIMA 2008b, 2008d, no último momento mencionado também através da mobilização de teses mais atuais de Honneth (HONNETH, 2001, 2004).

a qual localiza o processo de reconhecimento no momento de suspensão da individualidade solipsista, que o reconhecimento pode ser pensado em geral como estrutura normativa fundamental das “instituições” da eticidade, isto é, como forma fundamental da relação intersubjetiva em geral. É neste contexto, portanto, que se dá a mais genuína mediação, proposta por Hegel, das formas de intersubjetividade que podem ser tributadas a Fichte; pois não somente a forma inclusiva paradigmática da intersubjetividade, que fornece para Hegel, desde a *Differenzschrift*, o núcleo normativo para uma “comunidade livre e bela”³⁰, pode ser compreendida como o resultado de um processo de reconhecimento, mas também a forma jurídica desta comunidade, isto é, os nexos sociais tecidos por uma intersubjetividade pautada por um “grau mínimo” de penetrabilidade entre as singularidades excludentes, contrabalançada por reivindicações intersubjetivamente reconhecidas de intangibilidade à esfera de liberdade da pessoa e que responde por uma “socialização indiferente”, ou seja, por uma socialização independente das condições de formação coesa da individualidade e que encontra sua institucionalização no mundo da atividade econômica juridicamente regulada da sociedade moderna.

Já na *Filosofia do Espírito* de 1803/04, Hegel introduzira o processo de reconhecimento em um nível mais profundo do que simplesmente o argumento contratualista da necessária suspensão de inevitáveis conflitos: na medida em que o reconhecimento se dirige àquela situação em que os indivíduos se deparam, após o rompimento do círculo de proximidade responsável pela formação coesa de sua individualidade, até o ponto do forjamento de uma autoidentidade problemática como totalidade intensiva e excludente, enquanto sustentando uma recíproca exigência por serem a totalidade, o querer ser reconhecido é ele mesmo o fundamento de conflitos inevitáveis, já que, sob esta perspectiva de uma reivindicação levada ao paroxismo, ambas têm necessariamente de se estorvar. Em comparação com o argumento contratualista da superação do estado de natureza, Hegel compreende que a constituição dialética da autoconsciência, capaz de ser o contrário imediato de si mesma, implica que a conflituosa socialização de seres livres independentes colapse no seu contrário, isto é, no espírito ético enquanto unidade contraditória de ser e estar-suspenso da totalidade da consciência³¹. Em uma nota à margem dos manuscritos, Hegel polemiza a tese contratualista, quer em sua tradição jusnaturalista, quer em seu registro jusracionalista, como o “contrato originário” na perspectiva antivoluntarista de Kant: “nenhuma composição, nenhum contrato, nenhum contrato originário tácito ou expreso. O singular renunciar a uma parte de sua liberdade,

³⁰ LIMA, 2006a, 2006b.

³¹ LIMA, 2008e.

mas toda [ela]. Sua liberdade singular é somente seu egocentrismo (*Eigensinn*), sua morte".³² Trata-se de uma crítica mordaz à tese fundamental do contratualismo segundo a qual o contrato seria erigido sobre o consentimento de seres humanos plenamente formados, isto é, os quais, em abstração de um exitoso processo de individualização e tomada de consciência de sua liberdade, estariam plenamente aptos a dar seu consentimento a um estado civil. Para Hegel, um "estado civil" pressupõe, no mínimo, a formação da individualidade, não somente seu destacamento na esfera da educação, mas sua recondução a padrões ético-jurídicos de uma aquiescência intersubjetivamente gerada. Neste sentido, não somente a razão pura prática plenamente formada no quadro da racionalidade procedimental em que se baseia o contrato originário, mas também o voluntarismo e decisionismo peculiares ao assentimento arbitrário em submeter-se a uma regulação civil da liberdade, bem como a promessa em permanecer sob tal regulação³³, são postas em xeque: em suma, para Hegel, o contrato não é possível, pois suas próprias condições de possibilidade não são alcançáveis no estado de natureza³⁴.

³² HEGEL, 1986a, 223 Nota Na margem lateral em cima.

³³ Hegel é especialmente crítico em relação à substituição da experiência concreta contida no reconhecimento pela noção abstrata, incompleta e voluntarista da promessa como embasamento para a constituição do estado civil, algo que pode ser reconduzido por Hegel ao quadro geral de uma confusão contratualista do *Staatsrecht* com o *Privatrecht*, ainda que este também esteja assim numa aceção errônea. Esta crítica é quase sempre ilustrada por sua teoria da linguagem enquanto potência teórica da consciência. "Se eles se comportam negativamente, deixam um ao outro, então nenhum deles apareceu ao outro como totalidade, e também não [apareceu] o ser de um na consciência do outro, nem o apresentar (*Darstellen*), nem o reconhecer. A linguagem, explicações, promessas não são este reconhecimento, pois a linguagem é somente um meio ideal: ela desaparece tal como aparece, não é um reconhecimento que permanece, um reconhecimento real. Este somente pode ser um [reconhecimento] real, ao se pôr cada singular de tal forma como totalidade na consciência do outro." (HEGEL, 1986a, 217 Nota. "Em E dizia o seguinte até pôr (*setzen*), (219, linha 38) depois modificado"). "Isto nenhum deles pode provar ao outro por palavras, asseguramentos, ameaças ou promessas; pois a linguagem é somente a existência ideal da consciência: mas aqui estão um contra o outro, [seres] efetivos, i.e. [seres] absolutamente contrapostos, absolutamente sendo-para-si, e sua relação é uma [relação] puramente prática, mesmo uma [relação] efetiva: o meio de seu reconhecer tem de ser ele mesmo um [meio] efetivo." (HEGEL, 1986a, 218/219)

³⁴ Para uma excelente caracterização da crítica hegeliana ao contratualismo: PATTEN, 1999, cap.4. Patten reconstrói, em toda a sua profundidade, a crítica hegeliana ao contratualismo mostrando como Hegel aposta em que os processos de socialização e individualização vinculados ao conceito de reconhecimento, processos que são mediados pelas instituições sociopolíticas da eticidade moderna, são imprescindíveis para formar a própria liberdade individual (capacidades, atitudes volitivas e autocompreensão) à qual recorre o contratualismo para basear o contrato social em um assentimento arbitrário por parte do indivíduo. Na mesma linha de nossa interpretação, mas focalizando as *Grundlinien*, Patten localiza também no conceito de reconhecimento efetivado como *Bildung*, a formação da capacidade de fazer uso da liberdade no sentido de fomentar a existência de um tecido ético-jurídico, uso pressuposto pelo contratualismo. Neste feixe de questões, Patten desvenda a opção hegeliana por uma investigação substancialista, isto é, tomando como ponto de partida a base sociopolítica de formação da capacidade para a liberdade.

