

U N I C A M P

Universidade Estadual de Campinas

I . F . C . H

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

***Direito e Intersubjetividade:***

**Eticidade em Hegel e o Conceito Fichteano de  
Reconhecimento**

**Erick Calheiros de Lima**

**Tese de Doutorado  
desenvolvida sob a orientação  
do Prof. Dr. Marcos Lutz  
Müller ( DF/IFCH/Unicamp)**

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

**L628d**      **Lima, Erick Calheiros de**  
**Direito e intersubjetividade: eticidade moderna em Hegel e o**  
**conceito fichteano de reconhecimento / Erick Calheiros de Lima.**  
**- - Campinas, SP : [s. n.], 2006.**

**Orientador: Marcos Lutz Müller.**  
**Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,**  
**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 2. Fichte,**  
**Johann Gottlieb, 1762-1814. 3. Ética moderna. 4. Idealismo**  
**alemão. 5. Direito - Filosofia. 6. Direito natural. 7. Filosofia**  
**alemã. I. Müller, Marcos Lutz. II. Universidade Estadual de**  
**Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

**(cc/ifch)**

Título em inglês: Right and intersubjectivity: Hegel's comprehension of modern  
ethical life and Fichte's concept of recognition

Palavras – chave em inglês (Keywords): Modern ethics  
German idealism  
Philosophy – Law  
Natural law  
Philosophy, german

**Área de concentração : História da Filosofia Contemporânea**

**Titulação : Doutor em Filosofia**

**Banca examinadora : Marcos Lutz Müller, César Augusto Ramos, Oswaldo**  
**Giacóia Júnior, Sílvio Rosa Filho Vladimir Pinheiro**  
**Safatle**

**Data da defesa : 05-12-2006**

**Programa de Pós-Graduação :- Filosofia.**

Dedico este trabalho ao meu pai, José de Lima, *in memoriam*.

À minha mãe, Maria de Lurdes, pelo apoio incondicional e incessante.

À minha esposa, Flavia, pela paciência, pela ajuda, pela disponibilidade e pelo amor.

Ao meu filho, André, pelo seu envolvimento, tão imprescindível em todo este percurso.

À minha filha, Lolô, que, mesmo à distância, continua sempre sendo uma fonte de inspiração.

Ao meu irmão, pelo companheirismo em todos os momentos.

## Conteúdo:

Agradecimentos.....	VI
Resumo.....	VIII
Abstract.....	IX
Introdução Geral.....	XI
<b>1. Direito, Moral e Reconhecimento em Fichte.....</b>	<b>1</b>
1.1 Primeiras reflexões de Fichte sobre a intersubjetividade.....	1
1.1.1 Intersubjetividade no contexto da filosofia prática de Kant.....	1
1.1.2 Intersubjetividade e reformulação do princípio moral: as <i>Vorlesungen</i> .....	5
1.1.3 Sociedade e o postulado da alteridade.....	9
1.1.4 Moral e direito a partir da intersubjetividade.....	14
1.2. Intersubjetividade originária e o direito como coerção: a <i>Grundlage des Naturrechts</i> (1796/97).....	16
1.2.1 Direito, autoconsciência e finitude: <i>nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre</i> .....	16
1.2.2 Direito, Subjetividade e Intersubjetividade: o modelo <i>Aufforderung/Anerkennung</i> .....	27
1.2.3 Intersubjetividade e <i>Zwangsrecht</i> .....	51
<b>2. Hegel e os dois modelos de Intersubjetividade: Frankfurt e os primeiros anos em Jena (1798-1804).....</b>	<b>70</b>
2.1 Intersubjetividade e Crítica da Moral Formalista: <i>Vereinigung</i> e amor em Frankfurt.....	70
2.1.1 Distanciamento de Fichte e primeiras reflexões sobre a intersubjetividade: os <i>Entwürfe über Religion und Liebe</i> .....	72
2.1.2 Amor e Crítica da Moral em <i>Geist des Christentums</i> .....	85
2.1.3 Amor, Intersubjetividade e Destino: individualização e erosão da “intersubjetividade genuína” em <i>Geist des Christentums</i> .....	92
2.1.3.1 Amor e intersubjetividade.....	92
2.1.3.2 Amor, Ruptura e Destino.....	95
2.1.3.3 Intersubjetividade e Individualização: modelos de intersubjetividade em Frankfurt.....	105
2.2 Crítica a Fichte e a gênese intersubjetiva da eticidade: Jena (1801/1804).....	114
2.2.1 Elementos da Crítica à Filosofia da Reflexão: entendimento, razão e cisão.....	114
2.2.1.1 De Frankfurt a Jena: a relação entre <i>Vereinigung</i> e Reflexão.....	116
2.2.1.2 Jena: Reflexão e Cultura.....	118
2.2.1.3 Jena: Filosofia e Reflexão.....	123
2.2.1.4 Elementos gerais da crítica jenense a Fichte.....	125
2.2.2 Diferenciação das concepções de intersubjetividade na crítica à filosofia social de Fichte: a <i>Differenzschrift</i> .....	128
2.2.3 Eticidade absoluta e crítica ao formalismo do “entendimento prático”: o <i>Naturrechtaufsatz</i> .....	135
2.2.3.1 O absoluto no <i>Naturrechtaufsatz</i> .....	137
2.2.3.2 Moral, Direito e a crítica à concepção fichteana de intersubjetividade.....	143
2.2.3.3 Liberdade absoluta e o ser-um de vontade universal e vontade singular.....	149
2.2.3.4 Eticidade relativa e Eticidade absoluta.....	154
2.2.4 Constituição intersubjetiva do “Espírito do Povo” em 1802.....	157
2.2.4.1 Eticidade e Relação no <i>System der Sittlichkeit</i> .....	163
2.2.4.2 Articulação societária pré-estatal da intersubjetividade solidária e excludente.....	167
2.2.4.3 Crime e Justiça Punitiva: o paroxismo da exclusão.....	178
2.2.4.4 Tipologia da auto-exclusão no <i>System der Sittlichkeit</i> .....	182
2.2.4.5 Gênese intersubjetiva do <i>Einssein</i> no <i>System der Sittlichkeit</i> .....	187
2.2.5 Socialização, Individualização e teoria da consciência: diretrizes em Jena.....	190
2.2.6 Natureza, Consciência e Espírito no <i>Jenaer Systementwurf</i> 1803/04.....	195
2.2.7 EXCURSO: Estatuto supra-individual dos <i>media</i> trabalho e linguagem.....	203
2.2.8 Amor, Formação e Individualização: a “potência” da Família.....	209
2.2.9 Luta por Reconhecimento e Espírito do povo no <i>Jenaer Systementwurf</i> 1803/04.....	214
<b>3. Teoria da Consciência, Reconhecimento e Eticidade.....</b>	<b>227</b>
3.1 Consciência e Autoconsciência: <i>Fenomenologia e Enciclopédia</i> .....	231
3.2 Desejo e Solipsismo.....	235
3.3 Luta e Exclusão.....	238
3.4 Autoconsciência e reconhecimento.....	249
3.5 Autoconsciência, ser-reconhecido e eticidade.....	254

<b>3.6 Gênese intersubjetiva imediata da eticidade como direito: reconstrução do argumento contratualista a partir do <i>Jenaer Sytementwurf</i> 1805/06.....</b>	<b>263</b>
<b>Conclusão: uma possível leitura das <i>Grundlinien</i> ?.....</b>	<b>276</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>281</b>

## AGRADECIMENTOS

São muitas as pessoas e instituições que estiveram envolvidas nos quatro anos e meio de pesquisa e de redação deste trabalho.

Agradeço imensamente ao prof. Dr. Marcos Lutz Müller, pela presença constante, pela sua extrema disponibilidade e amabilidade, e, sobretudo, por sua enorme precisão na análise do texto em seus diversos estágios de desenvolvimento. Na solução dos complexos problemas relativos a uma versão em português das obras de juventude de Hegel e Fichte, recorri de tal forma ao seu brilhante e exímio trabalho de tradução que me seria difícil precisar todas as assimilações que foram feitas. Entretanto, mesmo assim, eximo o Marcos de qualquer responsabilidade no tocante à imprecisão que ainda possa restar.

Agradeço também aos membros das bancas de qualificação e defesa. Primeiramente, ao prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior e ao prof. Dr. Sílvio Rosa Filho, por suas valiosíssimas sugestões, as quais não puderam, infelizmente, ser todas incorporadas até a defesa, mas que, mesmo assim, permanecem como orientações para o melhoramento futuro do texto. Quanto à banca de defesa, agradeço ao prof. Dr. Vladimir Safatle e ao prof. Dr. César Ramos pela leitura precisa do texto.

Durante a realização da pesquisa para este trabalho, travei contato com diversas instituições. Em primeiro lugar, agradeço a todo o pessoal, administrativo e acadêmico, do departamento de filosofia da UNICAMP, que contribuiu, de uma maneira ou de outra, para uma realização que possa se considerar agora exitosa.

No início do doutorado, fui agraciado, após a classificação pela banca de admissão, com uma bolsa do CNPQ (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) para a realização da pesquisa, o que possibilitou, de imediato, que o trabalho passasse de simples projeto ao âmbito da exequibilidade. Após isso, foi-me concedida uma bolsa de doutorado da FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo), pela qual estou imensamente agradecido, pois sem o financiamento, que durou de 2002 a 2006, este trabalho não teria, seguramente, chegado ao seu termo.

Durante a vigência da bolsa FAPESP, foi-me possível realizar dois estágios de pesquisa na Alemanha. O resultado final da pesquisa dificilmente teria esta forma, se não fossem tais estágios, os quais ofereceram as melhores condições para uma pesquisa bibliográfica que dá sustentação ao trabalho. O primeiro estágio, no segundo semestre de 2002, foi financiado pela FAPESP e realizado na *Universität-München* e na *Bayerische Akademie der Wissenschaften*, junto ao produtivo e acolhedor pessoal da *Fichte-Kommission*, ao qual eu agradeço imensamente, especialmente na figura do prof. Dr. Erich Fuchs e do prof. Dr. Günther Zöllner.

O segundo estágio começou no primeiro semestre de 2003 e se estendeu até o segundo semestre de 2004. Durante este período, minha estadia na Alemanha foi financiada, primeiro, pelo DAAD (*Deutscher Akademischer Austauschdienst*), no quadro de uma bolsa para curso intensivo de língua alemã, que resultou no cumprimento dos requisitos para o ingresso efetivo na *Universität-München*. Agradeço muito ao pessoal do Goethe-Institut/Mannheim e do DAAD, tanto no Rio de Janeiro e em São Paulo, como em Berlim.

Durante este período, fui acolhido de maneira bastante cordial pelo pessoal da cátedra de Teoria Política do *Geschwister-Scholl-Institut* na *Universität-München*, especialmente pelo prof. Dr. Henning Ottmann e seus orientandos, os quais me propiciaram um período de intenso aprendizado e de excelente convivência acadêmica. Também durante este período, tive a oportunidade de apresentar e discutir, em seminários para doutorandos e em colóquios de filosofia na Alemanha, os resultados seminais do projeto que se concretizou neste trabalho. Durante esta última fase de pesquisa na Alemanha, fui financiado por uma bolsa de doutorado “sanduíche” do CNPQ. Também ao pessoal do escritório de “cooperação internacional” desta valorosa instituição, meus sinceros agradecimentos.

Muitas outras pessoas prestaram um auxílio, embora não institucional, também inestimável, a tal ponto que, sem o mesmo, não conseguiria me imaginar agora escrevendo estes agradecimentos. Quanto a esta ajuda “técnico-emocional”, muitas vezes invisível nos momentos de desgaste, mas certamente reconhecível, porque absoluta e incondicionalmente presente, gostaria de agradecer, de coração, à Flavia, ao Sidney, à minha mãe, à Pietra, à Ângela e a outros tantos.

## RESUMO

Este trabalho pretende desenvolver uma tese de leitura acerca das motivações e da consolidação da filosofia social de Hegel, qual seja: a importância da assimilação da teoria fichteana da intersubjetividade para a constituição do modelo hegeliano do desenvolvimento da eticidade. Na primeira parte, pretende-se mostrar que a teoria fichteana da intersubjetividade, desenvolvida no contexto da dedução da relação de direito, possui um potencial ético que parece cristalizar-se numa concepção não limitativa, não excludente e positiva da relação intersubjetiva. Na segunda parte, após investigar a contraposição, nos escritos de Hegel em Frankfurt, entre a intersubjetividade limitativa e potencialmente desagregadora, própria às relações contratuais do direito privado, e a harmonia intersubjetiva do amor, pretende-se mostrar que a derrocada da expectativa de Hegel com respeito ao ideal de integração social pela via de uma *Volksreligion* conduz a contraposição entre a intersubjetividade “solidária” e a “restritiva” ao projeto de uma “subjugação” da esfera econômica juridicamente regulada sob o âmbito político-público da eticidade absoluta. Em seguida, perseguindo a tese de que o problema do *Einssein* entre universal e singular pressupõe uma solução intersubjetivista, procura-se explorar as peculiaridades da “gênese intersubjetiva” do espírito do povo no *System der Sittlichkeit* e no *Jenaer Systementwurf* 1803/04, com especial ênfase na progressiva imbricação entre teoria da consciência, reconhecimento e desenvolvimento conceitual da eticidade, a qual interpretamos como uma articulação sócio-filosófica entre a intersubjetividade formadora e a intersubjetividade limitativa. Na terceira parte, pretende-se clarificar, a partir de uma análise comparativa do reconhecimento em suas versões “fenomenológicas”, a conexão do mesmo com a efetivação da liberdade individual na eticidade. A intenção é mostrar que a “generalização” do movimento, pela sua inserção na “filosofia do espírito subjetivo”, não conduz necessariamente ao seu desligamento dos estágios de efetivação intersubjetiva da liberdade, mas antes à sua pressuposição como forma normativa da relação social efetiva, de maneira que não apenas a relação intersubjetiva participativa e formadora da individualidade e a relação solidária, que constitui a gênese do estado ético, como também a relação de respeito recíproco à intangibilidade da pessoa, podem, enquanto “relações éticas”, ser tematizadas no registro comum de um “ser-reconhecido”. Finalmente, procura-se mostrar como Hegel insere, no *Systementwurf* 1805/06, a “luta por reconhecimento” em uma argumentação que articula a forma participativa de intersubjetividade com a gênese da solidariedade ética que tem de estar vinculada à efetividade social de uma vontade universal, a qual é, entretanto, compreendida pela primeira vez por Hegel, em sua imediatidade, como direito. O resultado mais amplo do trabalho é a tese de que tal interpretação poderia ser “aplicada” em uma leitura das *Grundlinien*, o que, entretanto, será aqui apenas indicado.



## A B S T R A C T

This work intends to delineate some motives underlying the development of Hegel's social philosophy. According to the interpretation we attempt to formulate, Fichte's view of intersubjectivity plays a decisive role in Hegel's comprehension of the conceptual unfolding of "ethical life" (*Sittlichkeit*). The first part focuses on Fichte's theory of intersubjectivity, particularly on its version presented in the *Foundations of Natural Law*, where it is deduced as a condition for the "juridical relation" (*Rechtsverhältnis*). The main task is to show that Fichte's conception of the intersubjective mediation of individual conscience, when considered apart from its enduring form as a relation of reciprocally limited spheres of action, seems to contain the ethical potential for a "non-limited", "non-exclusive" and positive actualization of individual freedom. In the second part, after elucidating, in Hegel's early writings, the opposition between the "juridical", potentially disintegrative conception of intersubjectivity and the harmony of love, we intend to indicate how the frustration of Hegel's expectations, regarding social integration through a *Volksreligion*, conduces to the project of "subordination" (*Bezwingung*) of juridically regulated economics under the political realm of the absolute ethical life. Thus, after demonstrating that the problem of the *Einssein* of universal and individual presupposes an intersubjective solution, the aim is to delineate the intersubjective genesis of the "Spirit of a People" in the *System of Ethical Life* and in the *Philosophy of Spirit* 1803/04, always emphasizing the progressive articulation of theory of conscience, recognition and the conceptual unfolding of ethical life. The third part aims to elucidate, through a comparative investigation of the "phenomenological" versions of Hegel's theory of recognition, its connection with the actualization of individual freedom in the institutional framework of ethical life. In this context, it is aimed to show that the "generalization" of the process of recognition, due to its insertion into the "philosophy of subjective spirit", in despite of its immediate disconnection from the stages of intersubjective actualization of freedom, points toward the possibility of its presupposition as the normative form of the actual social relation. According to this view, this "generalization" allows that not only the formative intersubjective relation and the solidary connection among the individuals, that engenders the "ethical state", but also the interpersonal relations, based on reciprocal respect to the intangibility of individual freedom, could be reduced to the common denominator of a "being-recognized" (*Anerkanntsein*). Finally, the task is to consider how Hegel integrates, in the *Philosophy of Spirit* 1805/06, the "struggle for recognition" into an argumentation that articulates the participative form of intersubjectivity with the genesis of the ethical solidarity that is vinculated to the social actuality of the universal will, which is, for the first time in Hegel's philosophical development, understood in its immediacy as right (*Recht*). As a conclusion, we summarize some indications of a possible extension of this presented view to an interpretation of Hegel's *Philosophy of Right*.

**„Was ist heilig ? Das ist´s, was viele Seelen zusammen /  
Bindet; bänd´es auch nur leicht, wie die Binse den Kranz“  
„Was ist das Heiligste ? Das, was heut und ewig die Geister,  
/ Tiefer und Tiefer gefühlt, immer nur einiger macht“**

[Johann Wolfgang von Goethe, Vier Jahreszeiten]<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> “O que é sagrado ? Isto o é – o que cinge juntas muitas almas, ainda que as ate sutilmente, como o junco ata o ramalhete. O que é o mais sagrado ? Aquilo que, sentido cada vez mais profundamente, torna os espíritos sempre mais concordes, hoje e eternamente.” **Goethes Werke**, Auswahl in zehn Teilen, hg. Von K. Alt., Erster Teil, Berlin/Leipzig/Wien/Stuttgart, p. 181. Hegel cita livremente e de maneira inexata (TWA 7, 293) as palavras de Goethe nas notas manuscritas ao § 142 das *Grundlinien*. “Sagrado, o que liga os espíritos, ainda que fosse tão levemente como o junco ata o ramalhete; o mais sagrado, o que pensado intimamente - torna os espíritos eternamente unos na concórdia.” A tradução das notas manuscritas de Hegel é de Marcos Lutz Müller e está em “**Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado no seu Traçado Fundamental**”, texto completo em fase de publicação. Versão gentilmente cedida pelo tradutor. Müller notou como também esta rememoração dos dísticos goetheanos em sala de aula revela uma atitude ilustrativamente “tendenciosa” por parte de Hegel, na medida em que ele substitui o que era “sentido sempre mais profundamente” (*tiefer und tiefer gefühlt*) pelo que é “pensado intimamente” (*innig gedacht*).

## Introdução Geral

O título do trabalho não deve gerar equívoco. Sua primeira metade se refere a um tipo de relação que pretendemos estabelecer na obra de Hegel; já a segunda parte se refere ao seu fio condutor. Com o título principal “direito e intersubjetividade”, não se pretende dizer que direito e intersubjetividade sejam nexos contrapostos, mas a intenção é antes mostrar que, embora para Hegel e Fichte o direito pressuponha, em geral, uma trama intersubjetivamente constituída, não se trata, para nenhum dos autores, de uma correspondência unívoca, o que justamente se expressa naquela relação fundamental: a intersubjetividade juridicamente constituída não reduz todo o escopo de uma convivência comunitária dos indivíduos e, como queremos mostrar lançando mão de uma investigação de algumas obras de Hegel, a intersubjetividade pela qual se efetiva socialmente o direito tanto pressupõe formas diferentes de intersubjetividade como condição primordial de sua “socialização” típica, quanto suscita ainda, do ponto de vista de uma “individualização” que foi tornada, em circunstâncias modernas, potencialmente aberta, veículos que possam contribuir à amortização das “abstrações” que por ela se tornam necessárias.

Este trabalho pretende desenvolver e embasar uma tese de leitura acerca das motivações e da consolidação da filosofia social de Hegel, qual seja: a importância da assimilação da teoria fichteana da intersubjetividade para a constituição do modelo hegeliano do desenvolvimento da eticidade, que culmina em uma realização “comunitária” da liberdade. O horizonte mais amplo do trabalho consiste em percorrer, a partir da teoria fichteana da intersubjetividade e da crítica de Hegel à filosofia social de Fichte, a formulação da teoria do desenvolvimento da eticidade após o *Naturrechtaufsatz*, no sentido de compreendê-la, a despeito de uma suposta perda de seu teor genuinamente sócio-teórico, como inserida na intenção geral de uma reconstrução “substancialista” ou “institucional” do ponto de vista do jusracionalismo contratualista e, mais especificamente, de investigar como tal teoria do desenvolvimento da eticidade pretende revelar parte da base intersubjetiva para a defrontação de singulares plenamente individualizados, os quais se deparam socialmente segundo reivindicações jurídicas intersubjetivamente vinculantes e universalmente válidas. Em outras palavras, trata-se de inserir a teoria hegeliana da intersubjetividade, vinculada à tese do desenvolvimento da eticidade, no contexto de um argumento para a gênese do nexos social que Hegel vai denominar, nas *Grundlinien*, de sociedade civil, um estágio do “desenvolvimento” da eticidade em que o tecido social é forjado por vínculos normativos que correspondem, em geral, à reciprocidade e mútua “impenetrabilidade” dos singulares pressuposta pela teoria contratualista do estado de natureza e do estado civil. Em suma, embora nossa ênfase não recaia sobre a relação entre a sociedade civil e o estado ético, trata-se aqui de uma tentativa de interpretar o desenvolvimento conceitual da eticidade, principalmente nos escritos hegelianos de Frankfurt e Jena, a partir das concepções inclusiva e excludente da intersubjetividade.

