

TARCISIO ALFONSO WICKERT

**RECONHECIMENTO EM HEGEL: UMA ANÁLISE DA
FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO E DOS PRINCÍPIOS DA
FILOSOFIA DO DIREITO**

Tese de Doutorado em Filosofia
apresentado ao Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Universidade
Federal de Santa Catarina, como requisito
parcial para obtenção do título de doutor
em Filosofia.

Orientadora: Prof^a Dr^a Maria de Lourdes
Borges

Florianópolis, junho de 2013.

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Wickert, Tarcisio Alfonso

Reconhecimento em Hegel : uma análise da fenomenologia
do espírito e dos princípios da filosofia do direito /
Tarcisio Alfonso Wickert ; orientadora, Maria de Lourdes
Alves Borges - Florianópolis, SC, 2013.
155 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Reconhecimento. 3. Reificação. 4.
Consciência. 5. Autoconsciência. I. Borges, Maria de
Lourdes Alves. II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

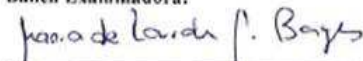
RECONHECIMENTO EM HEGEL: UMA ANÁLISE DA FENOMENOLOGIA DO ESPIRITO E DOS PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA DO DIREITO

Esta tese foi julgada adequada para a obtenção do título de Doutora em Filosofia e aprovado em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.



Prof. Dr. Alessandro Pinzani
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC

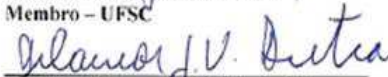
Banca Examinadora:



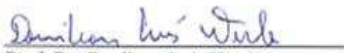
Prof.ª Dr.ª Maria de Lourdes Alves Borges
Presidente – UFSC



Prof. Dr. Selvin José Assmann
Membro – UFSC



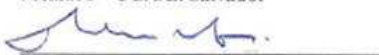
Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra
Membro – UFSC



Prof. Dr. Denilson Luis Werte
Membro – UFSC



Prof. Dr. Antônio Sidekum
Membro – UCA/El Salvador



Prof. Dr. Thadeu Weber
Membro – PUC/RS

Sou sobrevivente de um campo de
concentração.
Meus olhos viram o que nenhum
homem poderia ver:
câmaras de gás construídas por
engenheiros formados,
crianças envenenadas por médicos
diplomados,
recém-nascidos mortos por enfermeiras
treinadas,
mulheres e bebês fuzilados e queimados
por graduados de colégios e
universidades.
Assim, tenho minhas suspeitas sobre a
educação.
Meu pedido é: ajudem seus alunos a
tornarem-se humanos.
Seus esforços nunca deverão produzir
monstros treinados ou
psicopatas hábeis.
Ler, escrever e aritmética só são
importantes para fazer nossas
crianças mais humanas. (Este texto é o teor de
uma carta de autor desconhecido encontrada
num buraco de parede do campo de extermínio
nazista de Auschwitz, na Alemanha, deixada
por um dos sobreviventes e lá encontrada
muitos anos depois. Jacob KEIM, A
complexidade do saber, p. 69).

AGRADECIMENTOS

Esta tese foi realizada com o apoio de muitas pessoas e Instituições de Pesquisa, tais como: Universidade Regional de Blumenau (PROPEX); Universidade Federal de Santa Catarina (USFC); Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES) para a realização do Doutorado Sanduíche na Humboldt-Universität zu Berlin – Institut für Philosophie e FUMDES/SC.

Agradeço de modo muito especial aos amigos (as) do Grupo de Pesquisa, Ethos, Alteridade e Desenvolvimento (GPEAD) da Universidade Regional de Blumenau pelo apoio constante de incentivo e acolhida em momentos de dúvidas e incertezas. Além disso, agradeço imensamente pelo apoio recebido de meu companheiro Gesiel Alves de Almeida na digitação dos textos em alemão no período de minha estada em Berlin. Dirijo meus sentimentos de gratidão pelo apoio irrestrito da professora de alemão, Marlies Post, no auxílio de tantas traduções dos textos de Hegel e Honneth. Expresso aqui a minha gratidão pelo apoio, debates e auxílios recebidos sobre o desenvolvimento do trabalho de tese das professoras Dr^a Lilian B. de Oliveira e Elsa Bevian.

Todo trabalho de tese centraliza-se sobre algumas pessoas, e entre elas, estão a minha orientadora, Dr^a Maria de Lourdes Borges (UFSC), e o orientador do meu estágio de doutorado na Humboldt Universität, Dr. Rolf-Peter Horstmann (Berlin), que sabiamente me conduziram ao processo de elaboração da tese em plena liberdade e comprometimento acadêmico. A eles meu muito obrigado!

Enfim, meus agradecimentos a todos os amigos que sempre estiveram presentes na minha vida, meus familiares, estudantes e parceiros da vida e da Universidade. Quero ainda dirigir aqui, meu agradecimento todo especial a secretária do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, senhora Ângela Gasparini pelo apoio e resolução de problemas referentes a matriculas e envio de documentação para implementação da Bolsa Sanduíche. Além disso, dirijo meus agradecimentos aos Coordenadores do Programa de Pós-graduação em Filosofia pelo apoio e presença constante.

Por fim, agradeço de coração contrito à Sapiência universal, Deuses e Deusas, pela força, coragem e discernimento a mim concedido em momentos de desânimos, inseguranças e solidão.

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho de tese aos meus pais, Paulino Wickert e Elira Maria Wickert, pelo apoio incondicional dedicado a mim ao longo de toda minha vida, essencialmente durante o processo de doutorado. A eles meu muito obrigado, pois são eles que continuamente possibilitam a existência da nossa família. A eles muitas graças e bênçãos.

RESUMO

Esta tese visa analisar e investigar o conceito de Reconhecimento e Alteridade nas obras da *Fenomenologia do Espírito* e *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel. Demonstraremos inicialmente como esses conceitos se constituem num movimento e desenvolvimento da consciência em direção à autoconsciência, precisamente, nas figuras do senhor e servo da *Fenomenologia do Espírito*. Num segundo momento, mostraremos como Hegel, partindo da autoconsciência, chega ao Espírito Objetivo na sua *Filosofia do Direito*, com ênfase na família, sociedade civil e Estado, numa perspectiva do mútuo reconhecimento. Num terceiro momento, nosso intuito é comparar o reconhecimento em Hegel e a leitura de Axel Honneth. Apresentaremos as bases do conceito de reconhecimento em Honneth, pautadas no amor, no direito e na solidariedade. Mostraremos como Honneth se utiliza do conceito de reconhecimento em Hegel e quais são as diferenças entre esses dois pensadores. Nesse sentido o nosso propósito é também expor como e porque Honneth faz a passagem do reconhecimento para a reificação, numa tentativa de superar o próprio reconhecimento.

Palavras-chave: Reconhecimento, Reificação, Consciência, Autoconsciência, Estado.

ABSTRACT

This thesis aims to analyse and investigate the concept of Recognition and Alterity in Hegel's Spirit Phenomenology and the Principles of the Philosophy of Right. Firstly it will be demonstrated how these concepts constitute a movement and a development from conscience into selfconscience precisely in the steps of master and slave in the Phenomenology of the Spirit. In a second moment we will show how Hegel, from the selfconscience arrives to the Objective Spirit in his Philosophy of Right, with emphasis in the family, civil society and State in a perspective of mutual recognition. In a third moment, our intention is to compare the recognition in Hegel and the reading of Axel Honneth. We will present the basis of the recognition concept in Honneth, guided in love, right and in solidarity. We will show how Honneth uses the Concept of recognition in Hegel and what are the differences between these two philosophers. In this sense our purpose is also to show how and why Honneth makes the passage from recognition to reification, as an attempt to overcome the recognition itself.

Keywords: Recognition, Reification, Consciousness, Selfconscience, State.

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras de G. W. F. Hegel

- FE** HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich **Fenomenologia do Espírito**. (trad. Paulo Meneses) 2ª edição, vol. Único. Petrópolis: RJ vazes; Bragança Paulista: USF, 2002.
- PhG** **Phänomenologie des Geistes**. Werke, 3. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970.
- Enc.** **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio**. (trad. Paulo Meneses) vol. 1 e 3. São Paulo: Loyola, 1995.
- Enzy** Enzyklopädie **der philosophischen Wissenschaften III**. Werke, 8, 9 e 10. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970.
- Rph** **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. Werke, 7. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970
- FD** **Principios de la filosofía del derecho**. (trad. Juan Luis Verma), 1ª edição. Buenos Aires: Editorial Sudamericana S.A, 2004.
- DN** **Sobre as Maneira Científicas de Tratar o Direito Natural**: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito. (tradução e apresentação de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino). São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- FR** **Filosofía Real** (trad. José Maria Ripalda). Madrid: Fondo de Cultura Económica de Espanha e Universidad Nacional de Educação a Distância, 2006.
- SCB** **A Sociedade Civil Burguesa**. (trad. publicada originalmente em Língua Portuguesa, por Editorial Estampa Ltda, Lisboa, 1979). São Paulo: Edições Mandacaru Ltda, 1989

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	19
2 O RECONHECIMENTO NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO: UMA LUTA DE VIDA E MORTE.....	24
2.1 A FENOMENOLOGIA COMO PERCURSO DA CONSCIÊNCIA....	24
2.2 CONSCIÊNCIA E AUTOCONSCIÊNCIA: LUGAR DE INDEPENDÊNCIA E DEPENDÊNCIA DO SENHOR E DO SERVO....	28
2.3 O OUTRO NA CONSCIÊNCIA COMO PRESSUPOSTO DO RECONHECIMENTO.....	30
2.3.1 A consciência na busca de sua autonomia diante do Outro.....	37
2.3.2 A consciência e seu agir duplicado	41
2.3.3 A consciência servil e senhorio	44
2.3.4 O trabalho como paradoxo da libertação da consciência servil	48
2.3.5 A reviravolta da consciência livre do senhor	53
3 FILOSOFIA DO DIREITO: POR UMA ALTERIDADE DO RECONHECIMENTO NA LIBERDADE.....	57
3.1 O DIREITO COMO UM PENSAR FILOSÓFICO.....	58
3.2 O DIREITO COMO EXPRESSÃO DA VONTADE.....	63
3.3 A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE PESSOA E SUAS EXIGÊNCIAS PARA O RECONHECIMENTO	68
3.3.1 Direito Natural e seu fundamento da liberdade e reconhecimento	68
3.3.1.1 Empirismo Científico	69
3.3.1.2 Formalismo Científico.....	70
3.3.1.3 Direito Especulativo: momento da identidade e da diferença.....	71
3.3.2 A Pessoa como Sujeito de vontades.....	74
3.3.3 A Alteridade como condição de ser pessoa.....	80
3.3.4 O Contrato como encontro de vontades	81
3.3.5 A autodeterminação subjetiva: sofrimento e reconhecimento assimétrico.....	84
3.3.6 O Direito da vontade subjetiva e o Bem.....	86
3.4 A ETICIDADE RECONHECIDA: UMA UNIDADE DA SUBJETIVIDADE E DA OBJETIVIDADE.....	89
3.4.1 A Família como primeira e fundamental objetivação do Espírito .	90
3.4.2 A liberdade do arbítrio das vontades na sociedade civil.....	92

3.4.3 A Eticidade do mútuo reconhecimento na autoconsciência da comunidade	96
3.4.4 O mútuo Reconhecimento na guerra	103
4 HONNETH E O RECONHECIMENTO	107
4.1 O RECONHECIMENTO DO AMOR: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES.....	111
4.2 O RECONHECIMENTO JURÍDICO: O SER HUMANO COMO PORTADOR DE DIREITOS	116
4.3 RELAÇÕES DE SOLIDARIEDADE COMO UMA DIMENSÃO DO RECONHECIMENTO.....	119
4.4 “XEQUE MATE” AO RECONHECIMENTO: A REIFICAÇÃO	127
CONSIDERAÇÕES FINAIS	136
REFERENCIAS	145

1 INTRODUÇÃO

O nosso propósito neste trabalho é analisar o reconhecimento em Hegel e sua recepção contemporânea na obra de Honneth. Tanto Hegel quanto Honneth compõem o legado da Filosofia europeia, embora em tempos distintos. Hegel entende a Filosofia como a expressão do Espírito e o acontecer do mundo. Podemos afirmar que a Filosofia é a compreensão de toda e qualquer história no seu processo temporal. Ela só é Filosofia enquanto filosofar e filosofar enquanto Filosofia. Ela pertence ao tempo, assim como o indivíduo pertence a seu povo ou a sua comunidade. É nesse sentido que entender o tempo em pensamento é fazer filosofia. Hegel se encontra entre os maiores pensadores da filosofia e seu legado filosófico é inesgotável. Sua Filosofia é uma ciência da humanidade visando compreender racionalmente conceitos e ideias de toda diversidade das culturas e povos numa unidade do Espírito em organizações e manifestações comunitárias. Por essa razão, pode se afirmar que Hegel é um filósofo histórico na filosofia que rompeu e rompe fronteiras na história do pensamento humano.

Honneth, filósofo pertencente a Escola de Frankfurt, define sua Teoria Crítica a partir de uma teoria do Reconhecimento, colocando-o na base de todas as reivindicações os conflitos e suas configurações sociais. Honneth busca no jovem Hegel suas inspirações e noções de reconhecimento, pois é nele que Honneth encontra elementos extensivos da “luta por reconhecimento”, permitindo, com isso, aproximar-se da “gramática moral dos conflitos sociais. O grande debate e indagações que surgem em torno de Honneth é: Como ele pensa o reconhecimento e qual o sentido do reconhecimento para as demandas sociais e individuais? Além disso, o Reconhecimento em Honneth é uma teoria do reconhecimento ou uma justificativa para o mercado neoliberal capitalista? Essas questões levantadas serão discutidas a partir de duas obras do autor: A Luta por Reconhecimento e a pequena obra denominada de Reificação.

Hegel, tratando-se de um pensador denso e com uma obra muito extensa, cabe a cada pesquisador hegeliano, fazer um recorte (*Abschnitt*) bem definido para poder melhor apresentar ao leitor as intenções de pesquisa em questão. Por esta razão, o nosso objetivo é investigar e compreender o movimento dialético do espírito do mundo como processo de construção e autoconstrução do humano enquanto consciência e autoconsciência de si, através do reconhecimento e

Alteridade em Hegel. Sendo assim, o título da tese é: RECONHECIMENTO EM HEGEL: UMA ANÁLISE DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO E DOS PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA DO DIREITO.

Trata-se de uma pesquisa que visa partir da *Fenomenologia do Espírito* em seu movimento da consciência em direção a *Filosofia do Direito*. Trata-se de um tema instigante que contribui na nossa reflexão sobre o ser humano como construtor e possuidor de direitos e deveres. Além disso, nos desafia na busca incessante de uma sociedade mais humana e justa, democrática, cooperadora e solidária. Neste sentido buscamos compreender em Hegel e Honneth como a Alteridade e o Reconhecimento são instrumentos e mecanismos que fomentam o respeito ao outro como diferente bem como a construção de uma política da justiça e da dignidade. Nesse intuito queremos investigar como na *Fenomenologia do Espírito* ocorre o movimento da consciência através das figuras do senhor e do escravo. Por essa razão o recorte na *Fenomenologia* se reduz à segunda parte denominada de “Autoconsciência”, com o subtítulo “A verdade da certeza de si mesmo”. A pesquisa intenta mostrar ao longo deste trabalho como Hegel compreende o reconhecimento na autoconsciência. Visa demonstrar nessa etapa de sua obra que a verdade e a certeza de si mesmo da consciência é um momento de superação da experiência sensível buscando encontrar-se como autoconsciência. Nela está o outro de si mesmo, e nela está o próprio movimento denominado de reconhecimento. A autoconsciência é um dos conceitos mais complexos e centrais do seu sistema, essencialmente na *Fenomenologia do Espírito*. O filósofo pretende, com esse conceito, não apenas apresentar uma lógica do conhecer e do reconhecer da consciência, mas colocá-la na dimensão tensionadora de ser infinita e finita. É fundamental pensar a autoconsciência (*Selbstbewußtsein*) no processo de desenvolvimento e movimento da própria consciência. Ser autoconsciente é pensar-se como movimento, encontro da consciência, é o tornar-se consciente da direção e dos limites do próprio ser consciente.

Encontramos em Eugen Fink (1977) uma afirmação apropriada sobre a autoconsciência: ele afirma que autoconsciência é desejo, desejo para a alteridade e superação das oposições à consciência. Essa autoconsciência se constitui na busca do outro em si mesmo, como desejo de ser reconhecido e necessidade de reconhecer.

Esses aspectos da autoconsciência nós analisaremos a partir das figuras do senhor e do servo não como dois indivíduos situados

historicamente, mas como duas figuras da própria consciência. Essas figuras se situam na consciência como dois momentos da própria consciência em movimento, pois se trata de abrir mão da vida para salvaguardar a liberdade no caso o senhor, e entregar-se à vida em detrimento da perda da liberdade, no caso do escravo. É fundamental entendermos que a consciência, rumando em direção da autoconsciência, exige o reconhecimento verdadeiro e a própria liberdade. Em princípio, Hegel quer demonstrar com as figuras do senhor e servo que somos senhor e servos de nós mesmos, entregues em nossa subjetividade de contradições e conflitos intermináveis. Essas condições da consciência, seu lugar de independência e dependência, autoconsciência como movimento, analisaremos no **segundo capítulo** deste trabalho de pesquisa.

Hegel, na sua dialética, sempre trabalha com momentos, e momentos para ele devem ser superados e elevados a um nível superior mais cheio de conteúdo. Por essa razão, a subjetividade da consciência e da autoconsciência requer e exige reconhecimento de sua alteridade nos espaços sociais e comunitários. Hegel demonstra que essa subjetividade deve interagir com outras subjetividades, constituindo-se a esfera da intersubjetividade. Além disso, mostra como ocorre o desenvolvimento e movimento de interação do reconhecimento para o mútuo reconhecimento. Na *Filosofia do Direito* se objetivam as instâncias subjetivas e as alteridades são reconhecidas em todas as suas diversidades. Analisaremos, no **terceiro capítulo** desta tese, como e onde Hegel expressa o reconhecimento e mútuo reconhecimento das alteridades na família, sociedade civil e Estado. Faremos isso de modo mais analítico e demonstraremos o quão progressivo e interativo é o reconhecimento e mútuo reconhecimento ao longo da obra da *Filosofia do Direito*. Este é apresentado por Hegel como um pensar filosófico, pois a ciência do direito é considerada como uma parte da própria filosofia de Hegel. O Filósofo alemão pensa o direito como uma expressão da vontade, sendo ela finita e formal, portanto, como um momento que deve ser superado.

A análise de Hegel é progressiva e processual, pois o direito é colocado como uma expressão da vontade até chegar ao direito como a liberdade realizada. Neste sentido, exporemos o direito como a expressão máxima da liberdade em Hegel, liberdade esta reconhecida na alteridade e mutuamente reconhecida nas diversidades culturais e espirituais de cada comunidade. Por essa razão, analisaremos e descreveremos no segundo capítulo como ocorre o conceito de pessoa e

suas relações com a propriedade e o contrato como encontro de vontades. Neste aspecto, Hegel situa o direito como vontade subjetiva e autodeterminação da própria vontade de modo que o reconhecimento seja tão somente unilateral. Esta unilateralidade se apresenta como um momento que deve ser superado nas instâncias da eticidade, pois esta representa em Hegel a unidade da subjetividade e da objetividade. É na eticidade que o espírito do povo é reconhecido e a liberdade mutuamente reconhecida na comunidade de homens livres. Encontramos, nessa instância, o Estado como a autoconsciência da comunidade enquanto presença do espírito no mundo humano. Ou seja, a minha vontade é uma vontade racional e reconhecida pelos demais membros de uma comunidade.

Demonstraremos onde e como Hegel enfatiza, na *Filosofia do Direito*, o mútuo reconhecimento e porque ele é um mecanismo, um instrumento, uma metodologia e uma pedagogia da paz entre os Estados e os indivíduos. Frente a isso, podemos nos indagar se, para Hegel, o ser humano se realiza de modo efetivo no Estado, pois é neste que ele encontra possibilidades de sua autocompreensão e reconhecimento como diferente. O Estado é a Identidade do ser nas suas diferenças, ser Estado é permitir a manifestação e respeito ao Outro que é seu Outro de si mesmo. É pela diferença que o Estado se legitima e não pela identidade, num processo do mútuo reconhecimento, do Estado à Sociedade Civil e da Sociedade Civil para o Estado. É neste sentido que Hegel afirma que a essência do Estado é a vida ética, é a ideia universal manifesta no Estado. Por esta razão, só há vida social porque há os antagonismos que são reconciliados e mutuamente reconhecidos nas suas diferenças e semelhanças no Estado.

No **quarto capítulo** analisaremos e demonstraremos o conceito de reconhecimento em Axel Honneth. A grande questão na qual nos debruçamos foi entender como esse filósofo analisa o reconhecimento a partir das relações de amor, do direito e da solidariedade. Além disso, queremos perceber como esse conceito se relaciona com Hegel e em que medida se afasta de Hegel, numa pura divergência. Interessa-nos pensar: O conceito de reconhecimento apresentado por Honneth é suficientemente claro na perspectiva de uma compreensão e entendimento conceitual? Ou ele se perde em elucubrações idealistas que, ora se situa sobre o indivíduo, ora sobre uma construção de uma teoria do reconhecimento? Queremos ainda nesse **quarto** momento mostrar o entendimento de reificação e como ele justifica a perda do reconhecimento. Será que Honneth compreende as limitações do seu

conceito de reconhecimento?

Nas **considerações finais**, faremos algumas observações sobre a importância e contribuições dessa temática pesquisada para uma sociedade mais justa, humana, digna, solidária e democrática. Além disso, apresentaremos, nas considerações finais, uma comparação mais pormenorizada de Honneth e Hegel no que diz respeito ao conceito de reconhecimento, além de uma crítica ao conceito de reconhecimento elaborado por Honneth.

2 O RECONHECIMENTO NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO: UMA LUTA DE VIDA E MORTE

“Arriscar a vida é, sem dúvida, mais do que recear a morte” Rph. § 32

2.1 A FENOMENOLOGIA COMO PERCURSO DA CONSCIÊNCIA

Quando se busca discutir o conceito de reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito*, necessariamente deve-se abordar a relação entre senhor e servo como figuras da própria consciência. Queremos nessas linhas preliminares mostrar como a *Fenomenologia* é um percurso da consciência em Hegel. Devemos salientar que para Hegel é perturbador fazer a separação entre o sujeito que conhece e o objeto que é conhecido. A pretensão da consciência é chegar ao saber absoluto da Filosofia, enquanto conhecimento filosófico que não pode separar o lógico do real.

Hegel coloca a *Fenomenologia do Espírito* como um pressuposto da lógica, pois somente pensamos logicamente como o estudo das determinações da Ideia. É nesse sentido que a dedução hegeliana não é uma dedução lógica, mas fenomenológica, porque esta deve ser vista como uma introdução à *Ciência da Lógica*, que exerce uma função pedagógica de ensinar à consciência como ela pode se livrar dos obstáculos da própria dualidade, da separação entre objeto e certeza que dele temos. Neste aspecto, o princípio da ciência pressupõe a própria Fenomenologia, pois a ciência é a experiência da consciência. É nesse aspecto que Ludwig (2011) afirma que a *Fenomenologia do Espírito* pode ser lida como uma exposição da fenomenologia do conhecimento. Ou dito de modo diferente “todo ser tem uma essência, e só podemos conhecê-lo a partir de quando olharmos para a aparência, o aparecimento da essência¹.” (LUDWIG, 2011, p. 14). Hegel quer nessa obra investigar o saber da essência das coisas. A tentativa por Hegel empenhada é de discutir o desenvolvimento da consciência em direção à autoconsciência e sua entrada, finalmente, como Espírito, no palco do mundo. Todo esse trajeto do Espírito visa atingir o saber absoluto. Isso

¹ “Alles Sein hat ein Wesen, und wir können nur von ihm wissen, wenn wir den Schein, die Erscheinung des Wesens betrachten (LUDWIG, 2011, p. 14)”.

mostra que a consciência e a autoconsciência são nada mais que abstrações da concretude do Espírito. Por essa razão, o conhecimento em Hegel é uma construção entre o mundo e a consciência. Borges (1990, p. 10) afirma:

A experiência da consciência frente ao mundo não se refere apenas ao conhecimento do mundo enquanto mundo natural, mas também a experiência prática da consciência com sua outra. Da mesma forma, não se trata somente das experiências da consciência individual, incluindo as experiências sociais e políticas dos homens enquanto civilização.

Hegel quer, com a *Fenomenologia do Espírito*, mostrar que a consciência tem seu percurso em direção ao saber absoluto, incluindo, nessa tarefa, as relações intersubjetivas de interação do homem com o mundo, enquanto função essencial do Espírito. Pensar o Espírito na Fenomenologia implica em pensar na consciência e autoconsciência, enquanto abstrações do próprio percurso do Espírito. A consciência é uma abstração do Espírito, e para melhor demonstrar isso, Hegel utiliza-se de figuras. Estas são as múltiplas formas de expressar como a consciência e autoconsciência se articula consigo mesma e com seu outro da consciência. No âmbito das figuras, interessa-nos refletir sobre o senhor e servo, como condições que a própria consciência se põe. A consciência é uma consciência desejante, logo, um valor humano. Kojève (2002) entende que o humano se confirma na medida em que supera seus desejos animais em detrimento de salvaguardar os desejos humanos. Por essa razão que ele afirma:

O homem se confirma como humano ao arriscar a vida para satisfazer seu desejo humano, isto é, seu desejo que busca outro desejo. Ora, desejar um desejo é pôr-se no lugar do valor desejado por esse desejo. Porque, sem essa substituição, desejar-se-ia o valor, o objeto desejado, e não o próprio desejo. Desejar o desejo do outro é, em última análise, desejar que o valor que eu sou ou que represento seja o valor desejado por esse outro: quero que ele reconheça meu valor como seu valor, quero que me reconheça como um valor autônomo. Isto é, todo desejo humano, antropogênico, gerador da

consciência-de-si, da realidade humana, é, afinal, função do desejo de reconhecimento. E o risco de vida pelo qual se confirma a realidade humana é um risco em função desse desejo. Falar da origem da consciência-de-si é, pois, necessariamente falar de uma luta de morte em vista do reconhecimento (KOJÈVE, 2002, p. 14).

Devemos salientar que o ser humano se satisfaz na medida em que ele tem o reconhecimento do seu desejo realizado. Hegel mostra que “de fato, a essência do desejo é um Outro que a consciência-de-si; e, através de tal experiência, essa verdade veio-a-ser para a consciência²” (HEGEL, 2003, p. 141).

Não pretendemos apresentar uma leitura da *Fenomenologia* como uma introdução, nem mesmo como uma parte do sistema de ciência de Hegel, mas nosso intuito é entender o pano de fundo no qual se coloca a figura do senhor e servo. A *Fenomenologia* se torna uma obra que prepara a consciência para a superação dos obstáculos da própria dualidade, que segundo Hegel, se dá na *Ciência da Lógica*. Em concordância com essa afirmação Hegel se expressa da seguinte maneira: “Na Lógica se mostrará que o pensamento e o universal é justamente isto: é ele mesmo e seu Outro, apodera-se desse Outro e nada lhe escapa³” (HEGEL, 1995, § 20, p. 71). O filósofo demonstra que na Lógica prevalece a unidade e o livre pensamento na universalidade, portanto, a identidade consigo mesmo no pensar. Essa condição da Lógica tem um pressuposto, um caminho construído na superação dos conflitos da própria consciência. É nesse sentido que Hegel faz um comentário na *Enciclopédia*, § 25:

Na minha *Fenomenologia do Espírito* – que por isso, quando se publicou foi designada como a primeira parte do Sistema da Ciência - tomou-se o caminho de começar pela primeira [e] mais simples manifestação do espírito, *pela consciência imediata* e de desenvolver sua dialética até ao ponto de vista da ciência filosófica, cuja necessidade [Notw.] é mostrada através dessa progressão. Mas para isso não se podia ter ficado

² “Es ist in der Tat ein Anderes als das Selbstbewußtsein, das Wesen der Begierde; und durch diese Erfahrung ist ihm selbst diese Wahrheit geworden” (HEGEL, PhG. p. 143).

³ “In der Lógik wird es sich zeigen, daß der Gedanke und das Allgemeine eben dies ist, daß er er selbst und sein Anderes ist, über dieses übergreift und daß nichts ihm entflieht” (HEGEL, Enzy. § 20, p. 74).

no formal da simples consciência: pois o ponto de vista do saber filosófico é em si ao mesmo tempo o mais rico de conteúdo e o mais concreto; por conseguinte, ao desprender-se como resultado, ele pressupunha também as figuras concretas da consciência, como por exemplo, as figuras da moral, da ética, da arte e da religião. O desenvolvimento do *conteúdo*, dos objetos [que são] partes próprias da ciência filosófica, incide pois ao mesmo tempo nesse desenvolvimento da consciência – que inicialmente parecia restrito apenas ao formal. Esse desenvolvimento deve, por assim dizer, avançar por detrás da consciência, na medida em que o conteúdo se relaciona à consciência como *Em-si*⁴ (HEGEL. 1990, § 25, p. 87-8, grifos do autor).

Hegel quer demonstrar que a consciência deve se desenvolver no sentido de superar seu próprio dualismo, na medida em que as figuras (**figura** = *Gestalt*), tais como a do senhor e servo, são apenas estágios da consciência e modos abstratos do Espírito se manifestar. Encontramos em Hegel as duas primeiras figuras denominadas de: a) certeza sensível e b) a percepção. A certeza sensível expressa o aqui e agora, portanto, certeza do objeto sendo ele o puro isto. Corresponde ao dado imediato da certeza sensível. Ela se coloca como conhecimento mais rico, saber imediato. Porém, sua verdade é, no entanto, a mais pobre e abstrata, pois consegue somente enunciar o universal abstrato, e não o singular. Já a percepção percebe a multiplicidade que está em nós, a certeza sensível permanece na unidade abstrata, ao passo que a percepção percebe a multiplicidade dos sentidos. O que entra em conflito na consciência é a multiplicidade do mundo e a percepção múltipla da nossa consciência. É

⁴ “ In meiner Phänomenologie des Geistes, welche deswegen bei ihrer Herausgabe als der erste Teil des Systems der Wissenschaft bezeichnet worden, ist der Gang genommen, von der ersten, einfachsten Erscheinung des Geistes, *dem unmittelbaren Bewußtsein*, anzufangen und die Dialektik desselben bis zum Standpunkte der philosophischen Wissenschaft zu entwickeln, dessen Notwendigkeit durch diesen Fortgang aufgezeigt wird. Es konnte hierfür aber nicht beim Formellen des bloßen Bewußtseins stehengeblieben werden; denn der Standpunkt des philosophischen Wissens ist zugleich in sich der gehaltvollste und konkreteste; somit als Resultat hervorgehend, setzte er auch die konkreten Gestalten des Bewußtseins wie z.B. der Moral, Sittlichkeit, Kunst, Religion voraus. Die Entwicklung des *Gehalts*, der Gegenstände eigentümlicher Teils der philosophischen Wissenschaft fällt daher zugleich in jene zunächst nur auf das Formelle beschränkt scheinende Entwicklung des Bewußtseins, hinter dessen Rücken jene Entwicklung sozusagen vorgehen muß, insofern sich der Inhalt als das *Ansich* zum Bewußtsein verhält” (HEGEL, Enzy. § 25, p. 91-92).

nesse sentido que Borges (1990, p. 61) afirma: “Deixamos a coisa ser uma e atribuímos a nós a multiplicidade, devido à nossa multiplicidade dos sentidos” Disso, podemos afirmar, resulta que a percepção apenas consegue enunciar o uno como múltiplo. Em Hegel essas proposições contraditórias originam a distinção e separação entre sujeito e objeto ou entre o Eu e a coisa. Esta construção tensionadora da construção do conhecimento da consciência tem outros desdobramentos, tais como senhor e servo, consciência infeliz, ceticismo e estoicismo etc. Ressaltamos que Hegel quer demonstrar como esse conflito da consciência é uma experiência da própria progressão necessária da consciência na tentativa de superar as dicotomias entre sujeito e objeto⁵. Este aspecto da consciência será analisado no item seguinte.

2.2 CONSCIÊNCIA E AUTOCONSCIÊNCIA: LUGAR DE INDEPENDÊNCIA E DEPENDÊNCIA DO SENHOR E DO SERVO

Hegel faz uma clara passagem da consciência para autoconsciência na seção “Independência e Dependência da Autoconsciência: Dominação e Escravidão⁶” mostrando que a consciência é o estágio simples e unilateral da manifestação do Espírito, dando à consciência um estatuto de passividade na recepção do mundo. Esta clarificação e justificação Borges (1995, p. 38) nos faz afirmando: “O mundo chega à consciência enquanto o portador da verdade, que cabe a ela apenas acolher”. Trata-se nessa etapa de dar um passo em frente em relação à passividade da consciência, pois quer se estabelecer uma relação de construção de um verdadeiro conhecimento da autoconsciência na interação com outra autoconsciência⁷. Temos já aqui uma abertura para a intersubjetividade, mas ainda não se trata de relações propriamente sociais, estas somente ocorrerão na seção Espírito.

A *Fenomenologia do Espírito*⁸ é o caminho percorrido pela consciência rumo à autoconsciência.⁹ Na *Fenomenologia*, a consciência

⁵ “A Fenomenologia tem uma dupla tarefa: por um lado, trata-se de elevar a consciência individual ao saber absoluto e, portanto, à ciência; por outro, trata-se de percorrer o caminho do espírito enquanto realidade humana e coletiva racional” (BORGES, 1990, p.74).

⁶ HEGEL, PhG. p. 145.

⁷ Hegel preocupa-se com a verdade das coisas, pois a verdade é composta somente na totalidade, em consequência disso, há verdade conhecimento tão somente quando houver o reconhecimento.

⁸ “A fenomenologia do espírito não é apenas a obra mais influente de Hegel, é uma obra indiscutivelmente mais influente da história da filosofia (QUANTE, Michael. *Die Wirklichkeit des Geistes*. 2011, p.231)”.

⁹ As traduções brasileiras, com exceção de MANFREDO DE ARAÚJO, utilizam consciência-de-si. Nós, observando a tradução de Araújo, utilizaremos autoconsciência por conservar a característica sintética (contrata) da língua alemã e do uso do radical grego também sintético, em oposição à expressão de origem latina consciência-de-si (analítica).

experiência o mundo na consciência como processo de superação. É neste movimento da consciência que encontramos a tarefa da própria autoconsciência: o reconhecimento. O nosso objetivo nessa etapa do trabalho dissertativo é analisar e discutir como ocorre o reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito*, de modo especial nas figuras do senhor e servo. Neste momento da autoconsciência como verdade de si mesma, analisaremos como ocorre o movimento da consciência em direção à autoconsciência através do outro de si mesmo. A metáfora usada por Hegel não visa discutir os problemas de uma filosofia social, mas sim, trata-se de uma perspectiva de um problema ontológico da autoconsciência¹⁰.

Em Hegel, Filosofia e *Fenomenologia do Espírito* estão mutuamente vinculadas, sendo que a Filosofia¹¹ é processual e constante e o Espírito o andar de Deus¹² pelo mundo. É nesse sentido que “A filosofia como a que apreende tudo, incluindo a natureza do divino e do humano, especialmente o último, uma vez que ilustra como mais humana possível a vida, isto é, o justo que é essencialmente divino (*O Sistema da Eiticidade*, 1982, p.15-16)”. A compreensão da filosofia em

¹⁰ “[...] das ontologische Problem des Selbstbewußtseins (FINK, Eugen. 1977 p.177)”.

¹¹ “Daí porque a filosofia é o pensamento especulativo, capaz de captar a unidade das determinações em sua contraposição. É o que se chama concreto, pois ele não tem a ver com a unidade puramente formal, abstrata, mas com a unidade de determinações diferenciadas. Seu objeto é, então, o infinito, o que se diferencia de si, e não através dos limites de um outro. A razão capta o diferenciar-se do uno, ou seja, a identidade da identidade e da diferença. Trata-se, assim, de explicitar a complexidade do real à medida que se tematiza a unidade que contém a diferença interna (OLIVEIRA, 1993, nota de rodapé, 3, p.182)”.

¹² O Deus de Hegel não é o estranhamento ao humano, mas o compreensível pela razão. Nos §§ 76 e 77 da Propedêutica Filosófica encontramos uma bela definição de Deus: “Deus é o *espírito absoluto*, ou seja, é a pura essência que se faz objecto, mas que aí se contempla apenas a si mesma; ou, no seu tornar-se outro, pura e simplesmente retorna a si mesma e é igual a si própria”. No §77, Hegel apresenta um detalhamento do conceito de Deus: “Deus, segundo os momentos da sua essência, é : 1) absolutamente santo, enquanto é a essência puramente universal em si. É 2) *potência absoluta*, porquanto realiza o universal e conserva o singular no universal, ou seja, o eterno *Criador do universo*. É 3) *Sabedoria*, porque o Seu poder é apenas poder santo; 4) *bondade*, porquanto confirma o singular na sua realidade efectiva, e 5) *justiça*, enquanto eternamente o reconduz ao universal”. Hegel quer mostrar que a preocupação dos Estados deve ser, em última instância, com a vida, justamente porque o Estado é o andar de Deus pelo mundo e o ser humano expressa o mais alto grau desse Deus no mundo através da comunidade de humanos livres. Se é a vida, na sua diversidade, em especial aqueles estigmatizados pela sociedade que Hegel demonstra interesse, é justamente porque a liberdade ocorre na diversidade do Estado, pois Deus é o Estado na multiplicidade e diversidades culturais. O andar de Deus pelo mundo torna-se realidade viva a partir da cristandade, pois o ser humano sendo livre pode caminhar pelo mundo para a todos declarar essa liberdade. Esta é a fonte de vitalidade e de libertação, é o anúncio de que de fato somos todos seres humanos livres. Segundo Hegel, essa foi uma das maiores contribuições da sabedoria do cristianismo, porém, seu curso histórico e seus clamores pela liberdade ainda não cessaram na história da humanidade. E nesse sentido que podemos destacar onde ainda há fome e miséria de um lado, e acúmulo de riquezas do outro, o princípio da liberdade ainda não foi globalizado ou universalizado.

Hegel é dinâmica, pois tanto Deus quanto o humano são objetos da filosofia. É possível pensar Deus¹³ porque ele é uma categoria racional, pois sendo o homem essencialmente razão e espírito, ele entende o divino¹⁴ que há nele. É nesse aspecto que

Na Filosofia culmina e conclui o todo. A filosofia é o sistema da necessidade com o que se produz a Liberdade, e, por isso, a história da filosofia é, em última análise, filosofia da filosofia. A filosofia é a verdadeira teodiceia ou justificação intelectual de Deus. [...] A filosofia concebe o absoluto, o divino (Idem, 1982, p.101).

Vale ressaltar que a filosofia de Hegel é uma filosofia que se realiza na totalidade, na liberdade. Neste aspecto toda filosofia hegeliana concebe, pensa o absoluto, o próprio divino que se constitui como humano.

2.3 O OUTRO NA CONSCIÊNCIA COMO PRESSUPOSTO DO RECONHECIMENTO

O sistema filosófico em Hegel é perpassado pela categoria do Outro, que assume vários papéis ao longo do sistema, sendo que, no que diz respeito à *Fenomenologia do Espírito*, o Outro é o outro de si mesmo da consciência. Hegel demonstra como isso ocorre no capítulo quarto, “A verdade da certeza de si mesmo”, ao suprasumir a experiência sensível na certeza da verdade. É nesse sentido que “a consciência é para si mesma o verdadeiro¹⁵ (HEGEL, PhG, p.137¹⁶)”, pois a própria “consciência é seu objeto¹⁷”, e por isso, é também o “um

¹³ “El Dios de Hegel no es tanto el Dios trascendente, libre e personal de la fé Cristiana, cuanto el Dios-proceso que se despliega en el mundo y en la historia. En Hegel Dios y el mundo son indisolubles. En el mundo, Dios no es Dios. [...] Lo decisivo es que lo infinito no puede prescindir de lo finito, que Dios hay de perderse en la selva virgen de la naturaleza para poderse reencontrar como espíritu. En esta concepción naufragan la trascendencia divina y la libertad del acto creador, puesto que para Dios existir, es ponerla diferencia. La relación Dios-hombre no es menos necesaria que la relación Dios-naturaleza (COLOMER, 2006, p. 417)”.

¹⁴ “[...] la razón es lo divino en el hombre. Como tampoco no hay más que um solo espíritu, el espíritu universal divino, lo que no solo quiere decir que está en todas partes y que solo puede captarse como comunidad, como totalidad exterior en muchos, en todos los individuos particulares, sino que debe captarse además como lo que lo penetra todo, como la unidad de si mismo y de la apariencia de su otro, como lo subjetivo, lo particular. El espíritu divino vive en la comunidad de sus fieles y se halla presente en ella (COLOMER, 2006, p. 418)”.

¹⁵ “[...] Bewußtsein ist sich selbst das Wahre” (HEGEL, Ph.G. p. 137).

¹⁶ Utilizaremos como obra de referencia comparativa da *Fenomenologia do Espírito* a tradução de Paulo Meneses, 2ª edição, 2003.