A fim de tornar mais nítida nossa tese de leitura, refletamos, antes de passarmos à próxima unidade, sobre as consequências da inserção da intersubjetividade no movimento do espírito subjetivo³⁵ para uma reestruturação do núcleo jusnaturalista do argumento contratualista. Na *Enciclopédia*, a “luta de vida e morte” recebe sua orientação pelo fato de a suspensão da imediatidade natural ser condição para a plena realização do ser-reconhecido. A identificação da imediatez com a naturalidade (*Natürlichkeit*) de um indivíduo particular não cultivado retoma a herança hobbesiana, que Hegel traz desde Jena na sua compreensão do *Naturzustand* como condição de um conflito entre indivíduos exclusivamente autorreferentes. “... a luta pelo reconhecimento na forma levada ao extremo, que foi indicada, só pode ter lugar no estado-de-natureza – em que os homens só existem como *singulares*: ao contrário, está longe da sociedade civil e do Estado, porque aqui mesmo o que constitui o resultado daquela luta, a saber, o ser-reconhecido, já está presente”.³⁶ Apenas a luta por reconhecimento no grau extremo de uma luta de vida e morte tem de ter sido abandonada na sociedade civil, pois graças à sua liberação dos indivíduos para uma vida autorreferente regulada por sua identidade exterior, a sociedade civil repõe, em vista de seu nexos intersubjetivo de impenetrabilidade, o risco de ruptura do ser-reconhecido, e, sob esta perspectiva, a sociedade civil poderia ser compreendida, também intersubjetivamente, como “o sistema da eticidade perdida nos seus extremos”³⁷, o que teria conduzido Hegel a explicitar o nexos reconstitutivo de uma intersubjetividade não excludente como condição para a passagem ao Estado. Também não apenas a luta pelo reconhecimento em sua forma extrema esgota a compreensão do estado de natureza, pois neste se concebe não somente a morte como possível, mas o impedimento desta alternativa através da relação unilateral de reconhecimento como subterfúgio para a manutenção da vida, necessária para que a liberdade tenha um ser-aí, ainda que seja a liberdade de quem domina. “Sendo a vida tão essencial quanto a liberdade, a luta termina antes de tudo, como negação *unilateral*, com a desigualdade”.³⁸ Portanto, o estado-de-natureza é o estágio em geral de um não reconhecimento, quer tenha sido paralisado em sua iminência, quer tenha sido instituído de maneira assimétrica. O estado-de-natureza guarda em si o rol de possibilidades incluídas no estágio em que os seres humanos convivem apenas como singulares excludentes, seres racionais que se supõem absolutamente livres, mas que, mergulhados

³⁵ HONNETH, 1992.

³⁶ HEGEL, 1995, § 432 adendo.

³⁷ HEGEL, 2010, § 184.

³⁸ HEGEL, 1995, § 434 adendo.

no egoísmo e no solipsismo da utilização da sua exterioridade em geral como meio para a realização de fins particulares, se deparam uns aos outros como particularidades “impenetráveis”. Com efeito, explorando o tema não desenvolvido explicitamente por Hobbes nos capítulos XIII e XIV do *Leviatã*, Hegel relaciona a “condição natural” do homem explicitamente ao não-ser-reconhecido pelo outro, isto é, compreende o estado de natureza como estágio “em que os indivíduos, sejam o que forem, e façam o que fizerem, querem extorquir-se reconhecimento”³⁹. O reconhecimento recíproco é, neste contexto, condição para a passagem deste estágio, em que todo mútuo respeitar é condicionado pelo empenho da “subjetividade vazia”⁴⁰, para o estágio de uma vida ética e, com isso, condição da própria universalidade e objetividade do respeito recíproco, do sentimento mútuo de dignidade e dos laços de solidariedade, não apenas numa escala interpessoal, mas coletiva – ou, como diz Hegel, da “honra” em seu “conteúdo substancial, universal, objetivo”⁴¹. Com efeito, se o reconhecimento recíproco se constitui como estrutura da substancialidade ética em sua racionalidade e, como isso, de uma ordem social do respeito recíproco à liberdade, a passagem para a consciência-de-si universal como resolução da dialética do senhor e do escravo se constitui, na *Enciclopédia*, como reconstrução intersubjetivamente mediada do respeito ao outro como ser racional e na sua dignidade de fim em si.

Reconhecimento, direito e intersubjetividade

Em particular, os *Systementwürfe* 1805/06 exemplificam bem o poder “heurístico” de uma generalização do movimento do reconhecimento⁴² ao lançar mão de suas implicações normativas, derivadas da suspensão da individualidade em seu solipsismo excludente, para tematizar a gênese da vontade geral efetivada enquanto espírito ético, a qual, entretanto, surge imediatamente, ao contrário dos *Systementwürfe* 1803/04 e prenunciando as *Grundlinien*, como um nível elementar de reconhecimento recíproco de reivindicações jurídicas. “O amor se tornou ob-jeto, e este, um ente-para-si, não mais o caráter, e sim ele tem nele mesmo toda a essência simples. Cada um é o reconhecimento espiritual mesmo, que se sabe a si mesmo. A família contrapôs-se, enquanto todo, a um outro todo encerrado em si mesmo, ou seja, são individualidades completas, livres uma para a outra; ou ainda: somente aqui há um ser propriamente dito para o espírito, havendo um ser-para-si consciente-de-si.”⁴³ Entretanto, como se vê, tal

³⁹ HEGEL, 1995, § 432 adendo.

⁴⁰ HEGEL, 1995, § 432 adendo.

⁴¹ HEGEL, 1995, § 432 adendo.

⁴² LIMA, 2006a, especialmente a parte 3.

⁴³ HEGEL, 1986b, 196.

empreitada não impede que os *Systementwürfe* 1805/06 compreendam o movimento de reconhecimento como inserido no movimento que leva das formas solidárias de intersubjetividade no interior da vida familiar, que respondem por uma individualização coesa, ao alcance progressivamente abrangente de uma intersubjetividade socialmente instituída. Isto fica claro, na medida em que Hegel identifica o ser-reconhecido não somente com a existência comunitária dos indivíduos, mas também com o intercâmbio jurídico. Operacionalizada em sua compreensão do direito está, agora, em intensa reaproximação em relação a Fichte, uma forma normativa de existência intersubjetiva – a qual é caracterizada, em geral, pela suspensão da singularidade excludente, – que ele chama “fichteanamente” de reconhecimento⁴⁴. “No reconhecer o si cessa de ser este singular. Ele é juridicamente (*rechtlich*) no reconhecer, isto é, não mais em seu ser-aí imediato. Aquele [que foi] reconhecido é reconhecido como imediatamente válido (*geltend*), através de seu ser; – mas justamente este ser é engendrado a partir do conceito, ele é ser reconhecido (*anerkanntes Sein*).”⁴⁵