O ponto de partida do trabalho é dado pela tentativa de interpretar, a partir do texto inaugural de Fichte na Universidade de Jena, sua crítica à “insuficiência intersubjetivista” da fundamentação kantiana da moral, um horizonte extremamente influente não somente para o desenvolvimento subsequente da teoria de Fichte, mas também – e toda a investigação subsequente sobre o Hegel de Frankfurt se encarregará de fornecer disso uma prova textual – para a constituição do ideário da *Vereinigungsphilosophie* (1.1). Feito este balanço inicial, pretende-se apresentar uma leitura da teoria fichteana da intersubjetividade segundo a qual o conceito fichteano de *Anerkennung*, desenvolvido no contexto da dedução da relação de direito como contrapartida limitativa da liberdade individual, a qual é compreendida em sua gênese

intersubjetiva enquanto *Aufforderung*, possui um potencial ético que parece ir além da relação intersubjetiva de defrontação jurídica dos indivíduos enquanto pessoas de direito (1.2). Este potencial ético parece, por sua vez, cristalizar-se numa concepção não limitativa, não excludente e positiva da relação intersubjetiva, segundo a qual os “indivíduos” tomam parte ativa e positivamente no processo pelo qual se constitui tanto a identidade de cada um, quanto (por isso mesmo) a identidade comunitária que lhes é imanente. Correndo o risco de resvalar para uma leitura retrospectiva de Fichte a partir de Hegel – condicionada tanto pela compreensão hegeliana do desenvolvimento da história da filosofia, como pela visão predominante até a metade do século XX do desenvolvimento do idealismo alemão oferecida por Richard Kroner – pretende-se, contudo, mostrar que, de fato, uma concepção “solidária” da intersubjetividade parece se constituir como um negativo deste processo de “repressão jurídica” do conceito fichteano de reconhecimento (1.2.3), para tomar emprestado a expressão, já tradicional na *Hegelforschung*, de uma *verdrängte Intersubjektivität*, através da qual Theunissen interpreta o escamoteamento do momento intersubjetivo na exposição das *Grundlinien*.

A fim de seguir esta intuição acerca da contraposição entre duas compreensões da intersubjetividade nos primeiros escritos de Hegel – anteriores, portanto, ao que, biograficamente, pode-se depreender como um embate mais profundo com a filosofia social de Fichte (Karl Rosenkranz) –, pretende-se mostrar, especialmente em textos como os *Entwürfe über Religion und Liebe, Geist des Christentums und sein Schicksal* e o *Systemfragment* de 1800, como Hegel se envolve, no vasto e rico contexto que forja seus *theologische Jugendschriften*, em discussões que contrapõem à intersubjetividade limitativa e potencialmente desagregadora, própria às relações contratuais do direito privado, a harmonia subjetiva e intersubjetiva do amor (2.1). Em seguida, a partir de uma compreensão da assim chamada “crise de Frankfurt” – que pretende considerá-la não no registro mais geral ligado ao ideário da *Vereinigungsphilosophie*, mas sobretudo enfatizar seu teor sócio-filosófico –, pretende-se mostrar que a derrocada da expectativa de Hegel com respeito ao ideal de integração social pela via de uma *Volksreligion* e ao poder sócio-integrador do amor conduz a contraposição entre a intersubjetividade “solidária” e a “restritiva” (2.1.3), reafirmada no contexto da crítica ao conceito fichteano de comunidade política na *Differenzschrift* (2.2.2), ao projeto de uma “subjugação reconciliada” e de “acolhida” da esfera social da atividade econômica juridicamente regulada sob o âmbito político-público da eticidade absoluta, programa decantado no *Naturrechtaufsatz* (2.2.3). Se, por um lado, este programa de correção da hipertrofia do individualismo e atomismo do direito natural moderno pelo recurso à tese da filosofia política clássica da anterioridade da comunidade sobre o indivíduo, parece escamotear o embate entre as duas concepções de intersubjetividade, por outro lado, tanto o verdadeiro teor da crítica hegeliana ao direito natural de Fichte somente se deixa perceber apelando a este embate (2.2.3.2), como também a recuperação do ideal aristotélico sob condições modernas da autonomização da esfera social da atividade econômica despolitizada conduz Hegel, numa nítida assimilação do conceito fichteano de reconhecimento que se processa no *System der Sittlichkeit* (2.2.4) – e avança pelos demais textos jenenses sobre “filosofia real” –, a conceber o desenvolvimento do conceito de eticidade segundo um modelo que não simplesmente sobrepõe<sup>2</sup>, mas sobretudo articula, no âmbito de uma socialização primeva e pré-

<sup>2</sup> Honneth, Axel – *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992. Honneth diferencia (capítulos 1 e 2), numa aguda análise dos textos de Jena, formas positivas de reconhecimento: relações interpessoais primordiais como amor e amizade, relações de direito e relações comunitárias baseadas na solidariedade. O amor torna possível a autoconfiança, o direito torna possível o auto-respeito e a estima pela comunidade torna possível a auto-estima. Correspondentemente a isso, existem, segundo Honneth, três formas de negação do reconhecimento: o abuso, a negação dos direitos e o denegrir ou insultar. No entanto, tanto Honneth quanto Habermas criam uma distinção muito aguda entre o jovem Hegel e o Hegel maduro, de maneira a atribuir, via de regra, o reconhecimento ao universo temático do jovem Hegel do período de Jena, um tema que, no entanto, deixa de ter uma importância capital no desenvolvimento subsequente de Hegel.

estatal, nexos intersubjetivos excludentes e inclusivos, os quais, submetidos à “ação destrutiva” da liberdade negativa do indivíduo modernamente potencializada (2.2.4.3), são recuperados e salvaguardados na esfera pública do estado enquanto âmbito de uma intersubjetividade originária e solidária, de maneira que são definitivamente fixados como esfera solidária da intimidade e afetividade da vida familiar e como defrontação atomística e mutuamente excludente dos indivíduos enquanto pessoas. Em seguida, referindo-nos à nossa tese fundamental para a interpretação do *Naturrechtaufsatz* – segundo a qual o problema do *Einssein* entre universal e singular pressupõe, segundo a compreensão hegeliana do problema, uma solução intersubjetivista –, procuramos explorar as peculiaridades da “gênese intersubjetiva” da eticidade no *System der Sittlichkeit* (2.2.4.5).

A reconstrução deste contexto constitui o preâmbulo para uma investigação das insuficiências que Hegel percebe estarem atreladas à sua teoria do desenvolvimento da eticidade no texto sistemático seminal, associadas principalmente à “artificialidade” do método schellingniano das potências e também à necessidade, aristotelicamente sugerida, de uma pressuposição do télos do desenvolvimento da eticidade que permanece exterior ao âmbito do indivíduo singular, o sustentáculo da “eticidade relativa”, questões que conduzem à conexão, peculiar aos anos “pré-fenomenológicos” de Jena, entre teoria da eticidade, teoria do reconhecimento e teoria da consciência (2.2.5). Seguindo este itinerário, pelo qual se tenciona reconstituir os pré-requisitos para uma avaliação da construção do conceito de eticidade sobre uma teoria do espírito, retomamos questões concernentes à crítica especulativa de Hegel a Fichte nos primeiros anos de Jena (2.2.1) no contexto instigante do nascedouro da inovadora teoria hegeliana da consciência no *Systementwurf* 1803/04, a qual antecipa, em boa medida, a teoria da consciência desenvolvida depois na *Enciclopédia* e na *Fenomenologia* e cuja ruptura, tanto com a tradição transcendental kantiano-fichteana, quanto com o horizonte teórico da filosofia da identidade de Schelling, vinculamos ao conceito de consciência como *medium* (2.2.6). No próximo passo, que constitui uma certa digressão, fazemos alusão ao controverso tema da “linguagem” e do “trabalho” (Habermas) como *media* irreduzíveis da concepção hegeliana de espírito, mas apenas com a intenção de mostrar que, ao contrário de aniquilarem o enveredamento da teoria da eticidade por um “intersubjetivismo em sentido forte” (Honneth), as formas da consciência compreendidas como *media* apontam, de uma maneira que se pode compreender como intersubjetivista, para sua efetivação em um âmbito supra-individual, a saber: a tessitura de costumes, formas de vida e tradições que dá vida ao espírito do povo. Assim, baseando-nos em Habermas, mostramos que o intersubjetivismo não é tolhido, como quer Honneth<sup>3</sup>, pela inserção do reconhecimento no quadro geral da filosofia da consciência, pois, em primeiro lugar, a contraposição prática e teórica da consciência singular ao mundo somente se tornam plenamente significativas em sua remissão à trama intersubjetiva pela qual trabalho e linguagem se estabelecem como *media* (2.2.7). Em seguida, contrariando novamente a interpretação segundo a qual a adesão do desenvolvimento da eticidade à teoria da consciência

---

Ambos insistem numa substituição, operada pelo Hegel da *Enciclopédia* e das *Grundlinien*, do conceito de reconhecimento pela concepção monológica de uma subjetividade auto-reflexiva: segundo eles, Hegel teria substituído a primazia das relações intersubjetivas para sua filosofia prática pelas relações entre um sujeito posto de modo absoluto e sua auto-efetivação. Como diz Honneth, “eticidade se tornou uma forma do espírito que se auto-desenvolve monologicamente e que não mais constitui uma forma de intersubjetividade.”

<sup>3</sup> Honneth, Axel – *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, 73. Em sua crítica à compreensão fenomenológica da teoria do reconhecimento, Honneth acredita que ela tenha, através de um “re-direcionamento para a teoria da consciência”, obstruído a possibilidade de se pensar o processo de reconhecimento como um processo de formação da autonomia pessoal, o que teria como decorrência um “modelo substancialista de eticidade”. No entanto, há que se pensar se esta leitura não poderia ser considerada equivocada. Somente através deste re-direcionamento, no *Systementwurf* de 1803/1804, foi possível a Hegel a superação da representação tradicional de natureza como essência das conexões ordenadoras estruturadas teleologicamente e a ocupação gradativa com a autonomia do indivíduo. Na verdade, a compreensão anti-individualista da eticidade enquanto substância espinosana é muito mais ferrenha nos textos políticos da primeira fase do período de Jena, como o *Naturrechtaufsatz* e o *System der Sittlichkeit*.

constitui uma revogação da complementaridade e mútua implicação entre processos de individualização e socialização em nome de uma ênfase na “formação do indivíduo para a comunidade”<sup>4</sup>, pretende-se explorar as implicações intersubjetivistas do conceito hegeliano de educação enquanto formação da individualidade exposto na “potência da família”, conceito que, após ser desvinculado, em virtude do pluralismo das modernas formas de vida, do “entusiasmo” hegeliano pela forma “burguesa” da família, poderia, em um nítido resgate de seu teor sociológico, ser compreendido de maneira mais ampla no sentido da reconstrução dos pressupostos para a mútua impenetrabilidade e exclusão dos singulares que constitui o ponto de vista econômico-jurídico da sociedade moderna, um sentido ao qual o próprio Hegel atentou na temática geral da “gênese conceitual da sociedade civil” como “dissolução ética da família”. Dessa maneira, não haveria, como gostaria Honneth, na passagem do *System der Sittlichkeit* ao *Systementwurf* 1803/04, apesar da ruptura com o modelo ontológico aristotélico vinculado ao conceito de eticidade natural, uma revogação da tese de que a luta por reconhecimento se processa assumindo como pressuposto uma rede de relações intersubjetivas originárias: ao contrário, a “potência da família” somente se deixa compreender segundo nexos de uma intersubjetividade inclusiva e participativa, imprescindível para a formação da identidade individual – formação compreendida por Hegel surpreendentemente quase como uma ontogênese das capacidades prático-cognitivas (Piaget, Kohlberg e Habermas)<sup>5</sup> – que constitui o pressuposto tanto para a “luta por reconhecimento” quanto para a “dissolução ética da família” enquanto gênese do “sistema do atomismo” (2.2.8). Finalmente, pretende-se mostrar como, com a temática da “luta por reconhecimento” no *Systementwurf* 1803/04, Hegel vincula a “gênese intersubjetiva do espírito do povo” a uma articulação que, em vista de nossa interpretação da “potência da família”, tem de ser compreendida como articulação entre formas participativa e excludente de intersubjetividade (2.2.9). Tal interpretação poderia ser “aplicada” no sentido de enriquecer a leitura das *Grundlinien*, o que, entretanto, somente poderá ser aqui meramente indicado, mas

<sup>4</sup> A tematização da perda da capacidade formadora do quadro institucional fornecido pela eticidade hegeliana vem de mãos dadas, em Honneth, com seu distanciamento em relação a Siep, o que deixa transparecer, por outro lado, o caráter problemático de sua interpretação do jovem Hegel. **Siep, Ludwig** – *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1976 Ele menciona que a tentativa de Siep de oferecer, a partir do modelo hegeliano, uma teoria normativa das instituições, tem em comum com sua apropriação o fato de considerá-la válida como teoria das condições necessárias da socialização humana apenas após uma reestruturação pós-metafísica, o que ele faz sobretudo recorrendo às pressuposições naturalistas do pragmatismo de Mead. Ver: **Mead, George H.** – *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005. No entanto, diz Honneth: “a partir daí, contudo, querer derivar diretamente um critério normativo para a avaliação de instituições eu considero falso, porque nós não possuímos, em princípio, nenhum saber completo acerca de que forma institucional pode tomar o preenchimento de necessárias e determinadas fontes de reconhecimento. Siep confia demais no conteúdo científico-social da filosofia prática de Hegel, quando ele tenciona desenvolver a partir dela uma teoria normativa das instituições.”(109) Para Honneth importa, sobretudo, tornar as pressuposições da relação de reconhecimento profícuas para a explicação de processos histórico-empíricos de transformação das sociedades, o que significa, em face do *Ansatz* de Siep, um passo no sentido da “sociologização”. ver **Honneth, Axel** – *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, 109 Neste sentido, não se pode entender como esta “sociologização” pretenda, em distinção a Siep e ao próprio Hegel, dar conta da formação de capacidades subjetivas.

<sup>5</sup> **Habermas, Jürgen** – “*Ciências Sociais Reconstitutivas versus Ciências Sociais Compreensivas*” : in *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro 1989, 37-58. Habermas se refere à teoria do desenvolvimento moral de **Lawrence Kohlberg**, elaborada a partir da teoria do desenvolvimento cognitivo de **Jean Piaget**, com o objetivo de ratificar sua posição de que “as ciências sociais podem se tornar conscientes de sua dimensão hermenêutica, permanecendo fiéis no entanto, à tarefa de produzir um saber teórico.”(49) Para Habermas, “a teoria de Kohlberg é um exemplo para a divisão de trabalho bem peculiar entre a reconstrução racional de intuições morais (filosofia) e a análise empírica do desenvolvimento moral (psicologia).”(49) Kohlberg e Piaget explicam a aquisição de competências presumidamente universais utilizando-se para isso de modelos de desenvolvimento interculturalmente invariantes e determinados por uma lógica interna dos processos de aprendizagem correspondentes. Neste sentido, debruçado sobre a questão de uma abordagem empírica do problema do universalismo moral, Kohlberg acaba se deparando tanto com a defesa do cognitivismo e universalismo morais contra o relativismo e o ceticismo, quanto com a comprovação da teoria moral formalista frente a teorias utilitaristas e contratualistas. Para Habermas – e este representa o ponto de interseção entre a teoria de Kohlberg e suas teses acerca da combinação de interpretação e compreensão, de atitude objetivante e performativa nas ciências sociais – baseando-se no conceito de aprendizagem construtivista, a linha natural de considerações morais do leigo pode ser agora adotada reflexivamente pelo filósofo moral. “Essa afinidade baseia-se no fato de que tanto o sujeito de experiência com que se defronta o psicólogo, como também o filósofo moral assumem a mesma atitude performativa de um participante do discurso prático.”(54) Para Habermas, Kohlberg efetiva uma perspectiva de complementaridade na divisão de trabalho da teoria do desenvolvimento moral e da filosofia moral, de tal maneira que o “êxito de uma teoria empírica, que só pode ser verdadeira ou falsa, pode servir de garantia para a validade normativa de uma teoria moral empregada para fins empíricos.” Eis porque Habermas se vê habilitado, a partir desta tese, a recorrer à teoria do desenvolvimento moral como expediente que pode fornecer uma confirmação indireta à ética do discurso.

sempre no sentido de que o ponto de vista contratualista do estado civil que, para Hegel, mantém-se ao nível do “estado exterior” da sociedade civil, pressupõe, enquanto condições conceituais de sua formação, tanto formas participativas de intersubjetividade na formação de uma potencialmente generalizada “individualização”, como formas solidárias da intersubjetividade que irrompem a mera confirmação recíproca da validade categórica de reivindicações jurídicas. Neste sentido, percebemos que, de fato, o desenvolvimento conceitual da eticidade sempre se deixou compreender em esferas graduais de realização intersubjetivamente mediada da liberdade. Entretanto, o desafio tanto de uma compreensão atualizante de Hegel, quanto de uma avaliação de sua prestabilidade para a moderna teoria social tem de se concentrar sobretudo nas interfaces entre estas esferas, porque justamente nelas poderia ser mais significativo identificar unilateralidades na relação entre socialização e individualização.

A terceira parte do trabalho tem um papel programático importante e pretende abordar, em uma consideração anacrônica do desenvolvimento de Hegel, como ele insere a temática da “luta por reconhecimento” no programa de uma articulação mais basal das concepções de intersubjetividade que podem ser tributadas à filosofia prática de Fichte. Recorrendo-se primeiramente a uma análise comparativa do processo de reconhecimento nas versões “fenomenológicas” do mesmo desenvolvidas na *Fenomenologia*, na *Propedêutica* e na *Enciclopédia* de 1830, pretende-se clarificar a conexão entre reconhecimento, liberdade individual e eticidade. A pertinência de um pano de fundo “fichteano” para o desdobramento do processo de reconhecimento nos textos maduros se deve, sobretudo, à sua interpretação como uma resolução da questão primordial da crítica hegeliana à filosofia prática de Fichte em Jena: a cisão entre consciência empírica e autoconsciência pura. A inserção desta investigação no horizonte interpretativo que estamos desenvolvendo encontra seu sentido mais profundo em mostrar as “vantagens heurísticas” que podem advir de uma desvinculação sistemática entre teoria do desenvolvimento da eticidade e teoria do reconhecimento, o que, entretanto, não significa, de maneira nenhuma, tal como poderia mostrar uma investigação da eticidade *Grundlinien* como a indicada na conclusão, seu desligamento dos estágios de efetivação intersubjetiva da liberdade, mas antes sua generalização como pressuposto da mesma através de sua inserção na “filosofia do espírito subjetivo”. A tese interpretativa que desenvolvemos neste contexto é a de que, ao “generalizar” desta maneira o movimento do reconhecer, Hegel nos obriga a atentar ao mesmo como pressuposto da forma normativa da relação social efetiva, isto é, da intersubjetividade em geral, de maneira que não apenas a relação intersubjetiva participativa e formadora da individualidade e a relação solidária que constitui a gênese do estado ético, como também a relação de respeito recíproco à intangibilidade da pessoa podem, enquanto “relações éticas”, ser tematizadas no registro comum de um “ser-reconhecido”. A intenção fundamental é mostrar como esta “generalização” do reconhecimento como pressuposto normativo das estruturas intersubjetivas da eticidade implica em sua compreensão como descentramento da identidade individual solipsista. Com efeito, após investigar a reciprocidade simétrica e a ruptura com a postura solipsista do “desejo” como condições de efetivação do conceito normativo de reconhecimento (3.2 e 3.3), bem como a imbricação entre autoconsciência universal e o conceito de eticidade (3.4 e 3.5), procuraremos mostrar como Hegel insere, no *Systementwurf* 1805/06, a “luta por reconhecimento” em uma argumentação que articula a forma participativa de intersubjetividade com a gênese da solidariedade ética que tem de estar vinculada à efetividade social de uma vontade universal, a qual é, entretanto, compreendida pela primeira vez por Hegel em sua imediatidade como direito (3.6).

Na conclusão do trabalho, fazemos indicações sumárias de uma possível interpretação das *Grundlinien* que poderia ser levada a termo a partir de nossas reflexões sobre a intersubjetividade, a qual não pôde, todavia, ser incluída neste trabalho dada a sua já avantajada extensão. Nestas indicações, revela-se que o teor geral deste trabalho impele a uma investigação precisa das *Grundlinien* com vistas a mostrar como o desenvolvimento da eticidade, considerada segundo a relação entre formas inclusivas e excludentes de intersubjetividade, pode ser compreendido como uma crítica “substancialista” ou “institucional” ao ponto de vista contratualista. Com isso seria possível sobretudo uma reavaliação da plausibilidade da tese de uma *verdrängte Intersubjektivität*, avaliação cuja intenção seria mostrar que o modelo de uma relação dialética entre a “intersubjetividade limitativa” e a “intersubjetividade excludente” é capaz de fazer ver que a intersubjetividade nas *Grundlinien* se revela implicitamente, do ponto de vista sócio-filosófico, em momentos decisivos do “desenvolvimento” da eticidade. Notadamente, poder-se-ia mostrar que esta relação dialética constitui a compreensão social da gênese da sociedade civil a partir da dissolução da família (momento de primazia da exclusão), assim como das formas de antecipação do estado ético no interior da sociedade civil, na medida em que estes nichos de existência social são inconcebíveis sem o primado de uma relação intersubjetiva solidária sobre a tendência excludente do egoísmo universal dos “filhos” da sociedade civil.



## 1.1 Primeiras reflexões de Fichte sobre a intersubjetividade

### 1.1.1 Intersubjetividade no contexto da filosofia prática de Kant

Kant concebe o sujeito moral como consciente de sua liberdade sem uma relação ao outro que seja constitutiva para esta consciência. Esta tese procede no que concerne à evidência da obrigação moral e da realidade da liberdade humana pela via da experiência – fundamentada na sensibilidade moral – de que o sentimento de respeito pela lei oprime as outras inclinações e de que, portanto, a lei moral obriga, uma experiência que se processa exclusivamente na solidão auto-reflexiva do sujeito moral.