¹⁷ “[...]Gewißheit ist sich selbst ihr Gegenstand“ (idem, p. 137).

ser-outro¹⁸(HEGEL, idem, p.137)”. Aqui reside a capacidade que a consciência tem em distinguir aquilo que é para ela e um “não-diferente¹⁹”. A consciência sabe dizer o que se refere a si mesma e o que é seu diferente enquanto consciência. Encontramos em Hegel uma ampla terminologia para apresentar, justificar e explicar o conceito de reconhecimento. Alguns desses termos que elencaremos a seguir são incorporados e contextualizados ao longo deste texto, tais como: *Begegnung* (encontro); *Interaktion* (interação); *Bewegung* (movimento); *Anerkennung* (reconhecimento); *Anerkanntes* (reconhecido); *Anerkennens* (reconhecendo); *Entwicklung* (desenvolvimento); *Anderes* (Outro) e *Beziehung* (relação). Em Hegel o entendimento do termo conceito²⁰ é “o movimento do saber²¹ (Idem,p.137)”. Ou melhor, o conceito é aquilo que o objeto é em si mesmo, constituindo uma unidade no objeto do ser-em-si e do ser-para-um-Outro. É nesse sentido que podemos afirmar que

o Em-si é a consciência, mas ela é igualmente aquilo para o qual é um Outro (o Em-si): é para a consciência que o Em-si do objeto e seu ser-para-um-outro são o mesmo. O Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio²² (Idem, p.137-38).

Trata-se de um fenômeno da própria consciência, pois o que nela é o Em-si é o mesmo para o outro, pois um Outro é para a consciência²³ a sua própria razão de saber da consciência.

¹⁸ “[...] auch ein Anderssein”. (idem, p. 137).

¹⁹ “[...] nicht Unterschiedenes ist” (idem, p. 137).

²⁰ “O conceito é o “lugar” da efetiva realização da liberdade” (Weber, 1993, p. 32). Encontramos em Hegel uma definição muito apropriada do termo conceito. “O conceito é a verdade da substância e, como o modo determinado de relação da substância é necessidade, a liberdade se mostra como a verdade da necessidade (die Freiheit als die Wahrheit der Notwendigkeit) e como modo de relação do conceito” (HEGEL, WL. Werke, II, p. 246 – trad. WEBER, 1993, p. 32). “So ist der Begriff die Wahrheit der Substanz die Notwendigkeit ist, zeigt sich die Freiheit als die Wahrheit der Notwendigkeit und als die Verhältnissweise des Begriffs” (HEGEL, WL. Werke, II, p. 246)”.
²¹ “Nennen wir Begriff die Bewegung des wissens (idem, p. 137)”.
²² “[...]den das *Ansich* ist das Bewußtsein; es ist aber ebenso dasjenige, für welches ein Anderes (das *Ansich*) ist; und es ist für es, daß das *Ansich* des Gegenstandes und das Sein desselben für ein Andres dasselbe ist; Ich ist der Inhalt der Beziehung und das Beziehen selbst; es ist es selbst gegen ein Anderes, und greift zugleich über dies Andere über, das für es ebenso nur es selbst ist (idem, p. 137-38)“.

²³ É necessário entender que o conceito de consciência em Hegel não é algo estático, mas

implica movimento. Consciência significa mobilidade e adversidades, contradições e conflitos.

Hegel quer demonstrar que o ser de um outro da consciência do ponto de vista da certeza sensível deve ser superado e conservado no em-si da consciência, tratando-se de momentos que constituem a própria consciência de si. Hegel afirma:

o que parece perdido é apenas o momento-principal, isto é, o *subsistir simples e independente* para a consciência. Mas de fato, porém, a autoconsciência é a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do *ser-Outro*. Mas a autoconsciência é movimento; mas quando diferencia de si *apenas a si mesma* enquanto si mesma, então para ela a diferença é *imediatamente suprasumida* como um ser-outro²⁴ (idem, p. 138).

A autoconsciência em Hegel é um dos conceitos mais complexos e centrais do seu sistema, especialmente na *Fenomenologia do Espírito*. O filósofo pretende com esse conceito não apenas apresentar uma lógica do conhecer e do reconhecer da consciência, mas colocá-la na dimensão tensionadora de ser infinita e finita. É fundamental pensar a autoconsciência²⁵ (*Selbstbewußtsein*) no processo de desenvolvimento e movimento da própria consciência. Ser autoconsciente é pensar-se como movimento, encontro da consciência, é o tornar-se consciente da direção e dos limites do próprio ser consciente. Hegel pretende racionalizar a realidade, sendo real apenas aquilo que é passível de racionalização. No

²⁴ “Es scheint also nur das Hauptmoment selbst verlorengegangen zu sein, nämlich das *einfache selbständige Bestehen* für das Bewußtsein. Aber inder Tat ist das Selbstbewußtsein die Reflexion aus dem Sein der sinnlichen und wahrgenommenen Welt und wesentlich die Rückkehr aus dem *Anderssein*. Es ist als Selbstbewußtsein Bewegung; aber indem es *nur sich selbst* als sich selbst von sich unterscheidet, so ist ihm der Unterschied *unmittelbar* als ein *Anderssein aufgehoben* (idem, p. 138)“.

²⁵ “Na filosofia de Hegel do Espírito Absoluto, a autoconsciência tem o significado de um princípio fundamental ontológico - o princípio da formação da total verdade. Tudo o que é, é um momento no processo em si mesmo, formação de si mesmo, determinação de si mesmo do espírito cujo sentido do autodesenvolvimento da autoconsciência existe plenamente em si. Sob este ponto de vista a natureza, a cultura em seu desenvolvimento histórico do indivíduo único com suas atividades e sua autoconsciência pessoal é um organismo da autoconsciência absoluta. Este princípio é para Hegel não apenas uma tese geral, mais sim determina a lógica da construção do sistema de Hegel na totalidade e em suas partes na qual assume aqui variadas formas”. (SANDKÜHLER, Jörg Hans. *EUROPÄISCHE ENZYKLOPÄDIE ZU PHILOSOPHIE UND WISSENSCHAFTEN*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, p.243). Doravante será citado como SANDKÜHLER, Eur. Enzy.

entanto, Hegel desobedece ao seu próprio empreendimento filosófico da razão na medida em que a autoconsciência se coloca como desejo de seu outro. Essa confirmação nós encontramos em E. Fink (1977) quando ele afirma:

A autoconsciência surge como um retorno a si, portanto, como um movimento. Hegel caracteriza este movimento como desejo. Isto é de um sentido fundamental. A autoconsciência é desejo e reina através de um impulso, ímpeto (Drang), uma inclinação natural; isto é uma inclinação própria do espírito na busca de si mesmo. Enquanto que a autoconsciência é desejo, é o impulso, do retorno a si mesmo através da negação; isto é, a incorporação de todas as oposições que se opõem ao mundo. A autoconsciência é duplicada em duas figuras relacionadas entre si: na consciência da oposição do ser e na pura autoconsciência. Estas duas formas não estão uma ao lado da outra, elas estão num movimento contrário uma para a outra, estas que expõem o mesmo conteúdo da história da dialética da autoconsciência²⁶.

Hegel quer demonstrar que a autoconsciência é a consciência desejante, desejo este por outra consciência. Enfim, a consciência deseja a verdade de si mesma através de um outro. É nesse sentido que a autoconsciência é a “unidade do diferente²⁷ (HEGEL, Ph.G. p.139)”. Ela tem a capacidade de reunir nela mesma aquilo que é seu ser e aquilo que é seu diferente. É nesse sentido que ela “é a infinita unidade das diferenças²⁸,” (idem, p. 139). A consciência enquanto autoconsciência tem diante de si um duplo objeto: primeiro, o imediato objeto da certeza

²⁶ “Das Selbstbewußtsein geschieht als das Zu-sich-Kommen, also als eine Bewegung. Hegel charakterisiert diese Bewegung als Begierde. Das ist von ganz grundsätzlicher Bedeutung.[...]Das Selbstbewußtsein ist Begierde, es ist durchwaltet von einem Drang, einem Ur-Trieb; es ist der Trieb des Geistes selbst, sich zu suchen. [...]Sofern das Selbstbewußtsein Begierde ist, ist es der Drang, zu sich selbst zu kommen durch die Vernichtung, d.i. Einverleibung der ganzen gegenständlich entgegenstehenden Welt. Das Selbstbewußtsein ist zunächst auseinandergelegt in zwei auf einander bezogene Gestalten: in das Bewusstsein vom gegenständlich Seienden, und in das reine Sichselbstwissen. Diese beiden Gestalten stehen aber nicht einfach nebeneinander, sie sind in einer Gegenbewegung zueinander, die den eigentlichen Inhalt der dialektischen Geschichte des Selbstbewußtseins darstellt (p. 170-71)”.

²⁷ “[...] die Einheit des Unterschiedenen (idem, p.139)”.

²⁸ “[...] die unendliche Einheit der Unterschiede ist. (idem, p. 139)”.

sensível e da percepção; segundo, o objeto é ela mesma, autoconsciência mesma como oposição. Hegel pensa o movimento da consciência através de figuras como um movimento da vida, ou seja, a vida²⁹ como processo. Nele as figuras é o Outro. O mundo da certeza sensível e da percepção é o mundo das metáforas, tornando-se objetos da consciência, mas que suprassumidos, tornam-se um legado da autoconsciência. O Outro mostra em Hegel esse movimento para a diferença constante e infinita. Pois, o Outro se constitui como a fluidez das diferenças e a própria dissolução do universal. A consciência desejanse é a vida, e a vida é o Outro e esse Outro é esse movimento infinito para as diferenças. Mas é justamente esse suprassumir do Outro que satisfaz a perspectiva da autoconsciência. Para Hegel, suprassumir implica em conservar, elevar, não significa eliminar o Outro: “assim a autoconsciência é certa de si mesma, somente através do suprassumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente: a autoconsciência é desejo³⁰,” (idem, p. 143). A autoconsciência só se satisfaz em uma outra autoconsciência. Ao mesmo tempo em que a consciência busca o outro, ela busca a si mesma, pois, o outro é o seu outro de si mesmo. Seu acontecimento se realiza através do outro. Essa busca pelo outro é uma busca de si mesmo da própria consciência. É um paradoxo dialético na medida em que a autoconsciência só é quando a consciência de um outro também é. O mesmo coloca-se como autoconsciência diante da negação do Outro. A consciência é quando nega o Outro. Em Hegel, a consciência faz sempre um duplo movimento (*Bewegung*): um movimento em direção e através do outro em si mesmo e, no outro, a consciência se dirige sobre si mesma, nela mesma. O

²⁹ “[...] o homem não é um ser pronto, mas em permanente autoconstrução, que se faz como processo de conquista da liberdade. Ocorre que esse processo é essencialmente comunitário: o homem se faz homem à medida que é capaz de elevar-se de sua vida individual empírica à esfera da universalidade, do mútuo reconhecimento da igual dignidade. O processo de libertação coincide, pois com um processo de universalização, no qual a individualidade do ponto de partida não é eliminada, mas “superada”, suprassumida num processo de mútuo reconhecimento. O processo de libertação, que constitui o cerne da vida humana, enquanto conquista da humanidade do homem, é um processo de superação da parcialidade; a gênese do homem coincide com a gênese de sua sociabilidade, que, por sua vez; se radica na liberdade solidária, a que abandonou toda perspectiva de opressão e se faz enquanto reconhecimento mútuo das liberdades (OLIVEIRA, 1993, p.183-84)”.

³⁰ “[...] das Selbstbewußtsein [ist] hiermit seiner selbst nur gewiß durch das Aufheben dieses Anderen, das sich ihm als selbständiges Leben darstellt; es ist *Begierde* (idem, p.143)“.

movimento da consciência é estar na constante busca³¹ do ser outro. É nesse aspecto que se trata de uma exposição intersubjetiva da estrutura da autoconsciência que se denomina de movimento do reconhecimento da autoconsciência. O outro é decisivo na formação da autoconsciência, pois não chego à autoconsciência sem considerar o outro como parte fundante dela. Mas o Outro é justamente aquilo que permite a consciência se elevar à autoconsciência. É o Outro que permite que a identidade da autoconsciência seja elaborada e construída. Em Hegel o outro é a outridade, pois se afirma na negação desse outro na própria consciência. Há na consciência concebida por Hegel um enfoque libertador do Outro, que não pode ser aprisionado e nem domesticado, mas que sempre lhe seja permitido seguir a própria vida. “A autoconsciência exige o reconhecer-se no outro e contra o outro, e ocorre através da mútua dedicação e libertação³²” O Outro em nós é exatamente a dinâmica da vida e da consciência. Negar o Outro de si mesmo é permitir que ele não seja domado e nem mecanizado, mas que seja mantido em sua vida e no seu prosseguir das suas vontades. O Outro é o dinamizador dessa autoconsciência, pois é essa dialética constante do movimento da própria consciência. Quando a autoconsciência consegue alcançar não apenas a sua identidade, mas também sua autonomia através e por meio do Outro, ele permite a liberdade do Outro e com isso faz uma experiência do Espírito. É por isso que a autoconsciência é o espírito em movimento. O movimento do

³¹ “Visto que o homem é fundamentalmente desejo, ele não é apenas a tendência de querer ter alguma coisa, mas de absorver o outro, de destruir sua independência. Enquanto desejo, a autoconsciência é o impulso de conquistar a si mesma através da destruição e absorção em si de todo o mundo objetivo. O que Hegel vai mostrar de modo paradigmático com a dialética do senhor e do escravo é justamente que a autoconsciência só se conquista a si mesma quando supera a postura de dominação e se põe na perspectiva do reconhecimento da alteridade da outra autoconsciência, isto é, a autoconsciência não é um fato, não é algo já dado, mas emerge como resultado de um longo caminho dialético, que passa pela mediação do reconhecimento do outro” (FINK, in OLIVEIRA, 1993, nota de rodapé, p. 183).

³² “Selbstbewußtsein verlangt, sich im anderen und gegen den anderen zu erkennen, und dies durch wechselseitige Hingabe und Befreiung (SIEP, Ludwig. Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes, in: PÖGGELER & KÖHLER, (orgs) Phänomenologie des Geistes, 2006, p.115)”.

espírito na autoconsciência³³ é o próprio reconhecimento através da experiência do Outro, pois é nesse Outro que me vejo em mim como consciência. É o Outro como sendo o próprio eu da consciência que permite à consciência alcançar o nível da autoconsciência. Por esta razão Siep (2006, p. 127) defende que o reconhecimento em Hegel deve ser sempre entendido como um movimento do Nós. Não podemos pensar em Hegel um indivíduo abstrato, separado da comunidade, mas deve sempre ser pensado como um Nós e não um Eu.

Hegel pretende demonstrar como uma ruptura de um Eu se estende para um Nós. Pois quando a consciência faz dela mesma seu objeto, ela é tanto um Eu quanto objeto. É nesse sentido que a autoconsciência reúne em si as diferenças numa unidade da diversidade. É ao mesmo tempo um Eu que comporta um Nós e um Nós que é uma unidade num Eu. “Esta unidade, de um Eu que é o Nós, e o Nós que é um Eu, será (erweist) mais tarde o reconhecimento perfeito no direito, na eticidade, na religião e na vida filosófica de um povo³⁴ (SIEP, 2006, p.109). Mas a questão que aparece em Hegel na *Fenomenologia do Espírito* é a seguinte: como é possível pensar a independência e dependência dessa autoconsciência? Como Hegel relaciona os conceitos de dominação e escravidão com a fenomenologia da autoconsciência?

O reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito* se expressa de modo enfático na relação entre o Senhor e o Servo. Aqui Hegel dá ênfase subjetiva ao conceito e desenvolvimento do reconhecimento em seu sistema filosófico. É por isso que ele assim se expressa: “A autoconsciência é em si e para si quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido³⁵ (HEGEL, Ph.G. p. 145)”. Isso mostra que a autoconsciência é sempre autoconsciência para uma outra autoconsciência. Deve se entender, logo de imediato, que essa outra autoconsciência não é um outro sujeito, indivíduo, mas trata-se do desenvolvimento da própria autoconsciência, na medida em que busca sempre mais suas diferenças e semelhanças consigo mesma. A

³³ “A autoconsciência é, para Hegel, um encontrar-se no outro, a superação de uma perda de si. Por isso ela é, essencialmente, evento, ou seja, o movimento de conquista de si. Verdadeira humildade significa verdadeira sociabilidade, o que só pode emergir através de uma luta pela construção do reconhecimento mútuo entre sujeitos. É só no outro e através do outro que a autoconsciência pode constituir-se (FINK, in OLIVEIRA, 1993, nota de rodapé, 9, p. 183)”.

³⁴ “Diese Einheit von Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist erweist sich später als die vollendete Anerkennung im rechtlichen, sittlichen, religiösen und philosophischen Leben eines Volkes (SIEP, Ludwig. Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes, in PÖGGELER& KÖHLER (orgs) Phänomenologie des Geistes, 2006, p.109)”.

³⁵ “Das Selbstbewußtsein ist *an* und *für sich*, indem und dadurch, daß es für ein Anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Annerkanntes (idem, p. 145)”.

autoconsciência é esse duplo movimento, tanto se desenvolve em direção a si mesma e em direção à outra consciência. Ou seja, é essa unidade da infinitude na medida em que experiencia a finitude e a infinitude numa unidade. Trata-se de um princípio epistemológico da realidade da autoconsciência. Pois,

O conhecimento é tomado por Hegel em um sentido bem amplo: pertence a ele todas as reivindicações da verdade, mas não apenas verdades teóricas, como dizer algo verdadeiro, mas as certezas da vida prática, a moral e a religião, e até mesmo as reivindicações da verdadeira arte e instituições justas³⁶.

O conhecimento em Hegel deve ser analisado e pensado em suas dimensões teóricas e práticas, pois o princípio fundamental é conhecer para reconhecer.

2.3.1 A consciência na busca de sua autonomia diante do Outro

Hegel coloca a consciência num campo de forças, de lutas, de paradoxos: ou o indivíduo opta pela garantia da vida em detrimento da ausência da liberdade, que neste caso encontra-se o servo; ou ele procura garantir a liberdade e coloca a vida ao litígio da morte, situação do senhor. Aqui constatamos uma decisão pela vida e a outra pela liberdade que aparentemente uma anulava a outra, mas são tão somente conflituosos e contraditórios. O servo temendo a sua morte diante do senhor prefere a servidão e a própria vida, ou como o próprio Hegel afirma em nota no § 328 nos *Princípios da Filosofia do Direito*, "arriscar a vida é, sem dúvida, mais do que rezear a morte. (1997, p.267)".

A estrutura da relação entre senhor e servo não é uma relação unilateral, mas diversa na diversidade. Hegel quer demonstrar nesta relação os aspectos da consciência, da liberdade e da vida. Hegel defende na sua filosofia a reconstituição do todo, pois a verdade está no

³⁶ "Wissen wird aber von Hegel in einem ganz weiten Sinne gefaßt: Es gehören dazu alle Ansprüche auf Wahrheit – nicht nur theoretische Ansprüche, etwas Wahres auszusagen, sondern auch die Gewißheiten des praktischen Lebens, der Moral und Religion, ja sogar die Ansprüche "wahrer" Kunstwerke und gerechter Institutionen (Idem, 2006, p.110)".

todo. Nisto consiste pensar o horizonte da vida como liberdade, visto que o escravo prefere a vida em detrimento da liberdade.

A unidade representa o grau mais elevado da alteridade hegeliana, constituindo-se em espaço *sui generis* da construção da dignidade humana. Coloca-se a alteridade como uma construção através da liberdade porque "o outro não é simplesmente consumido, mas sobrevive e resiste as suas próprias negações, e pode satisfazer a necessidade de reconhecimento³⁷". Quanto maior for a unidade, o seu todo, mais pleno será a realização da alteridade e o reconhecimento mútuo, porque o verdadeiro é o todo. Não é possível pensar o sistema hegeliano sem pensá-lo pelo movimento dialético, não da tríade, mas da mobilidade. A mobilidade para outro e para si mesmo. O outro como outro de sua própria consciência, o outro de mim mesmo. A consciência como constatação do outro de minha própria consciência. A autoconsciência pressupõe o *alter* da consciência, exterioridade e interioridade. Temos, pois, a necessidade da relação com o outro como uma mediação para a consciência do reconhecimento. A consciência se vê a si mesma pela consciência do outro. A certeza da consciência em si mesma como essência é resultado da suprassunção da consciência do outro como consciência de si mesmo. A consciência é consciência na medida da sua auto-supressão, sempre como um momento. A consciência é seu outro na consciência da formação da totalidade, do Absoluto.

O Reconhecimento ganha força no sistema hegeliano no âmbito de uma unidade espiritual, por isso que a consciência é uma experiência do espírito no Eu e no Nós. Tal está implícito em aspectos não apenas individuais, mas essencialmente em aspectos comunitários. Constata-se essa clareza quando Hegel argumenta:

Para a autoconsciência há uma outra autoconsciência; que surgiu dela mesma. Isto tem dupla significação: primeiro, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa outra essência. Segundo, com isso ela suprassumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no Outro³⁸ (HEGEL, PhG, p.146).

³⁷ "WILLIAMS, apud, ROSENFELD, 2003, p. 80)".

³⁸ "Es ist für das Selbstbewußtsein ein anderes Selbstbewußtsein; es ist *außer* sich gekommen. Dies hat die gedoppelte Bedeutung: *erstlich*, es hat sich selbst verloren, denn es findet sich als ein anderes Wesen; *zweitens*, es hat damit das Andere aufgehoben, dann es sieht auch nicht das Andere als Wesen, sondern *sich selbst* im *Anderen* (HEGEL, PhG, p.146)".

Hegel demonstra que a autoconsciência não é uma via direta, mas se forma e se vê a si na medida em que vê o Outro. A autoconsciência é movimento espiritual de si mesma para uma outra autoconsciência. Sua essência é a outridade, e se dá nas manifestações das diferenças como seu ser Outro. É exatamente nesse Outro que a autoconsciência se encontra e cria a sua identidade. Mas como é esse movimento de encontro consigo mesma, ela deve sempre superar, suprassumir esse seu ser Outro. Quando esse suprassumir do Outro se efetiva, a autoconsciência se encontra diante de si mesma e ao mesmo tempo permite a independência de outra autoconsciência. Nesse sentido que Hegel promove o que podemos denominar de auto-superação³⁹. Nessa perspectiva que a *Fenomenologia do Espírito* pode ser lida como um movimento humano, ou seja, do sujeito em direção à sua humanização. O sujeito torna-se humano pela consciência e autoconsciência. Neste sentido que Hegel quer demonstrar pelo Espírito toda e a única realidade e verdade. Além disso, ele demonstra na própria *Fenomenologia do Espírito* que ela não é apenas uma Fenomenologia da Consciência, mas essencialmente, uma *Fenomenologia do Espírito*. Por essa razão que a Consciência é movimento dialético incessante num sentido de duplicidade de si e do outro.

Esse suprassumir de sentido duplo do seu ser-Outro de duplo sentido é também um retorno, de duplo sentido, *a si mesma*; portanto, em *primeiro lugar* a consciência retorna a si mesma mediante esse suprassumir, pois se torna de novo igual a si mesma mediante esse suprassumir do seu ser-Outro; *segundo*, restitui também a ela mesma a outra autoconsciência já que era para si no Outro. Suprassume esse *seu* ser no Outro, e deixa o Outro livre novamente⁴⁰ (Idem, p.146).

³⁹ “[...] sich *selbst* aufzuheben, den dies Andere ist es selbst (idem, p.146)”.

⁴⁰ “Dies doppelsinnige Aufheben seines doppelsinnigen Andersseins ist ebenso eine doppelsinnige Rückkehr *in sich selbst*; denn *erstlich* erhält es durch das Aufheben sich selbst zurück, denn es wird sich wieder gleich durch das Aufheben *seines* Andesseins; *zweitens*, aber gibt es das andere Selbstbewußtsein ihm wieder ebenso zurück, denn es war sich im Anderen, es hebt dies *sein* Sein im Anderen auf, entläßt also das Andere wieder frei (Idem, p.146)”.

A *Aufhebung*⁴¹ (suprassumir) tem em Hegel sempre esse duplo sentido, pois implica na superação desse seu ser Outro, mas também é o retorno da autoconsciência em si mesma. Com esse retorno, essa autoconsciência permite e torna livre o Outro para o desenvolvimento espiritual, pois, quanto mais livre ela tornar esse seu ser Outro, mais livre e unida ela mesma se torna. Na autoconsciência a liberdade espiritual se efetiva na libertação de seu ser Outro. A autoconsciência trava uma luta constante com ela e com seu ser Outro. Ela em seu movimento em relação a outra autoconsciência expressa-se como um agir diante do outro. Mas essa ação de uma das autoconsciências tem um duplo sentido, pois é tanto o seu próprio agir como o agir da outra autoconsciência, porque é “independente, encerrada em si mesmo, nada há nela que não seja mediante ela mesma⁴²”. É isso que encontramos na obra da *Fenomenologia do Espírito*:

O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas autoconsciências. Cada uma *vê a outra* fazer o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto *faz somente o que faz* enquanto a outra faz o mesmo. O agir unilateral seria inútil; pois, o que deve acontecer, só pode efetuar-se através de ambas as consciências. Por conseguinte, o agir tem um duplo sentido não só enquanto é agir quer *sobre si* mesmo, quer *sobre o Outro*, mas também enquanto indivisivelmente é *o agir tanto de um quanto de Outro*⁴³ (HEGEL, Ph.G., p.146-47).

Hegel quer demonstrar e demarcar o limite do agir da própria

⁴¹ Encontramos nos textos bíblicos escritos por Martin Luther a primeira menção ao conceito de *Aufhebung*, em Romanos. 3, 31 lemos: “Wie? Heben wir denn das Gesetz auf durch den Glauben? Das sei ferne! Sondern wir richten das Gesetz auf”. Esse princípio originário de uma dialética da superação, elevação Hegel busca em Luthero, tornando-o um elemento fundamental da construção do movimento de todas as coisas e a elaboração do próprio conhecimento.

⁴² “[...] den das Andere ist ebenso selbständig, in sich beschlossen, und es ist nichts in ihm, was nicht durch es selbst ist (idem, p. 146)”.

⁴³ “Die Bewegung ist also schlechthin die gedoppelte beider Selbstbewußtsein. Jedes sieht das *Andere* dasselbe tun, was es tut; jedes tut selbst, was es an das *Andere* fordert, und tut darum, was es tut, auch *nur* insofern, als das *Andere* dasselbe tut; das einseitige Tun wäre unnütz; weil, was geschehen soll, nur durch beide zustande kommen kann. Das Tun ist also nicht nur insofern doppelsinig, als es ein Tun ebensowohl *gegen sich* als *gegen das Andere*, sondern auch insofern, als es ungetrennt ebensowohl *das Tun des Einen als das Anderen* ist (HEGEL, Ph.G., p.146-47)”.

autoconsciência, pois se trata sempre de um mútuo agir. A autoconsciência não se constitui enquanto tal, agindo unilateralmente, porque há uma mútua dependência necessária. Ela somente se constitui como essência para si mesma através do ser-para-si de outra autoconsciência. O Outro de cada autoconsciência é a mediação imediata consigo mesma, pois é por meio dessa mediação que “eles se reconhecem como *reconhecendo-se reciprocamente*”⁴⁴ (Idem, Ph.G. p.147)”.

Este Outro, o Eu, inaugura parte essencial do espírito subjetivo na *Fenomenologia do Espírito*. Esse Eu é vazio, pois todo conteúdo objetivo está fora dele. Neste sentido Höslle afirma: “A certeza que perpassa desde o início deve se tornar *verdade* – o sujeito deve se preencher com algo objetivo (2007, p.406)”. É nesse sentido que a autoconsciência é a passagem e superação do entendimento, pois o Eu enquanto sujeito julgante de conhecimento tem um objeto que não é diferente dele mesmo, denominado de autoconsciência. Ou seja, a consciência tem a si mesma por objeto. Aqui Hegel suprassume o dualismo entre sujeito e objeto, na medida em que no sujeito pensante ambos compõem o campo tensional da autoconsciência. Isso é demonstrado por Höslle numa passagem de sua obra: “Enquanto o Eu o reconhece, reconhece assim a si mesmo como em um espelho – a consciência torna-se assim autoconsciência (Idem, 2007, p. 408)”. Este aspecto é decisivo em Hegel, pois a pura abstração da autoconsciência torna-se impossível diante do conceito de reconhecimento.

2.3.2 A consciência e seu agir duplicado

É nesse movimento da autoconsciência que ela se mostra como dependente de outra autoconsciência, pois possuir existência requer o reconhecimento igual de outra autoconsciência. Aqui encontramos em Hegel o problema crucial do tensionamento e das forças da vida e da liberdade de cada indivíduo, pois, está em jogo nessa luta de vida e morte a busca de um reconhecimento verdadeiro, portanto, não unilateral, mas mútuo reconhecimento. Este é em Hegel o frente a frente de um para com o Outro e também o frente-a-frente consigo mesmo, isto é, na *Fenomenologia do Espírito* a autoconsciência é o encontro da consciência consigo mesma através do outro de si e na *Filosofia do Direito*, o outro se encontra como cidadão, o humano como outro nas

⁴⁴ “Sie *anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend* (Idem, Ph.G. p. 147)”.

relações sociais. Isso significa dizer:

Esta apresentação é o agir *duplicado*: O agir do Outro e o agir por meio de si mesmo. 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 de duas autoconsciências é determinada de tal modo que elas *se provam* a si mesmas uma a outra através de uma luta de vida e morte. Devem travar nessa luta porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade (se comprova); e se prova que a essência da autoconsciência não é o ser, nem o modo *imediato* como ele surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas que nada há na autoconsciência que não seja para e momento evanescente; que ela é somente puro ser-para-si⁴⁵ (HEGEL, PhG., p. 148-49).

O agir duplicado da autoconsciência é uma colocar-se diante da outra, pois o que está em jogo é o jogo da vida e a morte do outro. Trata-se de não temer a morte, pois colocar em risco a própria vida é elevar a autoconsciência à liberdade e a verdade. As autoconsciências precisam se colocar a prova não para expandir a vida, mas para demonstrar que nada há na autoconsciência que não seja momento de evanescência. Arriscar a vida é pressuposto para alcançar o verdadeiro reconhecimento.

O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser

⁴⁵ “Diese Darstellung ist das *gedoppelte* Tun: Tun des Anderen und Tun durch sich selbst. Insofern es Tun des *Anderen* ist, geht also jeder auf den Tod des Anderen. Darin aber ist auch das zweite, *das Tun durch sich selbst*, vorhanden; denn jenes schließt das Daransetzen des eigenen Lebens in sich. Das Verhältnis beider Selbstbewußtsein [e] ist also so bestimmt, daß sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod *bewähren*. – Sie müssen in diesen Kampf gehen, denn sie müssen die Gewissheit ihrer selbst, *für sich zu sein*, zur Wahrheit an dem Anderen und an ihnen selbst erheben. Und es ist allein das Daransetzen des Lebens, wodurch die Freiheit, wodurch es bewährt wird, dass dem Selbstbewusstsein nicht das *Sein*, nicht die *unmittelbare* Weise, wie es auftritt, nicht sein Versenktsein und die Ausbreitung des Lebens das Wesen, - sondern dass an ihm nichts vorhanden, was für es nicht verschwindendes Moment wäre, dass es nur reines *Fürsichsein* ist” (HEGEL. PhG, p. 148-149).

reconhecido como *pessoa*; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma autoconsciência independente. Assim como arriscar a sua vida, cada um deve igualmente tender à morte do outro; deve suprasumir seu ser-fora-de-si. O Outro é uma consciência essente e de muitos modos entredada; a autoconsciência deve intuir seu ser-Outro como puro ser para-si, ou como negação absoluta⁴⁶ (HEGEL, PhG, p. 149).

Hegel busca um reconhecimento verdadeiro, por isso que o indivíduo deve ter a coragem de arriscar a própria vida para alcançar uma autoconsciência independente. A vida situa-se no âmbito da posição natural da consciência, por isso que a sua total negatividade é um critério determinante para a sua independência, logo a morte significa a negação dos aspectos naturais da consciência. A morte expressaria a solução dessa tensão da consciência na busca constante de sua autoconsciência e a exigência de um reconhecimento verdadeiro? Desprezar a vida levando um ao outro a morte, não é apenas suprasumir o dado natural de consciência, mas é muito mais que isso, significa que “os dois extremos não se dão nem se recebem de volta, um ao outro reciprocamente através da consciência, mas deixam um ao outro indiferentemente livres, como coisas⁴⁷ (HEGEL, Ph.G, p.146)”. Isso demonstra que a vida é tão importante quanto à pura consciência de si. São dois aspectos da consciência que carecem de determinação e de reflexão, espiritual.

Hegel trabalha com figuras da consciência, que são opostos entre si na própria consciência. Ele torna essas figuras elementos centrais da racionalidade da consciência, pois o mundo é somente uma figura da própria mente na construção do conhecimento e do reconhecimento. O sujeito racional encontra na realidade a sua racionalidade na busca de uma unidade entre o sujeito pensante e o objeto pensado. Nesse sentido que a consciência torna-se objeto e sujeito na unidade da autoconsciência

O mundo está refletido na autoconsciência, encontro e desencontro, finito e infinito, interno e externo, absoluto e contingente,

⁴⁶ “Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als *Person* anerkannt werden; aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines selbständigen Selbstbewußtseins nicht erreicht. Ebenso muss jedes auf den Tod des Anderen gehen, wie es sein Leben daransetzt; denn das Andere gilt ihm nicht mehr als es selbst; sein Wesen stellt sich ihm als ein Anderes dar, es ist außer sich, es muss sein Aussersichsein Aufheben; das Andere ist mannigfältig befangenes und seiendes Bewusstsein; es muss sein Anderssein als reines Für sich sein oder als absolute Negation anschauen” (Idem, PhG, p.149).

⁴⁷ “[...] und die beiden gehen und empfangen sich nicht gegenseitig voneinander durch das Bewußtsein zurück, sondern lassen einander nur gleichgültig, als Dinge frei (idem, PhG, p.150)”.

razão e paixão, espírito e matéria (corporeidade) todos esses tensionamentos encontram-se numa unidade na autoconsciência. Ou dito de outro modo, todos esses elementos são os constitutivos da própria autoconsciência, pois é uma unidade na diversidade ou diferenças e semelhanças numa unidade. É nessa direção que Hegel conduz sua discussão da autoconsciência, pois os momentos são como figuras opostas da consciência: “uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência, outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou ser para um Outro. Uma é senhor, a outra é o escravo⁴⁸ (Idem, Ph.G, p.147)”.

2.3.3 A consciência servil e senhorio

Estamos diante da temática central do reconhecimento: do senhor e do escravo. A pergunta ou indagação que fazemos a Hegel é porque o conceito de servo (*Knecht*) ou escravidão⁴⁹ (*Dienst*) é tão importante para ele? Essa resposta nós encontramos na obra *Preleções Sobre História da Filosofia*, (vol. 18, p. 40) na qual ele afirma que a natureza humana é sua liberdade, pois o “o ser humano enquanto ser humano é livre⁵⁰. Embora Hegel referencie a escravidão factual, em especial a escravidão romana, ele não pretende falar dessa escravidão, mas mostrar como essas duas realidades habitam o coração humano, em especial, como são elementos da própria consciência. Além disso, como cada ser humano como ser humano livre, vive em constantes contradições e tensionamentos racionais e emocionais? E exatamente nessas contradições que em Hegel se constrói o fundamento dialético da verdade. As contradições em Hegel são o solo da verdade, não da falsidade. Diante disso analisaremos a dialética do senhor e o servo não numa perspectiva de dois seres humanos, mas de duas formas de ser de um mesmo humano. Ou seja, a luta é uma luta que o ser humano trava consigo mesmo no âmbito da consciência e de sua autoconsciência.

⁴⁸ “[...] die eine das selbständige, welchem das Fürsichsein, die andere das unselfständige, dem das Leben oder das Sein für ein Anderes das Wesen ist; jenes ist der Herr, dies der Knecht (Idem, PhG. p. 150)”.

⁴⁹ Encontramos em Hegel um modo dinâmico de construção do conceito de servo, como alguém que está a serviço de outro, no sentido de serviçabilidade. Esse conceito entra em Hegel através das vias de Lutero, pois a formação hegeliana é uma formação luterana. Pode-se compreender que servir é um servir a Deus através da comunidade dos homens livres. É esse fundamentalmente o papel de todo indivíduo na família e no Estado, que são para Hegel a instância inicial e final. O conceito de servo está como um reino da consciência humana, mas não como uma submissão ao outro humano.

⁵⁰ “[...] der Mensch als Mensch ist Frei (HEGEL, Vor. Ges.Phil. I. p.122)”.

Nesse sentido a questão que se coloca é como o sujeito pensa. Além disso, como cada ser humano estabelece em si mesmo o conflito entre suas verdades, certezas e incertezas. Hegel se utiliza de metáforas para colocar-se no nível da consciência e da autoconsciência. Nele não existem esses dois senhores que estão em guerra ou luta física, mas existe apenas um sujeito humano que tem uma humanidade de ser senhor de si pela liberdade ou ser seu próprio servo. Temos em nós essa duplicidade de senhor e servo. Não se trata aqui de uma análise psicológica, mas como o pensamento conduz suas formas de consciência. Ela é um nítido problema do pensar, pois a realidade se define pelo pensamento. As figuras são formas que Hegel encontrou para pensar a consciência e a autoconsciência. O filósofo faz essa experiência da consciência. É nesse sentido que Hegel faz uma análise lógica da relação senhor e servo, conforme apresentado na *Fenomenologia do Espírito*. Porém, cada figura (*Gestaltung*) tem atributos e caracterizações próprias. Hegel afirma:

O senhor é a consciência *para si essente*, mas já não é apenas o conceito dessa consciência, senão uma consciência para si essente que é mediatizada consigo por meio de uma *outra* consciência, a saber, por meio de uma consciência a cuja essência pertence ser sintetizada como um *ser* independente, ou com a coisidade em geral. O senhor se relaciona com estes dois momentos: com uma *coisa* como tal, o objeto do desejo, e com a consciência para a qual a coisidade é o essencial. Portanto o senhor: a) como conceito da autoconsciência é relação imediata do *ser-para-si*; mas; b) ao mesmo tempo como mediação, ou como um *ser-para-si* que só é para si mediante um Outro, se relaciona a) imediatamente com os dois momentos; e b) mediatamente, com cada um por meio do outro⁵¹ (HEGEL, Ph.G, p.147).

⁵¹ “Der Herr ist das *für* sich seiende Bewußtsein, aber nicht mehr nur der Begriff desselben, sondern für sich seiendes Bewußtsein, welches durch ein *anderes* Bewußtsein solches, zu dessen Wesen es gehört, daß es mit selbständigen *Sein* oder der Dingheit überhaupt synthetisiert ist. Der Herr bezieht sich auf diese beiden Momente, auf ein *Ding* als solches, den Gegenstand der Begierde, und auf das Bewußtsein, dem die Dingheit das Wesentliche ist; und indem er a) als Begriff des Selbstbewußtseins unmittelbare Beziehung des *Fürsichseins* ist, aber b) nunmehr zugleich als Vermittlung oder als ein *Fürsichsein*, welches nur durch ein Anderes für sich ist, so bezieht er sich a) unmittelbar auf beide und b) mittelbar auf jedes durch das andere (HEGEL. Ph.G. p.150-51)”.

O senhor, como independente, mediatiza a sua consciência por meio de outra consciência que tem sua essência na consciência do senhor. Por esta razão, o senhor tem uma dupla relacionalidade, com uma coisa enquanto tal que é seu objeto de desejo e com a sua consciência que para a mesma a coisidade é o essencial. O senhor expressa à autoconsciência enquanto imediato ser para si. Além disso, apresenta-se mediado como ser para si tão somente através de um Outro. Ele tanto se relaciona com o objeto do desejo, quanto consigo mesmo através do Outro. O senhor necessita apenas do Outro para a satisfação do objeto de seus desejos. É interessante perceber como ocorre o processo de independência e dependência tanto do senhor quanto do servo, pois, em ambos isso ocorre através de um relacionamento que se processa na consciência em direção da autoconsciência. Esse é o movimento da razão e do próprio espírito em Hegel. Ele afirma que

O senhor se relaciona *mediatamente com o escravo por meio do ser independente*, pois justamente ali o escravo está retido; essa é sua cadeia, da qual não podia abstrair-se na luta, e por isso se mostrou dependente, por ter sua independência na coisidade. O senhor, porém, é a potência sobre esse ser, pois mostrou na luta que tal ser só vale para ele como um negativo. O senhor é a potência que está por cima desse ser; ora, esse ser é a potência que está sobre o Outro; logo, o senhor tem esse Outro por baixo de si; é este o silogismo [da dominação⁵²] (Ph.G. p.151).