A chave para a compreensão de como Hegel pretende, a partir de um conceito normativo de reconhecimento, reconstituir a gênese intersubjetiva da eticidade – e, imediatamente, do direito – está justamente em sua reformulação daquilo que se entende normalmente por estado de natureza: ponto de partida para a gênese do direito não é um estado de imersão no ser-aí, mas antes o estado de uma existência intersubjetiva “em si”, como algo não desenvolvido, como aquilo que ainda deve chegar à efetividade. “ α estado-de-natureza – direito no estado de natureza, enquanto direito absoluto. – direito contém a pura pessoa, puro ser reconhecido (*reines Anerkanntsein*); – assim, eles não estão no estado-de-natureza, e sim imersos no ser-aí – por meio de que o ser humano é, em seu conceito; mas, no estado-de-natureza, ele não é em seu conceito, e sim como ser natural (*Naturwesen*), em seu ser-aí. – [A] pergunta se contradiz de maneira imediata – eu considero o homem em seu conceito, isto é, não no estado de natureza.”⁴⁶ Com efeito, antes de examinar a que pergunta Hegel se refere, cumpre notar que, por meio de sua inserção do movimento de reconhecimento no desenvolvimento da eticidade, Hegel é capaz de precisar, em contraposição ao seu conceito de estado-de-natureza desenvolvido depois na *Enciclopédia* enquanto relação intersubjetiva imersa na imediatidade e na naturalidade das consciências-de-si, a tese de que o ponto de partida para a reconstrução conceitual dos nexos ético-jurídicos da comunidade reside em um momento de emergência do “ser

⁴⁴ LIMA, 2007b, especialmente o capítulo 1.

⁴⁵ HEGEL, 1986b, 197/198.

⁴⁶ HEGEL, 1986b, 196.

humano em seu conceito”, ainda que não institucionalizado numa trama objetiva de reconhecimento da pessoa, ao menos a forma em si de uma individualidade coesa, cujo nascedouro tem de ser reconduzido a formas primeiras de formação, constituição e conservação desta individualidade. Portanto, pensa Hegel, uma reconstituição da gênese intersubjetiva do direito e da eticidade requer, antes de tudo, uma reformulação do que se pode entender por estado de natureza: não a impenetrabilidade de singulares presos à sua naturalidade e corporeidade, mas a forma não desenvolvida de uma existência intersubjetiva que já conta com uma contraposição de individualidades “prontas” para se exigirem reciprocamente respeito a suas respectivas esferas de atuação. “Esta relação é habitualmente o que se denomina de estado-de-natureza, / o livre e indiferente ser dos indivíduos uns em face dos outros, e o direito natural (*Naturrecht*) deve responder o que têm os indivíduos, segundo esta relação, enquanto direitos e deveres uns para com os outros, o qual é a necessidade de seu comportamento – deles segundo seu conceito de consciências-de-si independentes.”⁴⁷

A justificativa para esta modificação na compreensão do “estado de natureza”⁴⁸ está, como vimos, em que, para os *Systementwürfe* 1805/06, os singulares que emergem do solo interativo da família como “individualidades completas” já gozam, em virtude mesmo desta formação, de um reconhecimento de aspectos determinantes de sua existência, de maneira que não se encontram simplesmente imersos na naturalidade⁴⁹.

⁴⁷ HEGEL, 1986b, 196/197.

⁴⁸ Para Honneth, Hegel pretende, com seu recurso à concepção contratualista do estado de natureza, criticar a tradição para a qual a determinação do direito é “trazida de fora”, isto é, um tipo de solução que se pauta pelo voluntarismo e decisionismo da localização da passagem para o “estado civil” no indivíduo. Esta crítica consistiria em mostrar que o surgimento de relações de direito decorre necessariamente da situação de mútua exclusão reconstruída pelo conceito de estado de natureza (HONNETH, 1992, 71). Embora não discordemos disso, entendemos que nossa interpretação enfatiza mais os nexos originários da intersubjetividade que fundamentam o “grau mínimo” de respeito recíproco que Hegel introduz na doutrina do estado de natureza.

⁴⁹ Honneth extrai, da apresentação dos *Systementwürfe* 1805/06, com um alto grau de plausibilidade, a tese de que o elemento intersubjetivo do amor é condição para que a vontade subjetiva possa se experimentar a si mesma como um sujeito desejante e acometido por carências e, por conseguinte, como o nível da interação abre a possibilidade, interdita pelo estágio da contraposição instrumental ao mundo, para que os sujeitos possam intuir-se reciprocamente, no mútuo reconhecimento de sua individualidade natural, como sujeitos acometidos por carências. Honneth vê, no nível intersubjetivo do amor, não somente presente o nexos socializante de uma dependência da formação da identidade subjetiva em relação ao reconhecimento por parte dos outros, mas, mais ainda, o nexos propriamente individualizante de que a formação da identidade em uma certa dimensão da individualidade (como a individualidade natural reconhecida no amor) está atrelada ao reconhecimento da mesma dimensão nos outros (HONNETH, 1999, 64).

Com efeito, Hegel antecipa seu conceito normativo de reconhecimento, tratado depois na *Fenomenologia*⁵⁰, para compreendê-lo aqui como a contrapartida socialmente estável deste “estado de natureza” em sua compreensão modificada, o estágio em que individualidades, apesar de não comporem uma rede social capaz de assegurar uma “socialização indiferente” baseada na intangibilidade da pessoa, contam já, cada uma para si mesma, com um reconhecimento “em si” de sua personalidade. Portanto, em face da premência implicada na ausência de salvaguardas institucionais a esta “socialização indiferente”, “a única relação dos mesmos é, justamente, suspender esta relação, *exeundum e statu naturae*. Nesta relação eles não têm nenhum direito e nenhum dever uns para com os outros (*gegeneinander*), e sim somente os adquirem através do abandono do mesmo.”⁵¹ Como mencionamos, trata-se de uma antecipação do reconhecimento em sua estrutura normativa, pois, com isso, “está posto o conceito das consciências-de-si livres em face uma da outra – mas, justamente, somente o conceito. Porque ele é conceito, tem ele muito mais de se realizar, isto é, ele, que, na forma do conceito, está contraposto à sua realidade, tem justamente de se suspender.”⁵²

⁵⁰ Na *Fenomenologia*, a reversão da atitude desejanste “interrompe” a experiência da consciência-de-si suscitando a enunciação do “conceito puro de reconhecer” e, com efeito, do conceito “verdadeiro” de autoconsciência, o qual é, na *Enciclopédia*, resultado da luta por reconhecimento. Neste movimento dialético está enunciada a estrutura normativa da intersubjetividade ética, denominada por Hegel de “puro conceito do reconhecer” (*dieser reine Begriff des Anerkennens*). “A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido.” (HEGEL, 1970, 3, 144) Portanto, segundo o conceito puro de reconhecer, a consciência-de-si em seu sentido pleno tem como condição o reconhecimento recíproco de consciências-de-si. Esta exigência intersubjetiva imposta pela própria essência da consciência-de-si como condição da “verdade da certeza de si mesmo” se conecta justamente com a gênese do meio espiritual propriamente dito, em contraposição ao movimento em que se enreda a “autoconsciência imediata” “Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é esse espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si sendo para si – é a unidade das mesmas: Eu, que é Nós, Nós que é Eu.” (HEGEL, 1970, 3, 144). O conceito puro de reconhecimento se impõe desde já (para nós) como “fundamento” da vida espiritual: “para nós, portanto, já está presente o conceito do espírito.” (HEGEL, 1970, 144). Como diz Williams, “o conceito de reconhecimento é universal, geral mas indeterminado, enquanto o reconhecimento como ação é uma determinada modificação particular da estrutura geral. Através da ação, as estruturas gerais do reconhecimento – ser-para-si e ser-para-outro... – entram em jogo e recebem uma forma específica e a determinação.” (WILLIAMS, 1992, 171) (WILLIAMS, 1992). A partir disso, pode-se questionar uma certa unilateralidade na interpretação do conceito hegeliano de reconhecimento como a que pretende Kojève (SIEF, 1992), ao reduzir este movimento à consideração da relação de dominação e escravidão.