No entanto, num viés não tão *formalista* e que procura dotar aquela concepção de ética de algum elemento conteudístico, a obrigação moral fora compreendida também como um mandamento de respeito à dignidade do outro como ser humano<sup>1</sup>. Embora Kant não insista nesta possível abertura intersubjetiva – tangenciada também pelo conceito de “reino dos fins” – que seria dada à sua fundamentação da moral, ela permanece como um dado que parece não inteiramente redutível ao procedimento de fundamentação monológica perseguido pela *Fundamentação* e pela *Segunda Crítica*: isto porque uma lei que se constitui como dever de respeito ao outro enquanto ser racional, parece considerá-lo como mais do que uma simples condição exterior de realização da liberdade do sujeito. Segundo a cláusula de que a lei moral seja *ratio cognoscendi* da liberdade, o outro ser humano em seu direito moral de ser respeitado parece antes ser uma condição de possibilidade da consciência da liberdade: a experiência moral da consciência intersubjetivamente mediada da liberdade seria, na medida em que esta última é *ratio essendi* da lei moral, o inelutável “fato da razão” de uma concepção universalista e deontológica da ética, que se funda sobre o reconhecimento da necessidade prática do respeito a outrem.

Não obstante seu projeto de fundamentação monológica da moral, cujo coroamento é a doutrina do fato da razão e sua correspondente teoria da sensibilidade moral<sup>2</sup>, Kant possui uma

<sup>1</sup> Há uma enorme controvérsia acerca das formulações do imperativo moral enunciadas na segunda Parte da *Fundamentação*. Já em FMCI, Kant enuncia a formulação da “máxima universalizável” [ver BA17], o que faz novamente na parte II [ver BA52]. Também aí aparece a “fórmula da lei universal da natureza”. Em BA66, surge a “fórmula da humanidade como fim em si”. Em BA84, aparece a “fórmula do reino de fins”. Kant indica o “imperativo da autonomia” indiretamente ao dizer que o princípio da autonomia da vontade é o “princípio supremo da moralidade (*oberstes Prinzip der Sittlichkeit*)” [BA87] e que a moralidade é “a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação possível de suas máximas (*das Verhältnis der Handlungen zur Autonomie des Willens, das ist zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung durch die Maximen desselben*)” [BA85/86], e o formula explicitamente em BA72. A confusão só aumenta quando Kant fala em três maneiras indicadas de apresentar o princípio da moralidade, que “são, no fundo, apenas outras tantas fórmulas da mesma lei, cada uma das quais reúne em si, por si mesma, as outras duas ...”, a saber: segundo a forma, a universalidade, a “fórmula da lei universal da natureza”; segundo a matéria, ou seja, o fim, a “fórmula da humanidade como fim em si” ou simplesmente da “natureza racional como fim em si”; finalmente, quanto à determinação completa das máximas (*vollständige Bestimmung aller Maximen durch jene Formel*), a “fórmula do reino de fins”. Por um lado, as três formulações segundo as categorias da unidade (universalidade, pluralidade e totalidade) são equivalentes, mas diferentes subjetivamente quanto ao mérito de aproximar, mais ou menos, a idéia da razão da intuição humana. Se o problema não for o de acesso à intuição, mas o de juízo moral, Kant afirma ser melhor a fórmula que traz o princípio de universalização das máximas. Já o princípio da autonomia será utilizado na tentativa de justificação da possibilidade do imperativo, uma vez que sua simples análise permite encontrar o único princípio da moral. Ver **Shalgi, M.** – “*Universalized Maxims as Moral Laws*”, **Kant-Studien 67 (1976), 172-191**; **Korsgaard, Ch M** – “*Kant’s Formula of Humanity*” **Kant-Studien 77(1986), pp.183-202**; **Baker, Judith** – “*Counting Categorical Imperatives*”, **Kant-Studien 79(1988), pp.389-406** ; **Stranton-Lake, Philip** – “*Formulating Categorical Imperatives*” **Kant-studien 84 (1993), pp.317-340**

<sup>2</sup> A imbricação vital entre o sentimento de respeito pela lei moral, o fato da razão como consciência de que esta lei nos obriga e a atestação da efetividade da lei ganha novos elementos com a interpretação de Z. Loparic. A leitura de Loparic se baseia nos expedientes semânticos de sua interpretação da primeira Crítica como uma semântica a priori de categorias. ver **Loparic, Zeljko** – *A Semântica Transcendental de Kant*, Coleção CLE – Unicamp, Campinas, 2000. Para Loparic, o problema de uma interpretação semântica é o de delinear ou definir a “experiência possível que possa dar *in concreto* as idéias morais”. Para Loparic, Kant é levado à teoria do fato da razão por um problema de determinação ou decidibilidade do juízo prático fundamental cuja possibilidade e validade objetiva deverão ser provadas na moral pura. Como a liberdade, condição de possibilidade do juízo sintético prático a priori, não pode ser admitida, fica em aberto a questão acerca da possibilidade ou efetividade de tal princípio. O problema é encontrar uma ligação entre a sensibilidade, a lei moral e as idéias práticas em geral, sem o que elas permanecem vazias. Trata-se de delinear um domínio sensível diferente da sensibilidade cognitiva (dada na intuição sensível), no qual se possa mostrar que e como o princípio da autonomia (ou princípio supremo da moralidade) é possível (tem validade objetiva) ou mesmo é efetivo (tem realidade objetiva). Para Loparic, é justamente a teoria do fato da razão, inseparável do sentimento moral de respeito à lei, que vem resolver tal problema. Esta tese da

tendência a compreender negativamente o outro como um limite à liberdade. Sua célebre definição do direito como “limitação da liberdade de cada um à condição de sua concordância com a liberdade de todo outro, na medida em que esta é possível segundo uma lei universal”, parece traduzir esta percepção negativa do outro no âmbito da práxis jurídica. Paralelamente a isso, Kant define o direito estrito, aquele ao qual nada pertencente à ética é misturado<sup>3</sup>, como “autorização para coagir” (*Befugnis zu zwingen*). No entanto, é no registro mesmo da práxis jurídica que retorna a *tendência intersubjetivista*, primeiramente apontada como imperativo moral de respeito ao ser racional como fim em si. Kant diz que o fundamento do direito estrito está para lá da sua acepção estrita enquanto idéia de uma coerção mútua e geral, a saber: na “consciência da obrigação de todos”<sup>4</sup>, a qual ele compreende também como direito inato ou “faculdade moral de obrigar”<sup>5</sup>, elemento normativo que vem se aglutinar à ordem jurídica que se auto-positiva como coerção geral e recíproca, e que fornece o desdobramento<sup>6</sup> da relação ética de auto-obrigação numa relação intersubjetiva de reciprocidade entre direito e dever<sup>7</sup>. Uma vez que este expediente é transformado no fundamento moral do direito<sup>8</sup>, torna-se difícil precisar até que ponto a relação intersubjetiva e recíproca entre dever e direito tem em Kant o status de uma condição exterior de realização da liberdade individual, ou se nela já está contido algum elemento constitutivo para a consciência individual da liberdade. O fato é que estes desenvolvimentos colaterais da filosofia prática de Kant parecem romper as amarras daquele projeto estritamente monológico de fundamentação da realidade do prático, conferindo uma aparente necessidade à passagem para um programa de fundamentação intersubjetiva da liberdade individual, como aquele perseguido pela *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* de Fichte.

---

inseparabilidade do sentimento moral e do fato da razão é tomada, na verdade, de Dieter Henrich. Ainda segundo Loparic, a ligação vital entre fato da razão e respeito remete à consciência moral como um todo, de maneira que ela tem, ao mesmo tempo, um caráter sensível e racional. Este duplo aspecto responde pela validade da lei moral no domínio sensível do sentimento moral, onde é aplicada e onde encontra sua referência única. Para outras interpretações da ligação entre fato da razão e sentimento moral, ver: **Beck, L.W.** *A commentary on Kant's critique of practical reason* **Luków, P.** – *The fact of reason .Kant's passage to ordinary moral knowledge*, **Kant-Studien** 84(1993), **Allison , Henry E.** *Kant's theory of freedom*

<sup>3</sup> “...pode-se imediatamente fazer consistir o conceito de direito na possibilidade de conformar a coerção geral recíproca com a liberdade de todos. De fato, como o direito não tem absolutamente por objeto senão o que concerne aos atos exteriores, o direito estrito, aquele em que não se mescla nada próprio à Ética, é o que exige tão-somente princípios exteriores de determinação para o arbítrio; porque neste caso é puro e sem mescla de preceito ético algum.” AA 6, 232

<sup>4</sup> “Somente, portanto, o direito puramente exterior pode ser chamado direito estrito. Este direito se funda, na verdade, na consciência da obrigação de todos segundo a lei; porém, para determinar o arbítrio em consequência dessa obrigação, o direito estrito ou puro não pode nem deve se referir a essa consciência como móvel; pelo contrário, deve se apoiar no princípio da possibilidade de uma força exterior conciliável com a liberdade de todos, segundo leis gerais.” AA 6, 232

<sup>5</sup> “1. O direito, como ciência sistemática, divide-se em Direito Natural (*Naturrecht*), que se funda em princípios puramente a priori, e em Direito positivo (estatutário), que tem por princípio a vontade de um legislador; 2. O Direito como faculdade (moral) de obrigar (*Der Rechte als(moralischer)Vermögen Andere zu verpflichten*) os outros, isto é, como fundamento legítimo (*als einen gesetzlichen Grund*)(*titulum*) contra eles, dos quais a divisão principal é aquela entre direito inato e direito adquirido (*das angeborene und erworbene Recht*).” AA 6, 237

<sup>6</sup> Sobre a faculdade moral de obrigar, indicamos a excelente leitura de Wolfgang Kersting, que, interpretando-a como direito subjetivo, mostra como ela promove o desdobramento da intrasubjetividade ética em intersubjetividade jurídica. A relação jurídica de obrigação fundamentada na legislação racional exterior é a ilustração da duplicação idealístico-transcendental do eu, a qual soluciona a aparente antinomia da auto-obrigação ético-fomal e ético-material numa relação intersubjetiva exterior. Partindo-se da concepção de uma legislação racional exterior, a relação jurídica fundamental toma a feição de uma obrigação exterior cujo sujeito e objeto possuem posições complementares na relação jurídica de obrigado e obrigante. O sujeito do direito que contrapõe aquele juridicamente obrigado entra em cena como obrigante, como legislador exterior, cuja capacidade jurídica consiste na competência legislativa e obrigadora. Com efeito, se o direito subjetivamente considerado (para a consciência) consiste na faculdade moral de obrigar, trata-se com isso do tornar-se concreto da esfera humana da intersubjetividade. **Kersting, Wolfgang** – *Wohlgeordnete Freiheit, Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Frankfurt, Suhrkamp 1993

<sup>7</sup>No final da *Einleitung in die Rechtslehre*, Kant chega a uma divisão do ponto de vista subjetivo dos obrigantes e dos obrigados (*Eintheilung nach dem subjectiven Verhältniß der Verpflichtenden und Verpflichteten*) e estabelece que somente existe (*adest*) relação real (*ein reales Verhältniß zwischen Recht und Pflicht*) de direito e dever como “relação do homem com seres que têm direitos e deveres ... porque é uma relação de homem a homem.” ver AA 6, 241 Ao contrário da relação ética, a relação jurídica é um certo tipo de relação entre mim e os outros que se constitui pela reciprocidade entre direito e dever, isto é, entre o dever de cumprimento da lei e o direito como faculdade moral ou legítima de obrigar ao cumprimento.

<sup>8</sup> “O conceito de direito, na medida em que tal conceito relaciona-se a uma obrigação correspondente ao direito (isto é, o conceito moral do mesmo[*der moralische Begriff desselben*])...” AA 6, 230

Apesar de o respeito à dignidade do outro ser um princípio diretivo do pensamento ético-político de Kant, o fato de ele ter negligenciado o âmbito mais fundamental do *reconhecimento recíproco* – um pressuposto necessário para este paradigma de ética universalista, na medida em que a sua contextualização social se refere às condições de formação de uma relação positiva entre as vontades – converte-se num argumento contra o caráter formalista de seu pensamento ético-político<sup>9</sup>. O paradigma do respeito à humanidade parece fazer abstração das condições histórico-sociais e práticas de formação de uma comunidade livre sob condições onde há carência de respeito recíproco. Um dos motivos que podem servir à explicação do caráter “vazio” dos princípios da ética e do direito kantianos é justamente o fato de que fazem abstração da constituição, a partir do “mundo da vida”, de uma comunidade de agentes livres à qual o princípio do respeito recíproco possa ser primeiramente aplicável. Kant pressuporia a autonomia individual como dado, isto é, “o caso limite de uma pré-estabelecida coordenação dos sujeitos agentes”, o que significa que “exclui o agir ético (*sittliches Handeln*) justamente do âmbito da moralidade”; pois “a sincronização prévia dos agentes no quadro de uma intersubjetividade não rompida (*bruchlos*) proscreve do âmbito da teoria dos costumes (*Sittenlehre*) o problema da eticidade (*Sittlichkeit*).” Desta maneira, “a interação se dissolve ... em ações de sujeitos solitários e auto-suficientes, dos quais cada qual tem de agir como se fosse a única consciência que existe; entretanto, pode ter, ao mesmo tempo, a certeza (*Gewißheit*) de que todas as suas ações sob as leis morais se coadunam necessariamente com as ações morais de todos os outros possíveis sujeitos ... A relação positiva da vontade com a vontade do outro é subtraída à possível comunicação e substituída por uma concordância transcendentalmente necessária de atividades teleológicas (*Zwecktätigkeiten*) sob leis abstratamente universais.”<sup>10</sup>

Neste trabalho, gostaríamos de lançar diretrizes para a tese de que o desenvolvimento da filosofia prática no idealismo pós-kantiano, ancorado no conceito de reconhecimento, pode ser compreendido como uma tentativa de superar a noção “formal” e “individualista” de autonomia pela tentativa de sua re-inserção conceitual e re-contextualização na intersubjetividade e nas condições “comunitárias” que ela pressupõe. Identificando este procedimento de descontextualização da moral em relação ao seu estofamento intersubjetivo, Habermas chega a

<sup>9</sup> Não podemos discutir, nesta ocasião, a pertinência desta acusação, repetida inúmeras vezes, de que a moral kantiana seja formalista e baseada num princípio tautológico. Esta discussão poderia se tornar mais profícua em conexão com elementos da crítica hegeliana ao conceito kantiano de consciência moral. No entanto, alguns trabalhos mais contemporâneos podem fornecer diretrizes para a compreensão do embate Kant/Hegel quanto aos conceitos de *Moralität* e *Sittlichkeit*, e isto especialmente na esteira do debate contemporâneo acerca das tentativas de fundamentação da ética do discurso, do embate entre comunitaristas e liberais e das teses defendidas por representantes do Neo-aristotelismo. O recente retorno da questão moralidade *versus* eticidade pode não só lançar luz sobre a passagem da moralidade à eticidade nas *Grundlinien* e da crítica apropriativa de Hegel ao “ponto de vista moral”, mas também auxiliar na ponderação acerca da relação entre uma normatividade fundada sobre a exigência de reconhecimento recíproco e o princípio da moral deontológica e universalista, quer esta seja discursiva, quer “monológica” e “individualista”. Neste nexo problemático, onde a questão do embate entre Kant e Hegel e da crítica ao formalismo da moral kantiana ainda desempenham muitas vezes o papel de diretriz privilegiada, podemos citar os seguintes trabalhos: **Apel, Karl-Otto** – „Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit „aufgehoben“ werden?“, in: Kuhlmann, Wolfgang (Hg.) – *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, 217-263 **Brumlik, Micha** – „Über die Ansprüche Ungeborener und Unmündiger: wie advokatorisch ist die diskursive Ethik?“, in: Kuhlmann, Wolfgang (Hg.) – *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, 265-300 **Bubner, Rüdiger** – „Moralität und Sittlichkeit – Die Herkunft eines Gegensatzes“, in: Kuhlmann, Wolfgang (Hg.) – *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, 64-84 **Collins, Ardis B.** – „Hegel’s Critical Appropriation of Kantian Morality“, in: Williams, R. R. – (ed.) *Beyond liberalism and communitarianism: studies in Hegel’s Philosophy of right*, Albany, New York, 2001, 21-39 **Forst, Rainer** – „Kommunitarismus und Liberalismus: Stationen einer Debatte“, in: Honneth, Axel (Hg.) – *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main, 1995 (*Theorie und Gesellschaft*, 26), 181-212– *Kontexte der Gerechtigkeit: politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994 **Honneth, Axel** – „Diskurs Ethik und implizites Gerechtigkeitskonzept: eine Diskussionsbemerkung“, in: Kuhlmann, Wolfgang (Hg.) – *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, 183-194– (Hg.) *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main, 1995 (*Theorie und Gesellschaft*, 26) **Kuhlmann, Wolfgang** – „Moralität und Sittlichkeit: ist die Idee einer letztbegründeten normativen Ethik überhaupt sinnvoll?“, in: Kuhlmann, Wolfgang (Hg.) – *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, 194-216

<sup>10</sup> [Habermas, Jürgen – „Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser „Philosophie des Geistes““, in: *Frühe politische Systeme: System der Sittlichkeit, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, Jenaer Realphilosophie*. Herausgegeben und kommentiert von Gerhard Göhler, Frankfurt am Main, Ullstein 1974, 786-814, 794-795].

interpretar o agir moral kantiano como um caso de agir estratégico<sup>11</sup>. Embora não possamos discutir aqui pormenorizadamente a leitura de Habermas, estamos nos beneficiando de sua interpretação da relação entre o agir moral e um certo pressuposto seu: a intersubjetividade. Para ele, o conceito kantiano de autonomia pressupõe uma forma particular de concordância intersubjetiva: o reino dos fins. Mas é isso justamente que passa ao largo da questão acerca de como uma tal comunidade poderia ser primeiramente efetivada, negligenciando o problema da realização da liberdade intersubjetivamente mediada em contextos concretos. A consciência moral é apresentada por Kant de maneira formal e individualista, isto é, na figura da consciência individual apartada das condições intersubjetivas de seu engendramento.

É neste sentido que, afastando-nos consideravelmente da interpretação habermasiana do idealismo alemão pré-hegeliano<sup>12</sup>, identificamos em Fichte uma primeira reação a este formalismo abstrato do princípio da moralidade social kantiana, termo que remete aqui à suposição de que tanto mandamentos da ética, quanto o princípio moral do direito sejam redutíveis àquela fórmula do respeito à dignidade do outro<sup>13</sup>. É o influente filósofo contemporâneo Axel Honneth que, ao considerar a fundamentação intersubjetiva da consciência individual em Fichte (no § 3 do *Naturrecht*), considera que ele tenha inaugurado a “vertente intersubjetivista” trilhada por filósofos que vão de Hegel a G. H. Mead, passando por Feuerbach e chegando a Habermas<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Jürgen Habermas considera que com a subtração da relação positiva entre as vontades à possível comunicação e sua substituição por uma concordância transcendentalmente necessária, “o agir moral no sentido de Kant se apresenta, *mutatis mutandis*, como um caso especial daquilo que nós hoje denominamos de agir estratégico.” [Habermas, Jürgen –, *Arbeit und Interaktion*. 795]

<sup>12</sup> Para Habermas, o que notabiliza a concepção hegeliana da autoconsciência em face dos seus predecessores idealistas é justamente sua compreensão do eu, plasmada pela estrutura lógico-especulativa do conceito, como unidade imediata de universalidade e singularidade, pela qual ele vai além do eu kantiano enquanto unidade originária e sintética da apercepção transcendental, o qual representa, segundo Habermas, a experiência, fundamental para a “filosofia da reflexão”, da identidade do eu na auto-reflexão, a auto-experiência do sujeito cognoscente proporcionada por sua capacidade de absoluta abstração. O que, segundo Habermas, caracteriza o empreendimento filosófico da *Wissenschaftslehre* de Fichte é que esta persegue a dialética da relação entre eu e outro nos limites da subjetividade do saber-de-si, pelo que a “dialética fichteana” permaneceria vinculada à relação da “reflexão solitária”. Decerto a interpretação de Habermas encontra respaldo na “filosofia primeira de Fichte”. Porém, ele parece ignorar totalmente os desenvolvimentos contidos na *Grundlage des Naturrechts*. A gênese intersubjetiva da autoconsciência individual poderia, sem dúvida, ser interpretada como preâmbulo à concepção hegeliana da dialética da autoconsciência, a qual de fato ultrapassa a relação da reflexão solitária na direção de uma relação complementar de indivíduos que se reconhecem. Assim, complementando a interpretação de Habermas, esperamos investigar neste trabalho como o conceito fichteano de reconhecimento está no fundamento da refutação hegeliana do caráter originário da experiência da autoconsciência e de sua mediação pela experiência da interação, o que o teria levado a abandonar os métodos de fundamentação da filosofia transcendental da consciência e a ter optado pelo caminho de uma teoria do espírito, o qual se constitui como *medium* da comunicação e da constituição recíproca da identidade dos parceiros. Em suma, se, por um lado, a *Wissenschaftslehre* de Fichte aprofunda, com sua concepção do eu efetivo como identidade do eu e do não-eu, a unidade transcendental kantiana da autoconsciência; a teoria fichteana do reconhecimento se encontra, por outro lado, entre os motivadores da teoria hegeliana do espírito como desdobramento dialético do eu enquanto unidade de universalidade e singularidade. Ver Habermas, Jürgen –, *Arbeit und Interaktion*. p. 788-790

<sup>13</sup> Wildt estabelece uma conexão entre o respeito por si mesmo (*Selbstachtung*) e sua relação prático-intencional a direitos fundamentais, de maneira que a auto-atribuição de direitos morais fundamentais se constitui como condição necessária para o engendramento de respeito por si ou auto-estima. Para Wildt, exatamente esta conexão é tematizada e filosoficamente articulada pelas teorias do reconhecimento de Fichte e do Hegel dos *Jenaer Systementwürfe*. Ainda segundo Wildt, esta conexão, ao ser formulada em termos da relação entre direitos humanos e dignidade humana, que é propriamente o objeto do respeito, é capaz de reformular intuições jusnaturalistas-revolucionárias fundamentais da modernidade. Neste sentido, para Wildt, o conceito de *Anerkennung* pode ser considerado, nestes autores, “um cauteloso sucessor do conceito kantiano de respeito”, introduzido como condição necessária da consciência-de-si – compreendida por Wildt, no sentido coloquial, como auto-estima, respeito por si mesmo ou noção da própria dignidade – e em conexão com a dedução do direito. Wildt considera que para Fichte e Hegel o “poder se atribuir direitos” é uma condição necessária do respeito por si, da auto-estima, da noção da própria dignidade de si como ser racional. Wildt, Andreas – „*Recht und Selbstachtung, im Anschluß an die Anerkennungslehre von Fichte und Hegel*“, in: Kahlo, M., Wolff, E. A u. Zaczyk, R. (Hrsg.) – *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis*, Frankfurt am Main, 1992, 127-171

<sup>14</sup> Honneth, Axel – „*Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität: (Zweiter Lehrsatz: § 3)*“, in: Merle, Jean-Christophe (Hg) – *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Akad.-Verl., Berlin, 2001, 63-80, p.71. Honneth expõe uma rica descrição das alternativas que teriam sido possíveis a Fichte na solução do paradoxo da “simultaneidade hipostasiada”. Em primeiro lugar, teria sido possível compreender a auto-posição do sujeito como se processando continuamente no modo de uma espontaneidade indisponível e como que anônima. Para Honneth, esta via foi aquela assumida por Friedrich Schlegel no círculo do primeiro romantismo, “quando ele transfere o ônus da reflexividade estética do sujeito para a própria obra de arte, rebentando com isso o arcabouço da tradição idealista da filosofia do sujeito.” Uma segunda alternativa que poderia ter sido escolhida por Fichte seria o abandono do modelo de auto-certificação vinculado a uma noção epistêmica de reflexividade e sua compreensão pela via de um modelo de estados pré-reflexivos de sentimentos, alternativa que é seguida, segundo Honneth, pela trilha que parte dos inovadores trabalhos de Dieter Henrich e que procuram responder a questão das condições da consciência-de-si remetendo-a a uma noção do estar-familiarizado-consigo ou *Mit-sich-Vertrautsein*. Finalmente, a alternativa assumida por Fichte, e que se constitui como uma compreensão da auto-certificação intersubjetivamente mediada da subjetividade, inaugura a via que vai ser trilhada por filósofos que vão de Hegel a G. H. Mead,

Kant não construiu a gênese da consciência da liberdade tal como Fichte e Hegel, ou seja, enquanto processo de reconhecimento, através do qual os pressupostos desta consciência se constituem em modelos sociais de confirmação recíproca. Estes elaboraram uma teoria da *Anerkennung* que acaba por revelar que a universalidade das concepções kantianas da ética, da moral e do direito só é possível através da mediação intersubjetiva da liberdade individual e da gênese da consciência-de-si universal.