O senhor está numa condição de independência em relação ao servo, pois todo processo mental e de conhecimento é definido pelo senhor. Existe nesse primeiro momento uma assimetria de condições de acesso e possibilidades. O escravo vive sob as determinações do senhor, pois ele tem total autonomia e goza da liberdade e dos benefícios produzidos pelo servo. Este vale para o senhor como uma negação, mas coloca-se como potência de ser do servo. Nessa perspectiva que o senhor tem o Outro, como escravo, sob sua tutela e dominação. O

⁵² “Der Herr bezieht sich auf den Knecht mittelbar durch das selbständigen Sein; den eben hieran ist der Knecht gehalten; es ist seine Kette, von der er im Kampfe nicht abstrahieren konnte und darum sich als unselbständig, seine Selbständigkeit in der Dingheit zu haben erwies. Der Herr aber ist die Macht über dies Sein, den er erwies im Kampfe, daß es ihm nur als ein Negatives gilt; indem er die Macht darüber, dies Sein aber die Macht über den Anderen ist, so hat er in diesem Schlusse diesen Anderen-unter sich (Idem, Ph.G. p.151)”.

senhor tem acesso à coisa através da coisificação do servo. Mas o servo enquanto autoconsciência se relaciona de modo negativo com a coisa, supressando-a. Porém, o escravo não poderá eliminar a coisa, mas apenas trabalhá-la com a sua força de trabalho. Essa realidade não é a mesma para o senhor, pois ele nega imediatamente a coisa por meio do gozo, que supre as necessidades do desejo. Mas como o senhor percebe a própria independência da coisa, ele introduz o escravo como o mediador entre ele e a coisa. A realização dos seus desejos dependem da própria coisa, ao passo que o escravo abnega seus desejos em função do trabalho e do gozo do próprio senhor. Nesse sentido, o escravo tem sua total independência em relação à coisa. A grande questão que se apresenta diante desse cenário da autoconsciência do senhor é: como ele conquista seu verdadeiro reconhecimento diante do escravo? Precisamos compreender que o escravo está a serviço do senhor e suas ações são determinadas pelo próprio senhor. O agir não é livre, mas determinado, portanto, a ação do servo não é propriamente a sua ação, mas do senhor. Nesse caso, “o agir do servo não é um agir puro, mas um agir inessencial⁵³ (HEGEL, Ph.G. p. 148)”. Essa relação unilateral, desigual e assimétrica dificulta um reconhecimento verdadeiro para o senhor, pois só há reconhecimento verdadeiro, quando há igualdade de relações e, portanto, reconhecimento verdadeiro e mútuo.

O que devemos analisar é que a escravidão vincula-se diretamente à dominação do senhor, mas a consciência servil vê no senhor sua essência. Isso significa que o servo teme os poderes do senhor e sente medo da morte diante do senhor absoluto. A consciência servil é para ela negatividade absoluta, pois ela é o “objeto do senhor⁵⁴” (idem, p.149). Coloca-se como servo e com isso a dissolução do universal. Mas para a consciência escrava a verdade está fora dela, no senhor, mesmo que ela tenha experimentado a pura negatividade. Percebemos que a consciência em si do servo é uma consciência da serviçabilidade.

Hegel entende que há uma desigualdade na história da humanidade no âmbito das consciências⁵⁵, pois, não necessariamente a superioridade de uma consciência implica na morte de outra.

⁵³ “[...] der Knecht aber ein nicht reines, sondern unwesentliches Tun (idem, p. 152)”.

⁵⁴ “[...] den im Herrn ist ihm sein Gegenstand (idem, p. 153)”.

⁵⁵ É importante salientarmos que no âmbito da consciência e autoconsciência não está extinto o processo histórico, pois é na consciência e autoconsciência que a história fortalece seu percurso como expressão do próprio espírito.

2.3.4 O trabalho como paradoxo da libertação da consciência servil

De imediato poderíamos pensar que o rumo da história encontrasse nas mãos do senhor, mas no processo dialético, Hegel vai mostrar que a história não é bem assim. O senhor entra numa situação paradoxal, pois ele somente se realiza como reconhecimento, mas não do servo, mas de outro senhor. Este reconhecimento é impossível, pois as únicas alternativas seriam: a) matar o senhor; b) torná-lo seu servo. Nesse sentido o senhor entra numa situação conflituosa sem saída. “Se a história tem de culminar em uma satisfação consciente, o futuro não está ao lado do senhor, mas do lado do servo (COLOMER, 2006, p. 251)”. É nesse sentido que

o sentimento da potência absoluta em geral, e em particular o do serviço, é apenas a dissolução em si; e embora o temor do senhor seja, sem dúvida, o início da sabedoria, a consciência aí é para ela mesma, mas não é o ser-para-si; porém encontra-se a si mesma por meio do trabalho⁵⁶ (HEGEL, Ph.G. p. 150).

O trabalho⁵⁷ é a forma de exteriorização do servo e de construção da subjetividade técnica de cada indivíduo servo. E essa luta de trabalho da consciência do escravo é uma luta do exercício e da experiência da técnica e modificação da natureza. Na medida em que modifica a natureza das coisas, modifica a si mesmo, tomando consciência de si pelo trabalho. Encontramos uma explicação fundamental e exemplar em Plana (1994, p 140):

Nela, põe-se em destaque o caráter formalmente espiritual e humano da ação transformadora da natureza. O trabalho, diferenciado de uma

⁵⁶ “Das Gefühl der absoluten Macht aber überhaupt und im einzelnen des Dienst es ist nur die Auflösung an sich, und obzwar die Furcht des Herrn der Anfang der Weisheit ist, so ist das Bewußtsein darin für es Selbst, nicht das Fürsichsein. Durch die Arbeit kommt es aber zu sich selbst (HEGEL. Ph.G., p.153)”.

⁵⁷ “Hegel, como podemos notar, confere ao trabalho humano a tarja de conceito filosófico; de fato, mais do que um simples acontecer cotidiano, o trabalho é, na filosofia hegeliana, o mediador entre o Espírito e o mundo, entendido tanto como natureza ou como sociedade. É pelo trabalho, ou seja, por meio do agir transformador, que o homem se externa na natureza, aliena-se, e é capaz de reconhecer-se e ser reconhecido por outros seres humanos. Trabalhar, portanto, na acepção hegeliana da palavra, é a ação reflexiva, formadora da cultura, pela qual o homem se encontra implicado em seu agir (FILLIPI, **O Espírito como Herança**, 1998, p. 102-03)”.

habilidade particular, parte da consciência espiritual do homem e domina todas as coisas. Por parte do homem, vem a ser sua linguagem e expressão. Por parte do objeto natural elaborado, significa uma elevação deste objeto, desde seu ser natural a um novo ser humano e, portanto, social. Esta categoria especificamente humana do trabalho procede segundo Hegel, do temor e do submetimento absoluto. O homem somente pode agir como homem através do submetimento absoluto. Então, torna-se capaz de domínio universal e de autoafirmação. Porém, o trabalho não é, contudo uma plena realização do homem. No fundo resta algo que não foi ainda satisfeito, o desejo de reconhecimento e de sociedade perfeita. O produto elaborado expressa o homem frente a outro homem, é um dom social que busca o submetimento reconhecido e livre por parte do outro. Para isso, contudo, resta ainda, segundo Hegel, um longo caminho a percorrer.

O trabalho é um caminho para o reconhecimento e uma esfera da construção da dignidade social e comunitária. Além disso, o homem se torna livre na medida em que tem o reconhecimento obtido pelo outro do seu esforço dedicado ao trabalho. Este é um aspecto fundamental de promoção da vida e do bem-viver dos humanos no mundo da vida. Em Hegel há um tensionamento paradoxal entre: o medo da morte e a vida, de um lado, e, de outro, a liberdade. O filósofo entende e compreende que a liberdade depende da própria vida, e uma vida digna depende da liberdade. Na existência humana, tanto a liberdade quanto à vida são buscas constantes e desafios infinitos em Hegel. Nessa luta pela vida de um lado, e pela liberdade de outro, encontra-se a relação entre senhor e servo.

O senhor é consciência de si livre; o escravo, consciência de si que renunciou a sua liberdade pela vida e passou a ter a liberdade e a própria vida como dons, dependentes do senhor. O senhor, entretanto, só é consciência de si independente na relação de fruição das coisas produzidas pelo escravo, consciência que renunciou seu para si, cuja relação com a coisa é diversa da relação de desejo, por que a coisa não

mais lhe é posta como sua para sua fruição, mas para a do senhor. A relação que estabelecerá com as coisas, por força de alienar a substância do seu ser ou do seu existir ao senhor, deixando de ser para si para tornar-se para outro, é a relação de trabalho. Sendo para o outro, sua vida é posta ao serviço do senhor como coisa dele, posta à produção dos objetos de sua fruição (SALGADO, 1996, p. 257).

O servo está a serviço do senhor servindo-o através do seu trabalho. Toda fruição do senhor depende dos produtos produzidos pela força do trabalho do servo. É preciso ressaltar que Hegel não está falando de dois indivíduos em confronto, no entanto, trata-se de duas figuras existentes na própria consciência do indivíduo⁵⁸. O senhor busca o reconhecimento na consciência servil, mas segundo Hegel este não é um reconhecimento válido, por que não é um reconhecimento verdadeiro. Nesse sentido o reconhecimento do senhor é enfraquecido. “O que o homem quer com a luta de morte não é, portanto, a sua sobrevivência material, mas a confirmação da sua humanidade, ou ser reconhecido como ser livre e não simplesmente ser conhecido ou desejado como ser vivo (idem, 1996, p.259)”. É importante salientar que a consciência é uma construção da alteridade. O diferente habita em nós e nos constitui como humanos. A outridade da consciência é a possibilidade do movimento humano enquanto natureza racional e espiritual.

Hegel pretende demonstrar a liberdade da consciência em si e para si sempre como consciência do outro em si. A consciência numa tentativa de resgatar a liberdade quer excluir de si o outro, mas ela percebe que o outro é igual a si mesmo, pois excluir de si o outro é promover uma auto anulação de si mesmo. Excluir de si o outro é eliminar todas as possibilidades de movimento e exteriorização da própria consciência enquanto natureza racional e espiritual. Em última instância, excluir o outro de si é impossível, resta reconhecê-lo como sendo constitutivo de si mesmo. Nesse sentido que a própria vida se mantém e é garantida, pois ela representa a ação do outro e a ação de si mesma. As características do servo são ser-para-outro, ao passo que o senhor é ser-para-si. Isso denota que toda expressão e atividades do

⁵⁸ O ser humano enquanto existente vive entre estas duas possibilidades: ou ser senhor de si; ou ser servo. Ser servo é ter as garantias das inclinações e desejos e a própria vida, mas carece da sua liberdade. Ser senhor é ser livre.

servo estão dirigidos para o outro, essencialmente para o diferente em suas diferenças.

Para Hegel o trabalho forma, porque constrói uma consciência de independência para o trabalhador, pois no trabalho está o paradoxo da liberdade do senhor e a própria garantia da vida do escravo. É nesse sentido que

Esse meio-termo negativo ou *agir* formativo é, ao mesmo tempo, a *singularidade*, ou o puro ser-para-si da consciência, que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento de permanecer; a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, [intuição] de si mesma⁵⁹ (HEGEL, Ph.G. p.150).

A consciência servil, que é a consciência trabalhadora, torna-se para si a sua essência. Com a força de seu trabalho, ou seja, o aspecto técnico e operacional, o servo inverte os campos de forças. Entendemos que

A consciência de si servil que forma a coisa pelo trabalho faz inverter a posição da consciência de si que frui a coisa trabalhada: o senhor passa a ser dependente da consciência de si escrava. Pelo trabalho, a consciência de si servil transforma o mundo e transforma-se a si também em consciência de si independente, pois ‘o mundo trabalhado’ é, com efeito, mediador para o escravo na relação com o senhor; mas aqui o trabalho, sob a forma social do serviço, irá formar a consciência servil, pela retenção do desejo, para uma relação verdadeiramente humana com o mundo, retornando a si, após ter conservado o seu ser pela experiência do ‘temor e tremor diante do senhor absoluto (SALGADO, 1996, p.263/64).

O temor diante da morte, a disciplina do servo e a atividade laboriosa, são características fundamentais para a consciência servil um caminho da negação, seja do ser unilateralmente reconhecido pelo

⁵⁹ “Diese *negative* Mitte oder das formierende *Tun* ist zugleich *die Einzelheit* oder das reine Fürsichsein des Bewußtsein, welches nun in der Arbeit *außeres* in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewußtsein kommt also hierdurch zur Anschauung des selbständigen Seins *als seiner selbst* (HEGEL, Ph.G. p. 154)”.

senhor, ou seja, pelo seu próprio não reconhecimento, que será suprimido pela cultura. É nesse sentido que devemos entender que,

No senhor, o ser-para-si é para o escravo um Outro, ou seja, é somente para ele. No medo o ser-para-si é apenas em si mesmo. Na formação o ser para-si-mesmo será como seu único ser para ele, e ele chega à consciência que ele próprio é em e para si. A forma virá por sua exteriorização, para ele não como um outro, pois que justamente ela é seu puro ser-para-si, que para ele será sua verdade. Será, portanto, através deste reencontro para ele mesmo seu próprio sentido, justamente no trabalho no qual vinham até ele apenas sentidos estranhos⁶⁰ (HEGEL, Ph.G. p.150-51).

É importante ressaltar que a verdade da consciência servil ocorre na exteriorização de si mesma pelo trabalho. É nesse sentido que o trabalho forma a consciência e humaniza a consciência servil. É no e pelo trabalho que a consciência promove o reencontro consigo mesma. Isso mostra que o trabalho forma e cria as possibilidades do reencontro da consciência consigo mesma, pois é a partir dessa construção que a história se faz e o mundo se constrói. É justamente aqui que as diferenças ocorrem, pois é exatamente o servo que modifica o mundo através de seu trabalho. Nesse sentido, o senhor apenas usufrui e se apossa da produção do servo sem nenhum empenho e esforço de trabalho. Mesmo assim, o senhor não reconhece ainda que o servo tenha alguma importância e valor.

Para que haja tal reflexão são necessários os dois momentos; o momento do medo e do serviço em geral, e também o momento do formar; e ambos ao mesmo tempo de uma maneira universal. Sem a disciplina do serviço e da obediência, o medo fica no formal, e não se estende sobre toda a efetividade consciente do ser-aí. Sem o formar

⁶⁰ “Im Herrn ist ihm das Fürsichsein ein *anderes* oder nur *für es*; in der Furcht ist das Fürsichsein *an ihm selbst*; in dem Bilden wird das Fürsichsein als *sein eigenes* für es, und es kommt zum Bewußtsein, daß es selbst an und für sich ist. Die Form wird dadurch, daß sie *hinausgesetzt* wird, ihm nicht ein Anderes als es; deneben sie ist sein reines Fürsichsein, das ihm darin zur Wahrheit wird. Es wird also durch dies Wiederfinden seiner durch sich selbst *eigener Sinn*, gerade in der Arbeit, worin es *nur fremder Sinn* zu sein schien (Idem, Ph.G. p.154)”.

permanece o medo como interior e mudo, e a consciência não vem-a-ser para ela mesma. Se a consciência se formar sem esse medo absoluto primordial, então será apenas um sentido próprio vazio; pois sua forma ou negatividade não é a negatividade *em si*; e seu formar, portanto, não lhe pode dar a consciência de si como essência⁶¹ (HEGEL, Ph. G. p.154).

Ainda que o senhor não dê o reconhecimento ao servo pelo seu trabalho realizado, ele começa a perceber que os bens que ele consome e utiliza provém da força do trabalho e da modificação do mundo. É nesse momento que o senhor percebe e conhece que existe um servo, alguém que alimenta a sua vida. Percebe que há alguém que no uso da força e da técnica modifica o mundo material e lhe permite viver ao invés de morrer. Essa reviravolta se evidencia na medida em que há um reconhecimento de mútua dependência. Ou como afirma Gloser: “O Senhor desfruta dos produtos produzidos pelo servo, portanto, ambos podem estar conscientes da interação de sua interdependência⁶² (2004, p.7)”.

2.3.5 A reviravolta da consciência livre do senhor

A grande questão que surge neste momento, diante da liberdade da consciência é: aonde ocorre a ruptura da assimetria entre o senhor e servo? O grande conflito ocorre quando ambos se dirigem para o objeto produzido pelo servo e usufruído pelo senhor. O mútuo reconhecimento pode somente ocorrer quando houver a ausência da mediação material. O saber de ambos ocorre pela mediação do conhecimento do mundo material, ambos não se reconhecem mutuamente. “O reconhecimento ainda não está formado (estabelecido), porque só pode haver

⁶¹ “Es sind zu dieser Reflexion die beiden Momente der Furcht und des Dienstes überhaupt sowie des Bildens notwendig, und zugleich beide auf eine allgemeine Weise. Ohne die Zucht des Dienstes und Gehorsams bleibt die Furcht beim Formellen stehen und verbreitet sich nicht über die bewußte Wirklichkeit des Daseins. Ohne das Bilden bleibt die Furcht innerlich und stumm, und das Bewußtsein wird nicht für es selbst. Formiert das Bewußtsein ohne die erste Furcht, so ist es nur ein eitler eingener Sinn; denn seine Form oder Negativität ist nicht die Negativität *an sich*; und sein Formieren kann ihm daher nicht das Bewußtsein seiner als Wesens geben (HEGEL, Ph.G., p. 154-55)”.

⁶² “Der Herr genießt die Produkte, die der Knecht erzeugt, somit können sich beide in der Interaktion ihrer gegenseitigen Abhängigkeit gewahr werden (GLOSER, Matthias, 2004, p. 7)”.

reconhecimento entre o reconhecimento de sujeitos efetivos iguais⁶³ (idem, 2004, p.8)”. É nesse sentido que pelo trabalho o servo alcança sua autoconsciência e o senhor passará a representar somente a consciência de uma interação orientadora da existência. É a partir disso que o senhor não mais terá a total independência, mas tornar-se-á dependente do servo e o servo terá um novo estágio de envolvimento com a liberdade. Percebe-se que Hegel demonstra que o mútuo reconhecimento somente se torna realidade quando o espírito da consciência e autoconsciência tornar-se comunidade de sujeitos iguais. De fato, Hegel não quer pensar essa relação do senhor e do servo do ponto de vista histórico, apenas de um modo bem rápido assinala a escravidão na África e no Antigo Império Romano. O intuito dele é reforçar o próprio conceito de liberdade e o caminhar do Absoluto enquanto manifestação do espírito humano na história da humanidade. Ou ainda, como pensa na *Filosofia do Direito*, o desejo da *Fenomenologia do Espírito* é substituída pela vontade racional e o trabalho servil pelo trabalho livre. É nesse sentido que o reconhecimento mútuo ocorre somente no Estado. Isso quer dizer que Hegel apresenta o reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito* como um reconhecimento assimétrico, ao passo que o reconhecimento mútuo, portanto, simétrico, ocorre tão somente no Estado onde ocorre o exercício livre do direito e da própria liberdade. Por essa razão, na *Fenomenologia do Espírito*, não podemos analisar o reconhecimento sem pensar na própria dialética hegeliana. Esse método é utilizado para demonstrar o movimento e desenvolvimento do próprio pensar e da própria realidade. A dialética como a unidade de seus opostos, implica demonstrar o diferente daquilo que é idêntico a si mesmo. “*Was mit sich identisch ist, ist von anderen unterschieden*” (LUDWIG, 2011, p.39). Aqui o presumível está posto, pois o reconhecimento pressupõe em Hegel dois requisitos básicos: a dialética e a alteridade. Verifica-se nessa análise que a teoria Crítica do Reconhecimento é impulsionada pela dialética hegeliana. A minha autonomia ocorre na diferenciação do outro e pelo reconhecimento do outro. O Reconhecimento traz nele a dialética positiva, não apenas a negatividade. Hegel quer garantir a lógica de sua análise na *Filosofia do Direito*. Jamais poderia se dizer que se trata de um conflito entre indivíduos, pois essa relação somente ocorre na *Filosofia do Direito*. Esse é o lugar das alteridades, da diversidade e da unidade. Hegel demonstra que o conflito e as

⁶³ “Die Anerkennung ist noch nicht ausgebildet, denn Anerkennung kann nur zwischen gleiche Subjekten wirkliche Anerkennung sein (idem, 2004, p. 8)”.

contradições são o motor da humanidade e da própria história. Ninguém se faz pessoa sem conflitos e não há sociedade sem desejos e vontades. É o elemento racional que se faz objetividade e intersubjetividade. Quando Hegel afirma que o Eu é um Nós e o Nós um Eu, quis dizer que a consciência é esse conjunto dinamizador das consciências em nós mesmos. Somos sempre o coletivo em nós, não a pura individuação, ou seja, não existe o puro eu em Hegel. Ele faz uma ontologia da consciência na medida em que rompe com o princípio fichteano do $\text{Eu}=\text{Eu}$ e propõe que o $\text{Eu} \neq \text{Eu}$, mas que se determina na sua diferenciação, tornando-se igual a si mesmo. Hegel coloca na consciência humana a luta entre as percepções da consciência e seus modos de pensar. Por essa razão que podemos afirmar que

O reconhecimento é a unificação de duas consciências-de-si sendo para si através do duplo movimento bilateral do encontrar-se no outro e do distanciar-se dele, mediante o qual ambos suprimem sua individualidade imediatamente excludente, sem perder sua independência, constituindo, portanto, uma esfera de universalidade da qual ambos tomam parte autonomamente e no âmbito da qual cada um encontra no outro sua liberdade e se conhece como tal (LIMA, Cadernos de Ética e Filosofia Política, 2007, p.95).

É notório em Hegel que reconhecimento é encontro de consciências que se conhecem e reconhecem como merecedoras de direitos e dignidade de vida e felicidade.

A autoconsciência é a luta e o reconhecimento entre e vida e a morte. São momentos que ocorrem na própria consciência e não fora dela. Hegel pretende pensar como ocorre a experiência da consciência e sua própria essência. Quer traduzir em palavras o próprio ser da consciência enquanto categoria do Espírito ou Ideia de Deus. É na consciência humana que se revela a ideia de Deus através do ato de pensar e da auto-reflexão. Ou seja, o autor da reflexão não é ninguém mais do que o próprio sujeito do ato de pensar. Eu sou o autor da reflexão na medida em que estou refletindo. Os objetos da auto-reflexão são somente os objetos próprios da consciência. Não é possível auto-refletir na exterioridade, mas apenas na interioridade da minha consciência.

Quando Hegel coloca a questão da vida e morte ele está pensando na generalidade da vida, mas especialmente na vida espiritual e na morte de figuras da consciência. Mas ele também pensa que a morte precisa ter um sentido muito específico, pois com ela terminam todas as possibilidades, por isso, requer muito cuidado na aplicação do termo. Devemos compreender que, em Hegel, os conceitos nunca estão isolados e devem ser sempre pensados na totalidade do sistema, e assim a morte faz sentido apenas em relação à vida. Entender esse conceito em Hegel apenas na *Fenomenologia do Espírito* é entendê-lo de modo unilateral. Porém, é certo que Hegel prepara os sujeitos de uma consciência na *Fenomenologia* para poder pensá-los no mundo das convivências, especialmente no âmbito da *Filosofia do Direito*. Neste sentido que se coloca o senhor e o servo na *Filosofia do Direito* como sujeitos de vontades e o trabalho ocorre numa perspectiva livre. Hegel caminha sempre numa direção de uma superação. Ele coloca a sua filosofia no solo das diferenças processuais da superação de um momento, de uma instância para a outra. Na *Realphilosophie*, o conceito de superação pode ser denominado de memória, pois é nela que encontramos o tempo e o espaço dos acontecimentos. O movimento de toda história e de todo sistema pode ser denominado de *Filosofia do Espírito*, parte correspondente ao final de *Realphilosophie*, onde todo desencadeamento do sistema eclode, surge e se dá ao mundo e se faz mundo. É em última instância, o Absoluto que, no humano, se faz espírito e força de movimento. É nesse sentido que Hegel entende o ser humano como um ser espiritual, pois a força motriz é o espiritual, e não o material.

Em Hegel, a consciência é a base e o fundamento de toda liberdade e de todo direito. A consciência individual deve necessariamente ser uma autoconsciência de uma expressão comunitária. No individual deve resplandecer o bem comum. Cada qual deve ser um nós no sentido de viver e conviver em sociedade. Os interesses individuais devem também ser os interesses coletivos e os interesses coletivos devem ser os interesses individuais, ou seja, aquilo que é bom para mim, deve ser necessariamente bom para os outros e aquilo que é bom para os outros, deve necessariamente ser bom para mim. Essa é a mais alta racionalidade espiritual de uma sociedade e de seus membros. É esse desdobrar da figura do reconhecimento e sua objetivação no espírito objetivo que vamos analisar no nosso próximo capítulo que versará sobre o reconhecimento na *Filosofia do Direito*.

3 FILOSOFIA DO DIREITO: POR UMA ALTERIDADE DO RECONHECIMENTO⁶⁴ NA LIBERDADE

Pertence à cultura o *pensar* como consciência do indivíduo na forma da universalidade, que o eu seja apreendido como pessoa *universal*, no qual somos *todos* idênticos. O *ser humano vale porque é humano* e não porque é Judeu, católico, protestante, alemão ou italiano. A consciência como um valor do *pensamento* é de uma infinita importância e só mostra uma carência quando se fixa como *cosmopolitismo* e se opõe a vida concreta do Estado (Rph. § 209).

O reconhecimento em Hegel tem um duplo caminho a ser percorrido. Na *Fenomenologia do Espírito*, a consciência se desenvolve e se movimenta em duas direções: 1) em direção ao outro e 2) em sua própria direção enquanto autoconsciência. Esse desenvolvimento e movimento não ocorrem nessa mesma perspectiva na *Filosofia do Direito*⁶⁵, pois na medida em que a autoconsciência se determina nas instâncias formais e objetivas, também mudam as maneiras do próprio reconhecimento e mútuo reconhecimento se realizar e efetivar. Podemos afirmar que na *Fenomenologia* Hegel elabora uma ontologia da consciência para estabelecer os limites da verdade da consciência em

⁶⁴ O sentido do termo reconhecimento é amplo e merece alguns destaques. Encontramos em Inwood (1997, p.275-277) uma belíssima exposição do conceito de reconhecimento e como é usado ao longo da história. Explica o autor, que os termos reconhecimento, reconhecimento e reconhecer encontram-se sobrepostos em *Anerkennung* e *anerkennen*. A formação da terminologia *anerkennen* é do século XVI e provém da língua latina *agnoscere* significando apurar, reconhecer e admitir; além disso, tem ainda uma conotação jurídica referindo-se ao século XIII, *erkennen*, que traz o sentido de julgar, sentenciar uma pessoa considerada culpada. Para Hegel o reconhecimento passa o fenômeno da consciência que por sua vez coloca-se como uma fenomenologia do espírito. Por isso que a categoria do reconhecimento (*Anerkennung*) pressupõe a universalidade objetiva do valor interno da vontade, colocando-se como fundamento entre as partes envolvidas. O reconhecimento circunscreve as diferenças enquanto diferentes em vista da dignidade humana.

⁶⁵ Utilizaremos duas diferentes obras para fins de comparações em citações diretas e indiretas. MÜLLER, Marcos Lutz. **Textos didáticos de G.W. F. Hegel – O Estado**. Campinas: IFCH/UNICAMP, número 32, maio, 1998 e **Principios de la filosofia del derecho**. 1ª edição. Buenos Aires: Editorial Sudamericana S.A., 2004.

movimento. Tentaremos demonstrar e analisar como essa dimensão já se encontra pressuposta na *Filosofia do Direito*, pois o reconhecimento ocorre sempre em relação ao outro indivíduo, entre as corporações e entre o indivíduo e o Estado. É nesse sentido que pretendemos mostrar como o mútuo reconhecimento somente ocorre em sua efetividade no Estado, na medida em que cada indivíduo se reconhece e se sente como Estado e na medida em que o Estado é cada indivíduo e o reconhece como sendo ele mesmo o Estado. Queremos, ainda, demonstrar ao longo do percurso de nossa pesquisa como e onde Hegel expõe o reconhecimento e o mútuo reconhecimento (*die gegenseitige Anerkennung*). É nesse aspecto que “A ciência filosófica do direito tem por objeto a Ideia do Direito, quer dizer, o conceito de direito e a sua realização⁶⁶ (HEGEL, Rph. § 01)”. Hegel não se propõe a elaborar uma simples teoria do direito positivo, mas pensa e reflete sobre a Ideia do direito.

3.1 O DIREITO COMO UM PENSAR FILOSÓFICO

A filosofia, segundo Hegel, não trata de meros conceitos, mas de ideias⁶⁷. Quando tratamos a filosofia através de meros conceitos de modo restrito, alcançamos uma verdade unilateral, inadequada, portanto, somente pura abstração. O verdadeiro conceito possui realidade e tem em si mesmo seu conteúdo. Consiste em afirmar que a tarefa da filosofia é compreender aquilo que é, pois o que é, é a própria razão. Ou como afirma Hegel: “Das *was ist* zu begreifen⁶⁸, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das *was ist*, ist die Vernunft (Rph, p. 26)”. A tarefa da filosofia é compreender e apreender a totalidade espiritual do conceito, sendo este a realização e realidade da razão. “Tudo o que não for esta realidade posta pelo próprio conceito é existência passageira,

⁶⁶ “Die philosophischen Rechtswissenschaft hat die Idee des Rechts, den Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung zum Gegenstande (HEGEL, Rph, § 1)”.

⁶⁷ “Na filosofia, as determinações do saber não se consideram unilateralmente apenas como determinações das coisas, mas ao mesmo tempo com o saber, ao qual elas competem pelo menos em comum com as coisas; ou tomam-se não apenas como determinações objectivas, mas também como determinações subjectivas, ou antes, como espécies determinadas da relação recíproca do objecto e do sujeito (HEGEL, Propedêutica Filosófica, § 2, p.137)”.

⁶⁸ O termo em alemão *begreifen* tem um sentido muito ampliado, pois se traduz normalmente por: compreender, perceber, entender, conceber e conter. Além disso, o verbo *greifen* significa: acesso, agarrar, pegar. Mas o substantivo *Begriff* quer dizer ideia, noção, conceito. Conforme o Etymologisches Wörterbuch des Deutschen, o termo *Begriff* surge na filosofia através de Wolff e Thomasius. E nesse sentido que *begreifen* quer expressar “*verstehen, geistig voll erfassen, umfassen, einschließen*”.

contingência exterior, opinião, aparência superficial, erro, ilusão, etc⁶⁹ (HEGEL, Rph, § 01)”. O que Hegel trata aqui nesta introdução é da Ideia do Direito e sua efetivação (realização). Esta Ideia do Direito é a própria Liberdade, pois que quem realiza a unidade do conceito e sua efetivação é a Ideia. “A ideia do direito é a liberdade e para apreendê-la verdadeiramente se deve reconhecer em seu conceito e a existência que adota seu conceito⁷⁰ (HEGEL, Rph. Zus § 01)”.

Para Hegel “a ciência do direito é uma parte da Filosofia⁷¹ (HEGEL, Rph, § 02)”, pois a filosofia trata de Ideias, e estas são constituidoras e razão de um objeto. Por tratar-se de uma parte, ela tem um ponto de partida determinado que é o resultado e a verdade que a precede. Hegel tem uma preocupação em pensar a ciência do direito em e por si mesma na forma do conceito. No conhecimento filosófico, um conceito é necessário e se apresenta como resultado do próprio devir no sistema hegeliano. O conceito tira a sua necessidade de si mesmo, pois a verdade está nele mesmo. Hegel quer demonstrar com isso que é necessário elevar-se do subjetivo, arbitrário para a categoria de princípios. Por isso que

A filosofia forma um círculo. Tem um começo, imediato, lugar na qual deve começar: um elemento não demonstrado, que não é resultado. Pois com aquilo que a filosofia começa é imediatamente relativo, já que pode aparecer em outro ponto final como resultado. É uma sucessão que não pende no ar, de um começo imediato, que gira sobre si mesmo⁷² (HEGEL, Rph., Zus, §., 02).

Hegel quer demonstrar os limites entre o direito positivo e o direito filosófico. O filósofo pensa que “quando ao direito positivo e às

⁶⁹ “Alles, was nicht diese durch den Begriff selbst gesetzte Wirklichkeit ist, ist vorübergehendes Dasein, äußerliche Zufälligkeit, Meinung, wesenlose Erscheinung, Unwahrheit, Täuschung usf (Hegel, Rph., & 01)”.

⁷⁰ “Die Idee des Rechts ist die Freiheit, und um wahrhafte aufgefaßt zu werden, muß sie in ihrem Begriff und in dessen Dasein zu erkennen sein (Idem, Rph., Zus, § 01)”.

⁷¹ “Die Rechtswissenschaft ist ein *Teil der Philosophie* (Hegel Rph., §. 02)”.

⁷² “Die Philosophie bildet einen Kreis ; sie hat eine Erstes, Unmittelbares, da sie überhaupt anfangen muß, ein nicht Erwiesenes, das kein Resultat ist. Aber womit die Philosophie anfängt, ist unmittelbar relativ, indem es an einem andern Endpunkt als Resultat erscheinen muß. Sie ist eine Folge, die nicht in der Lufthängt, nicht ein unmittelbar Anfangendes, sondern sie ist sich rundend (HEGEL, Rph. Zus. §., 02)”.

leis se opõe o sentimento do coração, as inclinações e o arbítrio, não será a filosofia que reconhece⁷³ tais autoridades⁷⁴” (HEGEL, Idem, § 03).

Toda estrutura inicial deste debate gira em torno não de oposições, mas de construir uma unidade no conceito enquanto Ideia. Hegel salienta que se o direito natural e direito positivo são diferentes, isso não significa que devem ser opostos ou antagônicos. Com isso, Hegel reforça que todas as determinações particulares, por serem abstratas e estarem isoladas, não devem ser excluídas, mas vistas como momentos dependentes de uma totalidade. Em última instância, Hegel está preocupado em justificar e fundamentar a natureza das coisas e a natureza do próprio direito. É neste sentido que Hegel nos alerta que

em geral, se cai no erro de pôr o relativo no lugar do absoluto, a aparência exterior no lugar da natureza da coisa. A justificação histórica, quando confunde a gênese a partir do conceito da gênese exterior, realiza inconscientemente o contrário daquilo que se propõe. Quando o surgimento de uma instituição demonstra, sob certas circunstâncias como perfeitamente adequado e necessário, cumprindo assim as exigências do ponto de vista histórico, se isso pretende valer como uma justificação universal da coisa mesma se segue o contrário: posto que tais condições já não existam, a instituição tem perdido seu sentido e seu direito⁷⁵ (HEGEL, Rph., § 03).

O que Hegel pretende com essa sua postura? Ele quer definir e demonstrar qual é propriamente o solo do direito e justificar o que é a vontade e em que medida a vontade é o princípio motivador do

⁷³ É notável como Hegel pensa a Filosofia como um pensar da totalidade, um desenvolvimento e envolvimento do espírito no mundo e na história. Uma Filosofia da verdade da ciência, portanto, das interações e compreensões do indivíduo em sua universalidade. Uma filosofia da fragmentação e da mera oposição não encontra guarida no pensamento de Hegel.

⁷⁴ “Wenn dem positive Rechte und den Gesetzen das Gefühl des Herzens, Neigung und Willkür entgegengesetzt wird, so kann es wenigstens nicht die Philosophie sein, welches solche Autoritäten anerkennt (Idem, Rph. § 03)”.

⁷⁵ “Wenn das Entstehen einer Institution unter ihren bestimmten Umständen sich vollkommen zweckmäßig und notwendiger weist und hier mit das geleistet ist, was der historische standpunkt erfordert, so folgt, wenn dies für eine allgemeine Rechtfertigung der Sache selbst gelten soll, vielmehr das Gegenteil, daß nämlich, weil solche Umstände nicht mehr vorhanden sind, die Institution hiermit Vielmehr ihren Sinn und ihr Recht verloren hat (HEGEL, Rph., § 03)”.

reconhecimento⁷⁶. Na Rph., § 4 ele diz:

O solo do direito é o espiritual, e seu lugar mais exato e seu ponto de partida é a vontade, que é livre, de modo tal que a liberdade constitui sua substancia e determinação e o sistema do direito é o reino da liberdade realizada, o mundo do espírito que se produz a si mesmo como uma segunda natureza⁷⁷.

O fundamento do direito é o espírito em geral e o ponto de partida é a vontade livre, isso mostra que a Liberdade constitui o fundamento do direito ou dito de outro modo, o sistema do direito é o reino da liberdade realizada⁷⁸. O que Hegel quer dizer com o reino da liberdade realizada? Como e por que Hegel entende isso como sendo o direito? Certo é que Hegel entende a liberdade como o elemento espiritual da razão humana, e é neste sentido que o direito emerge como a expressão mais libertadora da condição humana como numa perspectiva espiritual. Isso significa que o mundo do espírito realizado em si mesmo é colocado como uma segunda natureza. Hegel salienta que é mais fácil e cômodo ater-se à liberdade dada como um fato da consciência e afirmar que se deve crer nela, do que pensar a liberdade e a vontade em conexão com a totalidade. O pensador tem em mente que o conhecimento deve estar fundamentado na natureza do espírito. Hegel não quer separar o elemento teórico do pensar do elemento prático do pensar. É nesse sentido que o comportamento prático começa com o pensamento, com o próprio eu. Ao ser prático, ativo, me determino e determinar-me quer dizer precisamente pôr uma diferença. As diferenças que ponho são por sua vez minhas, as determinações me pertencem, assim como os fins aos quais sou impulsionado. As

⁷⁶ O reconhecimento não é um ato meramente voluntário, mas uma exigência e necessidade da vontade, tanto em reconhecer como ser reconhecido. O reconhecimento é o anúncio e a resignação do ser humano com o curso da vida. Reconhecer uma falta ou um erro e pedir perdão é permitir que a vida continue e a dignidade seja construída. Se quisermos a paz e o bem viver, precisamos reconhecer a nossa finitude e as nossas imperfeições.

⁷⁷ “Der Boden des Rechts is überhaupt das *Geistige* und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der *Wille*, welcher *frei* ist, so dass die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist (HEGEL, Rph, § 04)”.

⁷⁸ É importante ressaltar que na Fenomenologia do Espírito, o reconhecimento é construído a partir da consciência e seu desenvolvimento em direção ao outro de si mesmo. Mas na Filosofia do Direito o reconhecimento não é mais a consciência como portadora da exigência de reconhecimento, mas o próprio espírito como fundamento da liberdade e do direito.

diferenças entre o pensamento e a vontade são somente as diferenças de um proceder entre o teórico e o prático, mas não se trata de duas forças opostas, mas a vontade como um modo especial e peculiar do pensar. “O Eu é pensamento e por isso mesmo o universal⁷⁹ (Hegel, Rph, Zus. § 04)”. É nesse sentido que o teórico está implícito no prático; na mesma perspectiva, não é possível comportar-se teoricamente ou pensar sem vontade, “porque quando pensamos somos ativos⁸⁰ (Idem, Zus.§ 04)”. O ato de pensar em Hegel é essencialmente um ato de agir. Ressalta aos nossos olhos uma questão fundamental: como Hegel entende a própria vontade e porque ela é fundamental na construção do próprio conceito de reconhecimento e mútuo reconhecimento na filosofia do direito? A vontade se dá em momentos, pois ela contém: a) a pura indeterminação como sendo a reflexão do eu em si mesmo, na perspectiva da infinitude ilimitada, portanto, o eu como puro pensamento de si mesmo; b) Na mesma perspectiva, o Eu é transição (*Übergang*) de sua indeterminação indiferenciada para a determinação de seu conteúdo e objeto. Em Hegel determinar e determinar-se é essencialmente a exposição da categoria da diferença⁸¹. Essa diferença é posta pelo sujeito e pertence a ele. É uma determinação da vontade, e, portanto, ela é em primeiro lugar interna. É um querer e representação, objeto meu. Trata-se de uma subjetividade que, em Hegel, necessita de objetividade, ou seja, clama por uma determinação. Hegel procura conciliar o particular e o universal no Eu. Na vontade (c), está a unidade destes dois momentos: é a particularidade refletida sobre si que assim se ergue ao universal. Hegel afirma na **Enciclopédia**, §. 436,

A consciência-de-si universal é o saber afirmativo de si mesmo no outro Si: cada um desses Si tem como livre singularidade a absoluta autonomia, mas devido à negação de sua imediatez, ou desejo, é consciência-de-si universal, e é objetivo, e tem a universalidade real como reciprocidade de modo

⁷⁹ “Ich ist das Denken und ebenso das Allgemeine (HEGEL, Rph. Zus. § 04)”.

⁸⁰ “[...] denn indem wir denken, sind wir eben tätig (Idem, Rph. Zus. § 04)”.

⁸¹ Esse diferenciar-se enquanto determinação vincula-se à Outridade de si mesmo na Fenomenologia do Espírito e na Filosofia do Direito que é o fundamento Ético do próprio Estado enquanto mediador e conciliador dos diferentes em suas diferenças. Todo processo dialético é esse movimento do diferenciar-se dos sujeitos e ao mesmo tempo o encontro numa unidade dessa diversidade. É esse tensionamento ontológico de ser diferente e ao mesmo tempo o encontro deles num saber científico. Neste sentido que esse diferenciar-se é encontro e desencontro, construção e desconstrução, unidade e diversidade, diferença e identidade de sujeitos e culturas no Estado ético hegeliano.

que se sabe reconhecido no outro [Si] livre; e isso sabe enquanto reconhece o outro e o sabe livre.

É nessa mútua relação de ser em si e para si que se constitui a identidade de cada sujeito, pois,

A Identidade nunca é sem Diferença e a Diferença jamais sem a Identidade. Isto, o que a Identidade e a não Identidade (Diferença) mantém relacionados (unidos) é o movimento da reflexão da contradição, esta não apenas como uma parte em harmonia com o todo, mas que constitui cada Identidade e Diferença⁸² (LAKEBRINK., 1969, p.34).

Em Hegel o particular deve estar em concordância com o universal, e essa universalidade como unidade é representada pela individualidade. Além disso, define a finitude como particularização e a vontade como limitada na medida em que ela quer alguma coisa. O aspecto mais determinado da particularização constitui a diferença das formas da vontade. Que formas são essas? a) se a determinação é uma oposição formal entre o subjetivo e o objetivo como existência exterior imediata, a vontade se determina como vontade formal; b) quando as determinações são resultados da vontade, enquanto particularização refletida é seu próprio conteúdo.