⁵¹ HEGEL, 1986b, 196/197.

⁵² HEGEL, 1986b, 197.

Portanto, renunciando a *Fenomenologia*, Hegel compreende, vinculada às exigências normativas do “conceito puro do reconhecer”, a necessidade do engajamento, por parte das consciências-de-si, em uma experiência capaz de realizar *para elas* o ser-reconhecido. Na medida em que, para Hegel, a preexistência de individualidades formadas é, como temos visto, uma das principais assunções injustificadas do contratualismo, os indivíduos que se deparam uns contra os outros, no tradicional “estado de natureza”, são dotados, de acordo com um conceito de estado de natureza enriquecido pela assimilação do problema da formação, da confirmação de aspectos de sua individualidade que primeiramente tornam possível o investimento recíproco de reivindicações jurídicas. “O ser humano é necessariamente reconhecido e reconhecente (*aner kennend*). Esta necessidade é sua própria, não a [necessidade] de nosso pensar em oposição contra o conteúdo. Enquanto reconhecente ele é, ele mesmo, o movimento, e este movimento suspende justamente seu estado-de-natureza. Ele é reconhecer, o natural (*das Natürliche*) é somente – ele não é [algo] espiritual (*es ist nicht Geistiges*).”⁵³ Sobre o fundamento desta naturalidade que, segundo a reformulação hegeliana do estado de natureza, já se tornou, ao nível da contraposição pré-estatal entre indivíduos, algo “espiritual”, é que surge o direito como uma determinação do mundo espiritual ou, na nomenclatura própria aos *Systementwürfe* 1805/06, do “espírito efetivo”.

O aproveitamento do movimento do reconhecer nos *Systementwürfe* 1805/06, especialmente no itinerário de gênese daquilo que ele vai chamar de *wirklicher Geist* é de tal forma hibridizado – aglutinando tanto sua inserção no desenvolvimento da eticidade, exposto nos *Systementwürfe* 1803/04⁵⁴, quanto o benefício oriundo da generalização do movimento pela sua inserção no “espírito subjetivo”⁵⁵ – que Hegel, mencionando enigmáticamente que a resolução da tarefa de instituição intersubjetiva do “estado civil” “... acontece inconscientemente, justamente na resolução da tarefa e nela própria – inconscientemente, isto é, [de maneira] que o conceito não recaia no ob-jeto”⁵⁶, parece querer dizer que o processo de formação, pelo qual as próprias individualidades emergem de formas primeiras de interação e se contrapõem neste reformulado “estado de

⁵³ HEGEL, 1986b, 197/198.

⁵⁴ LIMA, 2007a.

⁵⁵ Lembremos inclusive que a inserção do reconhecimento, de que estamos tratando aqui, nos *Systementwürfe* 1805/06 aparece na parte do texto que foi chamada pelos editores como “*Geist nach seiner Begriff*”, a qual, compreendendo o desenvolvimento de inteligência e vontade, poderia ser considerada a forma prototípica da “Filosofia do Espírito Subjetivo”.

⁵⁶ HEGEL, 1986b, 197.

natureza”, já contém, em si, o conceito de “individualidade reconhecida”, a partir do qual tem de ser “derivada” a rede social intersubjetivamente vinculante (e depois, institucionalizada) de proteção à pessoa. “A tarefa é a seguinte: o que é direito e dever para o indivíduo no estado-de-natureza? – o conceito deste indivíduo é posto no fundamento, a partir deste conceito ele deve ser desenvolvido.”⁵⁷ Como menciona elípticamente Hegel, a tarefa em questão acaba por ser resolvida “imediate” ou “inconscientemente”, no sentido de que a possibilidade daquela rede recíproca de reconhecimento à intangibilidade da pessoa decorre da “posse” em mim mesmo daquele conceito de indivíduo que eu mesmo “já sou”, isto é, daquele próprio conceito de individualidade que as formas primeiras de interação produziram em mim e sem o qual eu não teria emergido como “individualidade completa”. Desta maneira, pensa Hegel, ao contrapor-me a outra individualidade,

eu produzo para isso a determinação do direito, eu mostro a partir dele que ele é uma [determinação] capaz de direito (*rechtsfähige*), uma pessoa –; mas este mostrar incide em mim, é o movimento do meu pensamento, mas o conteúdo é o Si livre. Este movimento não permite, no entanto, isto que ele é – ou seja, ele é o movimento deste conceito – o direito é a relação da pessoa em seu comportar-se para com outra – o elemento universal do ser livre dela – ou seja, a determinação, limitação de sua liberdade vazia. Esta relação ou limitação eu não tenho que inventar (*aushecken*) ou de produzir para mim, mas antes o ob-jeto é ele mesmo este engendrar do direito em geral, isto é, da relação que reconhece (*der anerkennenden Beziehung*).⁵⁸

A inovação propiciada por Hegel graças a esta reconstrução intersubjetivista do núcleo jusnaturalista do argumento contratualista é realmente estimulante, pois, resgatando nossas colocações acima, acaba por fornecer uma forma extremamente rica de mediação de formas inclusivas ou participativas e formas excludentes de relação intersubjetiva. Poderíamos compreender as colocações de Hegel em um sentido que permite revigorar a teoria contratualista, na medida em que afirma que não somente a contraposição de individualidades excludentes, as quais formam o “sistema atomista” da moderna sociedade capitalista, depende de elementos prévios que respondem pela formação do indivíduo, mas, sobretudo, que uma teoria da justiça tem de articular o reconhecimento jurídico com as esferas de formação que Hegel compreende, como vimos nos *Systementwürfe* 1803/04, de uma maneira que antecipa as teorias contemporâneas da ontogênese, na medida em que associa à formação da criança a aquisição de capacidades prático-cogni-

⁵⁷ HEGEL, 1986b, 197.