### 1.1.2 Intersubjetividade e reformulação do princípio moral: as *Vorlesungen*

Na segunda de suas *Lições sobre a Destinação do Sábio*, Fichte problematiza a tese individualista da intersubjetividade e sua “posterioridade” em relação ao estabelecimento da consciência individual da liberdade. Sobre certas insuficiências da filosofia, Fichte diz:

“Há uma quantidade considerável de perguntas que [ela] deve responder antes de poder se tornar ciência e doutrina-da-ciência (*Wissenschaftslehre*) ... especialmente as duas seguintes, sem cuja resposta não poderia ser possível, dentre outras coisas, um direito natural meticuloso (*ein gründliches Naturrecht*) ... com que autorização o ser humano chama uma determinada parte do mundo corpóreo de *seu* corpo? Como ele chega a considerar este seu corpo como pertencente ao seu eu, uma vez que, precisamente, ele se contrapõe a este? ... como ele chega a supor exteriormente a si seres racionais semelhantes a si e a reconhecê-los, uma vez que os mesmos seres de maneira nenhuma são dados imediatamente em sua pura consciência-de-si?”<sup>15</sup>

Nesta célebre colocação do ano 1794 em seu discurso inaugural na Universidade de Jena – que teve, dentre seus ilustres ouvintes, o poeta Hölderlin, o qual, sustentando o ideário da *Vereinigungsphilosophie*, exerceu enorme influência sobre a concepção de intersubjetividade do jovem Hegel – Fichte menciona as questões primordiais para um “Direito Natural”. Quatro anos depois, em sua importante versão da Doutrina-da-Ciência de 1798 (*nova methodo*), Fichte menciona a necessidade de que o nexos intersubjetivo deva ser constitutivo para a consciência individual como condição para a universalidade do princípio moral: “em Kant o princípio da suposição de seres racionais fora de nós não aparece como um fundamento de conhecimento (*Erkenntnisgrund*), mas como um princípio prático, tal como ele apresentou na fórmula de seu princípio moral: eu devo agir de tal modo que minha maneira de agir possa se tornar lei para todo ser racional. Mas aí eu preciso já supor seres racionais fora de mim, pois como eu pretenderia de outra maneira relacionar tal lei a eles?”<sup>16</sup>

A filosofia prática do primeiro Fichte (1794-1798) nasce em íntima relação com o problema da intersubjetividade<sup>17</sup>. Fichte publicou, no inverno de 1794, suas preleções inaugurais em Jena com o título de *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. Neste texto se encontram suas primeiras reflexões sobre o problema da intersubjetividade<sup>18</sup>. O que faz deste texto uma interessante introdução à teoria do reconhecimento é que – ao contrário do que acontece na *Grundlage des Naturrechts* (1796/1797), e antecipando o *System der Sittenlehre*

---

passando por Feuerbach e chegando a Habermas. Para Honneth, o característico deste tipo de vertente pode ser compreendido como tentativa de “conceitualizar a subjetividade em uma dependência principal em relação a uma intersubjetividade prévia.”

<sup>15</sup> *Vorlesungen*, VI, 302

<sup>16</sup> WL1798, AA IV, 2 (142)

<sup>17</sup> A questão da intersubjetividade não se reduz em Fichte ao problema do direito, que não constitui o nível mais elevado de intersubjetividade. A religião é, por exemplo, sobreposta ao direito. Sobre o título de religião, Fichte considera não a igreja existente de fato, mas uma comunidade espiritual de todos os cidadãos que visa à destinação comum de todos os homens. O Fichte do período que estamos considerando fornece uma descrição desta comunidade religiosa tanto nas *Vorlesungen* de 1794, quanto na *Sittenlehre* de 1798.

<sup>18</sup> Lauth, Reinhard – “*Le Problème de l’interpersonalité chez J. G. Fichte*”, in: *Archives de Philosophie*, 25 (1962), 325-344. Lauth é responsável não só pela publicação, sob o título de *Von den Pflichten der Gelehrten - Jenaer Vorlesungen 1794/95*, das curtas *Vorlesungen* que marcam a entrada de Fichte na Universidade de Jena numa coletânea juntamente com outros esboços, mas também foi, em seu artigo precursor, o primeiro a chamar atenção para o significado sistemático destas lições tanto para a fundamentação da teoria fichteana da intersubjetividade, quanto para o surgimento da concepção sistemática geral do primeiro Fichte.

(1798) e a *Wissenschaftslehre nova methodo* (1798) – a teoria da intersubjetividade nas *Vorlesungen* é elaborada a partir de um registro genuinamente ético<sup>19</sup> e em estreita relação com uma tentativa de reformular o imperativo categórico de Kant no quadro da filosofia do eu: Fichte pretende fundamentar a necessidade da intersubjetividade através de uma modificação do princípio da moral baseada na sua teoria da subjetividade. No entanto, apesar da reformulação proposta por Fichte na “maneira de enunciar” a lei ética, ele mantém uma concordância fundamental com Kant no que concerne à fundamentação da lei prática sobre a idéia de um dever puro.

O tema fundamental das *Vorlesungen* é a determinação dos deveres do sábio, cuja condição de investigação é a caracterização da determinação<sup>20</sup> essencial do ser humano como tal e do homem enquanto ser que *deve* necessariamente se socializar. Particularmente, interessa-nos refletir acerca da relação pretendida por Fichte entre o problema da intersubjetividade, compreendido sob a perspectiva do conceito de reconhecimento, e seu conceito de sociedade como contraposto a uma concepção pragmática do estado. Fichte compreende o conceito de *Gesellschaft* de maneira bastante ampla, subsumindo sob ele relações interpessoais em geral. Para Fichte, a investigação das obrigações do sábio supõe a consideração prévia do significado do conceito de dever para todo ser humano enquanto tal, tanto com respeito a si mesmo, quanto no que concerne à sua relação com os demais membros da sociedade. “A destinação (*Bestimmung*) do sábio, na medida em que ele o é, somente é pensável, portanto, em sociedade. E assim a resposta à pergunta “qual a destinação do sábio ?” pressupõe a resposta a uma outra pergunta ... qual a destinação do homem na sociedade.”<sup>21</sup> Mas tal pergunta, diz Fichte, pressupõe por sua vez a resposta a uma outra ainda mais fundamental: “qual é a destinação do homem em si, isto é, do homem na medida em que ele é pensado simplesmente como homem, tão-somente segundo o conceito do homem em geral, isolado e apartado de qualquer vínculo que não esteja contido necessariamente em seu conceito ?”<sup>22</sup>

Uma tal investigação significa que o ser humano não será considerado enquanto eu puro, isto é, a pura atividade prática que inicia a *Wissenschaftslehre* de 1794. O eu que é consciência-de-si efetiva não pode, de acordo com o terceiro princípio da doutrina-da-ciência (a síntese da divisibilidade), ser o eu absoluto: consciência-de-si efetiva (e com ela a liberdade individual) supõe o “choque” com algo que não é ela mesma. Assim, tal ponto de partida remete a esta consciência-de-si, isto é, a um indivíduo em abstração de todo o ser possível e necessário que lhe é exterior<sup>23</sup>. Este procedimento, que se notabiliza pela abstração da intersubjetividade<sup>24</sup>, fornece a primeira determinação/destinação do homem.

<sup>19</sup> Como lembra Edith Düsing, “se se considera que Fichte começa a conceber primeiramente uma teoria do reconhecimento acentuada em termos éticos e no tocante à teoria da formação; e dois anos depois explicita este tema, com maior exatidão, no contexto totalmente modificado de uma filosofia do direito; e, novamente, dois anos depois, trata, da mesma forma, no *System der Sittenlehre*, um correlato essencial do “reconhecimento”, a saber: a interpelação (*Aufforderung*) – e na verdade, como ele diz, a partir de um princípio mais elevado; então surge o problema da determinação da relação entre teoria do reconhecimento e ética. Com isso, surge, ao mesmo tempo, a questão acerca da possível existência de modos ou estágios diversos de reconhecimento.” [Düsing, E. –*Intersubjektivität und Selbstbewußtsein: behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*, Köln, 1986, 205] Fichte não se ocupou tanto desta questão; mas a retomada do tema da intersubjetividade rendeu-lhe a precisão quanto ao papel a ser ocupado pelos conceitos de *Anerkennung* e *Aufforderung* no contexto sistemático da “história pragmática da consciência-de-si”. Este processo toma contornos sistemáticos bem definidos e precisos na Doutrina-da-Ciência de 1798, na qual a necessidade da “interpelação” é inserida definitivamente na sistemática filosófico-transcendental da gênese da consciência-de-si concreta.

<sup>20</sup> A palavra alemã *Bestimmung* está sendo ora traduzida por “determinação”, ora por “destinação”. Acharmos lícito supor que neste texto de Fichte ela é muitas vezes utilizada como sinônimo dos termos latinos *determinatio* e *destinatio*, ou seja, ora é utilizada num sentido lógico-teórico de limitação de um conceito pelas notas, ora no sentido prático da determinidade final do homem enquanto ser racional e sensível.

<sup>21</sup> *Vorlesungen*, VI, 293

<sup>22</sup> *Vorlesungen*, VI, 293

<sup>23</sup> “O que seria o propriamente espiritual no homem, o eu puro puramente em si, isolado, apartado de todas as relações fora do mesmo ? Esta pergunta não é passível de resposta e, tomada de maneira exata, contém uma contradição consigo mesma. Não é verdade que o eu puro seja um produto do não-eu – assim eu denomino tudo aquilo que é pensado fora, que se diferencia dele e que é contraposto a ele ... uma tal frase exprimiria

“Tão certo quanto o homem ter razão, ele é seu próprio fim (*Zweck*), isto é, ele não é porque algo outro deve ser, ele é pura e simplesmente porque ele deve ser: seu mero ser é o fim último (*der letzte Zweck*) de seu ser, ou, o que significa o mesmo, não se pode perguntar sem contradição acerca do fim do seu ser. Ele é porque ele é. Este caráter do ser absoluto, do ser por causa de si mesmo, é o seu caráter ou sua destinação (*Bestimmung*), na medida em que ele é considerado pura e simplesmente como um ser racional ... Na medida em que ele é em geral, ele é ser racional. Na medida em que ele é alguma coisa, o que é ele então ?”<sup>25</sup>

O ponto de partida para a consideração da determinação do ser humano como tal, o caráter do ser absoluto do homem, consiste numa transposição da *Tathandlung*, pela qual o eu puro se constitui a si mesmo, para o âmbito do ser efetivo enquanto fim em si. Na medida em que o homem é um ser racional, ele é seu próprio fim, ou fim incondicionado em si mesmo. Seguindo Kant, Fichte entende que o ser humano não pode, sem contradição com seu conceito, considerar-se a si mesmo como simples meio. Este procedimento é uma “simplificação” da Doutrina-da-Ciência de 1794: Fichte não pode partir do princípio absolutamente positivo, incondicionado segundo a forma e o conteúdo e segundo o qual “o eu põe a si mesmo pura e simplesmente”, e o converte numa formulação de significado especificamente ético e antropológico (a fórmula do fim em si).

Fichte vincula o ser-fim-término do ser humano à qualidade de ser sujeito da lei ética. Na medida em que o ser humano quer existir, segundo seu conceito, como fim absoluto em si, ele tem de procurar referir tudo o que ele é concretamente enquanto ser vivo sensível-racional à sua egoidade<sup>26</sup>, pois a forma desta enquanto seu princípio espiritual é o fundamento de seu caráter absoluto e de sua capacidade de não ser condicionado por nada do que lhe é exterior.

“... a frase mencionada acima – o homem é porque ele é – se transforma na seguinte sentença: *o homem deve ser o que ele é, simplesmente porque ele é*, isto é, tudo o que ele é, deve ser relacionado ao seu eu puro, à sua egoidade. Tudo o que ele é, ele deve ser simplesmente porque ele é um eu; e o que ele não pode ser porque ele é um eu, não deve ele ser de maneira nenhuma.”<sup>27</sup>

Fichte vai procurar então provar esta compreensão do ser humano, pautada pela idéia do eu que se constitui a si mesmo de maneira absoluta, como uma tarefa eticamente ordenada, e isto através da suposição de que a identidade pessoal do sujeito, sua unidade enquanto sujeito prático não é algo previamente dado, mas que surge somente no decurso da realização da lei moral.

“O homem deve sempre concordar consigo mesmo (*Der Mensch soll stets einig mit sich selbst sein*), ele não deve nunca se contradizer. Na verdade, o eu puro nunca pode estar em contradição consigo mesmo, pois não há nele nenhuma diversidade, e ele é sempre um e o mesmo. Todavia, o eu empírico, determinável e determinado por coisas exteriores, pode se contradizer. E quanto mais freqüentemente ele se contradiz, tanto mais isto é um indício de que ele é determinado não segundo a forma do eu puro, não por si mesmo, mas pelas coisas exteriores. E dessa maneira ele não deve ser. O homem é fim em si (*selbst Zweck*), deve se determinar a si mesmo e nunca se deixar determinar

---

um materialismo transcendente que é totalmente contrário à razão ... mas é certamente verdadeiro, e será demonstrado rigorosamente em seu devido lugar que o eu não se torna e nem pode se tornar consciente de si mesmo a não ser em suas determinações empíricas, e que tais determinações empíricas pressupõem necessariamente um algo fora do eu. Já mesmo o corpo do homem, que ele denomina seu corpo, é algo fora do eu.” [Vorlesungen, VI, 294/295]

<sup>24</sup> “Considerar o homem em si mesmo e isolado não significa, portanto, nem aqui, nem em outro lugar, considerá-lo como eu puro, sem qualquer relação com alguma coisa fora de seu eu puro, e sim considerá-lo apartado de todas as relações com seres racionais iguais a si.” [Vorlesungen, VI, 294/295]

<sup>25</sup> Vorlesungen, VI, 295/296

<sup>26</sup> “A consciência-de-si empírica, isto é, a consciência de alguma determinação (*Bestimmung*) em nós não é possível a não ser sob pressuposição de um não-eu ... Este não-eu precisa exercer influência (*einwirken*) na capacidade receptiva do eu (*seine leidende Fähigkeit*), a qual nós denominamos sensibilidade (*Sinnlichkeit*). Assim, na medida em que o homem é, ele é um ser sensível. No entanto ... ele é simultaneamente um ser sensível, e sua razão não deve ser superada (*aufgehoben*) por sua sensibilidade, mas ambas devem subsistir lado a lado.” [Vorlesungen, VI, 296]

<sup>27</sup> Vorlesungen, VI, 296

por algo estranho. Ele deve ser o que ele é, porque ele quer ser e deve querer. O eu empírico deve ser afinado (*gestimmt*) de tal forma que ele poderia ser afinado desta maneira eternamente.”<sup>28</sup>

Na relação entre eu puro e eu empírico no homem há uma harmonia universal que deve ser considerada um estado de completude da existência humana digno de ser ambicionado. Mas o pressuposto desta harmonia está na reformulação feita por Fichte do imperativo categórico de Kant: “Por isso ... eu exprimiria o princípio da doutrina dos costumes (*Sittenlehre*) com a seguinte fórmula: age de tal maneira que tu possas pensar a máxima de tua vontade como lei eterna para ti.”<sup>29</sup> De acordo com isso, a bondade da vontade e das ações que dela se seguem resulta do critério implícito na lei moral de que o homem se veja, no que concerne à sua vontade, numa relação a si que mantenha sua identidade. Em cada ação individual, o agente tem de poder asseverar que o princípio que guia seu fazer permanece sem contradição e que no querer da máxima escolhida está contida para ele uma lei individual que poderia ser eternamente seguida: nisto reside, para Fichte, o problema da validade universal e da capacidade de universalização das máximas<sup>30</sup>.

Como esta reformulação da lei ética se vincula a uma compreensão intersubjetividade? Numa carta a Reinhold de 29 de Agosto de 1795<sup>31</sup>, Fichte atenta, após a leitura da *Fundamentação*, à insuficiência nos princípios da filosofia prática kantiana, a qual se conecta com a dificuldade de se manter, segundo a letra kantiana, a validade universal enunciada pelo imperativo categórico na perspectiva do reino de seres racionais. Fichte pensa ter de renunciar à idéia de aptidão das máximas para uma legislação universal, uma vez que não se deve pressupor sem uma dedução um reino de sujeitos que julgam e agem moralmente, o qual está, no entanto, pressuposto na idéia kantiana de validade universal. A insuficiência está em que o mundo moral – com o qual o Kant da *Grundlegung* pretende fundamentar a validade do imperativo categórico<sup>32</sup> – é pressuposto sem uma prova. Para Fichte, o conceito de um reino de seres racionais, ou mesmo de um ser racional exteriormente a mim, não deve poder aparecer numa dedução pela qual primeiramente é obtida a validade universal. Com efeito, aquele conceito tem de ser deduzido da eguidade como tal, de maneira que a possibilidade de supor seres racionais exteriormente a si surja como condição da consciência-de-si efetiva. Em suma, afastando-se de Kant, Fichte não introduz na dedução da necessidade prática do dever incondicionado a suposição não justificada da existência de uma intersubjetividade moral, implicada no conceito de validade universal do imperativo categórico sem que Kant a tenha explicitado. Com a dedução da suposição de seres

<sup>28</sup> Vorlesungen, VI, 297

<sup>29</sup> Vorlesungen, VI, 297

<sup>30</sup> As *Vorlesungen* fornecem um subsídio para a compreensão do difícil § 5 da *Wissenschaftslehre* de 1794, parágrafo que abre a “Fundação da Ciência do Prático”. Nesta passagem das *Vorlesungen*, Fichte considera uma conjunção entre eu absoluto, eu prático e eu teórico. O eu efetivo, isto é, a consciência-de-si do ser humano concreto, é infinita somente no tocante à sua determinação e enquanto ponto final do seu esforço. Quando o eu empírico descobre a idéia de sua essência propriamente dita, então ele se torna vontade prática, a qual se dirige à exigência de cumprir, através de seu esforço, sua tarefa, que se torna representação graças à lei moral.

<sup>31</sup> “Eu me dediquei, neste verão [1795], a investigações sobre o direito natural, e cheguei à conclusão que há, por toda parte, carência de uma dedução da *realidade* do conceito de direito, que todas as explicações do mesmo são somente explicações analíticas (*Wort-erklärungen*). [...] Eu reconsiderarei, nesta oportunidade, a *Grundlegung* de Kant e cheguei à conclusão de que, se, em algum lugar, [então aí] a insuficiência dos princípios kantianos e a pressuposição de [princípios] mais elevados – feita sub-repticiamente por ele mesmo – se deixa demonstrar de maneira evidente.” [Fichte an Reinhold, 29. August 1795: III 2, 385]

<sup>32</sup> Na *Grundlegung*, ao contrário do que fará na *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant torna a validade do imperativo categórico dependente do princípio do mundo inteligível. Como frisa muito bem Henry Allison – contra a tese de Paton de que Kant já em FMC tem consciência da não possibilidade de justificação da submissão de todo ser racional à lei moral por considerações não morais, a qualidade de membro do mundo inteligível fornece a requerida premissa não moral pela qual podemos pressupor a liberdade e daí inferir a submissão moral (pela identidade dos conceitos na autonomia), sem nos precipitarmos na objeção de círculo vicioso. Allison, Henry E. *Kant's theory of freedom*, p.221 Para Kant, através da idéia de liberdade, o ser humano tem de se representar como membro do mundo inteligível, cujo ordenamento é a lei moral com a qual se depara enquanto imperativo. Dessa forma, Fichte critica em Kant algo que o próprio Kant tenderá a ver como uma insuficiência de sua argumentação na fundação da moral. Na segunda Crítica, o mundo dos inteligíveis não é mais fundamento de possibilidade e de legitimação da validade do imperativo categórico, e sim, inversamente, o fato da razão é em nós o sinal de que pertencemos a um tal mundo inteligível, ao qual o homem somente se transpõe em virtude do reconhecimento da obrigatoriedade da lei prática incondicionada.



racionais exteriores a partir do dever, que se mostra primeiramente incondicionado para o “eu puro finito”, Fichte traça o programa investigativo não somente das *Vorlesungen*, mas que constitui o cerne da exposição da *Sittenlehre* de 1798 (§§ 17-18) e, sob a forma de uma investigação das condições de possibilidade da consciência-de-si, orienta também o *Naturrecht* (§§ 1-7).