3.2 O DIREITO COMO EXPRESSÃO DA VONTADE

O conteúdo da vontade, seu fim imediato, é ter vontades. Esse caráter traduz-se como um fim interior e subjetivo, de um lado, mas, por outro, um fim realizado é transposto pela ação do sujeito no objeto. Mas onde existe de fato a vontade para Hegel? A vontade tão somente é livre em si ou para nós na medida em que é conceito, isto é, quando a vontade é objeto de si mesma, sendo para ela mesma o que é em si. Deve-se considerar que a vontade do ponto de vista de sua determinação é imediata, e é isso que Hegel afirma: “É nesse sentido que a vontade é *livre* somente *em si*, ou *para nós*, o que equivale a dizer que é a vontade

⁸² “Identität ist nie ohne Unterschied und Unterschied niemals ohne Identität. Das, was Identität und Nicht Identität (Unterschied) beisammenhält, ist die Reflexionsbewegung des Widerspruchs, der aber nicht nur das Gesamtgefüge des Gegensatzes, sondern auch jede seiner Bestimmungen, also Identität und Unterschied, konstituiert (LAKEBRINK, 1969, p. 34)”.

em *seu conceito*. Somente será *para si* o que é *em si* quando se toma a si mesma como objeto⁸³ (HEGEL, Rph, § 10)”. A vontade é a liberdade do querer e do saber, o que quer sem perder a universalidade. Isso quer dizer: a liberdade é a própria indeterminação e determinação da vontade. Essa perspectiva e dinâmica da vontade como liberdade na sua universalidade é o elemento central da racionalidade humana. O ser humano consegue perceber-se como humano, na medida, e tão somente, quando considerar o outro como outro. Assim tenho o sentimento de mim mesmo. É o âmbito da determinação no e a partir do outro, ou da humanidade do outro. Daí presume-se que a liberdade é tanto a indeterminação como a determinação da vontade. Ambos são momentos da essência humana: a liberdade. Aqui se pode afirmar que a finalidade da vontade subjetiva é a sua objetivação. O reduto da vontade subjetiva implica na sua carência objetiva. Sua busca na objetivação é sua negação. Segundo Hegel, essa carência é tão somente para os humanos. Trata-se de pensar o ser humano como em si racional e por isso deve abrir-se passo-a-passo para a sua construção, saindo de si e ao mesmo tempo cultivando-se interiormente.

Enquanto a vontade for livre em si mesma, ela é ainda vontade imediata ou natural. As determinações do conceito como determinação de si mesmo, como conteúdo, surgem através dos instintos, desejos e inclinações que é próprio da natureza da vontade. Esta é a racionalidade da vontade, portanto, vontade finita. Quando a determinação diferenciada da vontade for imediata, sua liberdade é tão somente uma possibilidade. Nesse caso o entendimento considera essa determinação como absoluta e eterna. Trata-se tão somente do abstrato e não da ideia⁸⁴. É nessas circunstâncias que Hegel defende que a vontade livre somente em si é a vontade natural ou imediata. Querendo com isso afirmar que o conteúdo da vontade são os instintos, desejos, inclinações e sua determinação encontra-se na natureza. Mas como Hegel relaciona a questão da vontade e sua relação com os instintos? Vejamos o que diz o autor:

Instintos, desejos e inclinações também o animal tem, mas não tem vontade e deve obedecer ao instinto se nada o impede externamente. O

⁸³ “So ist der Wille nur *an sich frei*, oder *für uns*, oder es ist überhaupt der Wille in *seinem Begriffe*. Erst indem der Wille sich selbst zum Gegenstande hat, ist *für sich*, was er *an sich* ist (HEGEL, Rph, § 10)”.

⁸⁴ Quando a determinação da vontade estiver tão somente no âmbito do imediato, ela permanece no abstrato, não alcança a ideia e a verdade da liberdade.

homem, pelo contrário, enquanto totalmente indeterminado, está acima dos instintos, pode determiná-los pondo-os como seus. O instinto está na natureza, mas para pô-lo no próprio eu, depende de minha vontade, o que, portanto, não podemos alegar que o instinto está na natureza⁸⁵ (HEGEL, Rph. Zus. § 11).

O ser humano como um ser de vontades deve se colocar acima dos instintos, pois, para satisfazer um instinto, deve sacrificar outros instintos. Por essa razão que a liberdade e vontade estão mutuamente imbricadas, assim como o peso o é para os corpos. Isso significa dizer que a vontade na liberdade somente é real como sujeito. E esse é o aspecto mais decisivo do ser humano, pois querer e pensar devem estar juntos⁸⁶. Quando a vontade se eleva ao pensamento, dá a seus fins a universalidade imanente. Elimina a diferença entre forma e conteúdo e se converte em vontade objetiva infinita. Os instintos e inclinações são em primeiro lugar o conteúdo da vontade, e somente a reflexão está por cima deles. Isto mostra que quando a ação é regida pelos instintos, aparece a mera representação e a particularidade.

Quando eu quero o racional, não atuo como indivíduo particular, senão segundo o conceito eticidade e; em uma ação ética não me faço a mim mesmo, senão a coisa. Mas quando o homem faz algo mal feito, permite que, em geral, apareça sua particularidade⁸⁷ (HEGEL, Rph. Zus. § 15).

As ações no âmbito das particularidades são a mera satisfação subjetiva e individual, ao passo que as ações na perspectiva racional encontram-se na totalidade ética. O agir ético é a construção das

⁸⁵ “Triebe, Begierden, Neigungen hat auch das Tier, aber das Tier hat keinen Willen und muß dem Triebe gehorchen, wenn nichts Äußeres es abhält. Der Mensch steht aber als das ganz Unbestimmte über den Trieben und kann sie als die seinigen bestimmten und setzen. Der Trieb ist in der Natur, aber daß ich ihn in dieses Ich setze, hängt von meinem Willen ab, der sich also darauf, daß er in der Natur liegt, nicht berufen kann (HEGEL, Rph., Zus. § . 11)”.

⁸⁶ “Ein Wille, der nichts beschließt, ist kein wirklicher Wille; der Charakterlose kommt nie zum Beschliessen (HEGEL, Rph, Zus. § 13)”. (Uma vontade que nada decide não é uma vontade real. A pessoa carente de caráter não chega nunca a decisão).

⁸⁷ “Wenn ich das Vernünftige will, so handle ich nicht als partikulares Individuum, sondern nach den Begriffen der Sittlichkeit überhaupt; in einer sittlichen Handlung mache ich nicht mich selbst, sondern die Sache geltend. Der Mensch aber, indem er etwas Verkehrtes tut, läßt seine Partikularität am meisten hervortreten (HEGEL, Rph. Zus. §. 15)”.

relações e interações subjetivas e objetivas. O ético⁸⁸ está para além dos instintos, pois ele se situa na reflexão, sendo que os instintos e as inclinações são conduzidos pela contradição do arbítrio (*Willkür*), pois esses se “perturbam reciprocamente, e a satisfação de um deles exige a subordinação e sacrifício da satisfação de outro⁸⁹ (HEGEL, Rph. § 17)”. Encontramos aqui em Hegel uma descrição da condição humana já descrita na *Fenomenologia do Espírito* entre o escravo e senhor, pois somos nós que damos direção aos nossos instintos, mas nunca nos livraremos deles. Somos servos de nossas inclinações e instintos, embora sejam naturais em nós. Os desejos são nossos, mas a satisfação deles é também decisão nossa. Hegel nos alerta para o perigo da própria naturalização dos instintos. O homem se torna mau quando ele determina seus instintos, enquanto determinações naturais, portanto, oposto a liberdade e ao conceito do espírito. É nesse sentido que se diz que o homem é mau por natureza. O homem, enquanto espírito livre, jamais deve deixar-se determinar por impulsos naturais. Mas como superar os instintos enquanto uma subjetividade formal? Hegel entende que os instintos devem ser colocados no âmbito de um sistema racional como uma determinação da vontade, devendo ser apreendidos a partir do conceito como conteúdos da ciência do direito. Diante dessa perspectiva Hegel propõe uma unidade entre conteúdo e forma. A superação da imediatez e da subjetividade da vontade se realiza exatamente pela reflexão.

Esta superação e elevação à universalidade é justamente o que se chama atividade do pensamento. É na autoconsciência que se eleva e purifica seu objeto, conteúdo e fim (no sentido de finalidade) até esta universalidade, como pensamento que se realiza na vontade⁹⁰ (HEGEL, Rph. § 21).

Na citação acima, fica evidenciado a virada de perspectiva, pois a

⁸⁸ É plausível entender que em Hegel a ética somente ocorre numa perspectiva de uma Filosofia do Espírito, essencialmente, no espírito objetivo. Sendo assim o sistema de uma teoria da eticidade se fundamenta sobre uma teoria da consciência.

⁸⁹ “[...] daß sie sich gegenseitig stören, die Befriedigung des einen die Unterordnung oder Aufopferung der Befriedigung des anderen fordert[...] HEGEL, Rph. § 17)”.

⁹⁰ “Dies Aufheben aber und Erhebenins Allgemeine ist das, was die Tätigkeit des *Denkens* heißt. Das Selbstbewußtsein, das seinen Gegenstand, Inhalt und Zweck bis zu dieser Allgemeinheit reinigt und erhebt, tut dies als das im Willen sich *durchsetzende Denken* (HEGEL, Rph. § 21)”.

vontade somente é livre e consciente enquanto atividade verdadeira do exercício pensante. É nesse contexto que Hegel retoma, na *Filosofia do Direito*, a figura do escravo como aquele sujeito que não faz uso da atividade verdadeira do exercício pensante. É nesse sentido que ele afirma:

O escravo não conhece sua essência, sua infinitude, a liberdade; não se sabe como essência, portanto, não se sabe, quer dizer, não se pensa. Esta autoconsciência que se capta como essência por meio do pensamento e com ele se desprende do contingente e não verdadeiro constitui o princípio do direito, da moralidade e de toda eticidade⁹¹ (HEGEL, Rph. § 21).

Por intermédio da decisão da vontade é que a vontade se põe como determinação de um indivíduo, diferenciando-se na exterioridade diante de um outro. Trata-se de uma vontade imediata, portanto, formal. É uma decisão abstrata, seu conteúdo ainda não alcança a Liberdade. Hegel quer mostrar que pensamento e querer não podem estar separados. A vontade é tão somente finita formalmente, e isso ocorre quando o Eu como infinito não reflete sobre si mesmo e coloca, na exterioridade, a sua realidade. De acordo com essa determinação, a liberdade da vontade é o arbítrio. O arbítrio é a forma na qual a contingência se apresenta enquanto vontade. O servo representa exatamente a liberdade formal, porque ele não se pensa enquanto essência do pensamento. Ele não se constitui enquanto indivíduo a partir de sua autoconsciência, mas como vontade imediata, subjetiva. Hegel faz uma conexão com o escravo e analisa o processo de sua superação na dimensão da ciência jurídica. É nesse sentido que a vontade do escravo é desprovida de vontade, assim como a liberdade desprovida de liberdade. E é nesse sentido que a atividade propriamente elencada da vontade é a de superar as contradições entre subjetividade e objetividade. Encontra-se em Hegel uma vinculação direta entre liberdade e direito. É nesse sentido que o direito é algo sagrado somente porque é a existência do conceito absoluto, da liberdade da

⁹¹ “Der Sklave weiß nicht sein Wesen, seine Unendlichkeit, die Freiheit, er weiß sich nicht als Wesen, - und er weiß sich so nicht, das ist, er denkt sich nicht. Dies Selbstbewußtsein, das durch das Denken sich als Wesen erfaßt und damit eben sich von dem Zufälligen und Unwahren abtut, macht das Prinzip des Rechts, der Moralität und aller Sittlichkeit aus” (HEGEL, Rph. § 21).

autoconsciência. Porém ele lembra que na tradição da reflexão filosófica, desde Kant a Fries, a liberdade é formal. Este aspecto formal e abstrato não é abandonado em Hegel, mas, em cada etapa da *Filosofia do Direito*, torna-se mais pleno de conteúdo e mais rico em todas as suas determinações, na família, sociedade civil e Estado.

3.3 A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE PESSOA E SUAS EXIGÊNCIAS PARA O RECONHECIMENTO

A vontade subjetiva exige que seu interior, quer dizer, sua finalidade receba existência exterior, que o bem chegue a sua consumação na existência exterior. Conforme Hegel, a universalidade da vontade livre em si é formal e é a simples relação consigo mesma em sua individualidade. Esta individualidade é um sujeito que é a pessoa, que se expressa enquanto finito e perfeitamente determinado em todos os aspectos. A universalidade da vontade livre para si é formal e carente de conteúdo. Em seu conceito abstrato, a vontade livre em si e por si está na determinação da imediatez, trata-se de uma vontade em si mesma do sujeito individual. Hegel tem em mente uma concepção de direito para poder pensar o conceito de pessoa e a construção do conceito de reconhecimento. Esse princípio Hegel assinala já na *Filosofia do Direito Natural*, pois o direito deve estar na esfera especulativo-filosófico para melhor compreender a liberdade e o ser humano. Faremos em seguida uma rápida exposição do *Direito Natural* para depois dar continuidade na construção do pensamento do direito abstrato rumo ao efetivo reconhecimento no direito objetivo.

3.3.1 *Direito Natural*⁹² e seu fundamento da liberdade e reconhecimento

O direito natural é uma organização da própria historicidade e percurso do espírito no mundo e no sistema filosófico de Hegel. A obra visa⁹³ apresentar uma discussão especulativa do direito natural, na mesma medida em que ele refutará o direito natural. É neste sentido que ele pensa que a ciência jurídica deve compreender a vida a partir de uma

⁹² A *Filosofia do Direito Natural* é uma obra publicada no período de Jena, no qual Hegel “se propõe a organizar, programaticamente, a elaboração racional das ciências do espírito em sua correspondência com a “razão prática”. (BOURGEOIS, 1992, p. 65, apud, HEGEL, *Direito Natural*, 2007, p. 17)”.

⁹³ Hegel pretende elaborar um sistema da ciência jurídica, “dando unidade lógica e necessidade interna aos conceitos que esta elabora (BAVARESCO & CHRISTINO, apud, HEGEL, DN, 2007, p. 11)”.

essência filosófica.

Em sua crítica, Hegel deixa transparecer, desde logo, que, para realmente compreender a sociedade, a doutrina do direito natural não deve proceder do indivíduo isolado, mas sim da vida comunitária, entendida como uma totalidade orgânica (Idem. 2007 p.12).

Hegel apresenta, na sua discussão em torno do Direito natural, a história especulativa do direito natural. Na tentativa de demonstrar teoricamente algumas perspectivas do direito, é necessário percorrer alguns passos decisivos. Ele inicia com o debate em torno do **empirismo científico**, passando pelo **formalismo científico** até chegar ao **método** denominado de **especulativo**.

3.3.1.1 Empirismo Científico

No empirismo científico, ele apresenta autores como Grotius, Hobbes, Locke, Puffendorf e Rousseau, além de juristas ligados à Escola Histórica. É preciso observar e entender que o empirismo científico para Hegel não tem um valor universal, porque seu objeto de estudo é apresentado como uma multivariabilidade segmentada, e por isso, carece de uma unidade. Hegel pensa que o empirismo científico se focaliza numa das dimensões, (por exemplo, no casamento a criação dos filhos) e faz delas algo essencial e erigindo a partir disso uma lei. “Para uns, o indivíduo humano é sociável, para outros não o é em absoluto; para uns, existe a justiça em tal estado; para outros, nele não há nem justiça, nem injustiça etc (idem, DN, 2007, p.14)”. A ciência empírica põe “*a posteriori*” um princípio na qual pretende unificar *apriori* a própria experiência. Por esta razão, a quem Hegel fala isso?

A crítica tecida por Hegel à maneira empírica de tratar o direito natural tem sempre em perspectiva o desenvolvimento de uma filosofia política que dê conta de explicar, teoricamente, o que é uma totalidade orgânica (idem, 2007, p.14).

O direito natural não consegue explicar a totalidade orgânica porque analisa a realidade como uma multivariabilidade segmentada, porque tem como guia o próprio entendimento. Hegel propõe uma próxima etapa para melhor analisar o direito natural numa perspectiva de uma especulação e realização da liberdade e eticidade na filosofia do direito.

Na análise hegeliana o princípio da empiria da multivariabilidade

deve ser superado e elevado pelo formalismo científico. Elaborar-se o movimento dialético da infinitude e finitude, da diversidade e da identidade, numa perspectiva de idealidade.

Se o empirismo tomava como ponto de partida as determinações finitas, sendo todas e, para dar unidade a realidade jurídica, escolhia ao azar uma determinação e a colocava como fundamento racional de todo o sistema, por sua vez o formalismo parte da infinitude pura (vazia de experiência) e, para dar unidade a este vazio, tem de tomar ao acaso uma determinação finita qualquer, um dado empírico, e pô-la como fundamento de dito vazio, pois na empiria a essência é um fenômeno exterior.

3.3.1.2 Formalismo Científico

Conforme esse fundamento o formalismo é uma abstração pura, no sentido de que a lei é apenas um lado do movimento dialético do próprio espírito. No formalismo, dá-se uma oposição entre autoconsciência pura e consciência real do sujeito, entre a liberdade universal de todos e a liberdade singular de cada um. O formalismo situa-se e define o direito a partir da coação e é por isso que direito e faculdade de obrigar são iguais. A coação deve ser conduzida conforme o princípio universal da liberdade.

[...] Pois pressão, e contrapressão, coagir e ser coagido são perfeitamente iguais entre si, e se enfrentam imediatamente, produzindo a mesma redução das forças que na primeira representação; a quantidade pura não se deixa abusar por tal mediatidade, pela qual não é aportada nela absolutamente nenhuma diferença ou verdade infinita e forma, mas ela permanece, como há pouco, um poder puro sem figura que é inteiramente inseparável. Deste modo, de encontro ao poder, a fim de que ele esteja conforme ao conceito de liberdade universal, nenhuma coerção é possível; pois não se pode descobrir fora dele nenhuma coerção é possível; pois não se pode descobrir fora dele nenhum poder, e colocar nele mesmo nenhuma separação (HEGEL, 2007, p.75).

Vale ressaltar que “para julgar com equidade, o juiz deverá

relativizar o que diz uma lei e passar a cotejá-la com outras, sob pena de aplicar-se uma lei má apenas por que é lei (BAVARESCO & CHRISTINO, 2007, **Sobre as maneiras Científicas de Tratar o direito Natural**, apud, **Hegel**, p.19)”. Esse princípio trata do formalismo kantiano, no qual o princípio da lei é mais importante do que a própria vida. “[...] as doutrinas modernas do direito natural constroem o conceito do direito, chamado direito natural, à margem da racionalidade concreta e histórica do próprio direito, o que conhecemos como direito positivo (idem, 2007, p.21)”. Hegel salienta que o método formalista não consegue pensar o absoluto pondo-se de um lado da relação dialética como sendo a única forma de tornar possível o movimento no sistema filosófico. No texto do Direito Natural lemos:

Dá-se no formalismo uma oposição entre autoconsciência pura e a consciência real do sujeito, entre a liberdade universal de todos e a liberdade singular de cada um. E esta oposição se resolve, sistematicamente, com recurso à coerção (ao constrangimento), sendo esta quem fixará, de modo arbitrário, em cada momento o que é ou não o direito (BAVARESCO & CHRISTINO apud, HEGEL, DN. 2007 p. 17).

O grande expoente do formalismo jurídico encontra-se em Kant, pois nele direito e coação se identificam. E nesse sentido que justiça se reduz simplesmente ao cumprimento das leis. Também esse momento formal em Hegel deve ser superado, e por isso ele propõe o método especulativo. Este método pode ser pensado como momento especulativo da identidade e da diferença.

3.3.1.3 Direito Especulativo: momento da identidade e da diferença

Trata-se de um terceiro aspecto de teoria do direito natural no qual Hegel procura incorporar as teorias anteriores abordadas. Hegel propõe o direito natural como imediatamente relacionado com a eticidade, pois, o motor de todas as coisas humanas⁹⁴ está pautado no próprio direito. Nesse sentido, a eticidade é a fusão do infinito e do finito, do ideal e do real, do conceito e sua efetivação. “Assim, a

⁹⁴ Todas as coisas humanas estão pautadas no Direito, pois em Hegel o humano se constrói na medida dos direitos reconhecidos, ou dito de outro modo, a pessoa é pessoa enquanto reconhecedora e reconhecida pela liberdade de cada indivíduo.

realidade do direito é infinita, numa fluidez múltipla concretizando-se em diversos momentos (idem, 2007, p.23)”. A eticidade é a realização e a manifestação do povo das individualidades e da comunidade tendo seu grau máximo de realização no Estado. Entende-se que “na vida ética de um povo, que é o verdadeiro objeto de uma *Filosofia do Direito*, as leis positivas constituem apenas o aspecto formal de tal vida. Elas são somente a forma das mudanças materiais que se produzem na vida do povo (idem, 2007, p.24)”. Encontra-se nesse aspecto da eticidade os costumes plasmados nas leis e realmente vividos como uma fusão da moralidade e do direito abstrato, denominado por Hegel de direito natural. Conclui-se nesse sentido que o direito é a expressão da liberdade em Hegel e é por isso que o projeto jurídico hegeliano é de um direito especulativo, ou seja, trata-se de um direito de natureza ética.

A filosofia do direito hegeliano, sem dúvida, não legitima um paradigma jurídico-filosófico que garanta apenas os direitos individuais. Ao contrário, ela já antecipa a matriz filosófica da Intersubjetividade, ao propor um direito de natureza ética (idem, 2007, p.31)

Podemos afirmar que Hegel quer uma ciência chamada de Filosofia, que compreenda os movimentos dialéticos do povo, da sociedade civil e do Estado. Sua preocupação central é com os opostos numa totalidade, ou seja, a identidade da identidade e da diferença. Hegel defende um conhecimento que compreenda a totalidade de todas as coisas, pois, o verdadeiro conhecimento em Hegel ocorre na unidade e na multiplicidade, numa totalidade absoluta, numa perspectiva infinita de todas as realidades. Isso mostra que a ciência especulativa e o direito natural correspondem à totalidade ética de um povo. Nesse sentido que

o todo ético deve, necessariamente, mantê-lo no sentimento de seu nada interior e impedir seu progresso explosivo em relação à quantidade e sua formação, em uma diferença e desigualdade cada vez maior, uma vez que é nesse sentido que segue sua natureza (HEGEL, DN, 2007,p.86).

Hegel pensa que as leis devem ser feitas e pensadas a partir da própria racionalidade humana, pois, elas devem ser a expressão máxima da própria liberdade humana. O filósofo pensa a ética vinculada

diretamente a partir das necessidades e estamentos na sociedade civil, sendo essa a fundamentação e a organização do próprio Estado. Todo trabalhador e todo membro de um estamento ou corporação deve sempre visar o universal, ou seja, o seu trabalho e suas atitudes não apenas devem satisfazer as necessidades particulares, mas sim a universalidade.

Tão necessária que é esta existência do absoluto quanto necessário igualmente é este partilhar, [a saber] que algo seja o que é o espírito vivo, a consciência absoluta, e a indiferença absoluta do ideal e do real da vida ética ela mesma, mas outra coisa sua alma encarnada imortal e sua consciência empírica, que não pode reunir completamente sua forma absoluta e a essência interior mas desfruta, portanto, a intuição absoluta como de um ser de qualquer sorte que lhe seja estranho, e (que), pela consciência real, é uma com este ser pela crença e a confiança, assim como pela obediência, mas, para consciência ideal, se reúne inteiramente com ele na religião, o deus comum e a serviço deste ultimo (idem, 2007, p.103).

Na referida citação acima se percebe que a ética hegeliana dirige-se para uma infinitude absoluta, da verdade absoluta e da consciência enquanto manifestação do próprio espírito. Em última instância, a ética trata do espírito vivo e da realidade da vida ética no seu sentido particular e singular de todos os indivíduos. Hegel está pensando na *Fenomenologia do Espírito* na qual ele desenvolve o percurso da consciência do ser humano, desde a sua instância imediata até o espírito absoluto. Hegel faz uma leitura comparativa entre a natureza e o espírito, e coloca o espírito num grau mais elevado do que a própria natureza, pois, o espírito é a intuição de si mesmo ou o conhecimento absoluto numa perspectiva de totalidade. Afirma a natureza da vida ética como o absoluto e o universal. É, portanto, o espírito puro de um povo. Hegel defende que a vida ética de um povo é uma vida que deve ser apreendida

O vivo, sob esta formação do negativo, é o *devenir* da vida ética, e a *educação*, segundo sua determinidade, é a suprassunção progressiva, que se manifesta, do negativo ou subjetivo; pois a

criança é, enquanto [ela é] a forma da possibilidade de um indivíduo ético, um [ser] subjetivo ou negativo cujo devir-adulto é a cessação desta forma e cuja educação é a disciplina ou a repressão; mas o que é o positivo e a essência, o que é embebido no interior da vida ética universal, vive na intuição absoluta dessa, inicialmente, como de uma essência estranha, a concebe cada vez mais e, assim passa ao espírito universal (idem, 2007, p. 110).

Em Hegel a educação forma os indivíduos para uma vida ética em sociedade, e é nesse sentido que Hegel defende que o conhecimento é fundamental para uma vida ética. Hegel apresenta seus argumentos afirmando:

A unidade clara absoluta da vida ética é absoluta e viva, nisto que nem uma potencia singular nem a subsistência das potências, em geral, podem ser sólidas, mas de maneira tal que ela os estende eternamente, completa e absolutamente ela os tritura junto e os suprassume, e usufrui dela mesma numa unidade e clareza não desenvolvida, e [que], em relação às potências, segura de sua vida interna e indivisível, tanto ela prejudica uma como a outra, tanto ela passa totalmente numa e aniquila as outras, da mesma forma que, em geral, a partir de e fora deste movimento, ela se retira igualmente no repouso absoluto, no qual todas são suprassumidas (idem, 2007, p.121-122).

É nesse sentido que o ético em Hegel é uma identidade do universal e do particular, é uma individualidade e uma figura trazendo em si a particularidade, a necessidade, a relação, e a própria identidade. Nessa perspectiva a obra de Hegel visa apresentar o espírito absoluto e a vida ética realizada como um momento na história do progresso do seu sistema filosófico.

3.3.2 A Pessoa como Sujeito de vontades

Feito essa rápida retomada do direito natural, colocaremos-nos de volta no trilho da liberdade e do reconhecimento o próprio conceito de

peessoa. Devemos sempre lembrar que, em Hegel, o ser humano é um ser de vontades, inclinações e paixões. Sendo um ser de vontades, não pode estar restrito a minha vontade somente, mas uma vontade que deseja o universal. Hegel assim se expressa em sua obra *Propedêutica Filosófica*, § 20, p. 280: “A vontade verdadeiramente livre não tem nenhum conteúdo casual. E só ela própria não é casual”. O filósofo quer demonstrar que a vontade não pode estar reduzida a mera arbitrariedade das determinações e impulsos naturais. Hegel assim argumenta:

A vontade não tem a ver com qualquer particularidade. Enquanto a vontade estiver neste caso é arbítrio, pois este tem um interesse limitado e tira as suas determinações dos impulsos e tendências naturais. Semelhante conteúdo é dado e não posto absolutamente pela vontade. O princípio fundamental da vontade é, pois, que a sua liberdade tenha lugar e se mantenha (1989, p.280).

O intuito de Hegel é demonstrar que a vontade deseja a sua liberdade e seu lugar. Para ele a vontade não pode ser algo isolada e descontextualizada, mas deve estar voltada para a universalidade da liberdade e não do arbítrio. Porém, essa universalidade da vontade livre para si é formal e carente de conteúdo. O ser humano é um ser livre e deve ser reconhecido como tal, porque o princípio fundamental do direito é o reconhecimento da própria natureza humana: a liberdade. O direito é assegurado na medida da liberdade reconhecida, pois somente há direito quando reconhecidos pelos outros. Isso mostra que o direito é uma relação entre pessoas em mútuo reconhecimento. Porém, no direito abstrato, o direito é tão somente uma autorização ou uma permissão de uma pessoa para outra. É nesse sentido que Hegel afirma:

Todo tipo de direito corresponde somente a uma pessoa e objetivamente um direito que nasce de um contrato não é um direito sobre uma pessoa, mas sobre algo exterior a ela que ela pode alienar; é sempre direito sobre uma coisa⁹⁵ (HEGEL, Rph. § 40).

Em Hegel não encontramos um direito fora do contrato, pois ele se

⁹⁵ “[...] jede Art von Rechten kommt nur einer Person zu, und objektiv ist ein Recht aus dem Verträge nicht Recht an eine Person, sondern nur an ein ihr Äußerliches oder etwas von ihr zu Veräußerndes, immer an eine Sache (HEGEL, Rph. § 40)”.

estabelece na dimensão de algo externo à pessoa. Direito se localiza aqui sobre algo, alguma coisa. Isso implica num pressuposto fundamental: “Reconhecer-se como livre, autodeterminado, supõe reconhecer a capacidade de querer, de objetivar-se como vontade, no mundo (FELIPPI, 1998, p. 114)”. O filósofo em questão pressupõe na filosofia do direito a “luta pelo Reconhecimento”. Este se dá de modo processual em seu sistema, pois na medida da determinação da vontade também ocorre o Reconhecimento tanto da liberdade quanto do sujeito enquanto sujeito de direitos. A pessoa para dar uma determinação objetiva necessita se mostrar ao mundo através de algo, distinto e separável dela, a isso Hegel denomina de propriedade. Essa é a ruptura com a subjetividade.

A pessoa tem o direito de pôr sua vontade em toda coisa⁹⁶, que desta maneira é minha e recebe a minha vontade como seu fim substancial (que ela em si mesma não tem), como sua determinação e sua alma. É o absoluto direito de apropriação do homem sobre todas as coisas⁹⁷ (HEGEL, Rph., § 44, p. 106).

Em Hegel encontramos a possibilidade de um direito de apropriação das coisas, portanto, a exteriorização da pessoa em algo externo, sendo que o que está em meu poder denomina-se de posse. Nele o direito encontra-se para além do contrato, porém, o direito que nasce de um contrato é sempre um direito sobre uma coisa, posse, mas

⁹⁶ É importante frisar que o homem a partir de sua vontade livre pode tornar-se proprietário de todas as coisas. Encontra-se em Hegel uma bela exposição sobre isso que apresentaremos em seguida. “Todas as coisas podem ser propriedade do homem porque este é vontade livre e como tal em e por si, enquanto que o que está em sua frente não possui esta propriedade. Todos tem o direito de elevar sua vontade à coisa ou a coisa à vontade, isso quer dizer em outras palavras, eliminar a coisa e converte-la em algo seu, pois a coisa, enquanto exterioridade, não tem um fim próprio, não é a infinita relação consigo mesma, senão que ela mesma é exterior. [...] Somente a vontade é o infinito, absoluto frente a todo outro, enquanto que o outro é por seu lado e somente relativo. Por isso apropriar-se quer dizer fundamentalmente manifestar diante da grandeza das coisas a minha vontade e mostrar que estas não são em e por si, não tem um fim próprio. Esta manifestação acontece quando dou a coisa um fim diferente do que tem imediatamente: enquanto é minha propriedade lhe dou enquanto vivente uma outra alma que ela tinha, lhe dou a minha alma. A vontade livre é por isso o Idealismo que não considera em e por si as coisas como elas são; o realismo as torna como absolutas quando se encontram na forma da finitude (HEGEL, Rph., Zus., § 44)”.

⁹⁷ “Die Person hat das Recht, in jede Sache ihren Willen zu legen, welche dadurch die *meinige* ist, zu ihrem substantiellen Zwecke, da sie einen solchen nicht in sich selbst hat, ihrer Bestimmung und Seele meinen Willen erhält, – absolutes *Zueignungsrecht* des Menschen auf alle Sachen (HEGEL, Rph., §. 44)”.

nunca sobre uma pessoa. É nesse sentido que aquilo que está em meu poder torna-se minha propriedade⁹⁸. Esta se mostra em Hegel como um distinto modo de ser pessoa. “Na propriedade a minha vontade é pessoal, mas a pessoa é um isto; a propriedade será, portanto o pessoal desta vontade⁹⁹ (HEGEL, Rph., Zus. § 46)”. A partir do pressuposto da propriedade, Hegel instaura uma nova perspectiva de relações sociais. Trata-se de pensar o conceito de justiça e injustiça com base na propriedade. Nela a igualdade significa ter propriedades, não propriedades iguais. Para Hegel todo homem deveria ter propriedade, pois se se quer falar em igualdade, essa condição deve ser considerada como essencial, fundamental. Conforme Hegel:

É falsa a afirmação de que a justiça exigiria que as propriedades de todos fossem iguais, pois o único que se exige é que todos tenham propriedade. A particularidade é, pelo contrário, o que dá lugar a desigualdade e a igualdade seria aqui injusta. É certo que comumente os homens desejam os bens de outros; pois isto é precisamente o injusto, pois o direito é o que permanece indiferente frente a particularidade¹⁰⁰ (HEGEL, Rph., Zus. § 49).

O conceito de justiça fundamenta-se na possibilidade de todos acessarem uma propriedade, pois o princípio é o bem viver e sua dignidade. A existência propriamente dita da propriedade, não se restringe a minha representação e vontade interior, mas exige a sua tomada de posse. “A existência que desta maneira a vontade adquire contém em si a possibilidade de que resulte reconhecido pelos demais¹⁰¹ (Idem, Rph., § 51)”. Encontramos no § 51 a primeira manifestação explícita da categoria do reconhecimento. Hegel argumenta que a tomada de posse é sobre algo exterior à vontade, portanto, trata-se de

⁹⁸ A primeira realização da liberdade ocorre na propriedade.

⁹⁹ “Im Eigentum ist mein Wille persönlich, die Person ist aber ein Dieses; also wird das Eigentum das Persönliche dieses Willens (idem, Rph., Zus. § 46)”.

¹⁰⁰ “Hier ist die Behauptung falsch, daß die Gerechtigkeit fordere, das Eigentum eines jedem solle gleich sein; denn diese fordert nur, daß jeder Eigentum haben solle. Vielmehr ist die Besonderheit das, wo gerade die Ungleichheit ihren Platz hat, und die Gleichheit wäre hier Unrecht. Es ist ganz richtig, daß die Menschen häufig nach den Gütern der anderen Lust bekommen; dies ist aber eben das Unrecht, denn das Recht ist das, was gleichgültig gegen die Besonderheit bleibt” (HEGEL, Rph., Zus. § 49).

¹⁰¹ “Das Dasein, welches jenes Wollen hierdurch erhält, schließt die Erkennbarkeit für andere in sich (Idem., Rph., §.51)”.

uma apropriação feita com habilidade, astúcia e no uso do corpo. Neste sentido o princípio de que eu tenho um corpo e faço dele o que quiser, é para Hegel apenas um momento, pois se não conquistou o respeito e o reconhecimento, ter um corpo não passa de uma posse de uma coisa. Vejamos como Hegel explica isso: “A tomada de posse é por um lado, a *apropriação corporal* imediata, por outro, a elaboração, e por último, a simples *designação*”¹⁰² (Rph, § 54)”. A tomada de posse demonstra o progresso da individualidade e da universalidade, pois ambos necessitam do reconhecimento do outro. Tanto a tomada de posse como apropriação corporal como a tomada de posse de algo externo, é um agir, um comportamento, conduta do indivíduo. Portanto, a tomada de posse significa que algo é meu em sua totalidade. Hegel faz uma distinção entre a tomada de posse de uma coisa e a apropriação do corpo. Ele afirma: “A *apropriação corporal* do ponto de vista da sensibilidade é o modo mais perfeito, pois nessa posse estou imediatamente presente e minha vontade resulta, portanto, reconhecível”¹⁰³ (Rph., § 55)”. Trata-se de um modo imediato, subjetivo, temporário, individualizante. Seu alcance é muito restrito e limitado e não tem alcance universal, porque me aproprio apenas daquilo que meu corpo toca, pois a tomada de posse é de natureza individual. Porém, Hegel pensa numa tomada de posse no qual estejam reunidos o subjetivo e o objetivo, pois tem como finalidade o cultivo do corpo e do espírito através da apreensão da autoconsciência como livre. Mas pensar o ser humano como ser natural e como conceito existente em si, é dizer que ele está preparado para a escravidão. “A dialética do conceito e da consciência, todavia inicialmente imediata da liberdade provoca a luta do reconhecimento e a relação do senhorio e da servidão”¹⁰⁴ (Idem, Rph. § 57)”. Como superar essa natureza de uma liberdade imediata, portanto, de uma relação que produz a luta por reconhecimento? Ou ainda, a luta por reconhecimento não pode estar reduzida ao mundo da subjetividade, mas como alcançar a objetividade e em consequência o mútuo reconhecimento?

O objetivo de Hegel, em sua obra sobre a *Filosofia do Direito* é apresentar uma autêntica ciência do Estado, visando garantir em grau

¹⁰² “Die Besitznahme ist teils die unmittelbare körperliche Ergreifung, teils die Formierung, teils die bloße Bezeichnung (HEGEL, Rph., § 54)”.

¹⁰³ “Die *körperliche Ergreifung* ist nach der sinnlichen Seite, indem Ich in diesem Besitzen unmittelbar gegenwärtig bin und damit mein Wille ebenso erkennbar ist (HEGEL, Rph. § 55)”.

¹⁰⁴ “[...] Die Dialektik des Begriffs und des nur erst unmittelbaren Bewußtseins der Freiheit bewirkt daselbst den *Kampf des Anerkennens* und das Verhältnis der *Herrschaft* und der *Knechtschaft* (Idem, Rph., § 57)”.

máximo a liberdade como algo racional em si. “A liberdade concreta não é o arbitrário do indivíduo, impossível de pensar, impossível de realizar, e o homem é livre na medida onde ele quer a liberdade do homem dentro de uma comunidade livre¹⁰⁵ (WEIL, 2002, p.36)”. A forma em sua mais concreta significação é a razão como conhecimento de conteúdo da razão, como essência substancial da realidade ética. Entende-se que a liberdade é o aspecto mais desejante do espírito. É com Eugen Fink que compreendemos o desejo em Hegel não apenas como algo instintivo, mas como sendo essencialmente espiritual. Vejamos como o autor acima se expressa:

Para E. Fink, Hegel rompe aqui uma tradição de séculos. Estamos acostumados a compreender o desejo como um impulso instintivo que se situa na esfera das funções propriamente vitais. Hegel, ao contrário, o trata como “comportamento espiritual”: o desejo é o impulso do eu para si, em última instância, ele é a tensão da consciência para a universalidade total e real, para o que Hegel chama de espírito (FINK, Eugen, apud, OLIVEIRA, 1993, nota de rodapé, 21, p. 188).

O direito, a ética, o mundo real do direito, são formas apreendidas pelo e com o pensar, os conceitos determinam a forma da racionalidade, pois “[...] o que é racional é efetivo e o que é efetivo é racional¹⁰⁶ (HEGEL, Rph, p.24)”. É neste aspecto que a lei é constituída como identidade de um indivíduo pertencente à comunidade. “[...] Nesta identidade do *ser em si e do que está estabelecido*, só o que é lei tem carácter de obrigação como direito (HEGEL, SCB, 1989, p.101)”. Integrou também como ideia dominante de que a filosofia devia ser o princípio motor da aplicação do direito e das leis. Por essa razão, sendo o homem livre, tendo a posse de seus bens reconhecidos pelo outro, garante tanto o exercício da liberdade quanto do direito.

É no direito abstrato que Hegel apresenta os conceitos fundamentais da propriedade como posse, o uso da coisa e a alienação da propriedade. Os conceitos do verdadeiro e as leis do ético são apenas

¹⁰⁵ “[...] La liberté concrète n'est pas l'arbitraire de l'*individu*, impossible à penser, impossible à réaliser, et l'homme est libre dans la mesure ou il veut la liberté de l'*homme* dans une communauté libre)” (WEIL, 2002, p.36)”.
¹⁰⁶ “Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig (HEGEL, Rph, p. 24)”.

simples apontamentos e convicções interiores, subjetivos. O direito tem como fonte original interior, partindo de uma necessidade de cada indivíduo que compõem o espaço e lugar da sociedade civil, e exterior no tocante às ações e necessidades da nação que são mostradas na vida prática, essencialmente na vida comunitária. A totalidade do Direito expressa o mais alto grau da razão da liberdade do indivíduo como um nós, portador da universalidade. Neste sentido, o Eu cartesiano e o Eu Transcendental de Kant encontram-se superados no espaço do Nós hegeliano, pois somos pelo e através do Outro. O Outro como o outro de mim, mas o Outro também como o diferente de mim, o totalmente outro. Toda a expressão do reconhecimento e existência encontra sua vitalidade real, efetiva e verdadeira na outridade. A construção e reconstrução do outro em mim, é a construção por excelência o lugar e tempo da educação. Hegel quer demonstrar que o igualar e repetir demonstra a sua diferença, pois, cada um é o que é somente em oposição ao outro. Hegel quer mostrar que as relações dialéticas ocorrem entre as semelhanças e as diferenças. A negatividade é o outro de mim, pois não é possível negar algo de mim estando fora de mim. Essa negatividade é o movimento em mim na direção sempre do outro em mim. O eu se afirma na medida em que encontra nele mesmo a possibilidade de negar-se. Este é o fundamento da alteridade e da própria dialética em Hegel.