⁵⁸ HEGEL, 1986b, 197.

tivas⁵⁹. É de se notar que, ainda que virtualmente presente nos *Systementwürfe* 1805/06, a ênfase nas formas primevas de interação como educação formativa é bastante diminuída em nome da temática típica do amor, o qual se tornará “unidade auto-sensitiva” da “*substancialidade imediata* do espírito”⁶⁰, a “eticidade na forma do natural”⁶¹. Entretanto, também nas *Grundlinien*, Hegel entende que a educação é um “meio” que liga o amor à dissolução da família. A educação tem – ao lado de sua determinação positiva no transformar, nos filhos, a eticidade em “*sentimento* imediato”⁶², “o *fundamento* da vida ética ... em amor, confiança e obediência” – uma determinação negativa que é a de “erguer os filhos da sua imediatez natural, em que originariamente se encontram, à autonomia e à personalidade livre e, com isso, à capacidade de sair de unidade natural da família”⁶³; isto é, funcionar como o princípio de “dissolução ética da família”, na medida em que “os filhos, educados para a livre personalidade, sejam reconhecidos... como pessoas de direito”⁶⁴. Dessa maneira, fica claro que os nexos interativos primevos, responsáveis por uma individualização que condiciona a atribuição recíproca de direitos, contêm elementos de uma confirmação de aspectos imprescindíveis da individualidade. “O reconhecer é, portanto, o que de

⁵⁹ Recentemente, Honneth se baseia na tese de que as ressalvas metodológicas corretas permitem o resgate, na *Filosofia do Direito*, de estruturas interativas que respondem por uma exitosa efetivação da identidade individual. O sentido da reatualização está em pensar uma teoria da justiça cujo programa esteja centrado na proteção daqueles tecidos sociais, potencialmente incorporados nas práticas intersubjetivamente mediadas, imprescindíveis à plena efetivação da liberdade do indivíduo. Neste sentido, a “inspiração” hegeliana residira na perspectiva ascendente, que parte da tessitura de práticas sociais definidas pelo próprio mundo social moderno, perscrutando, assim, o potencial das mesmas para a realização da liberdade; ao mesmo tempo em que, através de um esclarecimento acerca dos riscos de um desenvolvimento patológico destas estruturas, obtém-se um quadro normativo criterioso para aferir a saúde das práticas sociais atuais (HONNETH, 2007, 77 e s.). Honneth depreende, de sua inspiração hegeliana, um conceito normativo de eticidade que contém, em seu vínculo indissociável às práticas do mundo social moderno, as possibilidades de individualização bem-sucedida, propiciadas pelos nexos socializadores – e, portanto, alinhavadas em práticas intersubjetivas –, os quais têm, por sua vez, para desempenhar esta função, de se retroalimentarem (Idem, 114), ou seja, de desenvolverem processos de formação que correspondam à progressiva aquisição, por parte dos indivíduos, das capacidades e elementos motivacionais necessários à participação nas estruturas desta “individualização através da socialização” (Ibidem, 90 e 102). A “*Filosofia do Direito* hegeliana ... como projeto de uma teoria normativa, tem de ser concebida em relação àquelas esferas de reconhecimento recíproco cuja manutenção é constitutiva para a identidade moral de sociedades modernas.” (Ibidem, 51).

⁶⁰ HEGEL, 2010, § 158.

⁶¹ HEGEL, 2010, § 158 adendo.

⁶² HEGEL, 2010, § 175.

⁶³ HEGEL, 2010, § 175.

⁶⁴ HEGEL, 2010, § 177.

primeiro tem de vir-a-ser. Ou seja, os indivíduos são o amor, este ser-reconhecido sem oposição da vontade, em que... eles entram... não como vontades livres. Um tal tem de vir-a-ser. Eles têm que se tornar para si o que são em si – seu ser-para-si é o começo disso.”⁶⁵

Reconsideração da leitura de Honneth

Na intenção de promover uma leitura mais integrada da evolução da teoria do reconhecimento, sugerimos uma modificação à leitura de Honneth⁶⁶. Segundo nossa interpretação, não somente o vínculo entre a teoria do reconhecimento e da consciência não elimina a conexão “intersubjetivista”, como ainda somente tal vínculo parece poder fundamentar a visão que Honneth tem da “luta por reconhecimento” nos *Systementwürfe* 1805/06. Em sua reconstrução intersubjetivista do desenvolvimento da eticidade, a qual se limita a sobrepor isoladamente os nichos de uma existência intersubjetiva, Honneth não é capaz de embasar o fundamento de sua própria interpretação de que a reformulação do núcleo jusnaturalista do argumento contratualista se baseie na pressuposição de uma prefiguração, na emergência da contraposição entre os singulares, do reconhecimento recíproco entre as pessoas. Segundo nossa interpretação,

⁶⁵ HEGEL, 1986b, 200.

⁶⁶ Segundo nossa interpretação, apesar de entender coerentemente o sentido da argumentação de Hegel, Honneth acaba permanecendo em um nível excessivamente abstrato de discussão, na medida em que não revela o real cerne do argumento hegeliano. Honneth parte, de fato, da ideia de que uma crítica da doutrina tradicional do estado de natureza precisa se dirigir “às relações pré-contratuais de reconhecimento recíproco, as quais fazem ainda elas mesmas no fundamento das relações de concorrência” (HONNETH, 1992, 72). É na fundamentação da tese de que os indivíduos tenham, ainda antes de todo conflito e contraposição, de alguma forma se reconhecido, que, em nossa opinião, Honneth não parece proceder a contento; pois, apesar de perceber como Hegel insere, em sua concepção modificada de estado de natureza, uma coerção ao reconhecimento recíproco, ainda que em uma forma elementar na disponibilidade ou predisposição do indivíduo em limitar sua esfera de ação – inserção esta que responde pela possibilidade de formação da consciência individual do respeito recíproco imprescindível para o “estado jurídico” –, Honneth deixa aparentemente suspensa no ar a origem desta primeira forma elementar de reconhecimento e de redução voluntária da própria esfera de ação (Idem, 73, 74). E isto se torna tanto mais surpreendente quando se recorda que, segundo Honneth, o cerne interativo da vida familiar, o qual se baseia no amor e na educação, no reconhecimento recíproco da individualidade natural e na formação da individualidade coesa que é o pressuposto para a confrontação no “estado de natureza”, notabiliza-se justamente por fornecer ao sujeito uma primeira experiência de sua possível unificação ético-comunitária com seres contrapostos a ele. Em nossa interpretação, escapa a Honneth a ideia de que justamente a educação constitui o meio que unifica o reconhecimento recíproco da individualidade natural no amor e a formação da individualidade coesa enquanto dotada de uma predisposição mínima a limitar sua esfera de liberdade em nome do seu parceiro de interação no âmbito de uma concorrência.