### 1.1.3 Sociedade e o postulado da alteridade

“Hoje eu pretendo estabelecer a destinação do ser humano na sociedade, e a resolução desta tarefa pressupõe a resposta à última pergunta.”<sup>33</sup> Na segunda *Vorlesung*, Fichte se volta para a questão da determinação/destinação do homem em sociedade através da dedução, baseada no esforço humano pela plena identidade, de um impulso individual para a sociedade. É neste contexto que Fichte menciona aquelas questões pendentes, de cuja resposta a filosofia depende para passar a ser doutrina-da-ciência: a atribuição de um corpo como parte distinta do mundo sensível; e como o ser humano chega a admitir “exteriormente a si seres racionais semelhantes a si e a reconhecê-los, uma vez que os mesmos seres de maneira nenhuma são dados imediatamente em sua pura consciência-de-si.”<sup>34</sup> A primeira questão é tratada nos §§5-6 do *Naturrecht* e no § 18 da *Sittenlehre*; a segunda suscita a investigação da intersubjetividade, sendo a única tratada nas *Vorlesungen*.

O que importa não é uma verificação epistemológica de critérios de observação empírica que permitem diferenciar um ser determinado como não-eu de um ser constituído como outro sujeito: trata-se da gênese da consciência da existência da alteridade racional num sentido prático. Para admitir somente a “existência empírica” de outras pessoas, um ato cognitivo seria suficiente. Esta suposição teórica da existência física de seres racionais exteriores se torna, no entanto, na perspectiva do problema que Fichte tem em mente, apenas um momento necessário para a possibilidade do reconhecimento das mesmas em sua reivindicação prática pelo uso de sua liberdade. A formulação do problema da existência de seres exteriores a mim sugere um significado espacial e teórico para a questão, mas Fichte deixa claro, no decorrer de sua argumentação, que ele se refere à possibilidade de outro ser ao qual eu atribuo liberdade e racionalidade. A tendência de compreensão da questão de um ponto de vista cognitivo-experimental tem de ser em parte atribuída à própria formulação de Fichte, a qual tem de ser, no entanto, relativizada pela retórica própria a uma situação de preleção.

“Eu denomino sociedade a relação dos seres racionais uns aos outros. O conceito de sociedade não é possível sem a pressuposição de que efetivamente haja seres racionais exteriormente a nós, e sem determinações características (*Merkmale*), por meio das quais nós somos capazes de diferenciar tais seres de todos os outros que não são racionais, e que, portanto, não pertencem à sociedade. Como nós chegamos a esta pressuposição? E quais são estas determinações (*Merkmale*) ?”<sup>35</sup>

Atentando a isso, Fichte procura rejeitar uma tese segundo a qual seria possível provar a atribuição de racionalidade e de reivindicação do uso da liberdade a seres existentes através da experiência<sup>36</sup>. Sempre se poderia enumerar uma série de determinações pelas quais, segundo a experiência, foi-se habituado a diferenciar a racionalidade exterior da ausência dela; no entanto, a

<sup>33</sup> *Vorlesungen*, VI, 302

<sup>34</sup> *Vorlesungen*, VI, 302

<sup>35</sup> *Vorlesungen*, VI, 302

<sup>36</sup> “Nós extraímos ambas [as pressuposições] da experiência, tanto que existam fora de nós seres racionais, quanto os indícios que os diferenciam de seres não-racionais (*die Unterscheidungszeichen derselben von vernunftlosen Wesen*)”, de tal forma devem responder aqueles que ainda não se habituaram à investigação filosófica rigorosa. Mas uma tal resposta seria superficial e insatisfatória, não seria mesmo sequer uma resposta à nossa pergunta, e sim pertenceria a uma pergunta completamente diferente...” [*Vorlesungen*, VI, 303]

propriedade da racionalidade enquanto tal jamais poderia ser percebida desta forma. “A experiência ensina apenas que a *representação* (*Vorstellung*) de seres racionais exteriormente a nós esteja contida em nossa consciência empírica; e sobre isso não há nenhum conflito...a pergunta é se a esta representação corresponde algo fora das mesmas, se, independentemente de nossa representação – e mesmo que nós não tenhamos disso a representação – existam seres racionais fora de nós. Acerca disso a experiência nada pode ensinar, na medida em que ela é experiência, isto é, o sistema de nossas representações.”<sup>37</sup> Da mesma forma, se se pretende inferir pela experiência a racionalidade a partir da semelhança de efeitos percebidos com aqueles que seriam esperados de um agente racional, isto não prova, contudo, a existência efetiva de tais seres racionais<sup>38</sup>.

“Nós mesmos é que primeiramente carregamos estes para dentro da experiência. Somos nós que explicamos certas experiências a partir da existência de seres racionais fora de nós. Mas *com que autorização* explicamos algo desta maneira? Esta *autorização* (*Befugnis*) tem de ser demonstrada de maneira mais precisa antes de seu uso, porque nisto se fundamenta a validade da mesma, que não pode simplesmente ser fundamentada no uso efetivo. E assim nós não daríamos nenhum passo adiante e estaríamos novamente diante da pergunta que levantamos acima: como nós chegamos a supor e reconhecer seres racionais exteriormente a nós?”<sup>39</sup>

A especificidade prático-moral da questão posta por Fichte é condensada em um termo: reconhecer, isto é, compreender e dar aquiescência racionalmente motivada a pretensões de validade normativa. O problema do fundamento de legitimação da suposição de uma alteridade racional não pode ser resolvido pelo paradigma do conhecimento teórico, pois diz respeito à admissão da alteridade racional num sentido “ético”, isto é, no que concerne a reivindicações intersubjetivas de uso da própria liberdade, exigindo uma investigação por princípios práticos<sup>40</sup>. Os princípios práticos dizem respeito ao que deve ser por meio da liberdade, conceitos de realidades possíveis ou praticamente necessárias enunciados como imperativos. Como a existência de outros seres racionais, capazes de agir e julgar moralmente, é necessária para criar aquele estofamento intersubjetivo (reino dos fins) que confere validade universal ao imperativo categórico, esta questão vai, segundo Fichte, de encontro à realização do interesse prático da razão. Fichte fundamenta aquela “autorização” em conceitos práticos, seguindo a orientação de Kant na questão da extensão da razão pelo primado do uso prático sobre o especulativo.

Fichte mostrou que “o impulso (*Trieb*) mais elevado no homem é o impulso para a identidade, para a perfeita concordância consigo mesmo”<sup>41</sup> e que, portanto, a determinação ética do ser humano se realiza através do esforço por esta concordância. Mas esta concordância interna implica também a concordância de tudo aquilo que lhe é exterior com seus conceitos práticos necessários, isto é, com seus princípios subjetivos para o agir que se deixam coadunar com a lei moral, os quais são referidos ao mundo exterior de tal maneira que a existência ou não existência de algo determinado não pode ser indiferente para ele. “Seus conceitos não só não devem ser contraditos – de maneira que lhes fosse indiferente a existência ou não-existência de um objeto a ele correspondente –, mas deve ser também efetivamente dado algo que lhes seja correspondente.”<sup>42</sup> O interesse prático determinado segundo móveis éticos pode ter de exigir

<sup>37</sup> Vorlesungen, VI, 303

<sup>38</sup> “a experiência pode, no máximo, ensinar que são dados efeitos, que são semelhantes a efeitos de causas racionais, mas jamais ela pode ensinar que as causas de tais efeitos existam efetivamente em si como seres racionais, pois um ser em si mesmo não é objeto da experiência.” [Vorlesungen, VI, 303]

<sup>39</sup> Vorlesungen, VI, 303

<sup>40</sup> “O âmbito teórico da filosofia está exaurido de maneira concorde pelas meticolosas investigações dos críticos. Todas as perguntas que permanecem até agora sem resposta precisam ser respondidas a partir de princípios práticos ... nós precisamos tentar ver se conseguimos responder efetivamente as questões levantadas a partir destes mesmos princípios.” [Vorlesungen, VI, 304]

<sup>41</sup> Vorlesungen, VI, 303

<sup>42</sup> Vorlesungen, VI, 303

categoricamente a existência de algo no mundo, isto é, a execução de ações determinadas. Por isso, pensa Fichte, a realizabilidade do imperativo categórico no mundo exige que seja dado algo real correspondente a esta realização. “A todos os conceitos que se encontram em seu eu, deve ser dada uma expressão, um reflexo (*Gegenbild*) no não-eu.”<sup>43</sup> Este raciocínio constitui o arcabouço para a fundamentação da necessidade do postulado da existência de um outro sujeito para o eu. “No homem é dado também o conceito de razão e do agir e pensar conforme a razão, e ele quer necessariamente realizar este conceito não somente em si mesmo, mas também vê-lo realizado fora de si. Figura entre suas necessidades (*Bedürfnisse*) que sejam dados seres racionais seus semelhantes exteriormente a ele.”<sup>44</sup> Portanto, para Fichte, constitui uma necessidade da razão, que se origina de um fundamento objetivo de determinação da vontade (a lei moral), que o ser racional, na medida em que possui uma vontade finita necessariamente determinada pelo impulso ético para a identidade consigo, se depare necessariamente com um “objeto-sujeito” racional e livre, isto é, algo que, na medida em que traz em si as propriedades da racionalidade e da liberdade, é sujeito, um *alter ego*; mas que, na medida em que se lhe contrapõe no plano da ação, consiste em algo que é também um objeto: um reflexo seu, no qual ele “apreende” sua racionalidade e liberdade como efetiva e no qual se reconhece por isso. Se, por um lado, vê-se aqui prefigurada a intuição fundamental de Fichte segundo a qual, para ter consciência de sua liberdade, o sujeito precisa primeiramente “se encontrar no mundo como ser livre”, o que requer a admissão do outro ser racional; por outro lado, nas *Vorlesungen*, Fichte parte (ainda que retoricamente) já de uma subjetividade constituída como consciente de seu impulso ético para a identidade.

“Ele não é capaz de produzir tais seres, mas ele põe o conceito deles como fundamento da sua observação do não-eu e espera encontrar algo que corresponda a ele.”<sup>45</sup> Se a consciência exige, para a realização do impulso ético para a identidade, seu reflexo racional no mundo, não se trata com isso da capacidade de se produzir tais seres. Uma vez que o caráter da racionalidade e da liberdade jamais pode ser diretamente observável nos seres exteriores, o postulado da existência do *alter ego* – com o qual cada um, de acordo com seu impulso ético para identidade, espera se deparar – precisa se limitar a determinados sinais que permitem a inferência da liberdade na alteridade<sup>46</sup>. O sujeito jamais pode se tornar imediatamente consciente de uma liberdade exterior, mas pode tentar excluir todas as causas naturais pensáveis para um fenômeno, a fim de poder admitir para este novo fenômeno uma causalidade mediante uma liberdade que localiza na sua alteridade<sup>47</sup>.

“Se agora, através de nossa ação livre, da qual nós somos conscientes da maneira indicada, modifica-se a espécie de efeitos (*Wirkungsart*) de tal maneira que a situação resultante não seja mais explicável a partir da lei segundo a qual

<sup>43</sup> *Vorlesungen*, VI, 304

<sup>44</sup> *Vorlesungen*, VI, 304

<sup>45</sup> *Vorlesungen*, VI, 304/305

<sup>46</sup> “A primeira característica da racionalidade a se apresentar, ainda que seja simplesmente negativa, é a eficácia segundo conceitos (*Wirksamkeit nach Begriffen*), a atividade segundo fins (*Tätigkeit nach Zwecken*). O que traz o caráter da conformidade a fins (*Zweckmässigkeit*) pode ter um autor racional.” [*Vorlesungen*, VI, 304/305] Mas mesmo assim Fichte adverte acerca do caráter equívoco da derivação de uma causa livre pelo efeito conforme a fins. “Aquilo a que o conceito de conformidade a fins não se deixa aplicar certamente não tem um autor racional. Mas esta peculiaridade é ambígua: concordância do múltiplo com a unidade é o caráter da conformidade a fins, mas há várias espécies desta concordância que se deixam explicar por simples leis da natureza (*aus bloßen Naturgesetzen*) – ainda que não por leis mecânicas, mas pelo menos por orgânicas.” [*Vorlesungen*, VI, 304/305]

<sup>47</sup> Na verdade, segundo Fichte, esta consciência imediata da própria liberdade é, em si mesma, algo problemático. No entanto, através do mesmo procedimento que um sujeito pode utilizar para se tornar consciente mediatamente da influência da liberdade de sua vontade sobre seu eu empírico (a ausência de outras causas pertinentes), Fichte pretende chegar à “prova” da existência necessária de uma liberdade na alteridade. “De uma liberdade exterior a mim eu não posso de maneira alguma me tornar consciente de maneira imediata. Nem mesmo de uma liberdade em mim mesmo, ou da minha própria liberdade eu posso me tornar consciente; pois a liberdade em si é o último fundamento de explicação (*Erklärungsgrund*) de toda a consciência e não pode, portanto, figurar no âmbito da consciência. Mas eu posso me tornar consciente de que, em uma certa determinação do meu eu empírico pela minha vontade, eu não posso me tornar consciente de outra causa a não ser esta própria vontade. E esta não-consciência da causa poder-se-ia bem denominar de consciência da liberdade.” [*Vorlesungen*, VI, 305]

ela anteriormente decorria, e sim simplesmente a partir do que pusemos como fundamento da nossa ação livre, então nós somente podemos explicar esta determinação modificada pela pressuposição de que a causa daquele efeito seja igualmente racional e livre. A partir disso surge – o que eu recupero em terminologia kantiana – uma *ação recíproca segundo conceitos* (*eine Wechselwirkung nach Begriffen*), uma comunidade conforme a fins (*eine zweckmässige Gemeinschaft*) e é isto o que eu denomino sociedade (*Gesellschaft*). O conceito de sociedade está agora completamente determinado.”<sup>48</sup>

Fichte não afirma poder provar positivamente a liberdade e a racionalidade da alteridade num sentido epistemológico. A idéia de um outro ser racional livre não surge da experiência e da observação subsumidas pelas categorias, mas como um postulado a partir do interesse racional do eu prático, postulado que vai ser então verificado na experiência. A própria lei da liberdade deste eu prático é atribuída ao outro com quem me deparo enquanto fundamento de explicação para aquela espécie de efeito que não pode ser explicada de maneira suficiente pelo mecanismo da natureza. Mas isto não ocorre por uma inferência lógica, mas por causa da legitimação de uma suposição objetiva, tal como ela está presente no postulado, que, como o conceito kantiano de postulado prático, contém o fundamento de uma esperança praticamente necessária: eu tenho a permissão de esperar legitimamente pela existência real de seres racionais exteriores a mim. Portanto, eu posso esperar que, quando uma seqüência de fenômenos, inexplicável pelas leis da natureza, surgir no mundo – sem que eu a tenha desencadeado – tenha sido um ser racional e livre semelhante a mim que a desencadeou a partir de sua livre vontade. Neste postulado da razão ética reside a origem, nas *Vorlesungen*, do conceito fichteano de sociedade enquanto comunidade de seres que se reconhecem uns aos outros enquanto fins em si e que se influenciam reciprocamente através de ações que têm sua origem em princípios práticos subjetivos adotados como máximas. Este conceito de sociedade é derivado como um postulado necessário à possibilidade da manutenção, por cada indivíduo, do seu esforço infinito pela identidade consigo mesmo e, com efeito, para a realização assintótica da destinação ético-moral humana<sup>49</sup>.

Fichte deduz a realidade prática do postulado do *alter ego* a partir da necessidade prática do esforço ético pela plena concordância consigo mesmo. No *Naturrecht*, na *Sittenlehre* e na *Nova methodo*, Fichte atribui, na investigação acerca das condições de possibilidade da consciência-de-si, um significado ainda mais decisivo à intersubjetividade. Não é o eu já consciente de si mesmo como ser racional que se lança à procura do *alter ego* como condição de seu impulso ético: ele o “encontra” no momento da gênese de sua consciência-de-si e da tomada de consciência de sua liberdade. Nas reformulações da dedução da intersubjetividade, Fichte não parte de um indivíduo já formado e que dispõe da idéia do uso de sua liberdade. O encontro de ambos os sujeitos se tornará condição recíproca para o encontrar-se a si mesmo como livre. Embora Fichte insira nas *Vorlesungen* a intersubjetividade como elo imprescindível no desenvolvimento ético de um sujeito dotado de consciência moral formada, uma vez que a história da consciência-de-si concreta não é plenamente possível sem o nexos social, sua

<sup>48</sup> *Vorlesungen*, VI, 305/306

<sup>49</sup> “Pertence aos impulsos fundamentais do homem poder supor seres racionais seus semelhantes exteriormente a si. Ele pode supô-los somente sob a condição de que ele entre em sociedade, segundo o significado acima determinado. O impulso social pertence, portanto, aos impulsos fundamentais do ser humano. O homem é destinado (*bestimmt*) a viver em sociedade, ele *deve* viver em sociedade, ele é não um homem inteiramente acabado e se contradiz a si mesmo, se ele vive isoladamente.” Tal resultado é determinado pela conexão com o eu absoluto, que põe a si mesmo incondicionalmente, e mesmo com o caráter que assume esta auto-posição absoluta na estrutura da determinação essencial do ser racional finito. Por isso, o tom da argumentação é pouco voltado à coexistência de seres livres como dado essencial à constituição recíproca da identidade e da consciência da liberdade. O ser humano somente pode se aperfeiçoar eticamente, na medida em que, seguindo seu impulso fundamental de supor seres racionais semelhantes a si, ele entra com eles em “sociedade”; pois quando o ser humano procura uma existência apartada da comunidade, ele se enreda numa contradição a propósito de sua própria essência e de sua determinação: o impulso à socialização com o *alter ego* está implicado no esforço individual para a consecução da plena identidade consigo, de maneira que o ser humano estaria suspendendo, ao optar pelo isolamento, este esforço que, segundo a teoria fichteana da subjetividade, faz parte da essência espiritual do eu finito. O isolamento significaria, como princípio subjetivo do agir, uma limitação da intensidade possível do esforço ético pela identidade.

compreensão da incompletude do ser humano apartado da relação comunitária de reconhecimento recíproco antecipa a tese da mediação intersubjetiva da consciência-de-si individual, isto é, de que esta não pode, para compreender a si como livre, desdobrar-se autarquicamente a partir de si mesma, sem se enredar num círculo vicioso que não permite mostrar sua gênese (*Naturrecht* §3). Portanto, não é exagero supor que a idéia de reconhecimento das preleções de Jena, compreendida sugestivamente como momento decisivo para a constituição de relações intersubjetivas, introduza, no processo social de aperfeiçoamento ético, fortes conotações individualistas<sup>50</sup>.

Ainda que em menor escala tais conotações determinam as concepções posteriores da intersubjetividade, especialmente na perspectiva da relação entre a individualidade e o eu absoluto. O objetivo do aprimoramento comunitário dos membros da sociedade, a idéia de uma comunidade ética, é compreendido como estágio em que vigora a completa unificação e unanimidade<sup>51</sup> acerca de todos os fins e ações a serem efetivados individual e coletivamente: fica difícil entender como uma tal idéia não acarretaria a “dissolução” da individualidade. A solução de Fichte, retomada principalmente no § 18 *System der Sittenlehre*, à questão de como indivíduos tão diversos entre si poderiam entrar em concordância, é determinada problemáticamente como perfeição idêntica perseguida da mesma forma por todos, na qual, segundo Fichte, o caráter inteligível de todos se tornaria algo único. “Através da lei de completa concordância formal consigo mesmo, o impulso social é determinado também positivamente, e desta forma nós obtemos a destinação do ser humano propriamente dita. Todos os indivíduos que pertencem ao gênero humano são diversificados entre si. Somente acerca de uma única coisa eles concordam, acerca de seu objetivo último (*ihr letztes Ziel*), a perfeição. A perfeição só é determinada de uma maneira, ela é idêntica a si mesma. Se todos os homens pudessem se tornar perfeitos, então eles seriam completamente idênticos uns aos outros: eles seriam somente um, um único sujeito.”<sup>52</sup> Fichte identifica o eu absoluto com a totalidade social eticamente desenvolvida de todos os seres racionais, na qual a individualidade destes seres seria completamente absorvida. Na *Sittenlehre* de 1798, Fichte chega a afirmar que “exatamente por meio de que cada um tem toda sua individualidade aniquilada e anulada, torna-se ele pura expressão (*Darstellung*) da lei ética no mundo sensível.”<sup>53</sup> Segundo Fichte, no processo de moralização, uma liberdade comum e supra-individual atua em cada um, fazendo brotar de cada singular uma única razão ou sujeito absoluto, em cuja completude é representada a mais elevada síntese da vontade de todos os seres racionais. Apesar desta orientação, Fichte não compreende, em 1794, este “tornar-se um” dos indivíduos no sentido de uma realidade ontologicamente substancial, e sim como idéia eticamente regulativa, submetendo a realização da unificação intersubjetiva, em direção à plena unanimidade, ao empenho absolutamente livre do indivíduo e à sua capacidade de julgar. “...o tema aqui não é, de forma alguma, a aplicação na vida, e sim a retificação (*Berichtigung*) de um princípio especulativo.”<sup>54</sup>

<sup>50</sup> “O derradeiro e mais elevado fim da sociedade é a completa unidade e unanimidade com todos os possíveis membros da mesma. Uma vez que a consecução deste objetivo pressupõe a consecução da determinação do homem em geral, a consecução da perfeição absoluta, então ele é tão inalcançável quanto aquele o é, enquanto o homem não deve parar de ser homem e não deve se tornar Deus.”[Vorlesungen, VI, 310]

<sup>51</sup> “Todo indivíduo tem seu ideal particular de ser humano em geral, e tais ideais se diferenciam não só na matéria, mas também na forma. Cada um avalia, segundo seu próprio ideal de ser humano, aquele que ele reconhece como um ser humano. Cada um deseja, em virtude daquele impulso fundamental, encontrar todo outro como semelhante a tal ideal. Ele tenta, observa-o e quando o encontra sob tal ideal, ele procura elevá-lo até tal patamar. Neste círculo de espíritos com espíritos, vence sempre aquele que é um homem melhor, mais elevado. Surge assim, através da sociedade, o aprimoramento do gênero (*Vervollkommnung der Gattung*), e nós encontramos aqui, ao mesmo tempo, a destinação de toda a sociedade como tal.”[Vorlesungen, VI, 307]

<sup>52</sup> Vorlesungen, VI, 310

<sup>53</sup> SS, 256

<sup>54</sup> Vorlesungen, VI, 306/307

Para Honneth<sup>55</sup>, somente no § 3 do *Naturrecht* Fichte pode ter superado, ao vincular a possibilidade transcendental da consciência-de-si à pressuposição intersubjetiva da “interpelação” ou *Aufforderung* de outro sujeito, o arcabouço monológico da sua Doutrina-da-Ciência de 1794. Honneth partilha com Baumanns<sup>56</sup> e Weischedel<sup>57</sup> a opinião de que a concepção fichteana da intersubjetividade se modifica radicalmente das *Vorlesungen* de 1794 para a obra sobre o direito natural. Segundo estes autores, nas *Vorlesungen*, o que leva o indivíduo à suposição da alteridade racional não é uma exigência da experiência da consciência-de-si, mas exclusivamente o impulso ético (*sittlicher Trieb*) de ter de assumir, na realidade efetiva exterior, um reflexo (*Gegenbild*) da própria racionalidade<sup>58</sup>. A teoria da *Aufforderung* traz uma modificação radical: a intenção de mostrar que um ser racional finito somente é capaz de alcançar a consciência de si mesmo como um ser racional livre, se ele for interpelado ou solicitado, a partir do exterior, por outro ser racional. Seguindo Honneth, com a teoria da “interpelação”, Fichte parece não tratar mais a necessidade da intersubjetividade como uma projeção da moralidade imanente ao eu, mas como condição transcendental da constituição dialética da consciência-de-si.