3.3.3 A Alteridade como condição de ser pessoa

Encontramos em Hegel um precursor de uma unidade da existência com a ética da alteridade, porque a existência, enquanto uma condição determinada é “essencialmente ser para outro”¹⁰⁷ (HEGEL, Rph. § 71)”. É nesse sentido que a alteridade aparece como condição de reconhecimento e de amor. O ser não existe como alguém jogado na existência, mas a existência se configura como razão de existir para o outro, ou seja, na outridade se constitui como humano. Quando se refere a propriedade de algo, a existência é externa, expressa-se para outras exterioridades como uma conexão com a necessidade e contingência. Quando pensamos a existência como a existência das vontades, ela é em seu ser, vontade existencial para outra pessoa. Isso significa que a própria vontade fundamenta a liberdade. “Esta relação da vontade com a vontade é o lugar próprio e verdadeiro no qual a liberdade tem existência”¹⁰⁸ (HEGEL, Rph., §

¹⁰⁷ “[...] wesentlich Sein für anderes (HEGEL, Rph. § 71)”.

¹⁰⁸ “Diese Beziehung von Willen auf Willen ist der eigentümliche und wahrhafte Boden, in welchem die Freiheit Dasein hat (HEGEL, Rph. § 71)”.

71)”. Cada um é igual a outro precisamente naquilo em que se lhe opõe, ou o outro, aquilo através do qual o outro é para ele, ele mesmo. Precisamente ao saber-se, cada um é o outro renunciando a si mesmo pelo amor. O saber de si é um saber que intui um saber do outro. Assim como cada um é um saber para si, o outro também se sabe como um ser para si, ou seja, o outro se sabe também como outro. O ser para si converte-se num ser-para-outro. O outro se sabe em mim. Ser-para-outro é um estar fora de si, pois o outro se reconhece em mim, este conhecer do outro em mim é o amor.

Como o tema do reconhecimento está pressuposto na filosofia do direito, sua explicitação se encontra em vários parágrafos ao longo da própria ontologia jurídica. É nesse aspecto que a vontade apenas é e exige sua determinação, pois algo somente é real diante de outras vontades. Ao determinar-se, ela se objetiva e busca a sua realização com os outros, na comunidade. Se a existência é essencialmente para o outro, a vontade como livre, também se efetiva na realidade através do reconhecimento de outras vontades. Isso mostra que é necessário que os homens entrem em relações contratuais, pois somente nessa dimensão contratual que o homem pode ser reconhecido como proprietário, doador, comerciante e realizar permutas. “O contrato supõe que os participantes se reconhecem como pessoas e proprietários; posto que é uma relação do espírito objetivo, o momento do reconhecimento já está suposto e contido nele¹⁰⁹ (HEGEL, Rph., §. 71)”. Ressalta-se que a pessoa somente se torna uma individualidade pelo reconhecimento do outro.

A partir do contrato a propriedade sai da situação de coisidade para ser o encontro de vontades, vontades reconhecidas. Cada vontade desejante se realiza no contrato, pois no contrato se celebra as relações jurídicas. Trata-se da satisfação do querer de cada contratante. Hegel mostra que no contrato há dois consentimentos sobre duas coisas: 1) o desejo de querer adquirir algo; 2) o desejo de querer desfazer-se de uma propriedade. Ambos cumprem sua totalidade, pois ambos são proprietários de coisas que tem um valor.

3.3.4 O Contrato como encontro de vontades

Hegel propõe uma diferenciação entre promessa e contrato no § 79. Ele mostra que uma promessa não requer um reconhecimento, pois no caso de doar algo está no tempo futuro e encontra-se numa

¹⁰⁹ “Der Vertrag setzt voraus, daß die darein Tretenden sich als Personen und Eigentümer anerkennen; da er ein Verhältnis des objektiven Geistes ist, so ist das Moment der Anerkennung schon in ihm enthalten und vorausgesetzt (HEGEL, Rph., § 71)”.

determinação subjetiva de minha vontade. Na perspectiva hegeliana, a natureza do contrato presume que tanto a vontade comum como a particular devem se exteriorizar. Nesse sentido, o contrato tem como exigência a alienação de algo que é estipulado pelo contrato, e neste sentido, deixo de ser proprietário e reconheço o outro como proprietário. O contrato é uma unidade das disposições comuns entre as partes. O contrato tem como pressuposto a decisão das vontades. O contrato formaliza as vontades de disposição pessoal numa disposição comum. Nisto reside o exercício de uma execução jurídica. A realização e reconhecimento das vontades é a expressão da liberdade e do direito. O contrato é mais rigoroso, menos arbitrário. O contrato, embora estipule o universal, mesmo que relativa à vontade universal assegura assim mesmo a vontade particular. Quer dizer, o contrato assegura reclamar, com isso permite uma injustiça. A vontade particular se mantém no contrato, por isso que no contrato o direito em si está como algo posto, “sua universalidade interna como uma comunidade do arbítrio e da vontade particular¹¹⁰ (HEGEL, Rph. § 82)”. Hegel aponta no final do § 81 como ocorre propriamente a injustiça como elementos da vontade particular e da arbitrariedade. Ele destaca que “No contrato os participantes ainda conservam sua vontade particular; o contrato não tem, portanto, abandonado, todavia o estágio do arbítrio e permanece assim entregue a injustiça¹¹¹ (HEGEL, Rph., Zus. § 81)”. A injustiça se coloca em Hegel como algo entregue ao arbitrário e contingente da vontade mesma. Entendemos em Hegel a injustiça como algo fragmentado e dividido. A injustiça¹¹² se define porque o direito em si ou a vontade enquanto universal e o direito em sua existência que é precisamente a particularidade da vontade são postos como distintos e por isso, correspondem a realidade abstrata.

No contrato, o direito adquire concretude nas relações

¹¹⁰ “[...] seine innere Allgemeinheit als ein Gemeinsames der Willkür und besonderen Willens (HEGEL, Rph., § 82)”.

¹¹¹ “Im Verträge behalten die Übereinkommenden noch ihren besonderen Willen, der Vertrag ist also aus der Stufe der Willkür noch nicht heraus und bleibt somit dem Unrechte preisgegeben (HEGEL, Rph., Zus. § 81)”.

¹¹² Traduzir o termo *Unrecht* como injustiça não tem o alcance que Hegel pretende dar na terceira parte de sua obra. Mas, como na nossa língua não encontramos um termo mais adequado, traduz-se normalmente por injustiça. Porém, o termo indica muito mais a ideia de negação do direito, como uma aparência do direito, pois o não direito se situa apenas na aparência (*Schein*). A aparência do direito é simplesmente o seu aparecer, não a sua essência. Nesse sentido que o não direito é a aparência colocada como direito, ou seja, tomo o injusto por justo. Por isso que na aparência não há direito, e nesse sentido que *Unrecht* significa a negação do direito.

particulares, pois a possibilidade de não cumprir o contrato faz aparecer o *Unrecht*¹¹³ (o não direito). Devemos entender que Hegel quer demonstrar a insuficiência do contrato, não a não existência do direito.

Finalmente, o não direito (das *Unrecht*) vem mostrar a insuficiência do contrato, enquanto direito que gera é pura aparência, pois pode ser anulado por qualquer um dos contratantes, pois se situa sobre vontades particulares. O não direito surge não do descumprimento do direito contratual, mas de sua própria insuficiência (COLL, 2001, p.58).

É importante salientar que todo direito que não estiver pautado na realização da liberdade e da vontade livre universal, permanece na aparência e demonstra a insuficiência do contrato. E na medida em que a vontade se particulariza e é reconhecida no contrato, ela se contrapõe ao direito em si. O não direito é a expressão da mera aparência, portanto, a prioridade situa-se nas vontades particulares.

Hegel quer demonstrar nos §§ 84 a 86 como a boa fé é uma expressão do direito como aparência. Nesse sentido que os interesses particulares se chocam com o direito em si, pois cada qual luta e requer os seus direitos. Na medida em que os sujeitos estão dispostos em suas vontades, eles estão sujeitos a cometer enganos e tratar uma aparência jurídica como sua essência. Enquanto o contrato se pautar nas vontades particulares e no reconhecimento, o litígio é subjetivo e requer o reconhecimento do outro. Hegel ressalta que o litígio gira em torno da particularidade da propriedade, não em torno da vontade. É muito importante frisar que num conflito de interesses particulares, as partes recorrem ao direito universal para cada qual defender seus próprios e particulares interesses. O fato é que o reconhecimento se coloca como uma esfera fundamental para a superação de conflitos indica que a propriedade deve ser de quem ela deve ser. Devemos entender que a fraude, o não direito e o crime é uma negação do princípio universal da liberdade. O nosso objetivo não é discutir delito e litígio civil, mas tão somente demonstrar como o reconhecimento é um fio condutor para resguardar a consciência da liberdade e do direito em si.

¹¹³ *Recht und Unrecht* (direito e não direito) implica pensar o direito instituído, constituído, pois isso nos remete ao conceito de *Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit* (justiça e injustiça). Esses dois conceitos traz implícito uma preocupação mais universal e, portanto, é uma luta pelo bem comum de uma sociedade, e conseqüentemente, uma questão de justiça.

Hegel entende que o ser humano é um ser de vontades que para terem validade necessitam do seu reconhecimento. Mas como se trata de uma subjetividade, o sujeito pode tomar algo inessencial por essencial. Como se trata de vontades encontra-se na particularidade e, portanto, sua expressão máxima realiza-se no contrato, pois por meio deste torna-se proprietário reconhecido. Isso quer dizer que posso doar, alienar, ou vender algo, pois sou o proprietário. Mas Hegel salienta que as vontades particulares produzem tão somente um direito aparente, portanto, não essencial. Nesse sentido corre-se o risco de reconhecer algo meramente aparente.

No direito abstrato, a vontade existe como personalidade, ao passo que a subjetividade da liberdade, que é essa maneira por si infinita, constitui o princípio do ponto de vista moral. No progresso da liberdade abstrata, a vontade refere-se a si mesma, significa a autodeterminação da subjetividade. Assim como se modifica a perspectiva do direito e da liberdade, assim haverá também uma outra leitura na própria moralidade. Em síntese, na moralidade a lei é a expressão da própria vontade. A vontade da subjetividade se expressa como lei universal, denominada de moralidade. Trata-se de um lugar da subjetividade, no qual a determinação do conceito da liberdade é um conceito subjetivo. (aqui fiz a exclusão de umas linhas do texto, questionados pelo Thadeu).

O nosso próximo passo é analisar como a autodeterminação subjetiva configura-se como um reconhecimento unilateral da própria vontade.

3.3.5 A autodeterminação subjetiva: sofrimento e reconhecimento assimétrico

A autodeterminação da vontade é ao mesmo tempo seu conceito e sua própria determinação. “A vontade livre por si determinada como vontade subjetiva é em primeiro lugar conceito, que para ser ideia, necessita de uma existência¹¹⁴ (HEGEL, Rph.§ 107)”. Isso quer dizer que a própria vontade, mesmo como subjetividade, requer sua existência. Ela não é algo estagnada no processo filosófico hegeliano, mas o móbil da liberdade. Dentro dessa dinâmica do direito abstrato, a vontade reconhece apenas aquilo que é sua, enquanto existência subjetiva. Essa implicação formal coloca a vontade numa necessidade de

¹¹⁴ “Der als subjektiv bestimmte, für sich freie Wille, zunächst als Begriff, hat, um als Idee zu sein, selbst Dasein (HEGEL, Rph, § 107)”.

infinitamente autodeterminar-se. Mas a subjetividade da vontade, na medida em que ela reconhece apenas o que é sua, põe-se numa identidade entre o que é meu e o mundo objetivo. No meu interior, há essa identidade da minha vontade e dos outros.

A moralidade é a constante intranquilidade da vontade na busca de sua determinação e reconhecimento da vontade na objetividade. Hegel entende que a vontade precisa libertar-se de sua unilateralidade e subjetividade para tornar-se vontade existente em si e por si. Ele explicita que, na moralidade, a exteriorização se dá na ação. Nesse sentido, o conceito de moralidade é o interno relacionar-se consigo da vontade. A moral tem uma preocupação com o bem estar dos outros, trata-se de uma relação positiva. Por essa razão “a ação só tem lugar quando a vontade moral se exterioriza”¹¹⁵ (HEGEL, Rph., § 113)”. Entendemos que para Hegel sou responsável por aquilo que está em meu propósito. Implica uma ação e ela pressupõe uma intenção, propósito. A vontade tem diante de si uma existência e suas circunstâncias sobre a qual ela atua, age. Isso mostra que somente sou responsável na medida em que a existência dada se faz em mim saber. A vontade é somente responsável por aquilo que está em seu propósito. A passagem do propósito à intenção consiste em que não somente devo saber a minha ação singular, mas o universal que nela está contido. O universal que aparece desta maneira é o querido por mim, minha intenção. É nesse sentido que somente sou responsável por aquilo que pertence à minha representação. “O fato de apenas reconhecer o que pertencia a minha representação é o trânsito para a intenção. Só o que eu sabia sobre as circunstâncias que podem a mim ser imputados”¹¹⁶ (Hegel. Rph., Zus., § 118)”. Aquilo que qualifica o direito da ação não é somente o em si da ação, mas o que é sabido pelo agente, e portanto, posto na vontade subjetiva. Isso mostra que na vontade objetiva a ação deve ser sabida e querida pelo sujeito pensante. A ação tem um valor subjetivo, um interesse para o sujeito. Este tem diante de si sua particularidade objetiva, e isso significa a realização da liberdade subjetiva. Podemos com isso afirmar que o sujeito é a série de suas ações. Todas as ações devem ser um benefício para a vida, pois ela não é uma concessão, mas um direito. Porém, Hegel entende que desejar o bem-estar de todos é completamente vazio e formal, mas é um direito da subjetividade. A

¹¹⁵ “Erst die Äußerung des moralischen Willens ist Handlung (HEGEL, Rph., § 113)”.

¹¹⁶ “Darin, daß nur anerkennen was meine Vorstellung war, liegt der Übergang zur Absicht. Nur das nämlich, was ich von den Umständen wußte, kann mir zugerechnet werden (Idem, Rph., Zus. § 118)”.

minha particularidade e mesmo a dos demais é um direito somente na medida em que sou um ser livre. Procurar meu bem-estar e o bem-estar de outros chama-se intenção moral, portanto, não pode justificar uma ação injusta. Hegel salienta o bem-estar como um princípio da vida, por isso que, quando a vida se encontra em perigo, em uma situação extrema, e do outro, o conflito da propriedade, a vida tem um direito de emergência. Nesse caso Hegel presume que a vida sempre é mais importante do que a propriedade, pois trata-se de uma condição fundamental no exercício da liberdade. Por esta razão que “a vida como totalidade dos fins, tem um direito diante do direito abstrato¹¹⁷ (HEGEL, Rph., Zus., § 127)”. Devemos entender que em caso de lesão da vida ou da propriedade, reconhece-se o direito como tal, tão somente ao lesionado, como também em sua propriedade enquanto tal.

3.3.6 O Direito da vontade subjetiva e o Bem

O bem¹¹⁸ estar deve sempre visar o bem, senão ele é meramente contingente, ou dito de outro modo, o bem-estar subordina-se ao bem. O bem visa o bem-estar. Este só faz sentido enquanto universal, quer dizer, segundo a liberdade. O bem estar não é um bem, mas um direito. Mas devemos ressaltar que para a vontade subjetiva o bem é ainda uma ideia abstrata do bem.

O direito da vontade subjetiva é o que ela deve reconhecer como válida, que seja por ela considerado como bem. De outro modo, toda a ação sua, enquanto fim que penetra a objetividade exterior tem que ser lhe imputada como justa ou injusta, boa ou má, legal ou ilegal sobre a base de seu conhecimento do valor que ela tem naquela objetividade¹¹⁹ (Idem, Rph., § 132).

¹¹⁷ “Das Leben, als Gesamtheit der Zwecke, hat ein Recht gegen das abstrakte Recht (HEGEL, Rph., Zus. § 127)”.

¹¹⁸ O bem é a unidade do conceito da vontade e a vontade particular. Não é algo abstratamente jurídico, senão algo pleno de conteúdo, que constitui tanto o direito como o bem estar. O direito não é um bem sem o bem-estar. A substância fundamental do direito é o bem-estar. O direito somente se constitui como um grande benefício social pelo bem-estar.

¹¹⁹ “Das Recht des subjektiven Willens ist, daß das, was er als gültig anerkennen soll, von ihm als gut eingesehen werde und daß ihm eine Handlung, als der in die äußerliche Objektivität tretende Zweck, nach seiner Kenntnis von ihrem Werte, den sie in dieser Objektivität hat, als rechtliche oder unrechtlich, gut oder böse, gesetzlich oder ungesetzlich zugerechnet werde (HEGEL, Rph., § 132)”.

A vontade é que estabelece os critérios do próprio reconhecimento, pois deve ser válida e ser boa, pois, na medida em que pretende ser objetiva deve poder ser colocada na imputabilidade de bem e mal, legal e ilegal e justa e injusta. É neste aspecto que o bem é a essência da vontade enquanto substância e universalidade. Considera-se aqui tão somente a verdade da vontade enquanto pensamento por meio do pensamento. Podemos afirmar que a “verdadeira consciência moral é a disposição de querer o bem em e por si. Tem, portanto, princípios firmes, e estes são para ela determinações objetivas por si e deveres ¹²⁰ (Hegel, Rph., § 137)”. Devemos ter clareza que o Estado não pode reconhecer a consciência moral como um saber subjetivo do mesmo modo como a opinião subjetiva não tem validade para a ciência. Hegel procura estabelecer uma relação identitária entre o saber e querer subjetivos com o verdadeiro bem se afirmando e reconhecendo-se como algo sagrado. Diante desse aspecto decisório em Hegel, a subjetividade é aquilo que a vontade quer e sabe em si mesmo. Hegel afirma que a consciência moral é a expressão e justificação da autoconsciência subjetiva. Ele justifica:

A consciência moral expressa a absoluta justificação da autoconsciência subjetiva, que assegura que ela sabe, em seu próprio interior e a partir de si, que são o direito e o dever, e que só reconhece o que desta maneira sabe o que é o bem, e ao mesmo tempo afirma o que ela sabe e quer é na verdade o direito e o dever¹²¹ (Rph., § 137).

Devemos entender que direito e moral em Hegel são as determinações racionais da vontade, portanto, não se trata de um sentimento ou de uma propriedade particular de um indivíduo, mas sim das “determinações universais, pensadas, ou seja, de leis e princípios”¹²² (idem., Rph. § 137)”. É essa subjetividade dos sentimentos da vontade

¹²⁰ “Das wahrhafte Gewissen ist die Gesinnung, das, was *an und für sich* gut ist, zu wollen; es hat daher feste Grundsätze, und zwar sind ihm diese die für sich objektiven Bestimmungen und Pflichten (HEGEL, Rph., § 137)”.

¹²¹ “Das *Gewissen* drückt die absolute Berechtigung des subjektiven Selbstbewußtseins aus, nämlich *in sich* und *aus sich* selbst zu wissen, was Recht und Pflicht ist, und nichts an zu erkennen, als was es so als das Gute weiß, zugleich in der Behauptung, daß, was es so weiß und will, in *Wahrheit* Recht und Pflicht ist (HEGEL, Rph., § 137)”.

¹²² “[...] wesentlich von *allgemeinen*, gedachten Bestimmungen, d.i. in der Form von *Gesetzen* und *Grundsätzen* (Idem, Rph., § 137)”.

que o Estado não pode reconhecer, mas tão somente o que determina a universalidade racional da vontade de leis e princípios. Trata-se, portanto, de um âmbito subjetivo, pois a subjetividade é aquilo que a vontade quer saber em si mesmo. Na subjetividade todo direito e dever se diluem, se dissolvem, pois seu fundamento é abstrato e não se desenvolve. É nesse aspecto que

A consciência moral, enquanto subjetividade formal consiste precisamente em estar sempre a ponto de converter-se em mal. A moralidade e o mal tem sua raiz na certeza de si que decide e sabe e existe por si¹²³ (HEGEL, Rph., § 139).

Coloca-se em relevo que o sujeito individual é o responsável de seu mal. O ser humano somente é bom na medida em que pode ser mau, pondo-se como inseparáveis o bem e o mal. Falar de ser humano é falar de um indivíduo autoconsciente. Vale dizer que a decisão do homem de seu próprio fazer, é uma atividade de sua liberdade, portanto, responsável por ela. Mesmo em caso de transformar uma má ação em boa, é apenas a subjetividade que sabe. Nesse sentido que a boa vontade deve querer o bem. Uma ação é boa na medida em que ela é reconhecida como boa. Hegel chama atenção para a restrição das ações às boas convicções, pois sendo assim, não haverá nem bem e nem mal. Pois toda boa intenção converte as ações em ações subjetivas. Além disso, Hegel chama atenção para a eliminação das diferenças entre o que é importante ou não. A autodeterminação da vontade exige uma determinação objetiva, ou seja, uma determinação intersubjetiva. Esse tensionamento entre autodeterminação da vontade e a sua determinação em instâncias intersubjetivas, resulta no que o filósofo denomina de sofrimento. Este tem em Hegel uma função de movimento da consciência, de humanizar a si mesmo a partir do sofrimento de si e dos outros. Neste sentido que a indeterminação da vontade subjetiva causa sofrimento, pois ainda não alcançou sua verdadeira realidade da liberdade na comunidade. O sofrimento é um agente movedor de todo ser humano tanto no sentido de superação, partilha, cooperação e solidariedade. Hegel quer demonstrar que o sofrimento é algo humano, transitório, porém,

¹²³ “Das Gewissen ist als formelle Subjektivität schlechthin dies, auf dem Sprunge zu sein, ins Böse umzuschlagen; an der für sich seienden, für sich wissenden und beschließenden Gewißheit seiner selbst haben beide, die Moralität und das Böse, ihre gemeinschaftliche Wurzel (HEGEL, Rph. § 139)”.

educacional e construtivo do ponto de vista de uma consciência ampliada para a totalidade humana. O filósofo não presume que o sofrimento não deva existir, bem como os conflitos e as contradições, mas que ele nos impulse a entender melhor o próprio espírito do sentido da existência e da própria vida na sua individualidade e na comunidade. Compreender, conhecer e saber lidar com os sofrimentos é a mais alta racionalidade humana, pois significa compreender a própria humanidade na sua universalidade. O sofrimento e os conflitos nos fazem humanos, porque nos colocam diante de nossos limites, crenças e verdades.

3.4 A ETICIDADE RECONHECIDA: UMA UNIDADE DA SUBJETIVIDADE E DA OBJETIVIDADE

Hegel salienta que a subjetividade não pode permanecer em um solitário culto divino de si mesmo, mas deve construir algo assim como uma comunidade. É nesse sentido que o mais alto grau da subjetividade é perceber o eticamente objetivo. Assim, tanto a moralidade como a subjetividade buscam a objetividade ética. A subjetividade encontra nela sua autocontradição, essa contradição exige sua determinação. Essa determinação se dá no âmbito da objetividade ética, denominado de eticidade. Esta é a unidade do bem subjetivo e do bem objetivo existente em e por si. O conteúdo da eticidade é a liberdade. Ela pode ser entendida como sendo as instituições e o indivíduo. Neste aspecto, a eticidade é o bem vivente dos indivíduos na sua autoconsciência. No âmbito da eticidade o homem não decide sozinho o que é o bem, mas situa-se numa comunidade de homens. Eles seguem aquilo que eles reconhecem como sendo eles próprios a instituição. A eticidade pode ser definida:

A eticidade é a ideia da liberdade como bem vivente que tem na autoconsciência seu saber e seu querer. Mas é por meio de seu atuar, enquanto realidade que a própria ação tem no ser ético seu fundamento e objetivo (fim) em si e para si. É o conceito da liberdade que se tornou mundo existente e natureza da autoconsciência¹²⁴ (HEGEL, Rph., § 142).

¹²⁴ “Die Sittlichkeit ist die *Idee der Freiheit*, als das lebendige Gute, das in dem Selbstbewußtsein sein Wissen, Wollen und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit, so wie dieses an dem sittlichen Sein seine an und für sich seiende Grundlage und bewegenden Zweck hat, - der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene Begriff der *Freiheit* (HEGEL, Rph. § 142)”.

Encontramos em Hegel o ético como sendo a vida real da autoconsciência que deve ser transformada num conceito pensante. Pode-se afirmar que as forças éticas são as que regem a vida dos indivíduos e seu caráter ético é o universal. A eticidade expressa a vivacidade do bem nas instâncias objetivas da vida e da liberdade. É fundamental a liberdade para o direito, pois o indivíduo deve ser um cidadão para ter direitos. O direito dos indivíduos está contido na substancialidade ética, se compreende através do movimento ético. É através da ética que o homem tem direitos na medida em que tem deveres e deveres na medida em que tem direitos. Essas instâncias só cabem aos homens livres, porque o escravo não pode ter deveres, apenas o homem livre. Mas o que é a substância ética em Hegel? Essa resposta encontramos na Rph. § 156, que diz o seguinte: “A substância ética como aquela que contém a autoconsciência existente por si em união com seu conceito, é o espírito real de uma família e de um povo”. O nosso intuito aqui é discutir o reconhecimento na subjetividade, objetividade e intersubjetividade na filosofia do direito, por isso, vamos nos deter mais nos parágrafos onde Hegel traz para a luz o próprio reconhecimento. Entendemos a partir de Hegel que o espírito da ideia ética requer a sua objetivação, que acontece em três momentos: 1) a família – como espírito ético imediato ou natural; 2) sociedade civil - união dos membros como indivíduos independentes em uma universalidade e portanto, formal por meio de suas necessidades. Nesse sentido através de uma constituição jurídica como um meio de seguridade das pessoas e da propriedade; 3) constituição do Estado - fim e realidade da universalidade substancial e da vida pública consagrada a ela.

3.4.1 A Família como primeira e fundamental objetivação do Espírito

Na família se constrói laços afetivos através da unidade do amor. E essa unidade com o outro se dá pelo amor. Ele é um sentimento, uma forma natural de expressões do ser humano. É na família que vivemos a grande experiência de amor familiar, pois é dela e nela que se produz a subsistência e a construção dos valores morais e princípios éticos.

Percebe-se que o primeiro momento do amor é que não quero ser uma pessoa independente para mim e, se fosse, me sentiria carente e incompleto. O segundo momento é que me conquisto a mim mesmo na outra pessoa, ao passo que ela se liga, vincula-a a mim. Neste aspecto que o amor é uma grande contradição que o entendimento não pode resolver, pois não há nada mais pontual que essa autoconsciência que é

negada, mas quero ter como afirmativa. O amor produz e resolve suas próprias contradições, e “enquanto solução é a conformidade ética¹²⁵ (HEGEL, Rph., Zus. § 158)”. A grande expressão do amor ocorre entre duas pessoas numa unidade consensual denominada de matrimônio. Este que constitui a família. A união entre duas pessoas ocorre quando ambos reconhecem seu enamoramento. O matrimônio é a primeira instância no qual se pressupõe o mútuo reconhecimento. Há uma inclinação recíproca e ambos reconhecem que pelo amor estão designados ao matrimônio. Este é para Hegel um laço espiritual. A decisão matrimonial é uma decisão ética para Hegel. O matrimônio é a unidade das inclinações, pois ambos reconhecem um no outro suas inclinações. Por um lado o matrimônio reúne as inclinações, por outro, as pretensões particulares e subjetivas pretendem se fazer valer. Esse lado das pretensões subjetivas são os interesses modernos, no qual o amor carnal e as paixões constituem os principais interesses das relações matrimoniais modernas. Considera-se que as totalidades são as contingências do amor carnal e das paixões. Essas contingências estão fadados a sua extinção pela própria satisfação elevando-se a um laço espiritual. É importante salientar que com a estipulação do contrato se dá a propriedade, no matrimônio ocorre algo semelhante, pois a declaração solene do consentimento para o laço ético do matrimônio e seu correspondente reconhecimento da família e da comunidade, constituindo assim, a conclusão formal da efetiva realidade do matrimônio. Porém, o verdadeiro laço ético do matrimônio ocorre tão somente no laço espiritual. Em síntese, a declaração solene do matrimônio para um laço ético requer o reconhecimento da família e da comunidade. Constata-se no âmbito da ética que ela tem um papel fundamental na formação do indivíduo, inicialmente na família, considerada como base concreta e primária, em seguida ela conduz o indivíduo ao espaço social da sociedade na qual o indivíduo compõe os grupos sociais para a complementação da formação de sua identidade e diferenças, sendo que todo esse processo se conclui e se concretiza com a sua inclusão no Estado.

A linguagem, como uma expressão objetiva do matrimônio, é a existência do próprio espírito na comunidade. É nesse sentido que a união ética é entendida como o amor e a assistência recíproca entre os cônjuges.

Quando caem os enfeites, as realizações mais imediatas das

¹²⁵ “als die Auflösung ist sie die sittliche Einigkeit (HEGEL, Rph. § 158)”.

inclinações estão em uma relação de reconciliação mútua, então o casamento se realiza numa esfera jurídica, ou seja, ética jurídica. É a superação do arbítrio e a realização da vida na liberdade. A vida matrimonial tem nela implícita a ruptura dos laços estáveis construídos com a vinda dos filhos. Contém nela o princípio da sociedade civil, além dos fundamentos essenciais da vida comum. A comunidade se constitui a partir da unidade das famílias em torno do reconhecimento mútuo das famílias. Elas como proprietários coletivos se reconhecem como um sistema complexo da exposição do espírito do mundo. É no âmbito familiar que a ideia da liberdade e da vontade se constitui como elemento objetivo. Trata-se da primeira determinação natural do espírito subjetivo. É necessário e fundamental entender que o matrimônio se pauta, de um lado nas subjetividades, e do outro, nas relações objetivas, permitindo com isso os conflitos e a possibilidade da separação.

Os pais tem nos filhos a objetividade de sua união. Os filhos devem ser educados para serem cidadãos de deveres e direitos, portanto, ser fundadores da sociedade civil. Hegel se expressa da seguinte maneira no § 177 da Rph:

A dissolução ética da família consiste em que os filhos, educados para serem personalidades livres, sejam reconhecidos em sua maioridade como pessoas jurídicas, capazes por um lado de ter sua propriedade livre e por outra, de fundar a sua família, os filhos como chefes e as mulheres como esposas¹²⁶.

Vale salientar que cada novo matrimônio significa o abandono dos vínculos originários e com isso a fundação de novas famílias independentes. Ao se dissolver uma família, permite-se o surgimento de novos laços espirituais a partir de novas constituições. Porém, devemos lembrar que a dissolução natural por morte de uma das partes da família coloca no cenário a herança do patrimônio da família.

3.4.2 A liberdade do arbítrio das vontades na sociedade civil

Com a separação da família, seja ela voluntária ou involuntária

¹²⁶ “Die sittliche Auflösung der Familie liegt darin, daß die Kinder zur freien Persönlichkeit erzogen, in der Volljährigkeit anerkannt werden, als rechtliche Personen und fähig zu sein, teils eigenes freies Eigentum zu haben, teils eigene Familien zu stiften – die Söhne als Häupter und die Töchter als Frauen (HEGEL, Rph. §. 177)”.

surge a liberdade do arbítrio das vontades e gostos individuais. Colocar o reconhecimento como referência individual conduz o indivíduo a enganos e conflitos nas relações éticas. Situar o reconhecimento no âmbito do arbítrio dá lugar a infâmia e a atos vis. Além disso, institui o autoritarismo e a dependência infame. Não é possível pensar o princípio da liberdade e da propriedade, pois o arbítrio não tem em e por si nenhum direito de ser reconhecido. Constatam-se nos §§ 179 e 180 que o arbítrio não consegue legitimar relações éticas e exigir o direito de reconhecimento.

Hegel frisa a importância da formação da família e da sociedade civil¹²⁷ na construção e condução do Estado. “A sociedade civil é a diferença que aparece entre a família e o estado, mesmo que sua formação é posterior ao do estado¹²⁸ (HEGEL, Rph., Zus.§ 182)”. Interessa-nos aqui demonstrar como o reconhecimento perpassa a sociedade civil e torna-se elemento fundamental na legitimidade e sustentabilidade dela mesma diante do estado. Compreende-se como sendo composto de três momentos: 1) sistema das necessidades, momento das relações de trabalho e a satisfação das necessidades de cada indivíduo; 2) o universal da realidade efetiva da liberdade como o conteúdo do sistema na perspectiva da “proteção da propriedade e da administração da justiça¹²⁹ (HEGEL, Rph.,§ 188)”; 3) sistemas de proteção e prevenção dos interesses particulares numa dimensão comunitária através da polícia e das corporações. Como Hegel pensa o reconhecimento na dimensão do sistema das necessidades? Hegel afirma:

As necessidades e os meios são enquanto existência real, um ser para outro, cujas necessidades e cujo trabalho condicionam reciprocamente a satisfação. A abstração que é uma qualidade das necessidades e dos meios é uma determinação das relações dos indivíduos entre si. Esta universalidade como reconhecimento é o momento que converte as necessidades, os meios e os modos de satisfação em sua singularidade e

¹²⁷ “Na sociedade civil é onde estruturalmente tem seu lugar a moralidade dentro da eticidade (COLL, 2001. p. 411)”.

¹²⁸ “Die bürgerliche Gesellschaft ist die Differenz, welches zwischen die Familie und den Staat tritt, wenn auch die Ausbildung derselben später als die des Staates erfolgt (HEGEL, Rph. Zus. § 182)”.

¹²⁹ “[...] der Schutz des Eigentums durch die Rechtspflege (HEGEL, Rph. §. 188)”.

abstração em algo concreto, enquanto social¹³⁰
(HEGEL, Rph., § 192).

Em Hegel, as necessidades e os meios para a satisfação tem existência real, expressa um ser para o outro. A expressão das relações entre o trabalho e a realização das necessidades é a universalidade do reconhecimento. Este manifesta as singularidades dos modos e meios de satisfação dos indivíduos e constitui-se espaço social. Reconhecimento é reconhecimento social, pois se situa entre os indivíduos nas suas relações de trabalho e satisfação das necessidades. “O reconhecimento e o direito de que o que na sociedade civil e no estado é racionalmente necessário está ao mesmo tempo mediado pelo arbítrio e a determinação mais precisa da representação geral se chama corretamente liberdade¹³¹ (HEGEL, Rph., § 206)”. Hegel compreende que todos os indivíduos devem participar de uma classe com a finalidade de prover os produtos para a satisfação de suas necessidades. Além disso, os meios de produção são em grande parte solidários, pois não produzimos apenas para nós mesmos, mas essencialmente para os outros. É nessa classe que os indivíduos determinam sua subjetividade e sua honra pelo trabalho livre. O sujeito não deve resistir em decidir-se por uma classe nem mesmo criar uma representação de que pertencer a ela seria uma simples necessidade externa e uma limitação de sua determinação universal. Isso quer dizer que para Hegel o homem deve ser alguma coisa, quer dizer, pertencer a uma classe. Ter o reconhecimento de pertencimento a uma classe é a conquista da efetiva realidade e da objetividade ética. Hegel expressa-se dizendo:

Com a expressão de que o homem deve ser algo entendemos que deve pertencer a uma classe, pois esse algo quer dizer que é algo substancial. Um homem sem classe é uma mera pessoa privada e

¹³⁰ “Die Bedürfnisse und die Mittel werden als reelles Dasein ein *Sein für andere*, durch deren Bedürfnisse und Arbeit die Befriedegung gegenseitige bedingt ist. Die Abstraktion, die eine Qualität der Bedürfnisse und der Mittel wird (s. vorherg. §), wird auch eine Bestimmung der gegenseitigen Beziehung der Individuen aufeinander; diese Allgemeinheit als *Anerkanntsein* ist das Moment, welches sie in ihrer Vereinzelung und Abstraktion zu *konkreten*, als *gesellschaftlichen*, Bedürfnissen, Mitteln und Weisen der Befriedigung macht (HEGEL, Rph., §. 192)”.

¹³¹ “Die Anerkennung und das Recht, daß, was in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate durch die Vernunft notwendig ist, zugleich *durch die Willkür vermittelt* geschehe, ist die nähere Bestimmung dessen, was vornehmlich in der allgemeinen Vorstellung *Freiheit* heißt (HEGEL, Rph., §. 206)”.

não está em uma universalidade real¹³² (Rph., Zus. §. 207).

Hegel coloca para si mesmo a reflexão da construção do ser homem, como pertencimento de ser para outro, pois, as relações de recíproca necessidade e o seu correspondente trabalho para a satisfação, implica refletir sobre a infinitude dos direitos do próprio ser humano. Isso deve ser sabido, querido e reconhecido universalmente como validade (*Gelten*) e realidade (*Wirklichkeit*) objetiva. Hegel denomina essa relação reflexiva do ser humano com o trabalho e suas necessidades de cultura, situado no âmbito da administração da justiça. Lê-se no adendo do § 209, da Rph, o seguinte:

Pertence à cultura o pensar como consciência do indivíduo na forma da universalidade, que o eu seja apreendido como pessoa universal, no qual somos todos idênticos. O ser humano vale porque é humano e não porque é Judeu, católico, protestante, alemão ou italiano. A consciência como um valor do pensamento é de uma infinita importância e só mostra uma carência quando se fixa como cosmopolitismo e se opõe a vida concreta do Estado¹³³.

Hegel fixa seu olhar e sua análise na essencialidade humana, não nas suas expressões existenciais. Preocupa-se com a universalidade do humano no ser humano, como algo identitário no ser humano. Hegel apresenta aqui um elemento fundamental do primado do espírito humano, pois o contingente é a beleza física e o necessário é o ser humano enquanto tal. Além disso, se trata da vida desse humano, central nessa análise do próprio Estado. Podemos pensar em perspectivas humanistas bem como na própria fundamentação do Estado. Isso implica pensar a eticidade no âmbito de um *ethos* dos diferentes

¹³² “Darunter, daß der Mensch *etwas* sein müsse, verstehen wir, daß er einem bestimmten Stande angehöre; denn dies etwas will sagen, daß er alsdann etwas Substantielles ist. Ein Mensch ohne Stand ist eine bloße Privatperson und steht nicht in wirklicher Allgemeinheit (Idem, Rph, Zus. § 207)”.

¹³³ “Es gehört der Bildung, dem *Denken* als Bewußtsein des Einzelnen in Form der Allgemeinheit, daß Ich als *allgemeine* Person aufgefaßt werde, worin *Alle* identisch sind. *Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist*, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist. Dies Bewußtsein, dem der *Gedanke* gilt, ist von unendlicher Wichtigkeit, - nur dann mangelhaft, wenn es etwa als *Kosmopolitismus* sich dazu fixiert, dem konkreten Staatsleben gegenüberzustehen (HEGEL, Rph. § 209)”.

presentes numa sociedade e nas culturas. Hegel cita várias pessoas diferentes para salientar a essencialidade da própria eticidade, pois ela se constitui a partir da diversidade e a partir do mundo da vida de cada ser humano. Quando Hegel nomeia as pessoas, como o doente, o criminoso, o feio ele sempre está se referindo a humanos, e a eles deve ser garantida a vida. Esses seres têm rostos, faces e perspectivas de vida, são seres do Estado, portanto, merecedoras de dignidade, justiça e direitos.

3.4.3 A Eticidade do mútuo reconhecimento na autoconsciência da comunidade

O Estado é um lugar da unidade, da conciliação dos conflitos, da individualidade e da comunidade, portanto, espaço da dignidade e do mútuo reconhecimento. Encontramos em Hegel uma sábia e sintética afirmação:

O Estado em e por si é a totalidade ética, a realização da liberdade e é um fim absoluto da razão que a liberdade seja efetivamente real. O Estado é o espírito que está presente no mundo e se realiza nele com consciência, entretanto, na natureza só se efetiva como o outro de si, como espírito adormecido. Unicamente é Estado se está presente na consciência, se se sabe como objeto existente¹³⁴ (HEGEL, Rph. Zus. § 258).

O Estado é a autoconsciência da comunidade enquanto presença do espírito no mundo humano. Hegel quer que as vontades singulares sejam conduzidas para a universalidade e por isso que diz: “Minha vontade é uma vontade racional, tem validade e esta validade deve ser reconhecida pelos demais. Aqui tem que desaparecer minha subjetividade e a dos outros e a vontade deve alcançar segurança, firmeza e objetividade¹³⁵. (HEGEL, Rph. Zus. § 217)”. O

¹³⁴ “Der Staat an und für sich ist das sittliche Ganze, die Verwirklichung der Freiheit, und es ist absoluter Zweck der Vernunft, daß die Freiheit wirklich sei. Der Staat ist der Geist, der in der Welt steht und sich in derselben mit *Bewußtsein* realisiert, während er sich in der Natur als im Bewußtsein vorhanden, sich selbst als existieren der Gegenstand wissend, ist der Staat (HEGEL, Rph. Zus. § 258)”.

¹³⁵ “Mein Wille ist ein vernünftiger, er gilt, und dies Gelten soll von dem anderen anerkannt sein. Hier muß nun meine Subjektivität und die des anderen hinwegfallen, und der Wille muß eine Sicherheit, Festigkeit und Objektivität Erlangen (HEGEL, Rph., Zus. §. 217)”.

reconhecimento¹³⁶ é o caminho para a objetividade, pois na medida em que desaparece a minha subjetividade e a dos outros, a vontade ultrapassa as fronteiras da subjetividade e se dá na objetividade das relações sociais.