é somente, por um lado, esta generalização do reconhecimento em sua inserção no espírito subjetivo, a qual permite a recondução de diferentes relações intersubjetivas ao denominador comum de uma suspensão da singularidade no ser-reconhecido; e, por outro lado, a articulação de formas de intersubjetividade implícita na tese da educação como meio de dissolução ética da família e formação da sociedade civil que deixa ver como tem de estar implícito, em qualquer estado de mútua exclusão e de atomismo, um estofo formado por um “mínimo” de reconhecimento à pessoa, ao qual o próprio Honneth recorre em sua interpretação da luta nos *Systementwürfe* 1805/06. A unilateralidade com que Honneth compreende a superposição de esferas intersubjetivas se revela também nisso: que ele jamais menciona a educação no sentido de uma articulação dialética entre as formas de intersubjetividade⁶⁷.

Entretanto, insita no conceito normativo de reconhecimento a que Hegel recorre está, como em todas as versões deste movimento, a necessidade de que sua estrutura formal se realize da perspectiva de uma consciência singular, o que Hegel empreende novamente segundo o modelo da luta: ainda que a luta seja diferentemente matizada em relação ao seu correspondente nos *Systementwürfe* 1803/04, Hegel recupera seus traços fundamentais ao localizar o estopim para o conflito na lesão da posse. Entretanto, como mostra Honneth, nos *Systementwürfe* 1805/06, a exclusão se dá propriamente já na tomada de posse, e não em sua lesão, ou seja, a tomada de posse é compreendida

⁶⁷ Como falta a Honneth a ênfase na conexão entre individualização e socialização presente na educação como formação da individualidade, ele somente é capaz de chegar à vaga ideia de que a “experiência de ser amado constitui, para cada sujeito, uma pressuposição para a participação na vida pública de uma comunidade” (HONNETH, 1992, 66), uma tese que Honneth radicaliza ao vincular um desenvolvimento exitoso do eu à observância de condições emocionalmente relevantes: “somente o sentimento de ser fundamentalmente reconhecido e confirmado em sua particular natureza pulsional, deixa surgir, em primeiro lugar, em um sujeito, a quantidade de autoconfiança que o capacita à participação igualitária na formação política da vontade.” (Idem, 66). Trata-se, sobretudo, de uma tese arriscada, ainda mais quando uma participação igualitária possa se dar sem esta condição. Em nossa interpretação, as condições para uma tal participação, especialmente da intuição de si mesmo que lhe serve de base, são fundamentadas numa formação participativa da individualidade, a qual pode ser efetivamente vinculada à relação amorosa no interior da família. Tal leitura não entra totalmente em conflito com a leitura de Honneth, o qual vê, na tese de que o amor constitui o prenúncio da eticidade, a experiência que faz todo sujeito do sentido para a possibilidade de unificação com outros indivíduos, o que ele percebe, entretanto, como atrelado ao “erro” de Hegel nos *Entwürfe über Religion und Liebe* de identificar “unificação social” com as relações típicas do “amor conjugal”. A esta compreensão de Honneth poder-se-ia objetar que, muito embora tal identificação exista, a preocupação primordial de Hegel fora a de delimitar o raio de ação das relações de direito privado, implícitas com a expressão *Liebe um des Toten willen* (LIMA, 2007b).

já como uma exclusão do outro⁶⁸. Parece se impor como um fato que Honneth deixe presa no ar a tese de que uma compreensão do ponto de partida da luta por reconhecimento no estado de natureza, segundo a perspectiva performativa do envolvido, leve à conclusão de que “os sujeitos em desavença não podem ser compreendidos como seres que agem simplesmente de maneira egocêntrica, seres isolados uns dos outros. Ambos os sujeitos têm, antes, de ter incluído sua correspondente contraparte em suas próprias diretrizes de ação, antes que eles se contraponham hostilmente uns aos outros no conflito. Ambos têm, portanto, de já haver aceitado o correspondente outro antecipadamente como um parceiro de interação, do qual eles tencionam deixar dependente seu próprio agir.”⁶⁹ Entretanto, uma tese como esta somente pode ser sustentada se, na própria formação da individualidade, acha-se inserido um nexos que direciona o agir individual para uma possibilidade originária de inclusão do outro. Fundamental para o nosso argumento é, entretanto, que, compreendendo a luta como meio de realização daquela estrutura do reconhecimento aglutinada ao próprio conceito de “ser humano” e que emerge dos estágios interativos pré-estatais, Hegel vê em seu desfecho a gênese da vontade universal em sua identidade com a vontade singular: “Eles são um saber de seu ser, e o ser deles é este espiritual, a vontade

⁶⁸ Ainda mais problemática se torna para Honneth a não articulação, na sua interpretação da reconstrução hegeliana do argumento contratualista, entre uma forma excludente e inclusiva de intersubjetividade, articulação esta que possibilita a compreensão do ponto de partida “intersubjetivo” da reformulação hegeliana do estado de natureza, pois ele faz dela o fundamento de sua leitura da luta: somente porque Honneth parte de uma compreensão da mútua contraposição e concorrência entre os indivíduos como se estabelecendo sobre a base de um grau mínimo de reconhecimento, que ele pode compreender a exclusão pela tomada de posse como um ato que lesa uma conexão interativa previamente articulada (HONNETH, 1992, 74). Portanto, Honneth pode não ter percebido, mas a própria articulação entre uma forma inclusiva e outra excludente de intersubjetividade é vital para sua interpretação de Hegel e, com ela, para sua teoria normativa do reconhecimento, uma vez que somente isso pode tornar possível a recondução da “reação criminosa” ao quadro geral de motivos, suscitados pela própria exclusão original, enquanto “frustração de expectativas positivas de comportamento do outro”. Desnecessário dizer que tal conjunção é o que permite a Honneth inserir, no caráter conflituoso das interações humanas no âmbito da concorrência, o potencial normativo que impulsiona tais interações a um estágio de maior inclusão. O próprio Honneth parece compreender que Hegel lança mão, na forma de uma pressuposição de uma compreensão originária, por parte dos envolvidos, de seu recíproco reconhecimento enquanto possíveis sustentadores de uma reivindicação de respeito à integridade de sua própria pessoa (Idem, 78), um conceito normativo de reconhecimento, o qual tem, entretanto, de se tornar efetivo para as consciências na forma de um processo de luta. Honneth associa habilmente a radicalização da luta em um conflito de vida e morte à percepção, pelos envolvidos, do outro como puro si, o que suscita um “saber da vontade” no qual está incluído o saber do outro como alguém dotado de direitos fundamentais (Ibidem, 78-82).