#### 1.1.4 Moral e direito a partir da intersubjetividade

Fichte compreende o impulso social como intenção do sujeito em reconhecer o outro que se lhe contrapõe como um ser humano, a fim de poder entrar com ele numa interação mediante liberdade e numa atuação comunitária recíproca de seres racionais livres segundo conceitos. É justamente uma tal interação (*Wechselwirkung*) dos seres racionais entre si que Fichte denomina “caráter positivo da sociedade.”

“o caráter positivo da sociedade é ação recíproca através da liberdade (*Wechselwirkung durch Freiheit*). Esta é fim em si (*selbst Zweck*) e, portanto, influencia-se (*es wird gewirkt*) pura e simplesmente para que se seja influenciado (*es wird gewirkt, bloß und schlechthin damit es gewirkt werde*).”<sup>59</sup>

É possível traçar, a partir da “dedução” da intersubjetividade como estrutura que, prenunciando o ideário da *Vereinigungsphilosophie*, permite o esforço da consciência individual pelo aperfeiçoamento ético<sup>60</sup>, conseqüências ligadas à relação entre moral e direito, ou entre ética e política. Enquanto relação recíproca em geral e universalmente válida de influência entre seres racionais, a sociedade é aquele âmbito intersubjetivo que, sendo condição do aprimoramento ético dos indivíduos, é compreendido como uma relação em si mesma ética, isto é, como um fim em si. A *Wechselwirkung* significa uma comunidade de seres independentes que, estando numa interação recíproca, experimentam a atuação dos outros na mesma medida em que sobre eles atuam, o que significa, do ponto de vista da obrigação ética enunciada no imperativo moral de respeito ao outro como fim em si, a livre recepção da atuação do outro, assim como o agir não necessitado sobre ele.<sup>61</sup> A aplicação do imperativo categórico ao impulso para a socialização tem

<sup>55</sup> ver Honneth, Axel – „Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität: (Zweiter Lehrsatz: § 3)“, in: Merle, Jean-Christophe(Hg) – Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts, Akad.-Verl., Berlin, 2001,63-80, p. 63

<sup>56</sup> Baumanns, P. – *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Stuttgart, 1972 p.175

<sup>57</sup> Weischedel, Wilhelm – *Der frühe Fichte: Aufbruch d. Freiheit zur Gemeinschaft*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1973, p. 14

<sup>58</sup> “Um tal argumento estava, ainda que ele devesse facilitar o acesso ao conceito de comunidade humana, plenamente de acordo com as premissas da doutrina-da-ciência, já que a existência de seres racionais foi compreendida somente como projeção necessária de uma consciência-de-si que se dirige ao aperfeiçoamento (*als notwendige Projektion eines nach Vervollkommnung strebenden Selbstbewußtseins*).”Honneth, op. cit, p.63/64

<sup>59</sup> *Vorlesungen*, VI, 307

<sup>60</sup> “Este aproximar-se da unidade e unanimidade com todos os indivíduos nós podemos chamar de unificação. Com efeito, a unificação ... é a verdadeira destinação do ser humano em sociedade. Mas esta unificação ... somente é possível através do aperfeiçoamento. Por isso, nós podemos bem dizer: aperfeiçoamento social, aperfeiçoamento de si mesmo através da influência livremente utilizada de outros sobre nós, e aperfeiçoamento dos outros através de nossa atuação sobre eles, enquanto atuação sobre seres racionais, é nossa destinação na sociedade.” [ *Vorlesungen*, VI, 310]

<sup>61</sup> “O ser humano pode utilizar as coisas não-racionais como meios para seus fins, mas não os seres racionais; ele não deve nem mesmo precisar deles para os fins deles próprios. Ele não deve atuar sobre eles como sobre a matéria morta ou sobre o animal, de maneira que, por meio deles, ele simplesmente faça prevalecer seu fim, sem levar em conta sua liberdade.”[ *Vorlesungen*, VI, 309]

de se manifestar como *Wechselwirkung durch Freiheit*, a qual, definindo o âmbito do conceito fichteano de sociedade, exige a compreensão do impulso como coordenação de iguais e não subordinação<sup>62</sup> de uns aos outros; pois o impulso de socialização como condição necessária de realização do esforço ético pela identidade procura o outro como um ser livre, como um fim em si, a fim de chegar a ter com ele uma “comunicação ética”.

“Vós vedes, meus senhores, quão importante é não confundir a sociedade em geral com o tipo particular empiricamente determinado de sociedade, denominada estado (*Staat*). A vida no estado não pertence aos fins absolutos do homem ... trata-se, sim, de um *meio para a fundação de uma sociedade perfeita*, o qual somente se realiza sob certas condições (*ein nur unter gewissen Bedingungen statt findendes Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft*). Tanto quanto todas as instituições humanas que são simples meios, o estado tende a seu aniquilamento: a finalidade (*Zweck*) de todo governo (*Regierung*) é tornar o governo supérfluo.”<sup>63</sup>

Em contraposição à sociedade enquanto forma idealizada da relação intersubjetiva, isto é, forma plenamente ética, recíproca e fundada na liberdade<sup>64</sup>, está o Estado, compreendido pragmaticamente, de maneira distinta da sociedade – que é fim em si – enquanto meio para a construção de uma sociedade perfeita, conceito que Fichte vai denominar, na *Sittenlehre*, comunidade ética (§18). O estado, âmbito do direito, enquanto tentativa pragmática de manutenção através da coerção de um comportamento exteriormente conforme a ética, caracteriza-se, para Fichte, como um meio para o advento de uma “era” em que a coerção não se fará mais necessária, e o que é meramente exterior vai encontrar sua fundamentação na disposição interior dos indivíduos.

“Seguramente, este ainda não é o momento ... mas é certo que existe, no transcorrer projetado a priori para o gênero humano, um tal ponto em que, ao invés da força e da esperteza, a simples razão será reconhecida como juiz soberano. Eu digo *ser reconhecida (anerkannt sein)*”, pois enganar seu concidadão (*Mitmenschen*), ou lesá-lo por engano, podem os homens ainda neste caso; todavia, eles têm todos de possuir a boa vontade de se deixar convencer de seu equívoco; e, assim como eles estão convencidos dele, retratá-lo e reparar o dano. Antes que suceda este momento, nós em geral não somos ainda sequer verdadeiros seres humanos.”<sup>65</sup>

Afora a compreensão teleológico-moral do estado, o que importa notar aqui é o papel normativo que o conceito idealizado da sociedade possui, enquanto esfera de uma intersubjetividade plenamente recíproca e que realiza a liberdade dos indivíduos de maneira comunitária, para a compreensão do nexos social mesmo na vida civil: Fichte vincula o conceito de sociedade ao elemento normativo capaz de extirpar conflitos práticos, associado aqui ao conceito de “boa vontade”. Antecipando o encadeamento do *Naturrecht*, a sociedade, enquanto forma pura de uma intersubjetividade eticamente relevante, se constitui como um estofado de inteligibilidade que fundamenta a confiança mútua e os laços de solidariedade social que o

<sup>62</sup> “o impulso de socialização é determinado negativamente pela lei de concordância absoluta: ele não deve se contradizer. O impulso diz respeito à interação (*Wechselwirkung*), à influência recíproca (*gegenseitige Einwirkung*), mútuo dar e tomar (*gegenseitiges Geben und Nehmen*), recíproco fazer e sofrer (*gegenseitiges Tun und Leiden*), não simplesmente à simples causalidade, contra a qual o outro teria de se comportar apenas passivamente ... não se destina à subordinação, como no mundo corpóreo, mas à coordenação. Se não se quer deixar os seres racionais procurados serem livres, então se leva em conta apenas sua *sociabilidade teórica* e não sua livre racionalidade: não se quer entrar com eles em sociedade, e sim dominá-los como animais mais habilidosos, e então se coloca o impulso à socialização em contradição consigo mesmo.” [Vorlesungen, VI, 308/309]

<sup>63</sup> Vorlesungen, VI, 306

<sup>64</sup> A socialização humana somente adquire um valor ético quando sua aptidão para a socialização se processa em subordinação àquele esforço eminentemente ético. “Na medida em que surgiu também do elemento mais interior e mais puro da essência humana, esta destinação para a sociedade em geral é, todavia, enquanto mero impulso, subordinada àquele suma lei de ininterrupta concordância conosco mesmos ou lei ética (*Sittengesetz*), e precisa ser ulteriormente determinada por esta última ...” [Vorlesungen, VI, 308] Nas *Vorlesungen*, Fichte concebe a habilidade para a socialização em termos da plena reciprocidade do dar e do receber, isto é, de uma interação pela liberdade. “Para alcançar esta destinação e conseguir alcançá-la sempre mais, precisamos de uma habilidade que somente é adquirida e intensificada através da cultura: uma *habilidade para dar*, ou de agir sobre os outros enquanto seres racionais, e uma aptidão *em receber (einer Empfänglichkeit zu nehmen)*, ou de tirar, a partir da atuação dos outros sobre nós, o melhor proveito.” [Vorlesungen, VI, 310/311]

<sup>65</sup> Vorlesungen, VI, 306/307

direito, enquanto âmbito da coerção, procura restaurar, ainda que com vistas à manutenção do nexos social em face da ameaça de dissolução pelo princípio do egoísmo universal. Obviamente, com sua concepção teleológico-moral do estado, Fichte acaba por hipostasiar esta concepção de intersubjetividade, compreendendo-a como uma “era” a ser alcançada com a superação da imperfeição da vida política sob o estado. No entanto, queremos reter o seguinte resultado: se a função do estado é “restaurar”, ao menos exteriormente por meio do direito, o estofado de inteligibilidade baseada na confiança recíproca, na geração mútua de expectativas de ação e que possibilita o surgimento de um grau mínimo de solidariedade social, é justamente porque este padrão de uma intersubjetividade livre e fundada na não-coerção<sup>66</sup> não é para ser alcançado no futuro: ele não só já está contrafactualmente presente, como também é condição de possibilidade do próprio direito e de sua inteligibilidade como ordem racional das coisas; o direito tem já de partir, como condição de sua própria normatividade, de uma certa concepção do tipo de laço social que ele deseja pragmaticamente preservar. É justamente este par conceitual forjado nas *Vorlesungen* como oposição entre sociedade e estado que constitui, a nosso ver, o melhor recurso para a interpretação da mudança de perspectiva na exposição do *Naturrecht* de Fichte – mudança que se opera entre o âmbito de fundamentação do reconhecimento como relação originária que está na base de toda outra relação jurídica, o qual cria a “fidelidade e a crença” mútuas como fundamento de possibilidade da relação social pautada pelo direito e que ele quer manter e restaurar (§§1-7); e a investigação, no que concerne à quebra da obrigatoriedade jurídico-social (§§8-16), acerca das condições de aplicação do direito como lei de coerção imanente à liberdade individual. O sentido desta interpretação é a tentativa de mostrar em que medida Fichte abandona, na construção de seu direito natural, as potencialidades éticas do conceito de reconhecimento, e em que medida este abandono se vincula a uma separação radical entre direito e dever.

## 1.2. A intersubjetividade originária e o direito como coerção: a *Grundlage des Naturrechts* (1796/97)

### 1.2.1 Direito, autoconsciência e finitude: *nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*

No universo temático que forma a *Wissenschaftslehre*<sup>67</sup>, Fichte parte de uma distinção entre espontaneidade e liberdade. Para ele, a diferença entre estes termos é que a liberdade supõe consciência do agir livre, ao passo que a espontaneidade, como condição de possibilidade de toda consciência, dela prescinde. Enquanto há apenas a espontaneidade absoluta da pura auto-posição do eu, a absoluta identidade a si e a contínua superação de todo limite pelo intuir de si mesmo, não pode haver autoconsciência propriamente dita da liberdade, a qual requer separação entre sujeito e objeto e um movimento reflexivo de retorno a si a partir desta separação – ou, na

<sup>66</sup> “Livre é somente aquele que quer tornar livre tudo em volta de si e que, através de uma certa influência, efetivamente torna tudo livre. Sob seus olhos nós respiramos mais livremente. Nós nos sentimos por nada oprimidos, ou contidos, ou confinados. Nós sentimos um prazer incomum de fazer e de ser tudo o que o respeito por nós mesmos não nos proíbe.” [ *Vorlesungen*, VI, 308]

<sup>67</sup> Nos referimos aqui não simplesmente à obra de Fichte publicada em 1794 com o título *Grundlage des gesamten Wissenschaftslehre*, mas também às obras de filosofia prática publicadas com a designação *nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, isto é, a *Grundlage des Naturrechts* (1796/1797) e o *System der Sittenlehre* (1798). O contexto sistemático da primeira *Wissenschaftslehre* também é consideravelmente ampliado por textos programáticos, como é o caso das *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794) ou mesmo pelas *Vorlesungen* compaginadas como *Wissenschaftslehre nova methodo* (1798). A citação das obras completas é feita com base na edição Fichte, J. G *Werke* em 20 volumes, Editadas por Immanuel H. Fichte, Walter De Gruyter, Berlin, 1971. A partir de agora utilizaremos a abreviação GNR para a *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, e *Sittenlehre* para o *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, ambos presentes no volume 3 da referida edição.



terminologia imortalizada por Fichte, a partir do choque (*Anstoß*). A faculdade prática absoluta é mera espontaneidade sem consciência do seu agir livre: somente mediante um outro independente de si o eu pode pôr a si mesmo conscientemente como ser-para-si, somente sob a condição da posição de um não-eu se torna possível a consciência-de-si da atividade como livre.

Fichte introduz uma importante modificação na arquitetônica da filosofia prática ao localizar o ponto de partida do sistema real de liberdade – e, por conseguinte, da “ciência real do direito”<sup>68</sup> – não na vontade pura, mas na vontade finita. Desta maneira, o ponto de partida da concepção fichteana de comunidade se vê vinculado à investigação “transcendental” das condições de possibilidade de consciência efetiva da liberdade. Na medida em que a autoconsciência individual tem como uma de suas condições a interação (*Wechselwirkung*) com outra vontade, abre-se com isso um novo terreno para a teoria liberdade, a saber: o terreno da constituição intersubjetiva da liberdade individual<sup>69</sup>.

“O conceito de individualidade é ... um *conceito recíproco* (*Wechselbegriff*), isto é, um conceito que somente em relação a um outro pensar pode ser pensado, e que é condicionado, segundo a forma, pelo mesmo – e, na verdade, por um *igual* – pensamento. Ele somente é possível em um ser racional, na medida em que é posto de maneira conclusa por um outro. Portanto, ele não é nunca *meu*, e sim, segundo minha admissão (*Geständnis*) e a admissão do outro, *meu e seu*, seu e meu. É um conceito comunitário (*ein gemeinschaftlicher Begriff*), no qual duas consciências são unificadas na unidade.”<sup>70</sup>

É Fichte, portanto, que introduz a idéia de que o indivíduo como tal, considerado isoladamente e apartado da interação “real” em que se encontra desde sempre e que constitui o “a priori” que condiciona sua consciência-de-si como indivíduo, nada mais é do que uma abstração. O ser humano é um gênero, e o indivíduo somente é livre e consciente de si como tal em meio a outros seres humanos<sup>71</sup>. A posição de si é condicionada pela posição do outro, de maneira que o eu não pode existir como tal sem relação ao outro. Para Fichte, a consciência da liberdade não é um estado em que a auto-reflexão revela uma faculdade previamente dada, ou um fato da razão, mas um processo de encontrar-se a si mesmo através do “choque” com outros seres humanos. Estas concepções formam o cerne da teoria fichteana da intersubjetividade nos escritos de 1794 a 1798, baseada no modelo *Aufforderung/Anerkennung*.

Com sua ligação entre intersubjetividade e teoria da consciência, Fichte antecipa a teoria hegeliana do reconhecimento, especialmente em sua versão posterior ao *System der Sittlichkeit*,

<sup>68</sup> Quatro importantes comentadores de Fichte defendem, de maneira diversa, a tese de que a *Grundlage des Naturrechts* contém rupturas sistemáticas, bem como divergências em relação à obra fichteana posterior. Enquanto **Baummanns** vê não somente ausência de rigor lógico na dedução do conceito de direito, mas também uma ruptura intransponível entre a obra sobre o direito e a doutrina-da-ciência de 1794, **Schottky** identifica, no procedimento filosófico de Fichte após a dedução do conceito de direito nos §§ 1-4, um retorno ao direito natural de Hobbes. Principalmente a visão de Baummanns quanto à incoerência entre o direito natural e a filosofia primeira é ratificada, pela obra de **Verweyen**, através do recurso às obras posteriores de Fichte sobre o direito. Contra todas estas interpretações posiciona-se Ludwig Siep, para quem as principais incoerências da obra de Fichte se tornam aparentes, se se puder interpretar o método utilizado pelo filósofo desde a abertura da obra como uma forma prototípica do método de exposição segundo “experiências da consciência”, mais tarde assimilado pelo próprio Hegel. **Verweyen, H.** – *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*, München, 1975; **Baummanns, P.** – *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Stuttgart, 1972 **Siep, Ludwig** – „*Einheit und Methode von Fichtes „Grundlage des Naturrechts“*“, in: Siep, Ludwig–*Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, 1992, 41-64

<sup>69</sup> Para Ludwig Siep, o método de dedução transcendental empregado na dedução do conceito de direito se caracteriza por uma modificação tão intensa deste conceito herdado de Kant que se deixa derivar desta modificação um conceito de experiência da consciência. Ludwig Siep (1992). Este método se caracteriza, decerto, pelo intento geral de fornecer as ações cognitivas e volitivas que têm de ser pressupostas como condições de possibilidade da consciência da eficácia livre. Entretanto, esta aplicação geral do intento transcendental da *Wissenschaftslehre* representa uma extensão metodológica, na medida em que passa do âmbito das condições da unidade subjetiva e da consciência da objetividade na base de uma espontaneidade absoluta para a unidade transcendental de um sujeito que é um ser racional finito.

<sup>70</sup> GNR, 47/48

<sup>71</sup> “O ser humano ... só se torna ser humano entre seres humanos; e ... se devem haver de algum modo seres humanos, então tem de haver muitos.” [GNR, 39] “...isto é uma verdade que deve ser provada estritamente a partir do conceito de ser humano. Tão logo se determina completamente este conceito, é-se impelido do pensamento de um indivíduo à aceitação de um segundo, a fim de se poder explicar o primeiro. O conceito de ser humano não é, pois, o conceito de um indivíduo – pois um tal ser é impensável –, mas o conceito de um gênero.” [GNR, 39]

que se notabiliza justamente por uma conexão entre o processo de reconhecimento e o desenvolvimento de formas da consciência. Uma distinção que deve ser levada em conta quando se aborda o problema do reconhecimento em Fichte, desenvolvido em sua teoria do direito, é o fato, não especialmente visível para a maioria dos comentadores<sup>72</sup>, de que Fichte não concebe o direito como idêntico ao processo de reconhecimento, mas concebe este “processo” como uma estrutura intersubjetiva primária, no bojo da qual as relações jurídicas entre arbítrios se tornam possíveis, isto é, um processo que se sedimenta propriamente como direito: “a toda interação arbitrária de seres livres jaz uma interação originária e necessária dos mesmos como fundamento, a seguinte: o ser livre necessita, através de sua simples presença no mundo sensível, sem mais, todo outro ser livre a reconhecê-lo como uma pessoa ... Ambos conhecem (*erkennen*) um ao outro em seu interior, mas estão isolados, como antes.”<sup>73</sup> É no quadro deste fundamento intersubjetivo da possibilidade da relação (jurídica) entre arbítrios que se deixa compreender o desenvolvimento da *Grundlage* a partir do §8 na forma de uma antinomia a ser solucionada.