Considerando que na sociedade civil a personalidade e a propriedade têm reconhecimento e validades legais, sua lesão¹³⁷ não se restringe aos interesses particulares, mas sim, afeta os interesses universais. Transgredir e causar um dano a alguém é negar a própria lei e sua repercussão é universal. Cabe nesse caso ao juiz¹³⁸, como órgão da lei, administrar a justiça através da lei¹³⁹. Aqui está implícito que toda família deve educar seus filhos para serem cidadãos, não apenas indivíduos *punctiformes*. Nelas se reconhecem os laços construídos no ambiente familiar, que no âmbito da sociedade civil não ocorre, pois são retirados da família e reconhecidos como independentes. Percebe-se que o indivíduo passa a ser filho da sociedade civil tendo deveres e direitos com ela. Nesse sentido que “a sociedade civil deve proteger a seus membros, defender seus direitos, tanto quanto os indivíduos são obrigados a respeitar os direitos dela¹⁴⁰ (HEGEL, Rph. Zus.§. 238)”. Na sociedade civil as corporações assumem o papel de uma segunda família, pois nelas o indivíduo se sente acolhido e nela satisfaz suas necessidades. Assim como uma segunda família, constitui-se também como a segunda raiz ética do estado. A própria família reconhece nas corporações seu solo firme tanto de subsistência como de qualificação profissional. Hegel assim se expressa:

¹³⁶ “O homem é reconhecido necessariamente e necessariamente reconhece (HEGEL, REALPHILOSOPHIE, Ed. Espanhola, p. 176)”.

¹³⁷ “No crime o que se nega é o direito como direito, a liberdade como tal (SALGADO, 1996, p.357)”.

¹³⁸ “A pena é, a um só tempo, um direito da sociedade e um direito do indivíduo. [...] O direito e a justiça têm sua sede na liberdade, assim sendo, a pena ou a coação jurídica (se é jurídica) tem de buscar também seu fundamento na liberdade. [...] A pena não é uma ameaça, mas, antes, um direito do próprio criminoso, pois por meio dela ele mesmo restaura o direito lesado e se reinsere na eticidade social (SALGADO, 1996., p. 356)”.

¹³⁹ Para Hegel a Lei está no âmbito da sociedade civil. A Lei é o encontro do Direito abstrato e do costume. Podemos afirmar que em Hegel o conflito na aplicação da Lei é necessário. Nesse aspecto que a Lei deve administrar a particularidade e a universalidade. Devemos ainda considerar, que o descompasso pode já ocorrer na sua formulação, porém, o conflito se efetiva verdadeiramente na aplicação da Lei. Aqui reside uma grande complexidade do direito na perspectiva da Lei, pois é absurdo pensar que a Lei poderá prever todos os casos. Salientamos aqui que são os indivíduos que desejam a Lei, pois garantem os seus direitos. Isso se manifesta no Estado e os costumes são nele expressões da própria Lei.

¹⁴⁰ “Die bürgerliche Gesellschaft muß ihr Mitglied schützen, seine Rechte verteidigen, so wie der Einzelne den Rechten der bürgerlichen Gesellschaft verpflichtet ist (HEGEL, Rph. Zus.§. 238)”.

O membro de uma corporação não necessita, portanto, de outras manifestações exteriores para demonstrar sua capacidade e seus ingressos regulares, para demonstrar que é algo. Com isto reconhece também que pertence a um todo, que é por sua vez um membro da sociedade civil geral e se preocupa pelos fins desinteressados deste todo; tem sua honra em sua classe¹⁴¹ (HEGEL, Rph. §. 253).

As corporações são o caminho para o Estado, pois elas compreendem uma racionalidade de uma totalidade, das relações particulares e comunitárias.

O Estado é o lugar da intersubjetividade e do reconhecimento mútuo, porque ele é a realidade efetiva da ideia ética¹⁴². Encontramos nessa afirmação o elemento super ativo da unilateralidade da pura vontade subjetiva. Isso demonstra que a liberdade e o reconhecimento fundamentam o conceito de direito. Sendo assim “Qualquer direito individual de liberdade presente no corpo e no mundo não é legítimo a menos que seja reconhecido e garantido pela comunidade” (Idem, 2003, p. 91). O reconhecimento intersubjetivo é uma legitimação de direitos e deveres comunitários. Afirma com isso que “o reconhecimento recíproco não é servil, mas constitui um alargamento da mentalidade que deve ser personificado em instituições de liberdade e justiça (Idem, 2003, p.96)”. Devemos alertar que esse reconhecimento mútuo somente se concretiza no Estado, porque “O Estado é a realidade efetiva da ideia ética, o espírito ético como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se pensa e se sabe e cumpre aquilo que sabe precisamente porque o sabe¹⁴³ (Hegel, Rph.,§ 257)”. Trata-se de uma totalidade ética, pois significa a realização da liberdade. Neste sentido, Hegel enfatiza

¹⁴¹ “[...] so daß das Mitglied einer Korporation seine Tüchtigkeit und sein ordentliches Aus- und Fortkommen, daß es *etwas ist*, durch keine weiteren *äußeren Bezeugungen* darzulegen nötig hat. So ist auch anerkannt, daß es einem Ganzen, das selbst ein Glied der allgemeinen Gesellschaft ist, angehört und für den uneigennützigern Zweck dieses Ganzen Interesse und Bemühungen hat; - es hat so in *seinem Stande seine Ehre* (HEGEL., Rph. §. 253)”.

¹⁴² “Para Hegel, o reconhecimento implica a mediação intersubjetiva da consciência da liberdade; e o espírito é o resultado da autonomia mediada (WILLIAMS, apud, ROSENFELD, 2003, p.80)”.

¹⁴³ “Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee – der sittliche Geist, als der offenbare, sich selbst deutliche, substantiellen Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt (HEGEL, Rph. §. 257)”.

que “é o caminho de Deus¹⁴⁴ no mundo que constitui o Estado; seu fundamento é a força da razão que se realiza como vontade. (*...es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist, sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft. HEGEL, Rph. Zus §. 258*)”. Deus consiste no espírito livre de cada comunidade de homens livres. Mas em que consiste a realidade concreta da liberdade em Hegel? Nele a liberdade é a expressão dos interesses da individualidade pessoal, seu desenvolvimento e reconhecimento de seus direitos, mas que os interesses pessoais se transformam em interesses gerais e que sejam reconhecidos como espírito substancial do próprio Estado. Nesse aspecto encontramos em Hegel uma forte sintonia entre dever e direito, se expressando da seguinte maneira:

O Estado enquanto ético, enquanto compenetração do substancial e do particular implica que minha obrigação para com o substancial seja ao mesmo tempo a existência de minha liberdade particular, quer dizer, o dever e direito estão unidos em uma e mesma relação¹⁴⁵ (HEGEL, Rph. § 261).

O Estado é a expressão máxima da universalidade, pois ele é a liberdade concreta que unifica os interesses particulares e coletivos. Isso mostra que o Estado hegeliano consegue congrega os diferentes em suas diferenças e os semelhantes numa unidade de reconhecimento solidário. Isso quer dizer, reconhecer e ser reconhecido são as duas faces de cada cidadão e do Estado: deveres na medida dos direitos, e direitos na medida dos deveres. A questão que aparece no Estado de Hegel é que cada indivíduo não pode apenas estar com os outros, mas deve sentir-se um com os outros numa comum unidade. É exatamente isso que constitui a Eticidade e a liberdade em Hegel. Ele afirma: “A ligação entre dever e direito tem esta dupla face: o que o Estado exige como dever é, também, imediatamente, o direito da individualidade, visto que não é outra coisa senão a organização do conceito de liberdade¹⁴⁶”

¹⁴⁴ Para entender melhor o conceito de Deus em Hegel, verifique no primeiro capítulo essa abordagem.

¹⁴⁵ “Der Staat, als Sittliches, als Durchdringung des Substantiellen und des Besonderen, enthält, daß meine Verbindlichkeit gegen das Substantielle zugleich das Dasein meiner besonderen Freiheit, d.i. in ihm Pflicht und Recht *in einer und derselben Beziehung vereinigt* sind (HEGEL, Rph. §. 261)”.

¹⁴⁶ “Die Verbindung von Pflicht und Recht hat die gedoppelte Seite, daß das, was der Staat als Pflicht fordert, auch das Recht der individualität unmittelbar sei, indem es nichts eben ist als Organisation des Begriffs der Freiheit (HEGEL, Rph. Zus. § 261, MÜLLER, Textos Didáticos, 1998, p.39)”.

(HEGEL, Rph, Zus. § 261)”. Verifica-se que tanto o Estado quanto os indivíduos tem na base de suas organizações, desenvolvimento, valores, e de sua existência a liberdade. Isso mostra que em Hegel o reconhecimento mútuo ou intersubjetivo, é a objetivação da liberdade nas instâncias individuais e comunitárias. Sendo a natureza humana a própria liberdade, o mútuo reconhecimento é a exteriorização, manifestação dessa liberdade. Entende-se porque em Hegel ser cidadão é pertencer a uma corporação, pois é nela que temos reconhecidos a liberdade real. É nesse sentido que “O Estado é um organismo, quer dizer, um desenvolvimento da Idéia em direção às suas diferenças¹⁴⁷ (HEGEL, Rph., Zus. § 269, MÜLLER, Textos Didáticos, 1998, p. 44)”. No Estado nós precisamos ver a vida no sentido mais amplo, pois quando os indivíduos deixam de confiar no Estado, ele desaparece. No entanto, quando há grupos ou seitas que não reconhecem seus deveres com o Estado, cabe ao Estado tolerância. O Estado se constitui como racionalidade máxima da universalidade, é autoconsciência de Deus¹⁴⁸ como mundo. O Estado é algo pensado, atuante em conformidade com a consciência que sabe o que quer, pois ele sabe seus fins e age de acordo com princípios. Em Hegel o papel da religião como base do Estado é indiscutível, pois a crença religiosa é uma questão individual e ela tem o dever de reconhecer o Estado. Devemos entender que da soberania do Estado surge a graça aos criminosos. A forma mais alta do reconhecimento da majestade do espírito é a graça. Hegel insere aqui o elemento do perdão, no entanto, somente cabe a soberania a decisão de conceder a anulação e o perdão de um crime. Nesse sentido encontramos em Hegel a seguinte declaração:

O perdão é a remissão do castigo, o qual não suprime o direito. Este, ao contrário, permanece e o perdoado é depois como antes um infrator. A graça não o isenta da infração cometida. A remissão do castigo pode ser feito através da religião, pois o acontecido pode tornar-se não acontecido de espírito em espírito. Caso isto seja

¹⁴⁷ “Der Staat ist Organismus, das heißt Entwicklung der Idee zu ihren Unterschieden (HEGEL, Rph. Zus., §., 269)”.

¹⁴⁸ “Se a Religião constitui, portanto, a *base* que contém o [elemento] ético em geral e, mais especificamente, a natureza do Estado enquanto vontade divina, ela é ao mesmo tempo tão só a *base*, e este é o ponto em que ambos divergem. O Estado é a vontade divina enquanto espírito atualmente presente se *desdobrando* em direção à figura efetiva e à *organização de um mundo* (HEGEL, Rph., §. 270, MULLER, 1998, p.48)”.

feito no mundo, ele tem seu lugar apenas na majestade, e pode chegar apenas numa decisão infundada¹⁴⁹ (HEGEL, Rph. Zus. § 282).

Hegel enfatiza na citação acima que a graça como perdão do castigo não elimina de modo algum o direito. Receber a graça por meio do perdão não significa que o indivíduo não tenha cometido o delito, apenas na religião isso se torna possível. Apenas na religião o delito pode ser considerado um não delito, pois se situa no âmbito da crença e da subjetividade. Hegel quer demonstrar que o perdão concedido, não imuniza o ato de infração do sujeito da ação. Embora ele seja agraciado pelo perdão, ele carrega consigo a marca da infração. Nesse aspecto o perdão não anula o direito, mas também não arranca do indivíduo a infração cometida.

No Estado soberano o arbitrário e o pessoal da satisfação e fins subjetivos são sacrificados. É nesse sentido que Hegel afirma na Rph, § 282: “Das Begnadigungsrecht ist eine der höchsten Anerkennungen der Majestät des Geistes”. Esta afirmação hegeliana é traduzida por Müller¹⁵⁰ (1998) da seguinte maneira: “o direito de indulto é uma das formas mais altas da majestade do espírito”. Diante desta tradução propomos uma outra: “O direito de perdão é um dos mais altos reconhecimentos da majestade do Espírito”. Müller não traduziu o termo (*Anerkennung*) reconhecimento, que é central na nossa discussão da tese. Considera-se, nesse sentido, que a essência da Liberdade é espírito, sendo que para Hegel a natureza humana é sua liberdade, e a liberdade é espiritual. Em Hegel o grau máximo da liberdade espiritual encontra-se no povo. Então, como Hegel entende o reconhecimento no Estado soberano? Encontramos a resposta no § 331:

O povo como Estado é o espírito na sua racionalidade substancial e na sua realidade efetiva imediata, por isso, a potência absoluta sobre a Terra; conseqüentemente, um Estado está em face dos outros numa autonomia soberana. Ser enquanto tal para o outro, isto é, ser reconhecido por ele, é a sua primeira legitimação absoluta.

¹⁴⁹ A tradução feita por Müller é discutível, apesar de se tratar de um grande e exímio tradutor de Hegel. Por esta razão e com muito respeito ao tradutor, propomos uma nova tradução para tornar o texto de Hegel em questão mais simples e mais compreensível.

¹⁵⁰ Müller é um dos tradutores muito respeitados no que tange as traduções de Hegel, porém, aqui sugerimos uma tradução um pouco diferente a de Müller.

Mas essa legitimação é ao mesmo tempo somente, formal, e a exigência deste reconhecimento do Estado, meramente porque ele é um Estado, é abstrata; se ele de fato é um ente sendo em si e por si, depende do seu conteúdo, da sua constituição, da sua situação, e o reconhecimento, enquanto contendo uma identidade de ambos Estados, repousa igualmente sobre a maneira de ver a vontade do outro¹⁵¹ (HEGEL, Rph., § 331, MÜLLER, 1998, p. 137).

Em Hegel o povo é o Estado, o espírito em sua racionalidade, portanto, potência absoluta na terra. Nesse aspecto que a autonomia soberana de cada Estado adquire legitimidade pelo reconhecimento. Este reconhecimento implica em perceber o conteúdo da identidade e ver a vontade de cada Estado. Cada povo constitui-se como Estado para o outro, e nisso que consiste sua autonomia e identidade própria de cada qual. O que está em questão aqui é a soberania estatal e a sua pretensão de intervenção legitimadora. Nesse aspecto que

A legitimidade de um Estado e, mais precisamente, na medida em que ele está voltado para fora, a do poder do seu príncipe, é por um lado um relacionamento que se volta inteiramente para dentro (um Estado não deve se imiscuir nos assuntos internos de um outro), - por outro lado, ela tem seu ser também completada pelo reconhecimento dos outros Estados. Mas esse reconhecimento exige a garantia de que ele, igualmente, reconheça os outros que devem reconhecê-lo, isto é, de que os respeitará na sua autonomia, e, por conseguinte, de que a estes não pode ser indiferente o que se passa no seu interior

¹⁵¹ “Das Volk als Staat ist der Geist in seiner substantiellen Vernünftigkeit und unmittelbaren Wirklichkeit, daher die absolute Macht auf *Erden*; ein Staat ist folglich gegen den anderen in souveräner Selbständigkeit. Als solcher *für den anderen* zu sein, d.i. von ihm *anerkannt zu sein*, ist seine erste absolute Berechtigung. Aber diese Berechtigung ist zugleich nur formell und die Forderung dieser des Staats, Verfassung, Zustand an, und die Anerkennung, als eine Identität beider enthaltend, beruht ebenso auf der Ansicht und dem Willen des anderen (HEGEL, Rph., §. 331)”.

¹⁵² (HEGEL, Rph. § 331, MÜLLER, 1998, Textos Didáticos, p.138).

O Estado se legitima de modo externo através do príncipe, que é, em última instância, uma relação que se dirige para dentro do Estado, porém, essa legitimidade somente ocorre pelo reconhecimento dos outros Estados. Hegel salienta que o Estado que é reconhecido deve igualmente ser um Estado reconhecedor resultando no respeito e autonomia dos outros Estados. Na medida em que cada Estado reconhece e é reconhecido, ele se dirige para seu interior numa perspectiva de compreender e entender a racionalidade e espírito de cada povo. Reconhecer e ser reconhecido é garantir a legitimidade da autonomia de cada Estado e também fundamentar a interdependência entre os Estados. O povo, enquanto Estado, é a conquista de seu reconhecimento. Salientamos que tão somente nas relações entre Estados e povos é que Hegel manifesta a necessidade do mútuo reconhecimento. Reconhecer o outro como povo e Estado, permite entender as relações de soberania de cada Estado. Cada Estado é legítimo e soberano na medida em que reconhece o outro como tal. É por isso que o bem estar de cada Estado não é apenas um bem estar econômico, mas centralmente, o bem estar de cada Estado é seu reconhecimento e autonomia.

3.4.4 O mútuo Reconhecimento¹⁵³ na guerra

Hegel compreende o mútuo reconhecimento como o legitimador e fundador das relações do direito internacional e o coloca como razão do bem estar de cada Estado. O mútuo reconhecimento não pode ser suprimido nem mesmo em situação de guerra, pois se mantém sempre a possibilidade da paz. Hegel está preocupado com os seres humanos que compõem os Estados, pois numa guerra o que está em jogo não é apenas a autonomia dos Estados, mas garantir e conservar a vida de todos, isto

¹⁵² “Die Legimität eines Staats und näher, insofern er nach außen gekehrt ist, seiner fürstlichen Gewalt ist einerseits ein Verhältnis, das sich ganz *nach innen* bezieht (ein Staat soll sich nicht in die inneren Angelegenheiten des anderen mischen), - andererseits muß sie ebenso wesentlich durch die Anerkennung der anderen Staaten *vervollständigt* werden. Aber diese Anerkennung fordert eine Garantie, daß er die anderen, die ihn anerkennen sollen, gleichfalls anerkennen, d.i. sie in ihrer Selbständigkeit respektieren werde, und somit kann es ihnen nicht gleichgültig sein, was in seinem Innern vorgeht (HEGEL, Rph. §. 331)”.

¹⁵³ Queremos lembrar que o mútuo reconhecimento que enfatizamos a partir de Hegel é o reconhecimento Institucional.

quer dizer, preservando a vida e a liberdade de todos, preserva-se a autonomia de cada Estado. Hegel afirma no § 338 o seguinte:

No fato de que os Estados se reconhecem reciprocamente como tais permanece, ainda na guerra, situação de ausência de direito, de violência e contingência, um laço no qual eles valem uns para os outros sendo em si e por si, de sorte que, mesmo em plena guerra, a guerra é determinada como algo que deve ser transitório¹⁵⁴.

A guerra como uma luta, representa uma luta por reconhecimento, pois o Espírito é a humanidade, as realizações humanas. Nesse sentido o mútuo reconhecimento não é apenas o fundamento do fortalecimento interno e externo, mas traduz-se e dá um significado essencial para história mundial. Hegel quer de fato fundamentar o direito a partir do reconhecimento. Vale a pena trazer aqui uma afirmação de Bourgeois:

A cidade verdadeira é a que liberta dentro dela seus cidadãos, não enquanto revelaria assim sua fraqueza, mas manifestando desse modo sua força. A afirmação efetiva do indivíduo – que só pode ser real na medida em que é real o fundamento do espírito objetivo, isto é, o Estado – é tarefa da comunidade política, em vez de, muito pelo contrário, a afirmação da comunidade poder proceder politicamente de um indivíduo que pretenda erigir-se, em sua abstração de homem, em sujeito absoluto da vida política. [...] O indivíduo só existe verdadeiramente na medida em que é reconhecido pela comunidade política; o reconhecimento político do indivíduo é seu reconhecimento último (BOURGEOIS, 2004, p. 92).

Percebe-se que o solo da estrutura ética é também o solo do Estado. Não podemos pensar o Estado sem essa relação intersubjetiva entre os membros da sociedade civil e seus mútuos reconhecimentos.

¹⁵⁴ “Darin, daß die Staaten sich als solche gegenseitig anerkennen, bleibt auch im Kriege, dem Zustande der Rechtlosigkeit, der Gewalt und Zufälligkeit, ein Band, in welchem sie an und für sich seiend füreinander gelten, so daß im Kriege selbst der Krieg als ein Vorübergehensollendes bestimmt ist (HEGEL, Rph., §. 338)”.

Neste sentido, "[...] a sociedade civil exprime a ligação exterior dos indivíduos, o Estado, a ligação interior deles (BOURGEOIS, 2004, p. 107)". Entende-se que tanto a sociedade como o Estado são as duas formas da comunidade pública que fazem frente à família como espaço privado.

A vida social e a vida política só são fortes, cada uma delas, com a força de seu Outro. [...] A identidade da diferença – social – e da identidade – política – é conduzida, com efeito, por esta última, momento total do espírito objetivo, e nada do que se produz neste é possível sem a presença atuante do Estado, portador assim, em seu sentido universal, da relação dele mesmo, enquanto Estado *stricto sensu*, com os outros momentos do espírito objetivo, especialmente da existência social, e, portanto desses outros momentos eles mesmos. É o Estado que os faz ser, que os deixa ser, manifestar-se de certo modo como diferente dele mesmo, e isto para ser verdadeiramente de forma absolutamente determinada ele mesmo (Ibid, 2004, p. 109-110).

O homem se realiza de modo efetivo no Estado, pois é neste que ele encontra possibilidades de sua autocompreensão e reconhecimento como diferente. O Estado é a Identidade do ser nas suas diferenças, ser Estado é permitir a manifestação e respeito ao Outro que é seu Outro de si mesmo. É pela diferença que o Estado se legitima e não pela identidade. É o processo do mútuo reconhecimento, do Estado à Sociedade Civil e da Sociedade Civil para o Estado. É neste sentido que Hegel afirma que a essência do Estado é a vida ética. É a idéia universal manifesta no Estado. Por esta razão que só há vida social porque há os antagonismos que são reconciliados e mutuamente reconhecidos nas suas diferenças e semelhanças no Estado. Este representa a manifestação objetiva e imediata da História Universal. "Vivendo no Estado, o homem percebe a vida universal como algo que não é simplesmente uma idéia ou um ideal, mas uma efetividade já presente (Ibid, 2004, p.117)". Esta é a demonstração da evidência da Liberdade, pois o Direito é a expressão máxima da Liberdade. Este aspecto mostra que o Estado é racional em si e por si. "A liberdade deixa de ser apenas liberdade subjetiva, mas se põe objetivamente no mundo ético (BORGES, 1998, p. 139)". É nessa configuração que a ética num Estado

é a "garantia da universalidade do homem como ser livre, sem a qual nenhuma eticidade seria possível (Ibid, p.143)".

Para apresentarmos algumas ideias conclusivas, trago para a discussão as considerações de Plana. "O espírito é, portanto, a comunidade universal e total. Cada um dos indivíduos tem em si a universalidade (PLANA, 1994, p.112)". Considera-se verdadeiramente livre aquele que permite a sua negação e como tal, contém a universalidade na sua singularidade. O mesmo pode se afirmar que a Identidade é o permitir ser diferente nas suas diferenças tendo como reconhecimento a multiplicidade de interesses garantidos pelo Estado enquanto unidade na diversidade. Neste sentido que

O reconhecimento, portanto, é o que liga as autoconsciências entre si e constitui a unidade do espírito. A perfeita liberdade e independência dos sujeitos no seio do espírito se realizará no reconhecimento mútuo. Com isso temos anunciado todo o programa da relação intersubjetiva. Trata-se de alcançar a certeza de si através do outro, sendo este outro tão independente e livre no reconhecimento como eu mesmo (Ibid, 1994, p.114).

O Reconhecimento é a perfeita unidade das liberdades humanas na relação intersubjetiva e encontro com os outros. O reconhecimento é a concretude do Estado e da liberdade na comunidade de homens livres. Ele é condição necessária da ciência jurídica e da paz entre os homens. Fora do mútuo reconhecimento não podemos pensar as questões básicas do bem conviver em sociedade e em família. Além disso, todas as nossas ações requerem o mútuo reconhecimento para promover a paz entre as nações. Toda soberania e união dos Estados em seus espaços sociais, religiosos, econômicos, políticos, educacionais e culturais requerem e necessitam permanentemente, como base da paz e da boa convivência, o mútuo reconhecimento.

4 HONNETH E O RECONHECIMENTO

*“Quando eu mantive distância de
comunidades, sociedades, associações ou
agrupamentos, grupos ou de pequenos
grupos, assim, por causa disso, porque eu
sabia internamente
que eu tinha o estranho para honrar
e que eu poderia esperar de um,
ser eu mesmo e ser reconhecido como tal¹⁵⁵”
(Emond Jabès).*

Axel Honneth¹⁵⁶ é considerado um dos principais pensadores da “terceira geração” da Escola de Frankfurt. Ele é professor de Filosofia Social na Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt desde 1996 e diretor do Instituto de Pesquisa Social nessa mesma cidade, desde 2001. É considerado um dos principais pensadores alemães da atualidade. Ele estudou Sociologia, Germanística e Filosofia em Bonn e Bochum. Entre 1982 e 83 foi pesquisador no Instituto Max-Planck de Ciências Sociais de Munique, no qual se doutorou com Jürgen Habermas.

Honneth elabora as suas bases teóricas no Instituto¹⁵⁷ de Pesquisa Social fundado em 1924 por Max Horkheimer, Felix Weil e Friedrich Pollock. Este Instituto tem como intuito, em princípio, divulgar

¹⁵⁵ “Wenn ich mich Gemeinden, Gemeinschaften, Verbänden oder Gruppierungen, Gruppen oder Grüppchen gegenüber immer auf Distanz gehalten habe, so deswegen, weil ich im Innersten Wußte, daß ich den Fremden zu ehren hatte und daß ich seinetwegen hoffen durfte, ich selbst zu sein und als solcher erkannt zu werden” (JABÈS, Edmond. In EMCKE, Carolin. 2000. p. 11).

¹⁵⁶ Nascido em Essen – Alemanha, em 1949, “Axel Honneth apresentou sua tese de doutoramento à Universidade Livre de Berlim em 1983, cuja publicação em livro deu-se em 1985, sob o título de *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* (Crítica do Poder. Estágios de Reflexão de uma teoria social crítica). Entre 1984 e 1990, foi assistente de Jürgen Habermas no Instituto de Filosofia da Universidade de Frankfurt, onde apresentou sua tese de livre-docência, cuja versão em livro é exatamente este *Luta por reconhecimento*. A gramática moral dos conflitos sociais, publicado em 1992. Em 1996, Honneth sucedeu a Habermas em seu posto na Universidade de Frankfurt. Em maio de 2001, Honneth assumiu também a direção do Instituto de Pesquisa Social” (NOBRE, Marcos. In HONNETH, Axel – *Luta por Reconhecimento*, 2003, p.10).

¹⁵⁷ Não é de nosso interesse fazer a historicidade do próprio Instituto, mas apenas mencionar que o Instituto, após ter tido suas instalações transferidas para Genebra, Paris e Nova York em função do Nazismo, retorna para Alemanha na década de 1950 e passa a ser chamado de “Escola de Frankfurt”. Para entender essa historicidade de modo mais completo, verificar NOBRE, Marcos in Apresentação da obra **Luta por Reconhecimento de Honneth**, 2003.

trabalhos vinculados explicitamente ao marxismo. Em 1930 Horkheimer assume a direção do Instituto e simultaneamente ocupou a cátedra na Universidade que cabia ao Instituto. Na Universidade Horkheimer se instala na Filosofia e funda o que ele denominou de “Filosofia Social¹⁵⁸”. Honneth na afirmação de Nobre (2003, p.10) pode ser incluído na “tradição da Teoria Crítica¹⁵⁹” (p.10) apresentando sua própria teoria em confronto com os seus antecessores. Tendo sido assistente de Jürgen Habermas, obteve grande influência do mestre, do qual se distanciou em suas teorias posteriormente. É necessário entender que Habermas tem em Horkheimer e Adorno seu ponto de partida para a construção de um pensamento de uma nova racionalidade para a compreensão e interpretação da realidade e o mundo da vida.

¹⁵⁸ A partir disso ele “propôs um ambicioso programa de pesquisa interdisciplinar que tinha como referência teórica fundamental a obra de Marx e o Marxismo, inaugurando, assim, a vertente intelectual da Teoria Crítica^{158b}” (NOBRE apud, HONNETH, p. 7, 2003)

¹⁵⁹ Merece um rápido olhar sobre esse conceito de Teoria Crítica, pois é nela que Honneth está inserido. O conceito de Teoria Crítica tem desdobramentos e modificações ao longo de sua trajetória histórica. “Teoria Crítica, entretanto, designa um campo teórico muito mais amplo do que simplesmente essa configuração histórica que ficou conhecida como “Escola de Frankfurt”. No sentido que lhe foi dado originalmente por Max Horkheimer em seu artigo de 1937 “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, a expressão designava o campo teórico do marxismo. A partir da publicação desse texto de Horkheimer, pode-se dizer que a expressão “Teoria Crítica” passou a designar também, em sentido mais restrito, toda uma tradição de pensamento que tomou por referencia teórica fundamental essas formulações de 1937. De acordo com esse artigo, a Teoria Crítica não se limita a descrever o funcionamento da sociedade, mas pretende compreendê-la à luz de uma emancipação ao mesmo tempo possível e bloqueada pela lógica própria da organização social vigente. De sua perspectiva, é a *orientação para a emancipação* da dominação o que permite compreender a sociedade em seu conjunto, compreensão que é apenas parcial para aquele que se coloca como tarefa simplesmente “descrever” o que existe - no dizer de Horkheimer, aquele que tem uma concepção tradicional de ciência. Dito de outra maneira, sendo efetivamente possível uma sociedade de mulheres e homens livres e iguais, a pretensão a uma mera “descrição” das relações sociais vigentes por parte do teórico tradicional é duplamente parcial: porque exclui da “descrição” as possibilidades melhores inscritas na realidade social e porque, com isso, acaba encobrendo-as” (NOBRE, in Honneth, 2003, p. 8-9).

Habermas procura entender o diagnóstico apresentado por Horkheimer e Adorno na obra *Dialética do esclarecimento*¹⁶⁰. É notório em Horkheimer e Adorno no que se refere à *Dialética do Esclarecimento*¹⁶¹ que a razão instrumental é a racionalidade única presente e dominante no capitalismo administrado. Se essa é a única racionalidade presente no capitalismo, torna-se difícil qualquer emancipação e crítica a partir da razão instrumental. Essa forma de pensar a possibilidade de uma crítica coloca em risco o próprio projeto crítico, afirma Habermas. Segundo Nobre, referindo-se a Habermas diz:

Pois isso fragiliza tanto a possibilidade de um comportamento crítico relativamente ao conhecimento quanto a orientação para a

¹⁶⁰ Não vamos apresentar uma explicação da obra, mas apenas vamos fazer uma rápida explicação sobre o termo esclarecimento, que em alemão se expressa por *Aufklärung*. Este termo é utilizado por Horkheimer e Adorno e por isso “é bom que se note, antes de mais nada, que *Aufklärung* não é apenas um conceito histórico-filosófico, mas uma expressão familiar da língua alemã, que encontra um correspondente exato na palavra portuguesa *esclarecimento*, por exemplo em contextos como: *sexuelle Aufklärung* (esclarecimento sexual) ou *politische Aufklärung* (esclarecimento político). Neste sentido, as duas palavras designam, em alemão e em português, o processo pelo qual uma pessoa vence as trevas da ignorância e do preconceito em questões de ordem prática (religiosas, políticas, sexuais, etc). (...) Em Adorno e Horkheimer, o termo é usado para designar o processo de “desencantamento do mundo”, pelo qual as pessoas se libertam do medo de uma natureza desconhecida, à qual atribuem poderes ocultos para explicar seu desamparo em face dela. Por isso mesmo, o esclarecimento de que falam não é, como o iluminismo, ou a ilustração, um movimento filosófico ou uma época histórica determinados, mas o processo pelo qual, ao longo da história, os homens se libertam das potências míticas da natureza, ou seja, o processo de racionalização que prossegue na filosofia e na ciência. (...) Em particular, é possível dar uma tradução unitária para expressões cognatas como *aufklären* = esclarecer e *aufgeklärt* = esclarecido. Iluminar e iluminado conotam, não o esclarecimento que devemos ao uso da razão, mas à iluminação mística ou às luzes divinas. Ilustrar e ilustrado, por sua vez, significam antes a instrução pelo estudo e pela leitura do que o esclarecimento que resulta da reflexão e da crítica” (ALMEIDA, Guido Antonio de. In ADORNO/HORKHEIMER – Dialética do Esclarecimento, p. 7-8).

¹⁶¹ A Dialética do esclarecimento tinha por objeto principal de investigação a razão humana e as formas sociais da racionalidade, concluindo dessa investigação que a razão instrumental consistia na forma estruturante e única da racionalidade social no capitalismo administrado. Para Horkheimer e Adorno, a racionalidade como um todo reduz-se a uma função de adaptação à realidade, à produção do conformismo diante da dominação vigente. Essa sujeição ao mundo tal qual aparece não é mais, portanto, uma ilusão real que pode ser superada pelo comportamento crítico e pela ação transformadora: é uma sujeição sem alternativa, porque a racionalidade própria da Teoria Crítica não encontra mais ancoramento concreto na realidade social do capitalismo administrado, porque não são mais discerníveis as tendências reais da emancipação. Daí a tese forte que se anuncia no prefácio do livro: o processo de esclarecimento, que é inseparável do projeto moderno de uma forma de vida emancipada, converteu-se na sua própria autodestruição (apud, HONNETH, 2003, p.11-12)

emancipação. Sendo assim, de modo a se contrapor e a essa posição aporética, Habermas propôs um diagnóstico do momento presente divergente em relação àquele apresentado na Dialética do esclarecimento (apud, HONNETH, 2003, p.12)

Frente a razão instrumental, Habermas propõe uma outra racionalidade, a racionalidade comunicativa. Esta tem um outro objetivo frente ao comportamento e ao mundo da vida das pessoas, as formas de ações humanas. Essa nova leitura feita do mundo por Habermas a partir da racionalidade comunicativa, propõe uma, segundo Nobre

ação orientado para o entendimento e não para a manipulação de objetos e pessoas no mundo em vista da reprodução material da vida (como é o caso da racionalidade instrumental). A ação orientada para o entendimento é aquela que permite, por sua vez, a reprodução simbólica da sociedade¹⁶².

Habermas compreende as relações sociais de modo diferente, não mais no modo de uma razão instrumental, mas a partir de mecanismos de comunicação no qual a lógica do entendimento dessa comunicabilidade é o mundo da vida. Ele compreende que a racionalidade comunicativa é uma estrutura inerente das relações sociais da sociedade contemporânea.

É pontual notarmos que Habermas¹⁶³ pensa a realidade das relações sociais a partir de uma racionalidade comunicativa. É por esta razão que entende que o entendimento dessas relações encontra-se presente no próprio processo cultural que possibilita a continuidade interpretativa do mundo.

Honneth¹⁶⁴, em sua Teoria Crítica, parte essencialmente dessas

¹⁶² NOBRE, apud. HONNETH, 2003, p. 13.

¹⁶³ Para Habermas, a forma social própria da modernidade é aquela em que a orientação da ação para o entendimento encontra-se presente no próprio processo de reprodução cultural que permite a continuidade de interpretações do mundo, nas próprias instituições em que o indivíduo é socializado, nos processos de aprendizado e de constituição da personalidade. A racionalidade comunicativa encontra-se assim, para Habermas efetivamente inscrita na realidade das relações sociais contemporâneas. (NOBRE, apud. HONNETH, 2003, p.14).

¹⁶⁴ Porém, é necessário salientar, que na visão de Honneth, Habermas “limitou-se alargar o conceito de racionalidade e de ação social, acrescentando à dimensão sistêmica uma outra, ambas operando segundo princípios de integração social opostos” (NOBRE, apud, HONNETH, 2003, p.15).

duas perspectivas: a razão instrumental de Adorno e Horkheimer e a razão comunicativa de Habermas. Honneth entende que Habermas pensa uma sociedade polarizada sem nenhuma mediação entre as ações sociais dos indivíduos e as estruturas capitalistas determinantes. Essa ausência de mediação, Honneth denomina de “déficit da Teoria Crítica” (idem, 2003, p.16), defendendo diante disso de que a base de interação social é o “conflito e a sua gramática, a luta por reconhecimento” (idem, 2003, p.17). Ele define sua Teoria Crítica a partir de uma teoria do Reconhecimento, colocando-o na base de todas as reivindicações os conflitos e suas configurações sociais. Honneth busca no jovem Hegel suas inspirações e noções de reconhecimento, pois é nele que Honneth encontra elementos extensivos da “luta por reconhecimento”, permitindo com isso, aproximar-se da “gramática moral dos conflitos sociais”.

4.1 O RECONHECIMENTO DO AMOR: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

A grande questão que nos salta aos olhos é: Honneth elabora uma teoria do Reconhecimento ou uma ontologia do indivíduo? Para respondermos essa questão, apresentaremos algumas ideias fundamentais sobre o reconhecimento em Honneth. Ele na tentativa de construir uma teoria social com uma perspectiva normativa presume que o conflito é inerente e contribui tanto na formação da intersubjetividade como na dos sujeitos. Para tal construção Honneth parte do “modelo conceitual hegeliano de uma luta por reconhecimento” (HONNETH, 2003, p.23). Partindo de uma teoria da intersubjetividade hegeliana associada à psicologia social de G.H.Mead, resulta num conceito de pessoa que na possibilidade de uma auto-relação torna-se dependente de três formas de reconhecimento: “amor, direito e estima”. (idem, 2003, p. 24). Cabe salientar que Honneth se utiliza dos escritos de Jena de Hegel, para pensar e fundamentar a sua teoria do reconhecimento. Ele assim se expressa:

Hegel defende naquela época a convicção de que resulta de uma luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de sua identidade uma pressão intra-social para o estabelecimento prático e político de instituições garantidoras da liberdade; trata-se da pretensão dos indivíduos ao reconhecimento intersubjetivo de sua identidade, inerente à vida social desde o começo na

qualidade de uma tensão moral que volta a impelir para além da respectiva medida institucionalizada de progresso social e, desse modo, conduz pouco a pouco a um estado de liberdade comunicativamente vivida, pelo caminho negativo de um conflito a se repetir de maneira gradativa (HONNETH, 2003, p. 29-30).

Encontramos em Honneth uma leitura de Hegel de um princípio de Identidade, pois justifica uma preocupação centrada no indivíduo enquanto sujeito portador de conflitos. Sendo assim, “o processo da individuação, percorrendo no plano da história da espécie, está ligado ao pressuposto de uma ampliação simultânea das relações de reconhecimento mútuas” (Idem, 2003, p.156).

Em Honneth o reconhecimento é um amalgamar das esferas afetivas. Neste sentido os afetos se referem às experiências do amor, tanto o amor de si mesmo quanto a autoconfiança. Salientamos que as esferas do “amor”, do “direito” e da “eticidade” são em Hegel esferas próprias do reconhecimento, essencialmente do mútuo reconhecimento, na qual os indivíduos se afirmam como cidadãos autônomos e individualizados. É a partir dessa tripla dimensão da teoria do reconhecimento como uma interação social associado à psicologia social materialista de Mead que Honneth formula a sua teoria do reconhecimento das esferas do afeto, do direito e da solidariedade. Segundo Honneth o amor é a base da estruturação da personalidade dos sujeitos. Apoiando-se em Donald Winnicott (1896-1971), Honneth percebe que as relações entre mãe e filho é uma fusão que vai da fusão completa à uma relativa dependência. Essa relação de dependência e autonomia, tanto a mãe como o filho aprendem um com o outro a se verem como diferentes e independentes. Daqui surge aquilo que Honneth chama de autoconfiança. É por essa razão que “para Honneth, em cada relação amorosa se atualiza o jogo dependência/autonomia oriundo dessa fusão originária, dele dependendo a confiança básica do sujeito em si mesmo e no mundo” (NETO, 2011. p.143).

Em Hegel, na obra “*Realphilosophie*”, o conceito de amor é entendido como um pensar a essência no outro, ou o fora de si no outro. Precisamente porque o encontro consigo mesmo pelo amor, é um encontro e um encontrar do outro no outro e em si mesmo. O amor exerce aqui uma duplicidade, pois é no amor ao outro que ele me encontra e me reconhece como outro ao mesmo tempo em que descubro o outro no esquecimento (renunciando) de mim mesmo. Por essa razão

que o saber de si é um saber que intui um saber do outro. Assim como cada um é um saber para si, o outro também se sabe como um ser para si, ou seja, o outro se sabe como outro. O ser para si converte-se num ser-para-outro, sendo assim, o outro se sabe em mim. Ser-para outro é um estar fora de si, pois o outro se reconhece em mim, este conhecer do outro em mim é o amor. Hegel entende o movimento de si mesmo na direção do outro como uma relação de amor, pois o eu se reconhece e se conhece no outro de si mesmo. Quando o outro se separa do eu é que ele se converte em objeto, esta separação e o tornar um objeto é o que Hegel denomina de civilidade, cada um é somente reconhecido como vontade determinada.

O amor é a alteridade, imediata coisidade na qual o amor não se conhece imediatamente, senão por amor do outro, ambos descobrem seu amor mútuo no recíproco serviço, mediado por um terceiro que é a coisa, é meio e meio do amor.

Hegel entende que o amor é o objeto de si mesmo, é a satisfação, é a unidade dos extremos que antes eram impulsos. Se o amor se converte em objeto, o amor é a alteridade, imediata coisidade, portanto, não se conhece a si mesmo senão pelo outro. Ambos descobrem o amor num recíproco servir mediado pelo amor, ele é a ferramenta (coisa) que une os extremos, é permanentemente possibilidade de unidade dos impulsos extremos. Hegel defende que o amor é apenas um momento, embora fundamental, por essa razão que o amor é o primeiro ato de reconhecimento, portanto, movimento de superação da existência imediata. O poder de reconhecimento é a superação do estado natural (*Naturzustand*) da existência humana. Reconhecer significa aqui legitimar espaços, lugares e colocar-se ao servir do outro. Embora seja uma satisfação muito imediata dos impulsos, o amor tem a capacidade de unir extremos. Ele se torna ponto de partida, movimento e possibilidade do fazer-se humano na partilha do reconhecimento. Por essa razão, o amor é considerado como movimento da superação da singularidade e a educação como a superação do amor.