⁶⁹ HONNETH, 1992, 77.

universal. Neste elemento... a vontade abstrata tem de se suspender, ou seja, produzir-se como suspensão no elemento do ser-reconhecido universal, nesta efetividade espiritual."⁷⁰

As Grundlinien e a Filosofia do Espírito de 1805/06

No movimento das *Grundlinien*, tal identidade é prenunciada com a discussão da justiça punitiva enquanto autossuspensão do direito em si, estagnado na contradição em sua lesão pela vontade particular que se excetua do acordo estabelecido como vontade contratual comum, aparecendo, na discussão sobre a justiça punitiva, como “exigência de uma vontade, que, enquanto vontade *subjéctiva* particular, queira o universal enquanto tal”⁷¹. Constituir-se-á, desta maneira, como a diretriz para o desenvolvimento que levará à *Selbstaufhebung* da moralidade na eticidade, na medida em que estabelece que a vontade se ponha, “num primeiro momento, na oposição da vontade universal *em si* e da vontade singular sendo *para si*, para então, através do suspender dessa oposição, da negação da negação, determinar-se como vontade que, *no seu ser-á*, não só é vontade livre em si, mas, também, *para si mesma*, como negatividade que se refere a si mesma”⁷². Em tal identidade residirá o ponto de partida “imediativo” recuperado na introdução à *Eticidade* enquanto “unidade do conceito da vontade e do seu ser-á, o qual é a vontade particular”⁷³, para em seguida enunciar o estado ético, que “enquanto efetividade da vontade substancial, efetividade que ela tem na *autoconsciência* particular erguida à universalidade do Estado, é o *racional* em si e por si”⁷⁴. Neste mesmo sentido, é verdade que, nos *Systementwürfe* 1805/06, Hegel concebe ainda, após a enunciação desta identidade que emerge da luta por reconhecimento, diversas diferenciações e reaproximações entre as mesmas, algumas concebidas em estreito paralelo com as *Grundlinien*⁷⁵: primeiramente, o elemento do ser-reconhecido, para onde converge a sua imediatidade, é compreendido por Hegel, nos esboços de 1805/06, na relação contratual⁷⁶; em seguida, a partir da possibilidade de quebra de contratos, resulta sua teoria “intersubjetivista” do crime,

⁷⁰ HEGEL, 1986b, 204.

⁷¹ HEGEL, 2010, § 103.

⁷² HEGEL, 2010, § 104.

⁷³ HEGEL, 2010, § 143.

⁷⁴ HEGEL, 2010, § 258.

⁷⁵ Muito se diz que um dos principais paralelos entre o *Systementwurf* 1805/06 e as *Grundlinien* é a predominância do conceito de vontade. De fato, o movimento que corresponderia, no sistema definitivo, ao “espírito prático”, já é todo ele concebido tendo como base o conceito de vontade em sua suspensão da razão teórica ou inteligência (HEGEL, 1986b, 203).

⁷⁶ HEGEL, 1986b, 209.

amplamente baseada no conceito de reconhecimento⁷⁷. Eis por que Hegel chama esta unidade imediata entre vontade universal e singular não ainda de eticidade, mas de direito. “Esta vontade que sabe é agora [vontade] universal. Ela é o ser-reconhecido; contraposta a si na forma da universalidade, / ela é o ser, efetividade em geral; e o singular, o sujeito é a pessoa. A vontade do singular é a [vontade] universal, e a universal é a singular – eticidade em geral, imediatamente, contudo, direito.”⁷⁸ Trata-se, com isso, da forma imediata da vontade universal. O resultado da luta no esboço de 1805/06 não é a suspensão definitiva da singularidade no espírito do povo, mas o direito enquanto forma imediata da eticidade, no qual a vontade singular permanece ainda contraposta à sua própria universalidade. A gênese do “espírito efetivo” constitui a passagem do espírito em seu conceito para a efetividade do mesmo, o qual se subdivide em “ser-reconhecido imediato”, cuja determinação fundamental é o ser-pessoa, o ser-reconhecido universal, compreendido como unidade de inteligência e vontade; e em “a lei que detém o poder” (*das Gewalt habende Gesetz*).

Finalmente, em vista do definitivo distanciamento em relação à concepção idealizada da pólis e de sua “aproximação crítica” em relação às teorias jusnaturalistas⁷⁹, os *Systementwürfe* 1805/06 se notabilizam pela consecução da diretriz político-filosófica definitiva de Hegel. A percepção da impossibilidade de um resgate da imediatez da eticidade antiga sob circunstâncias econômico-políticas modernas⁸⁰ é, ao contrário dos textos prévios de Jena, acompanhada por uma

⁷⁷ HEGEL, 1986b, 212/13 e s.

⁷⁸ HEGEL, 1986b, 203/204.

⁷⁹ Refiro-me, sobretudo, à interpretação geral deste desenvolvimento advogada por Siep e Riedel. Importa, porém, como diz Siep, “como se há de compreender este desenvolvimento: enquanto “inversão” da relação entre filosofia prática antiga e direito natural moderno em face dos primeiros escritos de Jena, ou como sua mediação bem sucedida” (SIEP, 1976, 199). Enquanto Siep sustenta a tese de uma bem sucedida mediação, a qual fornece o fundamento para a sua tese a respeito da “renovação da filosofia prática” a partir do conceito de reconhecimento, Riedel insiste em que a adoção de um direcionamento jusnaturalista se processa segundo uma inversão da relação que mantinha com a filosofia política clássica e por uma reconsideração da relação entre espírito e natureza. Para Siep, entretanto, não se pode falar, no *Systementwurf* 1805/06, exatamente de uma inversão na relação entre o direito e a eticidade da polis, uma vez que Hegel, seguindo o gradualmente enunciado princípio jenense da superioridade do espírito sobre a natureza, continua, no *Systementwurf* 1805/06, a compreender a tese aristotélica de anterioridade da pólis sobre o singular no sentido de que a consciência individual somente alcança sua auto-efetivação através de sua autonegação ou da consciência da unidade de si mesma com a eticidade substancial de um povo e, por conseguinte, refuta continuamente o recurso contratualista ao teor político-legitimador do contrato com base justamente na tese de que, através dele, a “vontade comum” não pode surgir pela renúncia pelo indivíduo de sua singularidade excludente.

⁸⁰ RIEDEL, 1969, 75-99

reaproximação em relação ao direito natural moderno, especialmente de sua “radicalização” filosófico-transcendental⁸¹. Na medida em que Hegel não mais compreende o direito como uma instância pré-estatal localizada no âmbito da “eticidade natural”, mas antes como primeira configuração da vontade universal, ou seja, do âmbito em que o espírito rompe com a determinidade natural⁸², Hegel não somente assimila, ainda que em um registro intersubjetivista, o cerne do argumento contratualista com respeito à conexão entre estado de natureza, direito e Estado, como ainda se deixa orientar pela intenção geral de Fichte de fundamentar o direito sob a célula intersubjetiva que responde pela constituição recíproca entre consciência singular e consciência universal. Hegel concebe o direito nos *Systementwürfe* 1805/06 como um estágio imprescindível no movimento que conduz a autoconsciência singular ao espírito universal. Mas, por isso mesmo, o direito é somente uma forma “imediate” deste “ser-reconhecido universal”, forma na qual o “ser-reconhecido” se despojou da particularidade própria à “totalidade intensiva” da família e que traz em si as condições para o desenvolvimento ulterior de uma relação de pleno reconhecimento entre universal e singular, que caracteriza a eticidade propriamente dita. É a própria exigência por formas eticamente mais elevadas de reconhecimento que impulsiona o direito, através de novas formas de “luta”, para a suspensão da diferença entre singular e universal na eticidade institucional do Estado. Portanto, ao contrário de Fichte, Hegel investe o reconhecimento da função de suspender a singularidade que ainda subsiste no horizonte de uma mediação jurídica.