“Pessoas como tais devem ser absolutamente livres e simplesmente dependentes de sua vontade. Pessoas devem, tão certo quanto elas o são, estar em influência recíproca e, portanto, não simplesmente dependentes de si. Como ambas as coisas possam subsistir em conjunto, responder a isso é a tarefa da ciência do direito (*Rechtswissenschaft*); e a pergunta que jaz como seu fundamento é esta: *como é possível uma comunidade de seres livres como tais?*”<sup>74</sup>

Fichte pretende resolver esta antinomia demonstrando que a interação com o outro é condição necessária da formação prático-cognitiva da autoconsciência individual. É na interação com o outro que a liberdade originariamente absoluta do eu é limitada pela liberdade do outro, uma limitação que não é exterior ao conceito de liberdade, mas que lhe é essencial, já que sem a limitação da atividade em si infinita do eu não seria possível nenhuma posição do não-eu. No entanto, chama atenção a vinculação, declarada acima, da idéia de reconhecimento ao isolamento do indivíduo, e nisto reside a verdadeira conseqüência da unilateralidade do desenvolvimento dado por Fichte ao elemento intersubjetivo, isto é, o caráter propriamente negativo de seu conceito intersubjetivamente mediado de liberdade, que o faz compreender a relação ao outro como essencialmente limitativa, apesar de constitutiva para a consciência individual. Fichte não chega a conceber a mediação intersubjetiva da liberdade individual de uma maneira “solidária” e não excludente, mas essencialmente limitativa. Isto é bastante notório na tese fichteana acerca da durabilidade hipotética da obrigatoriedade, mas se torna evidente numa declaração feita por Fichte em outro contexto, a saber: a “fundação do saber teórico” na *Wissenschaftslehre* de 1794. Fichte diz que “a forma da *ação recíproca* (*Wechselwirkung*) consiste no excluir e ser-excluído dos membros recíprocos um pelo outro.”<sup>75</sup> É claro que a afirmação de Fichte não é feita no contexto da sua filosofia do direito, e que o conceito de *Wechselwirkung* não tem ainda aqui a

<sup>72</sup> Na vertente de comentadores especialmente atentos a este fato, são dignos de nota Siep e Honneth. Ver a discussão proposta por Siep em **Siep, Ludwig** – *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1976, 22-36. Já Honneth, ao considerar a apropriação hegeliana do conceito de reconhecimento no *System der Sittlichkeit* de 1802, diz: “em seu escrito sobre a fundamentação do direito natural”, Fichte compreendeu o reconhecimento como uma interação entre os indivíduos que subjaz à relação jurídica.” **Honneth, Axel** – *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992

<sup>73</sup> GNR, 85/86

<sup>74</sup> GNR, 85

<sup>75</sup> WL 1794, 195. Modificamos aqui a tradução de **Rubens Rodrigues**. No original, Fichte diz: “*Die Form der Wechselwirkung besteht im gegenseitigen Ausschliessen und Ausgeschlossenwerden der Wechselglieder durcheinander.*”. R. R traduz *Wechselwirkung* por alternância. Sem dúvida, existem boas razões para esta escolha, principalmente se se considera o contexto eminentemente teórico da declaração. Não somos partidários da tese defendida por Philonenko e aprofundada por Renaut de que a primeira Doutrina-da-Ciência contenha já uma teoria da intersubjetividade, o que, segundo Renaut, leva a considerar que a *Grundlage des Naturrechts* vem justamente resolver, graças à sua discussão intersubjetivista da categoria *Wechselwirkung*, a aporia deixada pela primeira versão da Doutrina-da-Ciência no tocante ao problema da representação. No entanto, preferimos continuar a traduzir o termo pelo seu equivalente mais apropriado no contexto da filosofia fichteana do direito. Ver também **Philonenko, A.** – *L'oeuvre de Fichte*, J.Vrin, Paris, 1984; *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie / Nouvelle série, J.Vrin, Paris, 1987; e **Renaut, Alain** – *Système du droit : philosophie et droit dans la pensée de fichte*, P.U.F, Paris, 1986; „*Deduktion des Rechts (Dritter Lehrsatz: §4)*“, in: **Merle, Jean-Christophe(Hg)** – *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Akad.-Verl., Berlin, 2001, 81-95.

acepção que terá na teoria da intersubjetividade, mas antes uma acepção semelhante ao conceito kantiano de *Gemeinschaft*, tal como este aparece na “terceira Analogia da Experiência” na *Crítica da Razão Pura*.

Fichte deduz o reconhecimento recíproco como relação que subjaz às relações jurídicas e que é, como tal, condição de possibilidade da consciência-de-si. A idéia de que a liberdade originariamente infinita do sujeito tem de ser limitada na relação com um outro, a fim de poder se pôr como real, é, do ponto de vista das premissas de Fichte, bastante consistente; pois todas as determinações são em si inicialmente negações e, portanto, limitações. No entanto, resta sempre a questão acerca da necessidade de que a relação recíproca entre sujeitos seja um excluir recíproco. Isto se deve ao fato de que Fichte põe como fundamento de sua teoria um indivíduo atomizado, o qual não entra com o outro em uma relação possivelmente solidária, nem deixa que o outro “participe” da formação de sua individualidade, mas que apenas necessita da esfera exclusiva da alteridade para afirmar sua individualidade. “Eu devo ser um eu autônomo (*ein selbständiges Ich*), este é meu fim-término(*Endzweck*); para tudo aquilo através do que as coisas fomentam esta autonomia, eu devo utilizá-las, este é o seu fim-término.”<sup>76</sup>

Na abertura da teoria da intersubjetividade no *System der Sittenlehre* (§ 17), torna-se mais clara a relação que Fichte pretende existir entre o eu e o outro. A existência do outro assume a conotação de um instrumento ao restabelecimento da minha liberdade originária. Se, por um lado, a existência de outros seres racionais exteriores a mim possibilita a formação cognitiva da consciência da liberdade; por outro lado, ela é associada univocamente ao momento negativo da necessária limitação de liberdade individual como condição para aquela formação. A teoria fichteana da intersubjetividade parece se converter num subterfúgio para a corroboração individual da própria liberdade frente aos outros; e como isto, também para o outro, somente é possível pelo asseguramento de um espaço de liberdade, o reconhecimento parece se tornar um processo para a produção de um excluir recíproco. Este é o significado da “repressão jurídica” do reconhecimento em Fichte. A relação de direito, deduzida a partir do reconhecimento, é compreendida por Fichte numa adesão ao programa kantiano<sup>77</sup> da limitação recíproca. Desta maneira, o ser racional reconhecido por mim como livre permanece sempre um limite, para além do qual não existe minha liberdade. Fichte constrói uma filosofia social realmente baseada no direito estrito e, por isso, chega a compreender a lei que deve ser o “direito natural realizado”<sup>78</sup> somente como *Zwangsrecht*, o qual atua com “necessidade mecânica” contra o “egoísmo universal” dos indivíduos<sup>79</sup>.

Esta identificação da coerção jurídica com o “direito natural realizado” se baseia numa concepção negativa da liberdade do indivíduo. “O conceito de direito deve ser um conceito originário da razão pura.”<sup>80</sup> Como se origina da razão pura, o direito se constitui, para Fichte, como uma coerção imanente<sup>81</sup> à liberdade do indivíduo, a qual é por isso mesmo compreendida

<sup>76</sup> Sittenlehre, 208

<sup>77</sup> Em GNR 52, Fichte diz: “Eu tenho que reconhecer o ser racional fora de mim em todos os casos como tal, isto é, limitar minha liberdade pelo conceito da possibilidade de sua liberdade. A deduzida relação entre seres racionais, segundo a qual cada um limita sua liberdade pelo conceito da possibilidade da liberdade do outro, sob a condição de que o primeiro limite da mesma forma a sua pela do outro, denomina-se relação de direito (*Rechtsverhältnis*), e a fórmula que foi agora apresentada é o princípio do direito (*Rechtssatz*).”

<sup>78</sup> GNR, 149

<sup>79</sup> GNR, 142/152

<sup>80</sup> GNR, 7

<sup>81</sup> “Se os efeitos dos seres racionais devem poder coincidir no mesmo mundo, ter, conseqüentemente, influência uns sobre os outros, estorvar-se e criar impedimentos reciprocamente, então a liberdade nesta última significação somente seria possível para pessoas que estão nesta situação de uma influência recíproca umas com as outras, sob a condição de que todos encerrassem sua efetividade em certos limites e que dividissem de certa maneira entre si o mundo como esfera de sua liberdade. Como eles são postos livres, então um tal limite não poderia encontrar-se fora da liberdade, pelo que ele seria suspenso (*aufgehoben*) e de forma alguma seria limitado como liberdade. Antes, todos precisariam pôr-se a si

como condição da consciência-de-si individual. “Encontra-se na intenção deste conceito que ele se torne necessário mediante o fato de que o ser racional não pode se pôr como tal, com consciência-de-si, sem se pôr como indivíduo, como um dentre outros seres racionais, os quais ele supõe estarem fora de si, da mesma forma como ele supõe a si mesmo.”<sup>82</sup> Para Hegel, a compreensão atomística da relação intersubjetiva juridicamente reduzida, enquanto incapaz de render uma liberdade individual positiva, torna-se tanto mais evidente na própria intenção de compreender a “relação comunitária” como condição da liberdade individual.

Para Fichte, a ciência filosófica do direito tem de fornecer sua dedução, determinando o conteúdo do conceito de direito e a necessidade racional do mesmo, a fim de mostrar como, enquanto um conceito da razão pura, o direito pode ser aplicado ao mundo sensível. “Ações necessárias, resultantes do conceito do ser racional, são ... somente aquelas através das quais é condicionada a possibilidade da consciência-de-si.”<sup>83</sup> Entender como Fichte vai obter, no quadro geral de sua filosofia transcendental “reconstrutiva”<sup>84</sup> das condições de possibilidade da consciência, o conceito de direito, é compreender o que significa para ele sua dedução filosófica: para ele, a filosofia prova a necessidade racional do conceito de direito – e mais, sua origem essencialmente racional – mostrando que ele é uma condição necessária da possibilidade da consciência-de-si, ou seja, do saber-de-si de um sujeito efetivo.

“Há um conceito determinado mediante a razão e nela contido (grifo meu E.C.L.) não pode significar senão que um ser racional, tão certo quanto este ser é, necessariamente agiu de uma certa maneira determinada. Desta ação determinada, o filósofo tem de mostrar que ela é uma condição da consciência-de-si, o que constitui a dedução da mesma. Ele tem de descrever ela mesma tanto segundo sua forma, a maneira-de-agir, quanto o que surge desta ação para a reflexão. Ao mesmo tempo, ele fornece por meio disso a prova (*Erweis*) da necessidade do conceito, determina-o e mostra sua aplicação.”<sup>85</sup>

O que surge para a reflexão da consciência-de-si da ação pela qual o direito se efetiva é o “o objeto total do conceito de direito, a saber: *uma comunidade (Gemeinschaft) entre seres livres como tais.*”<sup>86</sup> Com esta inserção do direito no rol das condições transcendentais de possibilidade da consciência-de-si, ao descrever a forma do conceito bem como o objeto ao qual ele se refere, a dedução filosófica do direito estará, ao mesmo tempo, mostrando sua necessidade e sua aplicabilidade. Para Fichte, a forma é a maneira-de-agir da consciência-de-si efetiva pela qual este conceito surge para ela. Da decomposição desta maneira de agir será delineado um plano para a dedução de cada elemento seu, o qual deverá levar à determinação completa do conceito de direito, de sua necessidade e de sua aplicação.

“Deixa-se mesmo apresentar sensivelmente como a maneira-de-agir nesta posição (*in diesem Setzen*) é o conceito de direito. Eu ponho a mim mesmo como racional, isto é, como livre. Nesta operação, aparece em mim a representação da liberdade. Eu ponho na mesma ação indivisa outros seres livres. Eu delineio, portanto, mediante minha

---

mesmos este limite através da liberdade, isto é, todos precisariam tomar-se como lei não causar dano à liberdade daqueles com os quais se encontram em comunidade de influência recíproca (*in gegenseitiger Wechselwirkung*)”[GNR, 8/9]

<sup>82</sup> GNR, 8

<sup>83</sup> GNR, 2

<sup>84</sup> Mais detalhes acerca desta concepção de filosofia transcendental, ver: **Bartuschat, W** – „Zur Deduktion des Rechts aus der Vernunft bei Kant und Fichte“, in: Kahlo, M., Wolff, E. A u. Zaczyk, R. (Hrsg.) – *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis*, Frankfurt am Main, 1992, 173-193; **Renaut, Alain** – *Système du droit : philosophie et droit dans la pensée de fichte*, P.U.F, Paris, 1986; **Siep, Ludwig** – „*Naturrecht und Wissenschaftslehre*“, in: Kahlo, M., Wolff, E. A u. Zaczyk, R. (Hrsg.) – *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis*, Frankfurt am Main, 1992, 71-91; **Siep, Ludwig** – „*Philosophische Begründung des Rechts bei Fichte und Hegel*“, in: Siep, Ludwig – *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, 1992, 65-80; **Weischedel, Wilhelm** – *Der frühe Fichte: Aufbruch d. Freiheit zur Gemeinschaft*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1973; **Zaczyk, Rainer** – „*Die Struktur des Rechtsverhältnisses (§§1-4) im Naturrecht Fichtes*“, in: Kahlo, M., Wolff, E. A u. Zaczyk, R. (Hrsg.) – *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis*, Frankfurt am Main, 1992, 9-27; **Verweyen, H.** – *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*, München, 1975;

<sup>85</sup> GNR, 7

<sup>86</sup> GNR, 9

imaginação (*Einbildungskraft*) uma esfera para a liberdade, na qual vários seres se distribuem. Eu atribuo a mim mesmo não toda a liberdade que eu pus, pois eu preciso também pôr outros seres, aos quais tenho que atribuir uma parte desta liberdade. Eu limito a mim mesmo em minha apropriação (*Zueignung*) da liberdade na medida em que deixo restar aos outros liberdade. O conceito de direito é, portanto, o conceito das relações necessárias de seres racionais uns com os outros.”<sup>87</sup>

Decompondo a maneira-de-agir pela qual a consciência-de-si engendra o conceito de direito, Fichte estabelece os passos principais a serem percorridos pelo primeiro *Hauptstück* do seu “Direito Natural”: a auto-posição do ser racional como livre, a representação da liberdade, a posição necessária dos outros e a auto-limitação da própria liberdade em prol da liberdade dos outros. Para Fichte, o conceito de direito é, segundo a forma ou segundo a maneira de agir da consciência-de-si efetiva em sua gênese, o conceito da relação necessária entre seres racionais, isto é, ele contém os princípios segundo os quais uma comunidade de seres livres pode se estabelecer, comunidade que é seu objeto total. Com efeito, a idéia originária do *Naturrecht* é que, para o ser finito, a auto-constituição como sujeito racional e livre requer, como sua condição, a autoconsciência como individualidade – ainda que num sentido bem próprio ao escopo do argumento tencionado por Fichte, a saber: a consciência de si mesmo como ser sensível dotado de arbítrio livre – e que esta consciência depende de se poder considerar o ser racional como estando em certas relações com outros indivíduos de recíproca limitação da ação. Para Fichte, assumir que um ser racional é submetido a tal reciprocidade na limitação da liberdade é uma condição necessária para considerar tal ser racional uma capacidade individualizada de agir por liberdade. Mas, além disso, esta auto-certificação da individualidade é requerida para que o sujeito finito se torne ele mesmo consciente-de-si como livre e racional.

A estratégia de estabelecer os fundamentos da vida política, mostrando que eles são condições de possibilidade da autoconsciência, é direcionado pelo intento sistemático de deduzir a totalidade do conhecimento a partir de um único ponto de partida, qual seja: o sujeito consciente de si, ou que “põe a si mesmo”, a autoconsciência originária intuída intelectualmente como unidade de sujeito e objeto (Eu=Eu). “O eu põe a si mesmo pura e simplesmente: que ele se ponha a si mesmo na consciência imediata enquanto sujeito-objeto (*als Subjektobjekt*), isto é imediato, nenhuma razão pode ir além disso ... a consciência imediata é ela mesma o fundamento primeiro que deve fundamentar tudo o mais: tem-se que ir até ele, se o nosso saber deve possuir um fundamento.”<sup>88</sup> No entanto, a formulação que Fichte dá ao seu *Erster Lehrsatz* é a seguinte: “um ser racional finito não pode pôr a si mesmo sem atribuir a si mesmo uma livre eficácia.”<sup>89</sup> Isto levanta a questão de como se pode compreender o ponto de partida da *Grundlage des Naturrechts* em conexão com § 1 da *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794. Na obra de 1796/97, Fichte caracteriza o objeto de investigação como sendo o ser racional finito, o qual contrasta com o eu absoluto e incondicionado que compõe o ponto de partida do sistema. A distinção entre ambos reside em que o eu absoluto se põe a si mesmo pura e simplesmente (*schlechthin*), sem qualquer relação de dependência a outra coisa além de si mesmo: trata-se da racionalidade na sua forma pura e absoluta, eguidade simples e incondicionada que “empresta” sua espontaneidade a tudo o que possa ser racional ou subjetivo. “O caráter da racionalidade consiste em que o agente e aquilo sobre o qual se age (*das Bedandelte*) são e tão-somente o mesmo; e através desta descrição o âmbito da razão como tal está esgotado.”<sup>90</sup> Com efeito, para o eu absoluto, sujeito e objeto, as “partes constituintes” da consciência-de-si originária, são imediatamente idênticos, de maneira que nenhuma distinção é introduzida entre o sujeito que

<sup>87</sup> GNR, 8

<sup>88</sup> Zweite Einleitung, AA IV, 2 (30-31)

<sup>89</sup> GNR, 17

<sup>90</sup> GNR, 1

reflete ativamente e o si que é apreendido como objeto da reflexão: o único conteúdo da consciência-de-si é a apreensão imediata da mera atividade do eu, da simples forma da racionalidade, o que torna o eu absoluto inteiramente auto-relacionado. O eu puro enquanto unidade indiferenciada de sujeito e objeto, condição de toda a separação entre os mesmos e de toda consciência, é, segundo Fichte, pura atividade. “O único absoluto, sobre o qual toda consciência e todo ser se fundam, é pura atividade.”<sup>91</sup>

Entretanto, diz Fichte, tal atividade pura “aparece, de acordo com as leis da consciência – e, especialmente de acordo com a lei fundamental de que o ativo somente pode ser considerado como sujeito e objeto unificados (como eu) – como eficácia sobre algo fora de mim (*als Wirksamkeit auf etwas außer mir*).”<sup>92</sup> O eu finito é tal que tem, como condição de sua auto-posição, a atividade que reflete sobre algo limitado, retornando a si mesma. Sem dúvida, o sujeito finito é um ser racional e, por isso, “se deve se pôr como tal, então ele precisa atribuir a si mesmo uma atividade, cujo fundamento último jaz pura e simplesmente nele mesmo. (ambos os princípios são intercambiáveis (*Wechselsätze*): um diz o que o outro diz).”<sup>93</sup> A autoconsciência do eu finito envolve a certificação reflexiva de si em uma relação a outras coisas além de si mesmo. “Onde e em que medida tu observas atividade, tu observas também resistência; pois, afora isso, tu não observas qualquer atividade. A partir deste fundamento, a consciência da resistência é uma consciência mediada, de nenhuma forma uma consciência imediata, é mediada por isto: que eu tenha que me considerar como algo que simplesmente *conhece* (*als bloß anerkennendes*) e, neste conhecimento da objetividade, como sujeito inteiramente independente.”<sup>94</sup> A atividade do sujeito finito tem necessariamente de ser uma *in sich zurückkehrende Tätigkeit*, que é, neste sentido, não-absoluta e limitada (*begrenzt*), uma vez que ela encontra, em sua auto-compreensão, em sua auto-constituição como subjetividade consciente-de-si, elementos de si mesma que não tem como reduzir aos produtos de sua própria atividade. “Sua atividade na intuição do mundo, o ser racional não pode pôr como tal”<sup>95</sup>, isto é, como pura atividade ou espontaneidade produtiva. Portanto, no âmbito mesmo do *Direito Natural*, a mudança de enfoque tem conseqüências imediatas para todo o argumento: o sujeito racional individualizado não pode compreender como objetivações postas por si mesmo tudo aquilo que o eu absoluto, após execução de ações cognitivas e volitivas, compreende no outro (não-eu) como resultado de sua própria espontaneidade; pois, neste caso, as condições de sua individualidade “empiricamente constatável” – sua coexistência com outros seres racionais independentes de si – seriam destruídas<sup>96</sup>. Assim, o *Naturrecht* de Fichte tenciona investigar as condições sob as quais um sujeito racional finito alcança a consciência de si mesmo como tal, de maneira que justamente o conceito de direito constituirá uma destas condições.

O vínculo pretendido por Fichte entre o *Naturrecht* e a *Grundlage* de 1794 responde pela extensão do título – *nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* – e orienta a investigação em direção aos atributos racionais do sujeito finito<sup>97</sup> e não aos pressupostos transcendentais sob os

<sup>91</sup> SS, 12

<sup>92</sup> SS, 12

<sup>93</sup> GNR, 17

<sup>94</sup> SS, 7

<sup>95</sup> GNR, 18

<sup>96</sup> Por esta razão, Frederick Neuhouseer caracteriza o projeto central da *Grundlage des Naturrechts* como inicialmente suscitando paradoxos: através do conceito de direito deve ser explicado como a relação do sujeito finito ao mundo independente tem de ser constituída de maneira que sua finitude possa ser levada à concordância com sua capacidade de liberdade por auto-posição. Neuhouseer, F. – “The Efficacy of the rational Being (*First Proposition §1*)”, in: Merle, Jean-Christophe (Hg) – *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Akad.-Verl., Berlin, 2001, 39-49

<sup>97</sup> ver Siep, Ludwig – “*Naturrecht und Wissenschaftslehre*”, in: Kahlo, M., Wolff, E. A u. Zaczyk, R. (Hrsg.) – *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis*, Frankfurt am Main, 1992, 71-91 – “*Einheit und Methode von Fichtes „Grundlage des Naturrechts“*”, in: Siep, Ludwig – *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, 1992, 41-64

quais o eu pensado como absoluto retorna a si mesmo. A “transformação” da *Wissenschaftslehre* em reconstrução da consciência individual, em “ciência real”, corresponde, no *Direito Natural*, à exigência de partir, para chegar à compreensão da necessidade racional da vida em comunidade, do indivíduo enquanto um ser racional entre outros; de maneira que, nesta obra, desde o princípio, o sujeito, cuja consciência-de-si deve ser explicada por meio de uma dedução transcendental, é um sujeito em processo de individualização, cuja racionalidade se forja como consciência da própria “limitação”. De fato, esta mudança de enfoque é compreendida por Fichte positivamente como uma derivação das ciências concretas a partir da filosofia primeira, fundada na “reconstituição”, pelo eu absoluto, das condições de sua autoconsciência originária, algo especialmente visível nos parágrafos finais da *Wissenschaftslehre nova methodo*, mas a que também o *Direito Natural* se refere explicitamente.