Honneth compreende que essa concepção hegeliana de amor visa fortalecer a autonomia e personalidade individuais. Ele afirma:

Para Hegel, o amor representa a primeira etapa de reconhecimento recíproco, porque em sua efetivação os sujeitos se confirmam mutuamente na natureza concreta de suas carências, reconhecendo-se assim como seres carentes: na experiência recíproca da dedicação amorosa, dois

sujeitos se sabem unidos no fato de serem dependentes, em seu estado carencial, do respectivo outro. Além disso, visto que carências e afetos só podem de modo receber “confirmação” porque são diretamente satisfeitos ou correspondidos, o próprio reconhecimento deve possuir aqui o caráter de assentimento e encorajamento afetivo; nesse sentido, essa relação de reconhecimento está também ligada de maneira necessária à existência corporal dos outros concretos, os quais demonstram entre si sentimentos de estima especial (HONNETH, 2003, p.160).

Na referencia acima, percebe-se que o filósofo frankfurtiano atribui uma importância muito grande à categoria do amor, a tal ponto que as relações amorosas enunciadas seriam o “passaporte” para a formação de um caráter de “assentimento e encorajamento afetivo”, sendo com isso o alicerce de “sentimentos de estima especial”. Neste aspecto, Honneth vê o amor como uma “relação interativa à qual subjaz um padrão particular de reconhecimento recíproco” (Idem, 2003, p.160). Retomando um pouco o debate de Hegel sobre o conceito de amor analisado na obra *Realphilosophie*, Hegel certamente não concordaria com essa concepção de Honneth, pois o princípio norteador perseguido por Honneth é o bem estar individual, a partir de uma condução do amor que leve o indivíduo a “sentimentos de estima especial”. Essa análise diverge muito de Hegel, pois o amor como primeiro ato de reconhecimento é a expressão da capacidade humana de poder se relacionar e interagir com os outros. Poderíamos dizer que é a primeira manifestação de sociabilidade. É por essa razão que o amor, ao tornar-se objeto para si mesmo, carrega nele a “essência simples, sendo cada um o mesmo reconhecimento espiritual” (HEGEL, *Filosofia Real*, 2006, 174-75).

Honneth pondera e conduz a sua posição em relação ao amor, concluindo:

Se o amor representa uma simbiose quebrada pela individuação recíproca, então o que nele encontra reconhecimento junto ao respectivo outro é manifestamente apenas sua independência individual; em razão disso, poderia surgir a miragem de que a relação amorosa seria

caracterizada somente por uma espécie de reconhecimento que possuiria o caráter de uma aceitação cognitiva da autonomia do outro. Que não se trata de algo assim é o que já se depreende do fato de aquela liberação para a independência ser sustentada por uma confiança afetiva na continuidade da dedicação comum; sem a segurança emotiva de que a pessoa amada preserva sua afeição mesmo depois da autonomização renovada, não seria possível de modo algum, para o sujeito que ama, o reconhecimento de sua independência. Uma vez que essa experiência tem de ser mútua na relação do amor, o reconhecimento designa aqui o duplo processo de uma liberação e ligação emotiva da outra pessoa; não um respeito cognitivo, mas sim uma afirmação da autonomia, acompanhada ou mesmo apoiada pela dedicação, é ao que se visa quando se fala do reconhecimento como um elemento constitutivo do amor (HONNETH, 2003, p.178).

Em Honneth o amor em sua correspondência com o reconhecimento designa um duplo desenvolvimento de “liberação e ligação emotiva da outra pessoa”. Ele pensa o reconhecimento na esfera normativa das relações sociais, não o analisa do ponto de vista cognitivo, ou ainda, de modo progressivo como o faz Hegel. Honneth centraliza suas análises em cima do indivíduo e de sua autonomia, não necessariamente no reconhecimento. Nele o reconhecimento se constitui como estrutura da autonomia e dedicação a partir da dimensão amorosa. O amor, enquanto uma categoria de uma experiência mútua do reconhecimento, é condutora simultaneamente de uma “liberação” e conexão “emotiva da outra pessoa” (HONNETH, 2003, p.178). Toda essa leitura e concepções de Honneth não visam uma responsabilidade cognitiva do amor ao outro, mas simplesmente, solidificar a estrutura da autonomia individual. O pensador frankfurtiano nos dá a entender que somente conquistamos a autoconfiança pela esfera do amor, e somos bem sucedidos socialmente pelo amor a nós dedicado pela própria mãe.

Em Honneth a autoconfiança individual é a base para a participação do indivíduo autônomo dos espaços públicos. É nesses espaços que se constrói o reconhecimento na esfera dos direitos, numa perspectiva da justiça e do respeito universal. Honneth compreende e

defende que Hegel fundamenta toda estrutura da eticidade na base do amor. Honneth (2003, p.178) assim se expressa:

Contudo, embora seja inerente ao amor um elemento necessário de particularismo moral, Hegel faz bem em supor nele o cerne estrutural de toda eticidade: só aquela ligação simbioticamente alimentada, que surge da delimitação reciprocamente querida, cria a medida de autoconfiança individual, que é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública.

É simplificador e errôneo a afirmação de Honneth no que tange ao fundamento estrutural da eticidade no amor. Hegel não coloca no amor o cerne estrutural da eticidade, mas sim, no espírito do povo e espírito universal do próprio Estado.

4.2 O RECONHECIMENTO JURÍDICO: O SER HUMANO COMO PORTADOR DE DIREITOS

Na dimensão do reconhecimento jurídico, Honneth compreende o ser humano como um ser de direitos, pois por meio dessa dimensão o ser humano alcança o autorrespeito individual. Nessa perspectiva Honneth afirma:

Para o direito, Hegel e Mead perceberam uma semelhante relação na circunstância de que só podemos chegar a uma compreensão 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 (2003, p. 179).

Honneth compreende que Mead e Hegel chegaram a semelhantes

conclusões, pois, para compreendermos a nós mesmos como portadores de direitos, devemos fazer um exercício de compreensão sobre os nossos deveres frente ao outro. Segundo essa interpretação de Honneth, o outro nos ensina o reconhecimento do outro da coletividade como sujeitos de direitos. Podemos estar certos que as obrigações em relação ao outro são a mola condutora do reconhecimento, pois é somente nesse sentido que poderemos estar mais seguros do cumprimento social de algumas pretensões nossas.

Honneth mostra que, através do direito os sujeitos se reconhecem mutuamente como seres humanos possuidores de igualdade “que partilham as propriedades para a participação em uma formação discursiva da vontade” (NETO, 2011, p.143). Por essa razão que Honneth entende que “direitos são de certa maneira as pretensões individuais das quais posso estar seguro que o outro generalizado as satisfará” (2003, p.137). Ser um sujeito de direitos é a possibilidade de ser reconhecido como uma pessoa de direito, logo, ser reconhecido como membro da sociedade. Isso quer dizer que

por meio do direito, os sujeitos reconhecem-se reciprocamente como seres humanos dotados de igualdade como seres humanos dotados de igualdade, que partilham a propriedade para a participação em uma formação discursiva da vontade (NETO, 2011, p. 143).

Ressaltamos que as relações jurídicas preconizadas por Honneth desembocam no que ele chama de autorrespeito. É nesse sentido que Honneth afirma:

Que o auto-respeito é para a relação jurídica o que a autoconfiança era para a relação amorosa é o que já se sugere pela logicidade com que os direitos se deixam conceber como signos anonimizados de um respeito social, da mesma maneira que o amor pode ser concebido como a expressão afetiva de uma dedicação, ainda que mantida à distância: enquanto este cria em todo ser humano o fundamento psíquico para poder confiar nos próprios impulsos carenciais, aqueles fazem surgir nele a consciência de poder se respeitar a si próprio, porque ele merece respeito de todos os outros.

Na logicidade da estrutura do pensamento de Honneth o autorrespeito corresponde à relação jurídica, assim como a autoconfiança individual se projeta na direção das relações afetivas amorosas. Em Honneth os direitos podem ser concebidos como algo anônimo de um respeito social, ou seja, eles existem, mesmo que não expreso e revelados. A relação que Honneth vincula com os direitos dos indivíduos é colocada como uma metáfora do amor, pois este pode ser concebido como uma expressão afetiva, mas mantida distante daquele que é amado e que ama. Ressalta-se que Honneth deposita no amor toda fundamentação psíquica de todo ser humano, pois atesta nos sujeitos a própria capacidade de confiar em seus “impulsos carenciais”. Em sentido convergente, a perspectiva dos direitos desperta nos indivíduos a consciência de autorrespeito a partir do merecimento de “respeito de todos os outros”. Percebe-se que essa análise de Honneth assume uma perspectiva parcial e assimétrica, pois não tem alcance mínimo de universalidade. Neste sentido que Honneth ressalta:

No entanto, só com a formação de direitos básicos universais, uma forma de auto-respeito dessa espécie pode assumir o caráter que lhe é somado quando se fala da imputabilidade moral como o cerne, digno de respeito, de uma pessoa; pois só sob as condições em que direitos universais não são mais adjudicados de maneira díspar aos membros de grupos sociais definidos por status, mas em princípio, de maneira igualitária a todos os homens como seres livres, a pessoa de direito individual poderá ver neles um parâmetro para que a capacidade de formação do juízo autônomo encontre reconhecimento nela (2003, p. 194-95).

Está presente nesse debate um princípio de igualdade entre os seres humanos, igualdade de direitos construídos historicamente, pois a modernidade tem um perfil de atributos de direitos universais. O que a relação amorosa assume como construtora da autoconfiança, a relação jurídica possibilita o autorrespeito aos seres humanos. Isso quer dizer; que o direito a ter direitos coloca-se numa dimensão de expressão social, buscando superar o seu anonimato. Por essa razão que os direitos de dignidade e respeito, não são mais adjudicações a grupos sociais definidos pelo status, mas parte-se de um princípio de igualdade de

universalidade de homens livres. Salientamos que em Honneth o reconhecimento jurídico situa-se no âmbito da estima social como um sistema referencial valorativo. Ou na visão de Albornoz (2011, p.138)

Para o reconhecimento jurídico, o problema é determinar aquela propriedade geral das pessoas como tais; para a estima social, o que está em questão é o sistema referencial valorativo, no interior do qual mede o “valor” das virtudes dos indivíduos.

O reconhecimento jurídico quer-se colocar como detentor do direito, sendo que deve abranger direitos de participação, da liberdade e do bem-estar. Honneth demonstra em sua obra que a luta por direitos civis, políticos e sociais são lutas que buscam conquistar a todos os cidadãos um valor de igualdade.

4.3 RELAÇÕES DE SOLIDARIEDADE COMO UMA DIMENSÃO DO RECONHECIMENTO.

Honneth defende um reconhecimento voltado para a solidariedade, pois pretende estabelecer algo que vá além de um respeito universal. É nesse sentido que, a partir das relações afetivas de amor e das relações jurídicas de direitos surge uma forma de reconhecimento recíproco da estima social e da solidariedade. Sobre esse assunto, Honneth (2003, p.198) afirma:

Ora, Hegel e Mead distinguiram do amor e da relação jurídica uma outra forma de reconhecimento recíproco, a qual eles certamente descreveram de maneira diversa, mas coincidindo em grande medida na definição de sua função: para poderem chegar a uma auto-relação infrangível, os sujeitos humanos precisam ainda, além da experiência da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, de uma estima social que lhes permita referir-se positivamente a suas propriedade e capacidades concretas.

Em Honneth é no interior de relações concretas de estima social, para além da experiência afetiva e jurídica, que os sujeitos humanos podem referir-se positivamente às suas propriedades e capacidades

concretas cuja finalidade é uma “auto-relação infrangível”. Honneth procura situar-se na obra de Hegel em Jena com a finalidade de justificar seu pensamento na perspectiva hegeliana. Por essa razão que ele argumenta da seguinte maneira:

Nos escritos de Hegel do período de Jena, havia-se encontrado o conceito de “eticidade” para designar uma semelhante relação de reconhecimento própria da estima mútua; em Mead, por sua vez, pôde se encontrar, para a mesma forma de reconhecimento, não um conceito puramente formal, mas apenas o modelo da divisão cooperativa do trabalho, já institucionalmente concretizado. Da comparação de ambos os enfoques descritivos, tirou-se a conclusão de que um padrão de reconhecimento dessa espécie só é concebível de maneira adequada quando a existência de um horizonte de valores intersubjetivamente partilhado é introduzida como seu pressuposto; pois o Ego e o Alter só podem se estimar mutuamente como pessoas individualizadas sob a condição de partilharem a orientação pelos valores e objetivos que lhes sinalizam reciprocamente o significado ou a contribuição de suas propriedades pessoais para a vida do respectivo outro (2003, p. 198-99).

O autor parte de um pressuposto de uma perspectiva de um horizonte de valores que sejam intersubjetivamente partilhados, pois segundo ele, o Ego e o Alter Ego somente podem se estimar mutuamente quando comungam e partilham valores e objetivos recíprocos de suas propriedades pessoais em função da “vida do respectivo outro”. Quando não comungam de significados e objetivos comuns de uma estima social, os sujeitos humanos buscam ou se deparam com relações de conflitos no qual se ausenta a perspectiva de mútuo reconhecimento. É necessário para Honneth que os indivíduos se estimam na mutualidade como indivíduos afim de conquistar uma reconfiguração e revisibilidade do reconhecimento. Honneth, na interpretação de Mead e Hegel afirma o seguinte:

Mostrar-se-á então que Hegel, com seu conceito de “eticidade”, e Mead, com sua ideia de uma

divisão democrática do trabalho, tentaram caracterizar apenas um tipo, particularmente exigente em termos normativos, de comunidade de valores, em cujo quadro toda forma de reconhecimento por estima está incrustada de modo necessário (2003, p. 199).

O filósofo frankfurtiano defende que o conceito de reconhecimento vem justificar, em termos de normatividade, uma comunidade de valores. É nesse aspecto que a autoestima vincula-se diretamente a uma comunidade de valores. Essa perspectiva desemboca diretamente numa perspectiva de solidariedade, cujo processo ocorre nas relações de grupos onde eles vivem circunstâncias difíceis e negativas, portanto, situações de não reconhecimento. A solidariedade é compreendida como um reconhecimento de situações de experiências comuns entre indivíduos e grupos. Ela pode ser definida como “uma espécie relação interativa em que os sujeitos tomam interesse reciprocamente por seus modos distintos de vida, já que eles se estimam entre si de maneira simétrica” (HONNETH, 2003., p. 209).

Vale considerar, que, segundo Honneth, a solidariedade em sociedades modernas, pressupõe “relações sociais de estima simétrica entre sujeitos individualizados (e autônomos)” (2003, p. 210). Essa perspectiva apresenta-se de natureza valorativa, considerando o modo simétrico a partir das capacidades e propriedades do outro, em vista de uma “práxis comum”. O juízo aqui estabelecido é um juízo de homogeneidade do respectivo outro nas relações de estima simétrica¹⁶⁵. Honneth afirma essa tese da seguinte maneira:

Que o termo “simétrico” não possa significar aqui estimar-se mutuamente na mesma medida é o que resulta de imediato da abertura exegética fundamental de todos os horizontes sociais de valores: é simplesmente inimaginável um objetivo coletivo que pudesse ser fixado em si de modo quantitativo, de sorte que permitisse uma comparação exata do valor das diversas contribuições, pelo contrário, “simétrico” significa

¹⁶⁵ “Relações dessa espécie podem se chamar “solidárias” porque elas não despertam somente a tolerância para com a particularidade individual da outra pessoa, mas também o interesse afetivo por essa particularidade: só na medida em que eu cuido ativamente de que suas propriedades, estranhas a mim, possam se desdobrar, os objetivos que nos são comuns passam a ser realizáveis” (HONNETH, 2003, p.210-11).

que todo sujeito recebe a chance, sem graduações coletivas, de experienciar a si mesmo em suas próprias realizações e capacidades, como valiosos para a sociedade. É por isso também que só as relações sociais que tínhamos em vista com o conceito de “solidariedade” podem abrir o horizonte em que a concorrência individual por estima social assume uma forma isenta de dor, isto é, não turvada por experiências de desrespeito (2003, p. 210-11).

Salientamos que o conceito “simétrico” utilizado por Honneth não se refere ao reconhecimento, ou mútuo reconhecimento, e muito menos ainda, a um conceito de redistribuição de bens e serviços, mas assinala apenas que “todo sujeito recebe a chance, sem graduações coletivas, de experienciar a si mesmo em suas próprias realizações e capacidades, como valiosas para a sociedade”.

O autor, decididamente, não está pensando numa possibilidade de uma práxis comunitária, coletiva e do bem comum, mas sustenta uma perspectiva individual da autonomia do sujeito. Além disso, o conceito de solidariedade, embora seja um conceito de responsabilidade social e compromisso com o sofrimento e desrespeito do outro, Honneth atribui a ele uma relação utilitarista que **poderá despertar** no sujeito a percepção da tolerância bem como interesses afetivos individuais pelo outro.

Diante da perspectiva dos três reinos do reconhecimento, Honneth coloca em cena, três formas de desrespeito de modo respectivo. Ele, ao se referir ao desrespeito, chama a nossa atenção de que no nosso mundo cotidiano, “a integridade do ser humano se deve de maneira subterrânea a padrões de assentimento ou reconhecimento”(2003. p. 213).

Uma das primeiras formas de desrespeito é aquela que afeta a integridade física-corporal dos sujeitos, afetando também de modo decisivo, a autoconfiança construída pelo reconhecimento do amor. O desrespeito “sinaliza a denegação ou a privação de reconhecimento” (HONNETH, 2003, p.214), pois coloca em risco a “integridade corporal de uma pessoa” (idem, p. 214).

O filósofo especifica o seu entendimento em relação ao desrespeito, assim se pronunciando:

Aquelas formas de maus-tratos práticos, em que são tiradas violentamente de um ser humano todas as possibilidades da livre disposição sobre seu corpo, representam a espécie mais elementar de rebaixamento pessoal. A razão disso é que toda tentativa de se apoderar do corpo de uma pessoa, empreendida contra a sua vontade e com qualquer intenção que seja, provoca um grau de humilhação que interfere destrutivamente na auto-relação prática de um ser humano, com mais profundidade do que outras formas de desrespeito; pois a particularidade dos modos de lesão física, como ocorrem na tortura ou na violação, não é constituída, como se sabe, pela dor puramente corporal, mas por sua ligação com o sentimento de estar sujeito à vontade de um outro, sem proteção, chegando à perda do senso de realidade. Os maus-tratos físicos de um sujeito representam um tipo de desrespeito que fere duradouramente a confiança, aprendida através do amor, na capacidade de coordenação autônoma do próprio corpo; daí a consequência ser também, com efeito, uma perda de confiança em si e no mundo, que se estende até as camadas corporais do relacionamento prático com outros sujeitos emparelhada com uma espécie de vergonha social (HONNETH, 2003, p.214).

Entende-se por desrespeito¹⁶⁶ em Honneth as formas de violências impostas sobre o corpo impossibilitando ao sujeito a livre disposição de seu próprio corpo, caracterizando um rebaixamento pessoal. Essa violência sobre o corpo, maus tratos, fere o sujeito em sua autoestima e em sua confiança pessoal e do mundo; sente-se diminuído e não reconhecido como pessoa em suas relações sociais¹⁶⁷.

¹⁶⁶ “Portanto, o que é aqui subtraído da pessoa pelo desrespeito em termos de reconhecimento é o respeito natural por aquela disposição autônoma sobre o próprio corpo que, por seu turno, foi adquirida primeiramente na socialização mediante a experiência da dedicação emotiva; a integração bem sucedida das qualidades corporais e psíquicas do comportamento é depois como que arrebatada de fora, destruindo assim, com efeitos duradouros, a forma mais elementar de auto-relação prática, a confiança em si mesmo” (2003, p.215).

¹⁶⁷ “[...] o sofrimento da tortura ou da violação será sempre acompanhado, por mais distintos que possam ser os sistemas de legitimação que procuram justificá-las socialmente, de um colapso dramático da confiança na fidedignidade do mundo social e, com isso, na própria auto-segurança”(HONNETH, 2003, p. 216).

Uma segunda¹⁶⁸ forma de desrespeito é que através da denegação de direitos, destrói-se a possibilidade de autorespeito, na medida em que instaura no indivíduo o sentimento de não ser possuidor de um status de igualdade. Devemos considerar que o pressuposto pensado por Honneth consiste em analisar os direitos como “aquelas pretensões individuais com cuja satisfação social uma pessoa pode contar de maneira legítima, já que ela, como membro de igual valor em uma coletividade, participa em pé de igualdade de sua ordem institucional” (Idem, 2003, p. 216). O princípio da igualdade é o fio condutor das práticas de auto-respeito moral. Contudo, esse princípio que norteia as práticas das condutas morais, nem sempre é observado, trazendo para o cenário práticas e condutas de violências e desrespeito no sentido de uma privação de direitos. Honneth se manifesta sobre esse assunto afirmando que:

[...] na privação de direitos ou na exclusão social, não representa somente a limitação violenta da autonomia pessoal, mas também sua associação com o sentimento de não possuir o *status* de um parceiro da interação com igual valor, moralmente em pé de igualdade; para o indivíduo, a denegação de pretensões jurídicas socialmente vigentes significa ser lesado na expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral; nesse sentido, de maneira típica, vai de par com a experiência da privação de direitos uma perda de auto-respeito, ou seja, uma perda da capacidade de se referir a si mesmo como parceiro em pé de igualdade na interação com todos os próximos (idem, 2003., p.216-17).

A privação de direitos ou a exclusão social caracteriza-se como uma categoria do desrespeito, pois não apenas priva os indivíduos a uma interação de valor social igualitário, mas lesa o indivíduo nas suas expectativas intersubjetivas no sentido de não ser reconhecido como sujeito capaz de elaborar e expressar um juízo moral. O sujeito, ao ser privado em seus direitos, é automaticamente privado em seu auto-

¹⁶⁸ “Se a primeira forma de desrespeito está inscrita nas experiências de maus-tratos corporais que destroem a autoconfiança elementar de uma pessoa, temos de procurar a segunda forma naquelas experiências de rebaixamento que afetam seu auto-respeito moral; isso se refere aos modos de desrespeito pessoal, infligidos a um sujeito pelo fato de ele permanecer estruturalmente excluído da posse de determinados direitos no interior de uma sociedade” (Idem, 2003, p. 216)

respeito, pois perde a sua capacidade de articulação com referencia a si mesmo e aos outros próximos de modo igual.

Uma terceira¹⁶⁹ possibilidade de desrespeito faz “referencia negativa ao valor de certos indivíduos e grupos, que afeta a auto-estima dos sujeitos”(NETO, 2011, p. 144). Honneth situa essa terceira categoria de desrespeito no âmbito da degradação das “formas de vida ou modos de crenças” (HONNETH, 2003, p. 217), extirpando dos sujeitos atingidos “toda possibilidade de atribuir um valor social às suas próprias capacidades” (Idem, 2003, p.217). Ser desrespeitado em suas formas de vida ou até mesmo em suas crenças é um ato depreciativo do modo de ser do indivíduo. Por essa razão que Honneth afirma:

A degradação valorativa de determinados padrões de auto-realização tem para seus portadores a consequência de eles não poderem se referir à condução de sua vida como a algo que caberia um significado positivo no interior de uma coletividade; por isso, para o indivíduo, vai de par com a experiência de uma tal desvalorização social, de maneira típica, uma perda de auto-estima pessoal, ou seja, uma perda de possibilidade de se entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características (2003, p. 217-18).

Em Honneth a degradação de valores de autorealização, implica em uma perda de identidade do sujeito, pois se trata de uma perda de possibilidade de entendimento de si mesmo na perspectiva de um ser “estimado por suas propriedades e capacidades características” (idem, p. 218). O desrespeito é para Honneth um empecilho para a auto-realização do sujeito no âmbito pessoal e social. Honneth destaca:

[...] o que aqui é subtraído da pessoa pelo desrespeito em termos de reconhecimento é o assentimento social a uma forma de auto-realização que ela encontrou arduamente com o

¹⁶⁹ “Por fim, em face desse segundo tipo de desrespeito, que lesa uma pessoa nas possibilidades de seu auto-respeito, constitui-se ainda um último tipo de rebaixamento, referindo-se negativamente ao valor social de indivíduos ou grupos; na verdade, é só com essas formas, de certo modo valorativas, de desrespeito, de depreciação de modos de vida individuais ou coletivos, que se alcança a forma de comportamento que a língua corrente designa hoje sobretudo com termos como “ofensa” ou “degradação”(Idem, 2003, p. 217).

encorajamento baseado em solidariedades de grupos. Contudo, um sujeito só pode referir essas espécies de degradação cultural a si mesmo, como pessoa individual, na medida em que os padrões institucionalmente ancorados de estima social se individualizam historicamente, isto é, na medida em que se referem de forma valorativa às capacidades individuais, em vez de propriedades coletivas; daí essa experiência de desrespeito estar inserida também, como a da privação de direitos, num processo de modificações históricas (2003, p. 218).

O que está implícito no desrespeito no sentido do reconhecimento é a impossibilidade de um assentimento social na forma de auto-realização. Fica muito evidenciado que a degradação para Honneth restringe-se à pessoa como indivíduo. Não existe uma degradação de grupos, povos, instituições, pois as formas valorativas das capacidades se individualizam historicamente, e não coletivamente. Honneth defende o uma realização da individualidade, no amor, no direito e na solidariedade, não necessariamente, o seu reconhecimento. Aliás, em seu texto sobre “*Reificação*” (*Verdinglichung*)¹⁷⁰, ele coloca em discussão o próprio conceito de reconhecimento. Devemos destacar que, se por um lado, o rebaixamento e a humilhação colocam em risco a própria identidade, por outro lado, são elas a base fundamental para as demandas de reconhecimento. Por essa razão que “o desrespeito pode tornar-se impulso motivacional para lutas sociais, à medida que torna evidente que outros atores sociais impedem a realização daquilo que se entende por bem viver” (NETO, 2011, p. 144). Honneth justifica a sua posição sobre esse processo dialético do reconhecimento:

Simplemente porque os sujeitos humanos não podem reagir de modo emocionalmente neutro às ofensas sociais, representadas pelos maus-tratos físicos, pela privação de direitos e pela degradação, os padrões normativos do reconhecimento recíproco têm uma certa possibilidade de realização no interior do mundo da vida social em geral; pois toda reação emocional negativa que vai de par com a

¹⁷⁰ Esta obra foi traduzida por Emil Sobottka e Giovanni Saavedra e publicada na revista *Civitas* em 2008.

experiência de um desrespeito de pretensões de reconhecimento contém novamente em si a possibilidade de que a injustiça infligida ao sujeito se lhe revele em termos cognitivos e se torne o motivo da resistência política (2003., p. 224).

Todos os sujeitos humanos não são emocionalmente neutros diante de ofensas sociais expressos nos maus-tratos e é por essa razão que os padrões do reconhecimento podem ser realizados no interior do mundo da vida. Isso significa que as experiências de emoções negativas em correspondência com o desrespeito de pretensões de reconhecimento, mostram-se como injustiças infligidas sobre o sujeito, torna-se a grande motivação para a “resistência política”. A questão que nos salta aos olhos diante da vulnerabilidade do conceito de reconhecimento é: como Honneth faz a passagem do reconhecimento para a reificação?

4.4 “XEQUE MATE” AO RECONHECIMENTO: A REIFICAÇÃO

Honneth pretende dar na *Reificação*¹⁷¹ um novo sentido ao conceito de reconhecimento, dando-lhe uma dimensão existencial. A pequena obra, com o título “*Reificação*”, Honneth tinha a pretensão de colocar em destaque a teoria de Marx de uma “maneira nova, não desgastada” (HONNETH, 2008, p. 68). Sobre essa maneira nova, Honneth assim se expressa:

Já há alguns anos eu tinha a convicção de que a recepção de sua obra no século 20 havia enveredado por duas tendências igualmente falsas: de um lado, havia aqueles intérpretes que tentavam adaptar sua teoria essencialmente ao protótipo das ciências sociológicas normais; dos seus escritos, portanto, apenas deveria subsistir

¹⁷¹ “Reificação é uma palavra introduzida por Marx para indicar esse processo pelo qual os homens e as relações sociais que eles estabelecem tornam-se *res*, “*coisa*”. Isso acontece, para Marx, no mundo capitalista, onde o *valor de uso* de um bem, ou seja, a sua capacidade de satisfazer a uma necessidade, é completamente absorvido pelo seu *valor de troca*, isto é, pela sua capacidade de ser permutado com outros bens. Nesse ponto, os bens tornam-se *mercadorias*, cujo valor é decidido pelo mercado, e disso não escapa nem mesmo o trabalho, reduzido a *mercadoria-força-trabalho*”.(GALIMBERTI, 2006, p.441).

aquilo que satisfizesse as exigências explicativas que hoje são feitas para qualquer conceito da mudança social e da integração social. Por outro lado, já se havia divulgada desde o período inicial da social-democracia a tendência de reconhecer na teoria de Marx sobretudo uma crítica moral do capitalismo; aquilo que, por conseguinte, segundo esta tradição, deveria subsistir de seus escritos era essencialmente o propósito ético de denunciar as situações dadas de injustiças ou de exploração (2008, p.68).

Essa leitura feita por Honneth, que de um lado coloca as ciências sociológicas, e de outro, uma tendência de reconhecer em Marx uma crítica ao capitalismo com o propósito ético de denunciar as injustiças e a exploração, coloca-o entre os grandes teóricos críticos de nosso tempo. Quer demonstrar que onde ainda, nas ciências humanas, se fala de Marx, há a possibilidade de duas tendências interpretativas: a teoria de Marx pode ser lida “como um conceito de explicação materialista dos processos sociais de desenvolvimento”, ou ela é tida “como uma tentativa promissora de crítica ética ao capitalismo” (idem, p. 68). Entretanto, Honneth compreende que essas duas tradições interpretativas não tem o alcance verdadeiro dos elementos teóricos de Marx. Ele complementa dizendo:

Os conceitos centrais de alienação, passando por reificação até o fetichismo, que ele utilizou tanto em seus escritos da juventude como nos escritos posteriores, permanecem completamente incompreensíveis enquanto eles forem compreendidos ou como simples conceitos da explicação sociológica ou como instrumentos da crítica moral (HONNETH, 2008, p.69).

A questão que aparece é: Por que esses conceitos centrais de Marx são incompreensíveis enquanto conceitos de explicações sociológicas ou como mecanismos de uma crítica moral? As respostas oferecidas pelo filósofo frankfurtiano são emblemáticas, mas objetivas. Ele defende que esses conceitos são compreendidos entre duas possibilidades interpretativas, e essas, designam exatamente o desenvolvimento de “equivocos ou patologias no modo de pensar e agir dos sujeitos socializados” (idem, 2008, p. 69). A perspectiva defendida

por Honneth sobre os conceitos de Marx é assim explicitada:

O interesse específico de Marx está voltado para a compreensão das condições de vida de nossa sociedade como causa para uma deformação das habilidades humanas da razão; aquilo com que ele se ocupou, aquilo para o que ele voltou o seu olhar ao longo de toda a sua vida, eram patologias cognitivas ou existenciais que são produzidas pela forma específica de organização da sociedade capitalista (Idem, p.69).

Honneth argumenta dizendo que Marx está preocupado em suas análises em verificar fenômenos comportamentais ou hábitos de pensar, pois esses modos são formas parciais da razão. Para o filósofo frankfurtiano, Marx busca compreender as condições de vida de nossa sociedade enquanto causadora das deformidades das habilidades humanas da razão. Honneth está convicto e convencido que o legado da teoria de Marx nos é amplamente inacessível em nossos tempos atuais. Frente a essas condições e concepções, Honneth torna público suas intenções a partir de uma publicação “do livreto” no qual ele se propõe a uma atualização do conceito de “reificação”. Honneth faz uma conexão com Lukács no sentido de clarear o termo de reificação. Ele inicia dizendo o que ele não gostaria de ver sobre o entendimento do conceito de reificação. Ele assim se expressa no seu texto “*Reificação*”:

Sob “reificação” eu não gostaria de ver entendido, tal como acontece em geral hoje no emprego do conceito, apenas uma postura ou ação através da qual outras pessoas são “instrumentalizadas”, essa instrumentalização significa tomar outras pessoas como meio para fins puramente individuais, egocêntricos, sem precisarmos abstrair de suas características humanas; ao contrário, geralmente serão inclusive as habilidades especificamente humanas destas pessoas que utilizamos para, com sua ajuda, realizar nossos propósitos (idem, 2008. p.69-70).

A instrumentalização, como um meio, é o uso de pessoas como meramente um meio em benefícios de fins meramente individuais e egoístas. Sendo assim, as habilidades humanas são usadas para a

realização de fins e propósitos individuais. As capacidades humanas e habilidades são utilizadas como meros objetos, pois se colocam na mediação, como instrumento, apenas como meio, para realizar um propósito apenas nosso, de modo individual e mercadológico. Honneth faz uma distinção muito clara entre “reificação” e “instrumentalização”, pois,

diferente da “instrumentalização”, a reificação pressupõe que nós nem percebamos mais nas outras pessoas as suas características que as tornam propriamente exemplares do gênero humano: tratar alguém como uma “coisa” significa justamente tomá-la (o) como “algo”, despido de quaisquer características ou habilidades humanas. Possivelmente a equiparação do conceito “reificação” ao de “instrumentalização” só ocorra com tanta frequência porque com “instrumentos” nós normalmente nos referimos a objetos materiais; mas isto leva a perder de vista aquilo que torna pessoas adequadas a serem utilizadas como instrumentos para fins de terceiros geralmente são suas características especificamente humanas (idem, 2008., p.70).

A reificação implica de certo modo uma leitura do humano para humano, no sentido de uma construção de uma identificação humana¹⁷². A coisidade do humano é tratá-lo como algo desqualificado de humano. É nesse sentido que Honneth reforça a ideia do conceito de reificação afirmando: “casos puros de reificação acontecem apenas quando algo que em si não tem características de objeto é percebido ou tratado como um objeto¹⁷³,” (Idem, 2008, p.70). No âmbito da reificação devemos saber distinguir ontologicamente modos apropriados e inapropriados de

¹⁷² Honneth diverge de Marx sobre o conceito de reificação, pois segundo Marx, a reificação é um efeito do fetichismo, pois determinados objetos ou animais são “sobrecarregados” de um poder “mágico”. Neste sentido que “o termo “fetichismo” foi introduzido pelos colonizadores do séc. XVIII, a propósito da mentalidade dos primitivos que sobrecarregavam alguns objetos ou animais de uma força mágica, o *mana*, do qual era necessário apossar-se ou, onde isso fosse impossível, era necessário defender-se. Uma vez fetichizados, os objetos ou os animais não eram mais vistos como *aqueles* objetos ou *aqueles* animais, mas como uma expressão daquela força mágica que lhes fora atribuída” (GALIMBERTI, 2006, p.442).

¹⁷³ Um exemplo clássico utilizado ao longo da história é a escravidão, pois ela criou um sistema de produção no qual as pessoas foram tratadas como simples coisas.

tratar as pessoas. Por essa razão que

Com certeza, poderíamos simplesmente dizer que, por razões morais, não se pode tratar pessoas como coisas, mas isto parece não fazer realmente justiça ao peso sócio-ontológico do conceito de “reificação”: alguém que reifica pessoas não atenta apenas contra uma norma, mas comete um erro mais fundamental, porque ele atenta contra as condições elementares que estão na própria base de nosso discurso sobre a moral (idem, 2008. p. 70).

A reificação é um atentado contra o ser humano, enquanto humanidade, pois quando algo que não tem características de objeto, mas é tratado como um, então estamos diante de uma condição de despersonalização do humano.

Num processo de reificação não há uma participação nas relações sociais que o ser humano estabelece com o mundo e consigo mesmo. Honneth afirma:

na relação do ser humano com seu mundo, o reconhecer (*Anerkennen*) sempre antecede o conhecer (*Erkennen*), de tal modo que por “reificação” devemos entender uma violação contra esta ordem de precedência (HONNETH, 2008. p. 71).

O debate suscitado por Honneth não diz necessariamente respeito à ordem de precedência, mas trata-se do conceito de reconhecimento que é utilizado nessa relação. Nesse sentido, somente é possível uma resposta, quando soubermos o lugar que o conceito de reconhecimento deve assumir numa “teoria da intersubjetividade humana” (Idem, 2008. p. 72). Honneth defende que nós nos preocupamos, cuidamos, participamos de determinadas circunstâncias existenciais da vida quando elas dizem respeito a nós mesmos. Ou como o próprio autor define: “nós só estamos preocupados com aqueles, só somos afetados por aqueles procedimentos, que têm relevância direta, imediata, para o modo como compreendemos nossa vida” (idem, 2008, p.72). A perspectiva existencial assinala em Honneth um reconhecimento existencial. Por essa razão que ele pondera dizendo:

Face a determinados fenômenos no nosso mundo da vida nós reagimos com acessibilidade existencial (*existentielle Ansprechbarkeit*) porque assumimos frente a eles uma postura na qual nós os aceitamos como o outro de nós mesmos (idem, 2008, p. 72).

Este aspecto do reconhecimento de aceitabilidade, frente aos outros, é a condição de aceitação de nós mesmos. É fundamental aceitar o outro de nós mesmos para uma tomada de postura do qual não é possível fugir, portanto, “não podemos deixar de tomar uma posição” (idem, 2008, p. 72). Estamos diante de uma perspectiva não epistêmica¹⁷⁴ do reconhecimento, tão somente uma postura que é assumida de uma pessoa diante da face do outro. Honneth afirma que se trata de um caráter especial diante do outro. Entretanto, Honneth frisa que nós só poderemos assumir a perspectiva do outro na medida em que reconhecemos no outro uma intencionalidade que nos é familiar. No aprofundamento dessa temática, Honneth se manifesta dizendo:

Sem a experiência de que o outro indivíduo seja um próximo/semelhante, nós não estaríamos em condições de dotá-lo com valores morais que controlam ou restringem o nosso agir; portanto, primeiramente precisa ser consumado esse reconhecimento elementar, precisamos tomar parte (*Anteill nehmen*) do outro existencialmente, antes de podermos aprender a orientar-nos por normas do reconhecimento que nos intimam a determinadas formas de consideração ou benevolência (2008, p.73).

Somente no face-a-face com o outro indivíduo que somos capazes de lhe dar atributos valorativos que tanto podem controlar como restringir a nossa ação diante dele. Honneth denomina essa relação de reconhecimento elementar, pois necessitamos tomar parte do outro de modo existencial, para podermos aprender a nos orientar por normas do

¹⁷⁴ “Quando no meu livro utilizei expressões como “participação afetiva” ou “identificação precedente” (2005, p. 59), estas apenas representam a tentativa (talvez desajeitada) de chamar a atenção para o caráter não-epistêmico desta forma de reconhecimento: aquilo que ali se realiza, aquilo que perfaz o seu caráter especial, é o fato de assumirmos perante o outro uma postura que alcança até a afetividade, postura na qual podemos reconhecer nele o outro de nós mesmos, o próximo (HONNETH, 2008. p. 72).

reconhecimento que regulam as nossas ações diante do outro. A questão que deve ser pensado é como Honneth imagina essa construção ou esse processo de elaboração do reconhecimento? Ele afirma o seguinte:

Aquilo que anteriormente eu havia denominado de “preenchimento” do esquema existencial do reconhecimento, eu imagino assim: no processo de sua socialização, indivíduos aprendem a interiorizar as normas de reconhecimento específicas da respectiva cultura; deste modo eles enriquecem passo a passo aquela representação elementar do próximo, que desde cedo lhes está disponível por hábito, com aqueles valores específicos que estão corporificados nos princípios de reconhecimento vigentes dentro de sua sociedade. São estas normas interiorizadas que regulam o modo como sujeitos tratam legitimamente uns com os outros nas diferentes esferas das relações sociais: quais as expectativas que eu posso ter em relação ao outro, quais os deveres que preciso cumprir em relação a ele, qual comportamento posso esperar dele, tudo isto se deriva em última análise da orientação naturalizada por princípios, que fixam institucionalmente em quais sentidos (avaliativos) nós devemos nos reconhecer reciprocamente segundo a relação entre nós existente (HONNETH, 2008, p. 74).

Honneth faz uma leitura de socialização cultural dos indivíduos, os quais vão enriquecendo gradativamente a sua compreensão da sociedade a partir dos valores específicos presentes nos princípios de reconhecimento de sua sociedade. Destacamos que são essas normas interiorizadas que regulam o comportamento dos sujeitos em diferentes espaços de suas relações sociais. Somente assim ele saberá seus deveres em relação ao outro e qual a expectativa que ele pode esperar em relação ao comportamento do outro. Honneth defende que esses comportamentos são frutos de princípios naturalizados que fixam institucionalmente em quais sentidos que nós devemos nos reconhecer reciprocamente, de acordo com as relações existentes entre nós. Os princípios de reconhecimento em seu conjunto formam aquilo que

Honneth denomina de “cultura moral”¹⁷⁵ de uma determinada época do desenvolvimento social”.