Referências

- BAUM, M. *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*. Bonn: Bouvier, 1989.
- BOURGEOIS, B. *Le Droit Naturel de Hegel (1802-1803) Commentaire*. Paris: Vrin, 1986.
- CRUYSBERGS, P. Hegel's critique of modern natural law. In: WYLLEMAN, A. *Hegel on the ethical life, religion and philosophy (1793-1807)*. Louvain: Louvain University Press, 1986.
- FALKE, G. *Begriffene Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewußtseinsgestalten in Hegels Phänomenologie des Geistes'. Interpretation und Kommentar*. Berlin: Lukas-Verlag, 1996.
- GILBERT, G. *Critique et dialectique: l'itinéraire de Hegel à Iéna (1801-1805)*. Bruxelles: Facultés Universitaires Saint-Louis, 1982.
- HABERMAS, J. “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ‘Philosophie des Geistes’”. In: GÖHLER, G. *Frühe politische Systeme*. Frankfurt a.M. Main: Ullstein, 1974.
- _____. “Individuierung durch Vergesellschaftung”. In: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

⁸¹ RIEDEL, 1969, 42-74.

⁸² SIEP, 1976, 198.

- _____. "Wege der Detranzendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück". In: *Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- HARRIS, H.S. *The concept of Recognition in Hegel's Jena Manuscripts*. In: Hegel-Studien, Beiheft 20, 1980.
- HEGEL, G.W.F. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- _____. *Jenaer Systementwürfe I*. Hamburg: Felix Meiner, 1986.
- _____. *Jenaer Systementwürfe III*. Hamburg: Felix Meiner, 1986b.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Loyola, 1992.
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. *System der Sittlichkeit [Critik der Fichteschen Naturrechts]*. Hamburg: Felix Meiner, 2002.
- _____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Tradução de Marcos Lutz Müller, 2006 (in press).
- HONNETH, A. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- _____. "Zwischen Aristoteles und Kant: Skizze einer Moral der Anerkennung". In: HONNETH, A. *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- _____. *Beyond liberalism and communitarianism: studies in Hegel's Philosophy of right*. New York: Albany, 2001.
- _____. "Gerechtigkeit und Kommunikative Freiheit: Überlegungen im Anschluss an Hegel". In: MERKER, B. *Subjektivität und Anerkennung*. Frankfurt am Main: Mentis, 2004.
- _____. *Kontexte der Gerechtigkeit: politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- _____. *Leiden an Unbestimmtheit*. Berlin: Reclam, 2001.
- HORSTMANN, R. "Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption". In: *Philosophische Rundschau*, 19, 1973.
- ILTING, K. "Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik". In: GÖHLER, G. *Frühe politische Systeme*. Frankfurt am Main: Ullstein, 1974.
- KIMMERLE, H. *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels "System der Philosophie" in den Jahren 1800-1804*. Bonn: H. Bouvier, 1970.
- LIMA, E.C. *Direito e Intersubjetividade: eticidade moderna em Hegel e o conceito fichteano de reconhecimento*. Campinas. 293p. Tese de Doutorado em Filosofia, UNICAMP, 2006a.
- _____. "Eticidade e intersubjetividade: notas acerca da influência da filosofia social de Fichte sobre Hegel". In: BAVARESCO, A.; SILVA, M.M. (org.). *Filosofia, reconhecimento e direito*. 1ª ed. Pelotas: Ed. Universidade de Pelotas, 2006b, p. 13-65.
- _____. "Gênese do espírito ético na Filosofia do espírito de Jena". *Cadernos de Ética e Filosofia Política* (USP), 10 (2007a), p. 79-102.
- _____. "Intersubjetividade, direito e educação: sobre a leitura hegeliana do Direito Natural de Fichte". *Dois Pontos* (UFPR), 2 (2007b), p. 11-54.
- _____. "Formação social da consciência jurídica: observações sobre a conexão entre intersubjetividade e normatividade em Kant e Fichte". *Princípios* (UFRN), 14 (2008a), p. 221-252.

- _____. "Movimento da consciência e eticidade: para uma localização do Systementwurf 1803/04". *Revista de Filosofia (PUCPR)*, 20 (2008b), p. 151-182.
- _____. "Momentos da articulação comunitária da Vereinigung: dialética e sociedade no jovem Hegel". *Dissertatio (UFPE)*, 26 (2008c), p. 61-110.
- _____. "Resenha de *Sofrimento de indeterminação*, de Axel Honneth". *Cadernos de Filosofia Alemã*, 11 (2008d), p. 127-140.
- _____. "O fragmento 22 dos Jenaer Sytementwürfe (1803/04): apresentação e tradução". *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, 5 (2008e), p. 75-98.
- LUKÀCS, G. *Der Junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*. Berlin/Weimar: Aufbau-Verlag, 1986.
- MEIST, K. "Hegels Systemkonzeption in der frühen Jenaerzeit". In: DÜSING, K. *Hegel in Jena*. Bonn: Bouvier, 1980.
- _____. "Einleitung". In: HEGEL, G.W.F. *System der Sittlichkeit [Critik des Fichteschen Naturrechts]*. Hamburg: Felix Meiner, 2002.
- PATTEN, A. *Hegel's Idea of Freedom*. New York: Oxford University Press, 1999.
- PINKARD, T. *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- RIEDEL, M. "Hegels Kritik des Naturrechts". In: RIEDEL, M. *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.
- _____. "Die Rezeption der Nationalökonomie". In: GÖHLER, G. *Frühe politische Systeme*. Frankfurt am Main: Ullstein, 1974.
- ROTH, K. *Abstraktes Recht und Sittlichkeit in Hegels Jenaer Systementwürfen*. In: HENKEL, M. *Staat, Politik und Recht beim frühen Hegel*, Berlin: BWV, 2002, p. 11-37.
- SCHNÄDELBACH, H. *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- SIEP, L. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Freiburg/München: Alber, 1979.
- _____. "Der Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena". In: SIEP, L. *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- _____. "Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes". In: KÖHLER, D. *G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes*, Berlin: Akademische Verlag, 1998.
- SIEP, L. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels "Differenzschrift" und "Phänomenologie des Geistes"*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- _____. "Selbstverwirklichung, Anerkennung und politische Existenz. Zur Aktualität der politischen Philosophie Hegels". In: *Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven*, Schmücker, R. Berlin: Akademie Verlag, 2004.
- WILD, A. *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralkritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1983.
- WILLIAMS, R. *Recognition: Hegel and Fichte on the Other*. Albany: University of New York Press, 1992.
- _____. *Hegel's Ethics of Recognition*. Los Angeles: University of California Press, 1997.