Retomando o nosso empreendimento sobre reificação, devemos entender que a violação de normas que se originam de princípios institucionalizados do reconhecimento, constitui claramente uma ofensa moral. Sendo assim, “nós então não reconhecemos uma pessoa daquele modo como a moral intersubjetiva da relação existente entre nós o exige” (Idem, 2008, p.74). Essas ofensas morais nos encaminham para o conceito propriamente dito de reificação, pois neste sentido “um sujeito não simplesmente fere normas válidas de reconhecimento, mas atenta contra a própria condição que antecede ao não reconhecer nem tratar o outro sequer como “próximo” (*Mitmenschen*)” (Idem, 2008, p.75). Diante dessa perspectiva, como Honneth qualifica seu entendimento sobre o conceito de reificação? É possível na reificação manter o reconhecimento? O filósofo assim se expressa:

Na reificação é anulado aquele reconhecimento elementar que geralmente faz com que nós experimentemos cada pessoa existencialmente como o outro de nós mesmos; queiramos ou não, nós concedemos a ele pré-predicativamente uma auto-relação que partilha com a nossa própria característica de estar voltada emocionalmente para a realização dos objetivos pessoais. Se este reconhecimento prévio não se realizar, se não tomamos mais parte existencialmente no outro, então nós o tratamos repentinamente apenas como um objeto inanimado, uma simples coisa; e o maior desafio para a tentativa de reabilitar a categoria da reificação consiste na dificuldade de explicar a condição de possibilidade desta supressão do reconhecimento elementar (Idem, 2008, p. 75).

A reificação é a anulação do humano nas relações interpessoais, pois quando se nega toda e qualquer possibilidade de manter as características humanas enquanto próprios de humanos, estamos na condição reificadora. Não existe possibilidade de reconhecimento na

¹⁷⁵ “Tomados em seu conjunto, esses princípios do reconhecimento formam a cultura moral de uma determinada época do desenvolvimento social. Sim, se levarmos em consideração o grau de internacionalização e de habitualização destas normas, então podemos inclusive dizer que juntas elas representam a “segunda natureza” de uma sociedade” (HONNETH, 2008, p.74).

reificação, pois ela implica na ausência existencial de um humano para com outro. Não tomar mais parte da existência do outro, é tratá-lo como objeto, como coisa, algo inanimado. Honneth ressalta que “nem toda consecução de uma ação cujo sucesso exige a abstração de características pessoais já gera como tal uma postura reificante” (idem, 2008, p.77). No entanto, o que caracteriza propriamente uma práxis que leva o ser humano a uma reificação é a “sua consecução contínua, uma rotina naturalizada, pois apenas este tipo de habitualização possui a força para neutralizar a *posteriori* a postura antes assumida de reconhecimento” (idem, 2008.p. 77). Na medida em que cai no esquecimento o reconhecimento elementar, funda-se gradativamente a reificação e o outro passa a ser tratado como simples objeto, sem características humanas. Honneth ainda frisa “o outro não é apenas imaginado como um simples objeto, mas perde-se efetivamente a percepção de que ele seja um ser com características humanas” (idem, 2008, p.78). Na reificação a socialização encontra-se no estágio zero, pois está fora de cogitação. Isso se constata, principalmente, quando se está em condições de escravidão, ou ainda, quando se encontra nos campos de concentração nazista, onde milhares de mulheres e crianças judias foram mortas com um tiro na nuca, na maior frieza e sem nenhuma comoção. Não se trata de um contrato de comércio de troca de mercadorias, ou um conflito de partidos políticos, trata-se de algo que vai para além de um contrato comercial. Honneth assim se expressa:

Algo bem diferente ocorre certamente quando duas partes contratuais transacionam o comércio com pessoas que por sua vez não gozam do status legal e, portanto, só são tratadas como pura mercadoria; em tais formas modernas da escravidão, como hoje subsistem, por exemplo, no comércio sexual, a rotinização de práticas despersonalizantes está tão avançada que sem objeção podemos falar de reificação (idem, 2008, p. 78).

Podemos, numa rápida finalização, considerar que a reificação é caracterizada pelas práticas reiteradas de coisificação do humano, tornando nele nulo qualquer característica de sua humanidade. Sendo assim, não goza de nenhuma possibilidade real e objetiva de realizar-se como humano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso intento, foi investigar e analisar o reconhecimento e a alteridade na *Fenomenologia do Espírito* e na *Filosofia do Direito* de Hegel e suas relações com o reconhecimento em Axel Honneth. O propósito de Hegel na *Fenomenologia do Espírito* foi o nosso objetivo, demonstrar como a passagem da consciência à autoconsciência leva a uma construção de relações e interações entre as figuras do senhor e do escravo. Hegel se utiliza desta figura para falar da própria condição conflitiva do ser humano, pois ele pode tanto ser senhor de si como servo. O filósofo pretendeu com esse conceito não apenas apresentar uma lógica do conhecer e do reconhecer da consciência, mas colocá-la na dimensão tensionadora de ser infinita e finita. Isso nos mostrou que é fundamental pensarmos a autoconsciência (*Selbstbewußtsein*) no processo de desenvolvimento e movimento da própria consciência. Ser autoconsciente é pensar-se como mobilidade, encontro da consciência, é o tornar-se consciente da direção e dos limites do próprio ser consciente. Por essa razão o nosso enfoque da autoconsciência foi pensado a partir das figuras do senhor e escravo como figuras da própria consciência. Essas figuras expressam e representam dois momentos da própria consciência em movimento constante. É fundamental que entendamos que a consciência rumando em direção à autoconsciência exige não apenas um reconhecimento total, mas essencialmente, o reconhecimento verdadeiro com a finalidade de salvaguardar a própria liberdade.

Hegel demonstrou que a autoconsciência é a consciência desejanse, desejo este por outra consciência, Enfim, a consciência deseje a verdade de si mesma através de outro. E nesse sentido que a autoconsciência é a “unidade do diferente” (HEGEL, Ph. G., p.139). Ela tem a capacidade de reunir nela mesma aquilo que é seu ser e aquilo que é seu diferente. Por essa razão que ela “é a infinita unidade das diferenças” (idem, p.139). Devemos considerar que a autoconsciência é o movimento do processo da humanização em Hegel. Isso mostra que

[...] o homem não é um ser pronto, mas em permanente autoconstrução, que se faz como processo de conquista da liberdade. Ocorre que esse processo é essencialmente comunitário: o homem se faz homem à medida que é capaz de elevar-se de sua vida individual empírica à esfera da universalidade, do mútuo reconhecimento da

igual dignidade. O processo de libertação coincide, pois com um processo de universalização, no qual a individualidade do ponto de partida não é eliminada, mas “superada”, supracumida num processo de mútuo reconhecimento. O processo de libertação, que constitui o cerne da vida humana, enquanto conquista da humanidade do homem, é um processo de superação da parcialidade; a gênese do homem coincide com a gênese de sua sociabilidade, que, por sua vez; se radica na liberdade solidária, a que abandonou toda perspectiva de opressão e se faz enquanto reconhecimento mútuo das liberdades. (OLIVEIRA, 1993, p. 183-84).

O ser humano tem em Hegel um sentido absoluto, ele vale pelo simples fato de ser humano, não porque tem alguma preferência religiosa ou política. Por essa razão todo o desenvolvimento, encontro, interação e reconhecimento da consciência e autoconsciência é a construção do conhecimento e do ser humano em si mesmo. Busca compreender o humano na sua totalidade, inserido nas instâncias sociais, comunitárias, institucionais e do Estado. Vê no humano, em sua consciência e autoconsciência, uma forma de construção e elaboração do conhecimento e do mútuo reconhecimento. É nesse sentido que a autoconsciência em Hegel é uma consciência desejante, desejante da outra consciência. O cenário que Hegel mostra não extrapola o âmbito da consciência, mas reduz-se a ela. Ele quer justamente com isso demonstrar uma ruptura com um dualismo da modernidade, que vem desde Descartes a Kant, onde se encontravam separados o sujeito que conhece e o objeto conhecido. O sujeito que deseja a outra consciência encontra-a dentro dela mesma, sendo assim, sujeito de si e objeto em si mesmo na mesma investigação. A autoconsciência é esse movimento sempre em direção ao outro de si mesmo, numa busca constante de sua diferença e infinitude. Isso mostra porque a o outro é essencial na formação e construção da autoconsciência. O outro na Fenomenologia é a construção da própria identidade através do incessante diferenciar-se de si mesmo. No entanto, esse diferenciar-se de si, é o movimento e o reconhecer-se em si mesmo. A autoconsciência é apenas reconhecida verdadeiramente por uma outra autoconsciência, de valor simétrico. A autoconsciência é a consciência e seu outro, este constantemente negado e superado, mas não eliminado, pois é condição fundamental de sua

própria constituição. O outro não é outro indivíduo, que se opõe a alguém numa luta declarada de força física, mas ele é o encontro e desencontro que o ser humano realiza através da sua própria consciência. Os conflitos são inerentes e parte essencial da própria existência humana e elementos fundamentais na construção do conhecimento e busca do saber absoluto. É por essa razão que a Fenomenologia é uma fenomenologia do espírito, pois essa consciência é uma abstração do Espírito que dá mobilidade e unidade ao mundo. Este é uma metáfora para a consciência, pois o que se dá no âmbito da consciência na *Fenomenologia do Espírito*, na *Filosofia do Direito* é a interação conflitiva entre cidadãos da família, sociedade civil e Estado. Isso mostra que em Hegel o reconhecer pressupõe o conhecer, sendo por isso que o reconhecimento focando numa perspectiva do mútuo reconhecimento ocorre nas instituições concebidas pelos cidadãos para atender os interesses individuais e sociais. Nenhum interesse individual pode não ser social, e nenhum interesse social pode não ser individual. Hegel mostra isso de modo desconcertante já na *Fenomenologia do Espírito*, através de um princípio no qual ele afirma que o eu deve ser um nós e o nós um eu. Claro está que a consciência deve ser preparada, educada, instruída para esse movimento na direção da comunidade e em sua própria direção. Siep (2006, p. 127) defende que o reconhecimento em Hegel deve ser compreendido como um movimento do nós. Não podemos pensar em Hegel um indivíduo abstrato, separado da comunidade, mas deve ser sempre pensado como um nós e não apenas como um eu. Isso demonstra que em Hegel o reconhecimento é sempre um reconhecimento do nós, portanto, da comunidade.

Numa perspectiva das considerações finais, vale ressaltar que Hegel procura demonstrar, com o conceito de reconhecimento o próprio ato do humano se tornar humanizado. Devemos compreender que em Hegel os conceitos nunca estão isolados, mas interligados e interdependentes em todo sistema filosófico. Por essa razão, podemos entender que na *Fenomenologia do Espírito* Hegel prepara os sujeitos numa perspectiva da consciência e autoconsciência para poder pensá-los no mundo das convivências, especialmente na *Filosofia do Direito*. Neste movimento do próprio Espírito e de seus modos de pensá-lo, Hegel coloca o senhor e escravo na *Filosofia do Direito* como sujeitos de vontades e o trabalho ocorre e se realiza de forma livre. O modo de fazer filosofia em Hegel é o caminho que dá a direção da superação. Ele coloca a sua filosofia no solo da superação de um momento, de uma instância para a outra. Na *Realphilosophie*, o conceito de superação

pode ser denominado de memória, pois é nela que encontramos o tempo e o espaço dos acontecimentos. O movimento de toda história e de todo sistema pode ser denominado de *Filosofia do Espírito*, parte correspondente ao final de *Realphilosophie*, onde todo desencadeamento do sistema eclode, surge e se dá ao mundo e se faz mundo. É em última instância, o Absoluto que, no humano, se faz espírito e força de movimento. É nesse sentido que Hegel entende o ser humano como um ser espiritual, pois a força motriz é o espiritual, e não o material.

O nosso intuito foi apresentar como Hegel compreende o conceito de Reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito* e *Filosofia do Direito* e como Honneth interpreta esse conceito dando a ele a sua versão. Mostrar que a alteridade, a outridade, é fundamental para a compreensão e constituição do próprio processo do mútuo reconhecimento, esse foi o nosso empenho e entendimento.

Em Hegel o conceito de reconhecimento é inicialmente pensado na obra escrita em Jena, *Realphilosophie*, onde ele sustenta que o amor é o primeiro ato de reconhecimento. Ele mostra que a capacidade de amar é uma condição de humanização do próprio humano, pois se caracteriza como uma primeira socialização e reconhecimento de espaços e lugares de cada ser humano. Essa perspectiva se apresenta diante das percepções de Rousseau e de Hobbes, onde na natureza as regras não são construídas, mas impostas pela própria maneira natural de cada ser se comportar. Em ambos o elemento do corruptível é essencial como negação da humanização, por isso que o contrato enquanto um pacto social expressa a ruptura com a condição de barbárie no qual esse “humano” se encontrava. Frente a essas situações, Hegel defende que o primeiro ato de reconhecimento, expresso pelo amor, é a origem de uma sociabilidade e a possibilidade de constituição de pequenos agrupamentos sociais, a família. O amor é visto em Hegel como aquela contradição imanente no próprio conceito, pois ao mesmo tempo em que o amor unifica, ele é essencialmente libertação e separação. Ele é movimento e estagnação, construção e destruição-reconstrução, pois se constitui como primeiro elemento do humano nas suas relações intersubjetivas. O amor em Hegel é tão somente a etapa inicial, mas não a etapa central da estrutura da eticidade, pois a eticidade tem no Espírito do povo e do mundo a sua esfera central. Aquilo que se coloca apenas e tão somente como um momento em Hegel, primeiro ato de reconhecimento, o amor, em Honneth é uma categoria elementar e fundamental do reconhecimento. Toda estrutura individual de autoestima e respeito, pauta-se nas relações amorosas em Honneth.

Todas as relações sociais e intersubjetivas fundam-se na afetividade do amor. O amor é o construtor da personalidade de autoconfiança de cada indivíduo, afirma Honneth. Essa interpretação do amor de Honneth é discutível, difusa e confusa, pois quer pensar isso a partir de Hegel, mas não consegue chegar até Hegel, pois os atributos dados a Hegel são equivocados e assumem uma interpretação muito livre de Hegel. Podemos afirmar que a interpretação de Honneth do reconhecimento baseado no amor, é apenas uma inspiração hegeliana, no sentido de constituir um pensamento da pré-eticidade hegeliana. Honneth está preocupado em pensar e definir de modo existencial¹⁷⁶ o papel do indivíduo a partir de uma distinção entre o conhecer e o reconhecer. Podemos em poucas palavras dizer o seguinte: da categoria do amor surge a autoconfiança, da dimensão jurídica, do direito resulta o autorrespeito individual e da dimensão da solidariedade temos a auto estima individual. É notório que toda preocupação está voltado para resguardar e estimular os princípios da individualidade, no entanto, Honneth não consegue nomear este indivíduo enquanto um sujeito de reconhecimento. Por essa razão que o debate de Honneth gira em torno de como determinadas práticas sociais são regulados segundo parâmetros de posições econômicas. Em tese, Honneth não está preocupado com uma teoria do reconhecimento, mas sim; com uma construção conceitual das relações individuais como um status social. Essas relações de solidariedade e de autorrespeito são relativizações sociais, não institucionais e reais. Honneth não consegue pensar um reconhecimento institucionalizado, como preconizara Hegel, mas tão somente relações meramente intersubjetivas.

Hegel entende que o amor é o objeto de si mesmo, é a satisfação, é a unidade dos extremos que antes eram impulsos. Se o amor se converte em objeto, o amor é a alteridade, imediata coisidade, portanto, não se conhece a si mesmo senão pelo outro. Ambos descobrem o amor

¹⁷⁶ “Essa Primazia do *Modo do Reconhecer* (*der Modus des Anerkennens*) caracteriza o que Honneth passa a chamar de *Modo Existencial do Reconhecimento* (*Der existentielle Modus der Anerkennung*). Neste livro, Honneth deixa claro que ele pretende diferenciar duas diferentes dimensões da sua teoria. Ele entende que esse *Modo Existencial do Reconhecimento* (*Der existentielle Modus der Anerkennung*) deve ser compreendido como uma forma mais fundamental do Reconhecimento (dimensão antropológica do reconhecimento) que serve de base para as esferas do reconhecimento (dimensão sócio-histórica do reconhecimento). Porém, diferentemente do que à primeira vista poderia parecer óbvio, o fenômeno da reificação não consiste em uma primazia do *o Modo do Conhecer* (*Der Modus des Erkennens*) em relação ao *Modo do Reconhecer* (*Der Modus des Anerkennens*). Reificação consiste para Honneth uma forma de *Esquecimento-do-Reconhecimento* (*Anerkennungsvergessenheit*)” (SAAVEDRA, jan/dez., 2008, p.31)

num recíproco servir mediado pelo amor, ele é a ferramenta (coisa) que une os extremos, é permanentemente possibilidade de unidade dos impulsos extremos. Hegel defende que o amor é apenas um momento, embora fundamental, por essa razão, o amor é o primeiro ato de reconhecimento, portanto, movimento de superação da existência imediata. O poder de reconhecimento é a superação do estado natural (*Naturzustand*) da existência humana. Reconhecer significa aqui legitimar espaços, lugares e colocar-se ao servir do outro. Embora seja uma satisfação muito imediata dos impulsos, o amor tem a capacidade de unir extremos. Ele se torna ponto de partida, movimento e possibilidade do fazer-se humano na partilha do reconhecimento. Por essa razão, o amor é considerado como movimento da superação da singularidade e a educação como a superação do amor.

Honneth compreende que essa concepção hegeliana de amor visa fortalecer a autonomia e personalidade individuais. Ele afirma:

Para Hegel, o amor representa a primeira etapa de reconhecimento recíproco, porque em sua efetivação os sujeitos se confirmam mutuamente na natureza concreta de suas carências, reconhecendo-se assim como seres carentes: na experiência recíproca da dedicação amorosa, dois sujeitos se sabem unidos no fato de serem dependentes, em seu estado carencial, do respectivo outro. Além disso, visto que carências e afetos só podem de modo receber “confirmação” porque são diretamente satisfeitos ou correspondidos, o próprio reconhecimento deve possuir aqui o caráter de assentimento e encorajamento afetivo; nesse sentido, essa relação de reconhecimento está também ligada de maneira necessária à existência corporal dos outros concretos, os quais demonstram entre si sentimentos de estima especial (HONNETH, 2003, p.160).

Na referencia acima, percebe-se que o filósofo frankfurtiano atribui uma importância muito grande à categoria do amor, a tal ponto que as relações amorosas enunciadas seriam o “passaporte” para a formação de um caráter de “assentimento e encorajamento afetivo”, sendo com isso o alicerce de “sentimentos de estima especial”. Neste aspecto, Honneth vê o amor como uma “relação interativa à qual subjaz

um padrão particular de reconhecimento recíproco” (Idem, 2003, p.160). Retomando um pouco o debate de Hegel sobre o conceito de amor analisado na obra *Realphilosophie*, Hegel certamente não concordaria com essa concepção de Honneth, pois o princípio norteador perseguido por Honneth é o bem estar individual, a partir de uma condução do amor que leve o indivíduo a “sentimentos de estima especial”. Essa análise diverge muito de Hegel, pois o amor como primeiro ato de reconhecimento é a expressão da capacidade humana de poder se relacionar e interagir com os outros. Poderíamos dizer que é a primeira manifestação de sociabilidade. É por essa razão que o amor, ao tornar-se objeto para si mesmo, carrega nele a “essência simples, sendo cada um o mesmo reconhecimento espiritual” (HEGEL, *Filosofia Real*, 2006, 174-75).

Honneth pondera e conduz a sua posição em relação ao amor, concluindo:

Se o amor representa uma simbiose quebrada pela individuação recíproca, então o que nele encontra reconhecimento junto ao respectivo outro é manifestamente apenas sua independência individual; em razão disso, poderia surgir a miragem de que a relação amorosa seria caracterizada somente por uma espécie de reconhecimento que possuiria o caráter de uma aceitação cognitiva da autonomia do outro. Que não se trata de algo assim é o que já se depreende do fato de aquela liberação para a independência ser sustentada por uma confiança afetiva na continuidade da dedicação comum; sem a segurança emotiva de que a pessoa amada preserva sua afeição mesmo depois da autonomização renovada, não seria possível de modo algum, para o sujeito que ama, o reconhecimento de sua independência. Uma vez que essa experiência tem de ser mútua na relação do amor, o reconhecimento designa aqui o duplo processo de uma liberação e ligação emotiva da outra pessoa; não um respeito cognitivo, mas sim uma afirmação da autonomia, acompanhada ou mesmo apoiada pela dedicação, é ao que se visa quando se fala do reconhecimento como um elemento constitutivo do amor (HONNETH, 2003, p.178).

Em Honneth o amor em sua correspondência com o reconhecimento designa um duplo desenvolvimento de “liberação e ligação emotiva da outra pessoa”. Ele pensa o reconhecimento na esfera normativa das relações sociais, não o analisa do ponto de vista cognitivo, ou ainda, de modo progressivo como o faz Hegel. Honneth centraliza suas análises em cima do indivíduo e de sua autonomia, não necessariamente no reconhecimento. Nele o reconhecimento se constitui como estrutura da autonomia e dedicação a partir da dimensão amorosa. O amor, enquanto uma categoria de uma experiência mútua do reconhecimento é condutora simultaneamente de uma “liberação” e conexão “emotiva da outra pessoa” (HONNETH, 2003, p.178). Toda essa leitura e concepções de Honneth não visam uma responsabilidade cognitiva do amor ao outro, mas, simplesmente, solidificar a estrutura da autonomia individual. O pensador frankfurtiano nos dá a entender que somente conquistamos a autoconfiança pela esfera do amor, e somos bem sucedidos socialmente pelo amor a nós dedicado pela própria mãe.

Em Honneth, a autoconfiança individual é a base para a participação do indivíduo autônomo dos espaços públicos. É nesses espaços que se constrói o reconhecimento na esfera dos direitos, numa perspectiva da justiça e do respeito universal. Honneth compreende e defende que Hegel fundamenta toda estrutura da eticidade na base do amor. Honneth (2003, p.178) assim se expressa:

Contudo, embora seja inerente ao amor um elemento necessário de particularismo moral, Hegel faz bem em supor nele o cerne estrutural de toda eticidade: só aquela ligação simbioticamente alimentada, que surge da delimitação reciprocamente querida, cria a medida de autoconfiança individual, que é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública.

É simplificador e errôneo a afirmação de Honneth no que tange ao fundamento estrutural da eticidade no amor. Hegel não coloca no amor o cerne estrutural da eticidade, mas sim, no espírito do povo e espírito universal do próprio Estado.

Entendemos que Honneth lê as relações humanas com uma perspectiva psicanalítica de Mead e Donald Winnicott e, a partir destes, imagina poder ler Hegel. Por esta razão que sua leitura, baseada numa livre interpretação e inspiração hegeliana, não é propriamente uma

análise de Hegel. É nesse sentido que o amor desemboca na autoconfiança, a dimensão do direito no autorrespeito e a dimensão da solidariedade na autoestima individual.

Em Hegel as relações de reconhecimento e mútuo reconhecimento ultrapassam os momentos da consciência e autoconsciência, das relações de vontades individuais, das construções e expressões de liberdades. O mútuo reconhecimento é uma compreensão de relações e interações de Estados, povos, culturas, e instituições de todos os âmbitos. O mútuo reconhecimento é a realização efetiva do ser humano na instância da comunidade e do Estado. O direito nesse aspecto é a expressão máxima da liberdade, portanto, sustentador do mútuo reconhecimento. É no mútuo reconhecimento que o ser humano compreende sua universalidade enquanto humano que é.

Todo o nosso empreendimento tem valido a pena se formos capazes de compreender o reconhecimento como momento central de toda vida humana e suas relações com toda a diversidade cultural na expressão de uma unidade do espírito. Neste sentido que podemos considerar que

O reconhecimento, portanto, é o que liga as autoconsciências entre si e constitui a unidade do espírito. A perfeita liberdade e independência dos sujeitos no seio do espírito se realizará no reconhecimento mútuo. Com isso temos anunciado todo o programa da relação intersubjetiva. Trata-se de alcançar a certeza de si através do outro, sendo este outro tão independente e livre no reconhecimento como eu mesmo (Ibid, 1994, p.114).

O Reconhecimento é a perfeita unidade das liberdades humanas na relação intersubjetiva e encontro com os outros. O reconhecimento é a concretude do Estado e da liberdade na comunidade de homens livres. Ele é condição necessária da ciência jurídica e da paz entre os homens. Fora do mútuo reconhecimento, não podemos pensar as questões básicas da Eticidade: família, sociedade civil e Estado. Por sua vez, o verdadeiro reconhecimento se dá nas relações institucionais, naquilo que Hegel concebeu como a efetividade da liberdade e a culminação do espírito objetivo: O Estado e suas instituições.

REFERENCIAS

OBRAS DE HEGEL

- 1 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Jenaer Schriften – 1801-1807.** Werke 2. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970.
- 2 _____. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I.** Werke, 8., Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970.
- 3 _____. **Frühe Schriften.** Werke I. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1971.
- 4 _____. **Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.** Werke, 12. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970.
- 5 _____. **Grundlinien der Philosophie des Rechts.** Werke, 7. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970.
- 6 _____. **Phänomenologie des Geistes.** Werke, 3. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970.
- 7 _____. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III.** Werke, 10. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970.
- 8 _____. **Werke in Zwanzig Bänden Register.** Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1979.
- 9 _____. **Vorlesungen über die Ästhetik III.** Werke 15. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970.
- 10 _____. **Berliner Schriften – 1818-1831.** Werke II. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970.
- 11 _____. **Principios de la filosofía del derecho.** (trad. Juan Luis Vermal), 1ª edición. Buenos Aires: Editorial Sudamericana S.A., 2004.
- 12 _____. **Phänomenologie des Geistes – mit einem Nachwort von**

Georg Lukács. Frankfurt/M – Berlin – Wien: Ein Ullstein Buch, 1973.

13_____. **Fenomenologia do Espírito.** (trad. Paulo Meneses) 2ª edição, vol. Único. Petrópolis: RJ vezes; Bragança Paulista: USF, 2003.

14_____. **Sobre as Maneira Científicas de Tratar o Direito Natural** : seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito. (tradução e apresentação de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino). São Paulo: Edições Loyola, 2007.

15_____. **Filosofía Real** (trad. José Maria Ripalda). Madrid: Fondo de Cultura Económica de Espanha e Universidad Nacional de Educação a Distância, 2006.

16_____. **El Sistema de la Eticidad.** (trad. Luis González-Hontoria); Madrid (Espanha): Editora Nacional, 1982.

17_____. **O Sistema da Vida Ética.** (trad. Artur Morão); Lisboa: Edições 70, 1991.

18_____. **Introdução à História da Filosofia.** (trad. Heloísa da Graça Burati) São Paulo: Rideel, 2005.

19_____. **Diferença Entre Os Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling.** (trad. Carlos Morujão) Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003.

20_____. **Filosofía de la Lógica.** (trad. Ovejero y Maury) Buenos Aires, Claridad, 2006.

21_____. **La Razon en la História.** (trad. César Armando Gómez) Madrid: Seminarios y Ediciones, S.A, 1972.

22_____. **Ciencia de la Lógica.** (trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo) Buenos Aires: Edições Solar, 1974.

23_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio.** (trad. Paulo Meneses) vol. 1 e 3. São Paulo: Loyola, 1995.

24_____. **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.** (trad.

José Gaos), Alianza Editorial, 1928.

25 _____. **A Sociedade Civil Burguesa.** (publicada originalmente em Língua Portuguesa, por Editorial Estampa Ltda, Lisboa, 1979). São Paulo: Edições Mandacaru Ltda, 1989.

26 _____. **Filosofia da História.** (trad. Maria Rodrigues Hans Harden) Brasília: Ed. UNB, 1995.

27 _____. Fé e Saber. (trad. Oliver Tolle). São Paulo: hedra, 2011.

28 _____. La Relation du Scepticisme avec la Philosophie suivi de l'Essence de la critique philosophique. (trad. B. Fauquet). Paris: J. Vrin, 1972.

OBRAS DE HONNETH

1 HONNETH, Axel. **Das Andere der Gerechtigkeit.** – Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt : Suhrkamp Verlag, 2000.

2 _____. **Das Recht der Freiheit.** Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011.

3 _____. **Luta por Reconhecimento** – A gramática moral dos conflitos sociais. (Trad. de Luiz Repa). São Paulo: Ed. 34, 2003.

4 _____. **Das ich im Wir** – Studien zur Anerkennungstheorie. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2010.

5 _____. **Unsichtbarkeit** – Stationen einer Theorie der Intersubjektivität. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2003.

6 _____. **Crítica del agravio moral** – Patologías de la sociedad contemporánea. (trad. Peter Storandt Diller), ed.. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina. S.A, 2009.

7 _____. **Verdinglichung:** Eine anerkennungstheoretische Studie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

8 _____. **Observações sobre reificação** (trad. por Emil Sobottka e Giovanni Saavedra). Porto Alegre: Revista Civitas, v. 8, nº 1, p.68-79, jan.-abr. 2008.

9 SAAVEDRA, Giovanni. Reificação versus

OBRAS GERAIS

1 ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. (trad. Guido Antonio de Almeida). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

2 ALSLEBEN, Kurd; ESKE, Antje; SALAVERRÍA, Heidi. **Die Kunst der Anerkennung** – Eine Swiki-Konversation. Hamburg: Edition Kuecocokue, 2006.

3 ALBORNOZ, Suzana Guerra. **As Esferas do Reconhecimento**: uma introdução a Axel Honneth. Cadernos de Psicologia Social do Trabalho, vol. 14 nº 1, pp.127-143, 2011.

4 BORGES, Maria de Lourdes Alves. **História e Metafísica em Hegel** – Sobre a noção de espírito do mundo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

5 _____. **A Atualidade de Hegel**. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2009.

6 _____. **A Morte Impossível**: uma análise da luta de vida e morte na figura do senhor e do servo. Porto Alegre: Revista Veritas, v. 40, nº 157, março 1995, p. 37- 48.

7 _____. **Os Jogos da Alteridade**: Uma análise da figura do Senhor e do Servo na “Fenomenologia do Espírito” de Hegel. Dissertação de Mestrado em Filosofia na UFRGS, sob orientação do prof. Dr. Denis Rosenfield: Porto Alegre, janeiro de 1990.

8 BOURGEOIS, Bernard. **HEGEL** – Os atos do espírito. (trad. Paulo Neves); São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

- 9 _____. **O PENSAMENTO POLÍTICO DE HEGEL**. (trad. Paulo Neves da Silva); São Leopoldo: Unisinos, 1999.
- 10 CHAGAS, Eduardo Ferreira; UTZ, Konrad & OLIVEIRA, James Wilson J. de Oliveira (Orgs). **Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito de Hegel”**. Fortaleza: Edições UFC, 2007 – (Série Filosofia).
- 11 COLOMER, Eusebi. **El Pensamiento Alemán: de Kant a Heidegger**. Barcelona: Herder, 2006.
- 12 COLL, Gabriel Amengual. **La Moral como Derecho**– Estudio sobre la moralidade en la Filosofia del Derecho de Hegel. Madrid: Editora Trotta, 2001.
- 13 DAVIDSON, Donald. **Subjektiv, Intersubjektiv, Objektiv**. Frankfurt: Suhrkamp, 2001.
- 14 DISTELHORST, Lors. **Differenz** – Umkämpfte – Hegemonietheoretische Perspektiven der Geschlechterpolitik mit Butler und Laclau. Berlin: Parados Verlag, 2007.
- 15 EMCKE, Carolin. **Kollektive Identitäten** – Sozialphilosophische Grundlagen. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2000.
- 16 ERLINGER, Rainer. **MORAL** – Wie Man Richtig Gut Lebt. Tübingen: S. Fischer Verlag, 2011.
- 17 FILLIPI, Maria Cristina Poli. **O Espírito como Herança**: as origens do sujeito contemporâneo na obra de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- 18 FINK, Eugen. **Hegel**- Phänomenologische Interpretationen der Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.
- 19 FRASER, Nancy & HONNETH, Axel. **Umverteilung oder Anerkennung** – Eine Politisch-Philosophische Kontroverse. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2003.
- 20 _____. **Widerspenstige Praktiken Macht, Diskurs, Geschlecht**

Gender Studies. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1994.

21 _____. **Die Halbierete Gerechtigkeit** –Gender Studies. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2001.

22 _____. **Reconhecimento sem Ética.** Revista Lua Nova, São Paulo: 70, 101-145, 2007.

23 _____. & HONNETH, Axel. **? Redistribución o Reconocimiento?** (trad. Pablo Manzano), Colección Crítica. Madrid: Ediciones Morata S.L e Fundación Paideia Galiza, 2006.

24 FRANK, Manfred. **Ansichten der Subjektivität.** Berlin: Suhrkamp Verlag, 2012.

25 FLOCKE, Vera & SCHONEVILLE, Holger (Orgs.). **Differenz und Dialog** – Anerkennung als Strategie der Konfliktbewältigung?. Berlin: Berliner Wissenschafts Verlag (BWV), 2011.

26 GADAMER, Hans Georg. **La Dialéctica de Hegel.** Séptima edición, Madrid: Catedra Colección teorema, 2007.

27 GALIMBERTI, Umberto. **Psiche e Techne** – o homem na idade da técnica. São Paulo: Paulus, 2006.

28 GLOSER, Matthias. **Herr und Knecht bei Hegel.** München: Grin verlag, 2004. www.grin.com

29 HALBIG, Christoph; QUANTE, Michael & SIEP, Ludwig. **Hegels Erbe.** Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2004.

30 HABERMAS, Jürgen. **Die Ein beziehung des Anderen.** Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

31 HAHN, Henning. **Globale Gerechtigkeit** – Eine philosopische einführung. Frankfurt: Campus Verlag, 2009.

32 HAN, Byung-Chul. **Hegel und die Macht** – Ein Versuch über die Freundlichkeit. Bonn: Wilhelm Fink Verlag, 2005.

- 33 HEIDEGGER, Martin. **Que é isto a Filosofia? Identidade e Diferença.** (Trad. Ernildo Stein). Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Livraria duas Cidades, 2006.
- 34 HOFFMANN, Thomas Sören. **Georg Wilhelm Friedrich Hegel – Eine Propädeutik.** Berlin: Marix Verlag, 2004.
- 35 HÖSLE, Vittorio. **Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie:** Transzendentalpragmatik, Letzbegründung, Ethik. München: Beck, 1990.
- 36 _____. **O Sistema de Hegel – O idealismo da subjetividade e o problema da Intersubjetividade.** (trad. Antonio Celiomar Pinto de Lima). São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- 37 HYPPOLITE, Jean. **GÊNESE E ESTRUTURA DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL.** (trad. Silvio Rosa Filho), São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- 38 INWOOD, Michael. **Dicionário- HEGEL.** (trad. Álvaro Cabral), Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1997.
- 39 KANT, Immanuel. **Die Metaphysik der Sitten.** Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1977.
- 40 KEINTZEL, Brigitta; LIEBSCH, Burkhard (Orgs). **Hegel und Levinas – Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen.** Freiburg: Verlag Karl Alber, 2010.
- 41 KÖHLER, Dietmar & PÖGGELER, Otto. **Phänomenologie des Geistes.** Tübingen: Akademie Verlag, 2006.
- 42 KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à Leitura de Hegel.** (trad. Estela dos Santos Abreu), Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002.
- 43 KONDER, Leandro. **HEGEL – A razão quase enlouquecida.** Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- 44 LAKEBRINK, Bernhard. **Studien Zur Metaphysik Hegels.** Freiburg: Verlag Rombach & Co GmbH, 1969.

45 LIMA, Erick Calheiros de. **Gênese do Espírito Ético na Filosofia do Espírito de Jena**. Cadernos de Ética e Filosofia Política, 10, 1/2007, p. 79-102.

46 LOHMANN, Elisabeth Weisser. **Rechtphilosophie als Praktische Philosophie**. München: Wilhelm Fink Verlag, 2011.

47 LUDWIG, Ralf. **Hegel für Anfänger Phänomenologie des Geistes**. München: DTV, 2011.

48 LUTHER, Martin. **Tischreden**. Stuttgart: Reclam, 2009.

49_____. **Bibel – oder die Ganze Heilige Schrift**. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt Stuttgart, 1970.

50 MENDONÇA, Ricardo Fabrino. **Reconhecimento em debate: os modelos de Honneth e Fraser em sua relação com o legado habermasiano**. Trabalho apresentado no I Congresso Anual da Associação Brasileira de Pesquisadores de Comunicação e Política, na Universidade Federal da Bahia-Salvador – 2006.

51 MENEZES, Paulo. **Abordagens hegelianas**. Rio de Janeiro: Veira & Lent, 2006.

52 MÜLLER, Marcos Lutz. **Textos didáticos de G.W. F. Hegel – O Estado**. Campinas: IFCH/UNICAMP, número 32, maio, 1998.

53_____. **O Direito Abstrato de Hegel**: Um Estudo Introdutório. Analytica: revista de filosofia, vol. 10, nº 1. Rio de Janeiro: UFRJ. Seminário de Filosofia da Linguagem, 1993.

54 MUELLER, Enio R. **Filosofia à sombra de Auschwitz – um dueto com Adorno**. São Leopoldo: Faculdades EST & Editora Sinodal, 2009.

55 NETO, José Aldo de Araújo. **A categoria “reconhecimento” na teoria de Axel Honneth**. In Revista de Filosofia Argumentos, ano 3, nº 5, ano 2011.

56 NÓBREGA, Francisco Pereira. **Compreender HEGEL**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

56 NOVELLI, Pedro Geraldo Aparecido. **O Ensino de Filosofia Segundo Hegel**: Contribuições para a Atualidade. São Paulo: Unesp, Revista Trans/Form/Ação, 28(2): 129-148, 2005.

57 OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e Sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993.

58 PFEIFER, Wolfgang. **Etymologisches Wörterbuch des Deutschen**. Berlin: DTV., 2005.

59 PINZANI, Alessandro. **Da Pessoa ao Indivíduo – O lugar sistemático do sujeito na seção “Moralidade” da Filosofia do direito**. Blog: Hegelianos de Todo o Mundo. WWW.hegelufsc.blogspot.com acessado em 14.04.2010.

60 PLANA, Ramón Valls. **Del Yo Al Nosotros – Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel**. 3ª edição. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1994.

61 QUANTE, Michael. **Die Wirklichkeit des Geistes**. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011.

62 RICOEUR, Paul. **Percursos do Reconhecimento**. (Trad. de Nicolás Nyimi Campanário). São Paulo: Edições Loyola, 2006.

63 ROSENFELD, Denis L. **Como se pode falar da vida em Hegel**. Controvérsia – vol. 4 (2): 01-12, jul-dez. 2008.

64_____. et al.(org) **Estado e Política**: a filosofia política de Hegel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2003. (Revista Filosofia Política. Série III, nº 5).

65_____. et al (org) **HEGEL – a moralidade e a religião**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2002. (Revista Filosofia Política Série III, nº 3).

66 RUSSEL, Bertrand. **Philosophie des Abendlandes – Ihr Zusammenhang mit der politischen und sozialen Entwicklung**. Köln: Europa Verlag, 2011.

67 SANDKÜHLER, Hans Jörg. **Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften**, Band 4, Hamburg: Feliz Meiner Verlag, 2010.

68 SALGADO, Joaquim Carlos. **A Idéia de Justiça em Hegel**. São Paulo: Loyola, 1996.

69 SAAVEDRA, Giovanni. **Reificação versus reconhecimento** – Sobre a dimensão antropológica da teoria de Axel Honneth. Revista Teoria e Cultura, Juiz de Fora, v. 2 n. 1 e 2 jan/dez, 2008.

70 SANTOS, José Henrique. **Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo: Loyola, 1993.

71 SCHÄFER, Alfred & THOMPSON, Christiane (Hrsg). **Anerkennung**.Tübingen: Ferdinand Schöningh, 2010.

72 SCHMIDT, Hans-Christoph & ZUR, Christopher am Busch. **Anerkennung**. Berlin: Akademie Verlag, 2009.

73 SCHMIDT, Hans-Christoph. **“Anerkennung” Als Prinzip Der Kritischen Theorie**. Berlin: Walter de Gruyter, 2011.

74 SCHULTE, Günter. **Philosophie der letzten Dinge** – Liebe und Tod als Grund und Abgrund des Denkens. München: Diederichs, 1997.

75 SIEP, Ludwig. **Der Weg der Phänomenologie des Geistes** – Ein einführender Kommentar zu Hegels Differenzschrift und Phänomenologie des Geistes. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2000.

76 TAYLOR, Charles **HEGEL e a Sociedade Moderna**. São Paulo: Loyola, 2005.

77 TAYLOR, Charles. et al. **Multiculturalismo**. (trad. Marta Machado), Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

78 TILLICH, Paul. **Vorlesung über Hegel** (Frankfurt 1931/1932). Berlin; New York: de Gruyter, 1995.

79 UTZ, Konrad. **O Existencial da Liberdade: Hegel e as**

Precondições da Democracia. *ethic@ Florianópolis* v. 8, n. 2 p. 169-186, Dez. 2009.

80 VIEWEG, Klaus & Welsch Wolfgang. **Hegels Phänomenologie des Geistes** – Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2008.

81 WEBER, Thadeu. **Hegel: Liberdade, Estado e História**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

82 WEIL, Eric. **Hegel et l'Etat** – Cinq conférences suivies de Marx et la philosophie du droit. Paris: J. Vrin, 2002.

83 WEISCHEDEL, Wilhelm. **Die Philosophische Hintertreppe** – Die Grossen Philosophen in Alltag und Denken. München: DTV, 2011.

84 WILLIAMS, Robert R. **Hegel's Ethics of Recognition**. California: University of California Press, 1997.