Portanto, a racionalidade “que aparece” no sujeito finito é referência à cláusula fundamental da *Grundlage* segundo a qual a egoidade é uma atividade de auto-posição. Uma tal atividade é, para Fichte, atividade que retorna a si mesma, uma atividade de reflexão sobre si e que determina a si mesma. “Toda consciência da auto-atividade (*Selbsttätigkeit*) é uma consciência do nosso limitar de nossa atividade. Mas eu não posso intuir a mim mesmo como limitante, sem pôr um passar da indeterminidade à determinidade e contrapô-lo ao determinado.”<sup>98</sup> A igualdade entre atividade de auto-posição e de auto-determinação revela o atributo originário de qualquer ente que seja um sujeito: a liberdade ou atividade de auto-constituição. A idéia de auto-posição absoluta como característica da subjetividade está em contradição com a concepção de um sujeito como ser racional finito. Por isso, as duas ciências reais “segundo os princípios da doutrina-da-ciência” (direito e ética, desenvolvidos respectivamente na *Grundlage des Naturrechts* e no *System der Sittenlehre*) se inserem no projeto de compreensão da relação do sujeito finito com o mundo, de maneira que sua finitude possa ser reconciliada com seu caráter essencial enquanto auto-posição absoluta. *Grosso modo*, pode-se dizer que o direito e a ética em Fichte realizam o “programa” enunciado pelo terceiro princípio da *Grundlage* para o âmbito da subjetividade absoluta, tomando como ponto de partida o eu finito. Esta construção do sistema em partes referentes à subjetividade absoluta e ao eu finito é compreendida posteriormente, na *Wissenschaftslehre nova methodo*, como dedução do eu finito a partir do eu puro, num procedimento em que a intersubjetividade, aglutinada ao argumento através do conceito de *Aufforderung*, desempenha função fundamental. Fichte procede a uma integração de sua inovadora teoria da intersubjetividade no quadro mais amplo de uma “história” ou gênese da consciência-de-si concreta – ou, como diz Fichte, da história pragmática do espírito humano.

“A doutrina-da-ciência apresenta as condições sob as quais o eu põe a si mesmo e contrapõe a si um não-eu, e nisto reside a prova de sua correção. Estas condições são maneiras originárias de agir do espírito humano. O que pertence ao fato de que eu põe a si mesmo e contrapõe a si mesmo um não-eu, é necessário. Estas condições a doutrina-da-ciência prova através de DEDUÇÃO.”<sup>99</sup> A necessidade de deduzir as condições sob as quais a subjetividade finita é possível, mesmo já tendo sido investigados os pressupostos da atividade do eu puro, é justamente o fato de que, embora a essência da subjetividade seja a auto-posição absoluta, esta *Tathandlung* não vem a ser no ato divino e imediato de auto-apreensão do absoluto posto, o que fora enunciado na *Grundlage* como segundo princípio, isto é, a exigência da posição do não-eu enquanto pressuposto da auto-posição do eu. “A partir destas pressuposições é deduzido todo restante. No eu jaz a razão, no não-eu a finitude. A doutrina-da-ciência afirma que tudo que se

<sup>98</sup> Zweite Einleitung, AA IV, 2 (34)

<sup>99</sup> Erste Einleitung, 8

segue disso seja válido para todo ser racional finito.”<sup>100</sup> A auto-posição precisa ser para a consciência finita, a qual deve tomar consciência de si como tal, como subjetividade limitada. Assim, não pode haver consciência-de-si completamente independente das condições espaciotemporais do mundo empírico: se a consciência-de-si tem de ser real, o sujeito precisa apreender a si mesmo como existente num mundo empírico; mas se a mesma precisa ser ao mesmo tempo absoluta, tem também de haver algo no si apreendido que permita ver a consciência como auto-determinada ou constituída por sua própria atividade. Para Fichte, a consciência-de-si requer mais do que um ato mental imediato pelo lado do sujeito: para alcançar a consciência-de-si enquanto auto-determinação é preciso que o sujeito finito “se encontre” (*sich findet*) como livre no mundo empírico, de maneira que a liberdade do sujeito finito possua uma presença objetivada no mundo empírico, a qual, ao ser refletida ao sujeito, confirme a ele sua auto-determinação.

Fichte identifica o problema da auto-certificação subjetiva da finitude e da auto-determinação com a possibilidade de o eu que reflete ter a si mesmo como objeto de sua reflexão. Com efeito, no §1 do *Naturrecht*, Fichte compreende que a possibilidade da autoconsciência finita está ligada, primeiramente, a uma forma de subjetividade na qual se vincule a limitação como “ser finito relacionado a outro” à noção de auto-determinação. A mera relação “teórica” ao mundo não basta para que o sujeito tenha a si mesmo como objeto, pois, enquanto capacidade teórica, o sujeito não pode se tornar consciente de ser auto-determinado, quando executa as atividades do intuir e do conhecer, uma vez que considera sua atividade como “coagida e constrangida” (*gezwungen und gebunden*)<sup>101</sup> por alguma outra coisa que não por si mesmo: o objeto de conhecimento. Segundo o § 5 da *Wissenschaftslehre* de 1794, o sujeito teórico é auto-determinante em sentido substancial, já que a intuição teórica não é nada mais do que “o eu que retorna a si mesmo, e que o mundo não é nada mais do que o eu intuído em seus limites originários”. Mas o eu teórico somente pode ser reconhecido como inteiramente auto-determinante a partir da perspectiva da filosofia transcendental, isto é, a partir da perspectiva da indagação pelas condições de possibilidade da totalidade da representação. “O pensante é o ser racional, mas este que pensa livremente esquece de si mesmo neste exercício, ele não nota sua atividade livre. Mas isto tem de ocorrer, se se pretende elevar-se até o ponto de vista da filosofia. No pensar do objeto, o ser pensante desaparece no mesmo, pensa-se o objeto, mas não que se é o próprio ser pensante.”<sup>102</sup>

Para Fichte, as condições sob as quais um sujeito real, com existência no tempo e no espaço, torna-se primeiramente consciente de si como auto-determinante não podem ser explicadas a partir da intuição do mundo. Portanto, é a insuficiência da *Weltanschauung* como relação simplesmente cognitiva ao mundo que leva diretamente à necessidade de definição da racionalidade intrínseca ao ser racional finito como sendo uma auto-relação prática, uma *freie Selbstbestimmung zur Wirksamkeit*, a qual, como posição orientada praticamente segundo o conceito da potencial eficácia do ser racional no mundo sensível, caracteriza o tipo de relação entre o sujeito e a efetividade que é capaz de lhe render a consciência da própria subjetividade. A investigação das condições de possibilidade da capacidade de agir pela representação de fins constitui o escopo da própria filosofia prática, como diz Fichte em sua *Sittenlehre*.

“Agora ... está respondida ... [a pergunta:] ... como eu chego a admitir que algo objetivo resulte de algo subjetivo, um ser de um conceito; e, por meio disso, está deduzido o princípio de toda filosofia prática. Esta admissão deve ocorrer

<sup>100</sup> Erste Einleitung, 8

<sup>101</sup> GNR, 19

<sup>102</sup> Zweite Einleitung, AA IV, 2 (29)



propriamente porque eu tenho de me pôr como absolutamente ativo. Porém, depois que eu diferenciei em mim um subjetivo e um objetivo, não posso descrever esta atividade, pois, a não ser como uma causalidade do conceito. Atividade absoluta é o único puro e imediato predicado a ser atribuído a mim: causalidade pelo conceito é a apresentação do mesmo forjada necessariamente pelas leis da consciência e a única possível. Nesta última figura, denomina-se a atividade absoluta também *liberdade*. Liberdade é a representação sensível da independência (*Selbständigkeit*), e a mesma surge por contraposição (*durch den Gegensatz*) com a vinculação ao objeto (*Gebundenheit des Objekts*) e de nós mesmos como inteligência, na medida em que nós nos relacionamos a nós mesmos.”<sup>103</sup>

A intuição do mundo como atividade cognoscente e a atividade de agir pela representação de fins representam, para Fichte, as formas fundamentais das faculdades teórica e prática da razão<sup>104</sup>. Através da projeção de objetivos no mundo de suas ações – que inclui também a capacidade de apreender os objetos, primeiramente considerados como independentes das “intenções”, na necessidade de serem superados pela atividade livre –, através deste “querer atuar” auto-determinante ou *Wirkenwollen*, o sujeito se torna consciente de sua atividade potencialmente livre, ou seja, apercebe-se imediatamente como ser racional. Desta forma, a “livre auto-determinação à eficácia” (*freie Selbstbestimmung zur Wirksamkeit*) origina a compreensão tanto da liberdade fundamental da subjetividade, quanto a experiência da dependência em relação ao mundo e da finitude do eu: a posição prática de fins leva o sujeito à consciência-de-si e de sua possível auto-determinação, isto é, da possibilidade de submeter, por meio do agir, a efetividade representada como independente aos fins postos por si mesmo. Com efeito, segundo Fichte, um indivíduo concreto alcança a consciência de sua própria subjetividade finita, ao se perceber como ser finito que preserva, no âmbito mesmo de sua mundaneidade, o signo da racionalidade: a capacidade de auto-determinação. E esta dupla auto-compreensão ocorre na atividade prática de operar segundo fins. “*Deste modo uma tal atividade é admitida necessariamente, assim como é admitida a autoconsciência, e ambos conceitos são idênticos.*”<sup>105</sup>

A autoconsciência prática consiste na capacidade do sujeito em atribuir a si eficácia livre, uma atividade cujo fundamento jaz nele mesmo. Fichte caracteriza esta atividade do sujeito prático como o “ato de formar o conceito de uma tencionada eficácia fora de nós, ou o conceito de um fim.”<sup>106</sup> Portanto, a atividade livre, da qual o sujeito se considera o fundamento último, é concebida, enquanto capacidade de se colocar fins, como uma atividade que faz referência, ao mesmo tempo, a um mundo que existe fora da consciência, pois colocar-se um fim inclui uma determinação em agir de uma certa maneira. “O ser livre põe a si mesmo fins com absoluta liberdade. Ele quer porque quer, e o querer de um objeto é ele mesmo o último fundamento desta vontade ... desta forma tem o ser livre de continuar a ser determinado: se ele for compreendido de outra forma, perde-se sua egoidade.”<sup>107</sup> Entretanto, a liberdade como “capacidade de construir, mediante espontaneidade absoluta, os conceitos de nossa livre eficácia”, isto é, a capacidade de se pôr fins, é compreendida independentemente do caráter moral destes fins<sup>108</sup>. “Afirma-se que o eu

<sup>103</sup> SS, 9

<sup>104</sup> “O subjetivo e o objetivo são unificados, ou considerados como harmônicos, antes de mais nada, de maneira que o subjetivo decorra do objetivo, que o primeiro deva se orientar segundo o último. Como nós chegamos à afirmação de uma tal harmonia é investigado pela filosofia *teórica*. Ambos são considerados como estando em harmonia, de maneira que o objetivo deve resultar do subjetivo, um ser a partir do meu conceito (o conceito de fim): *eu ajo*. De onde surge a suposição de uma tal harmonia tem a filosofia prática de investigar.”[ SS, 1-2]

<sup>105</sup> GNR, 20

<sup>106</sup> GNR, 20

<sup>107</sup> GNR, 139

<sup>108</sup> Ao contrário de Kant, que considerava que a habilidade de se colocar fins por si mesmo somente é possível para um ser que é também moralmente autônomo, Fichte compreende tal capacidade como independente da aceção mais enfática da auto-determinação envolvida na autonomia moral. Tal distinção serve à compreensão da discussão que Fichte realiza, a partir das *Vorlesungen*, do assim enunciado “princípio da *Sittenlehre*” no *System der Sittenlehre* através da “absoluta concordância consigo mesmo”. A auto-determinação discutida no *Naturrecht* não exige que se pense o sujeito como determinando arbitrariamente seus fins em conformidade com algum princípio que seja produto de sua própria racionalidade: os fins que o sujeito estabelece para si mesmo são seus próprios, porque ele os escolhe, não porque eles expressem algo acerca do

prático é o eu da consciência-de-si originária, que um ser racional apreende (*wahrnimmt*) a si mesmo de maneira imediata somente no querer, e não apreenderia a si mesmo – e, conseqüentemente, também não apreenderia o mundo – e não seria assim sequer inteligência, se não fosse um ser prático. O querer é o caráter essencial próprio da razão ... a capacidade prática é a raiz mais profunda do eu.”<sup>109</sup> Portanto, Fichte procura mostrar, no § 1, que a capacidade de se colocar espontaneamente fins para a ação é uma condição da autoconsciência, pois é somente nesta atividade que o sujeito é imediatamente presente a si como simultaneamente finito e auto-determinante: ele é consciente de si como finito, pois o mundo sobre o qual tenciona agir é compreendido como independente da atividade; em segundo lugar, ele se vê limitado por algo outro, na medida em que seus fins estão a realizar; finalmente, ele se torna consciente de sua capacidade auto-determinante, pois considera a si mesmo o fundamento último de seu fim tencionado. “O mesmo pode contrapor uma atividade, como a que nós procuramos, ao mundo, que seria a limitação (*das Begrenzende*) de tal atividade; e, para poder contrapor ao mundo esta atividade, pode produzi-la. E, se uma tal atividade é a única condição de possibilidade da consciência-de-si – que, todavia, tem necessariamente de ser atribuída ao ser racional segundo seu conceito, então o que se exige tem de ocorrer (*so muß das Gefordete geschehen*)”<sup>110</sup>

O resultado do § 1 é, portanto, que “...um ser racional somente apreende a si mesmo no querer e não apreenderia a si mesmo – e, com isso, também não apreenderia o mundo – se não fosse um ser prático”, se não fosse autoconsciência prática. A apreensão e posição do mundo são, propriamente falando, assunto do “princípio inferido” ou *Folgesatz*<sup>111</sup>, desenvolvido no § 2, que parece se diferenciar dos outros princípios apenas por não necessitar de uma prova, pois apresenta tão-somente a conseqüência do princípio precedente, assumindo sua argumentação, bem como sua evidência. “Através desta posição (*Setzen*) de sua faculdade da livre efetividade, o ser racional põe e determina um mundo sensível exterior a si”<sup>112</sup>

Mas por que a argumentação contida nos §§1-2 funciona como preâmbulo para a consideração da intersubjetividade como condição da autoconsciência efetiva? “*O indivíduo tem de ser deduzido a partir do eu absoluto*. Para isso, a doutrina-da-ciência vai avançar, sem hesitação, para o direito natural. Um ser finito – deixa-se demonstrar por uma dedução – só pode pensar a si mesmo como ser sensível numa esfera de seres sensíveis, dos quais, sobre uma parte (que não são capazes de iniciar) ele tem causalidade, e com outra parte (à qual ele transfere o conceito de sujeito) ele está em interação; e nesta medida se chama indivíduo.”<sup>113</sup> Neste trecho de uma carta a Jacobi, Fichte diferencia claramente entre dois momentos da dedução da individualidade: a dedução do mundo de coisas sobre as quais o sujeito tem causalidade, e a dedução de seres racionais finitos, que dividem necessariamente a esfera objetiva com o sujeito, mas que estão com esses em relação de interação. A primeira parte do *Folgesatz* trata expressamente da “convicção acerca de um mundo sensível fora de nós”. Nesta colocação, fica claro que Fichte parte do intelecto humano comum, reconhecendo nele a perspectiva tomada pelo ser racional finito, que é o objeto de análise filosófica no *Naturrecht*. A intenção é deduzir

---

tipo de ser que o sujeito é essencialmente. Já na *Sittenlehre*, onde o fim que o sujeito estabelece para si mesmo precisa ser seu próprio fim em sentido estrito, isto é, na medida em são determinados segundo sua essência como ser racional.

<sup>109</sup> GNR, 21

<sup>110</sup> GNR, 18

<sup>111</sup> Esta denominação é usada pela única vez no período de produção de Fichte que estamos discutindo. Tal termo inexistente na *Wissenschaftslehre* de 1794, ou na de 1798. De fato, o § 9 do *System der Sittenlehre* vem encabeçado pelo título *Folgerung*. Mais a este respeito, ver : **Piché, Claude** – „*Die Bestimmung der Sinnenwelt durch das vernünftige Wesen (Folgesatz: §2)*“, in: Merle, Jean-Christophe(Hg) – *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Akad.-Verl., Berlin, 2001, 51-62

<sup>112</sup> GNR, 24

<sup>113</sup> Briefe (Brief an Jacobi vom 30. August 1795)- III 2, 392

filosoficamente esta convicção<sup>114</sup>. Segundo a solução apontada por Fichte, de um ponto de vista especulativo, a independência do mundo é ilusória, pois o ser racional confere habitualmente às coisas exteriores sua cotidiana independência, sem que lhe ocorra que ele mesmo, devido à própria limitação, faz parte do processo que levou à sua contraposição. No final do segundo “princípio doutrinário”(§3), Fichte retorna à questão acerca da realidade do mundo exterior, sugerindo que a mesma encontra sua solução definitiva na dedução do *alter ego* como condição da autoconsciência.

“Se há um ser humano, há então necessariamente um mundo, e ele determina este mundo assim como é o nosso, que contém em si seres não racionais e racionais.... a pergunta pelo fundamento da realidade dos objetos está então respondida...A realidade do mundo...é condição da consciência-de-si, pois não podemos nos pôr a nós próprios sem pôr algo fora de nós, ao qual nós atribuímos a *mesma realidade* que delegamos a nós mesmos.”<sup>115</sup>

O problema da realidade do mundo somente pode ser resolvido no momento em que entra em cena algo contraposto ao sujeito que não pode ser reduzido ao agir unilateral do ser racional, mas, ao contrário, entra com ele, enquanto seu semelhante, numa relação de interpelação (*Aufforderung*). É o tradutor do *Naturrecht* para o francês, Alain Renaut, que desenvolve a tese de que o problema da representação, não tendo sido resolvido de maneira peremptória na doutrina-da-ciência de 1794, é finalmente desvendado pelo *Naturrecht* com a discussão acerca da realidade do mundo exterior vinculada à dedução da intersubjetividade<sup>116</sup>.

Para Fichte, o deslocamento da *Wissenschaftslehre* em relação à auto-compreensão originária da subjetividade absoluta cria um lapso entre a consciência comum a ser analisada e o ponto de vista da especulação, isto é, entre o sujeito finito e individualizado e o filósofo que explica os modos-de-ação (*Handlungsweisen*) por meio dos quais a consciência individual chega à compreensão de sua subjetividade. “O ponto de vista do indivíduo pode-se denominar o comum (*gemein*) ou aquele da experiência. Se ele é considerado geneticamente a priori, se se chega até ele, então se encontra que se chega até ele através do agir e, portanto, ele se chama o prático. Toda especulação filosófica somente é possível na medida em que se faz abstração (no agir não tem lugar nenhuma abstração) e é denominado por isso de ponto de vista ideal. O ponto de vista prático está abaixo do ideal.”<sup>117</sup> O problema da convicção na existência das coisas exteriores remete, portanto, à questão do hiato que se instaura entre a realidade da especulação filosófica e a

<sup>114</sup> “O idealista transcendental compreende as atividades teórica e prática, ao mesmo tempo, como atividades em geral, e, porquanto não pode haver nenhum sofrer no eu, chega ao resultado de que o sistema inteiro dos objetos precise ser produzido para o eu pelo próprio eu.” O entendimento comum não alcança a consciência de suas operações, que ele próprio produz e cujo resultado ele percebe na forma de objetos. Entretanto, a posição do mundo só pode ser levada a cabo a partir do ponto de vista prático, que é o ponto de vista do entendimento comum. O procedimento de Fichte consiste não somente em descrever, de maneira imanente, a condição necessária através da qual o ser racional finito obtém a consciência-de-si, mas também em elucidar o fundamento desta condição de um ponto de vista especulativo. “O filósofo transcendental precisa assumir que tudo o que é, é somente *para* um eu; e que tudo que deve ser para um eu, pode ser somente *através* do eu. O entendimento humano comum confere a ambos uma existência independente.” [GNR, 24] Para Fichte, ambos os pontos de vista têm forçosamente de subsistir ao lado um do outro, sendo que o discurso filosófico limita a existência dos objetos exteriormente a nós a uma produção inconsciente do eu.

<sup>115</sup> GNR, 40

<sup>116</sup> **Renaut, Alain** – *Système du droit : philosophie et droit dans la pensée de fichte*, P.U.F, Paris, 1986 No texto introdutório de sua coletânea sobre a obra de Fichte [Merle, Jean-Christophe – „Einführung“, in: Merle, Jean-Christophe(Hg) – *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Akad.-Verl., Berlin, 2001, 1-18], J.C. Merle critica a interpretação de Alain Renaut, desenvolvida a partir da obra de Philonenko sobre a *Wissenschaftslehre* de 1794, e segundo a qual o direito constituiria o ponto intermediário do sistema de Fichte. Para Renaut, o *Naturrecht* forneceria a solução para o problema de fundamentação da representação ou da consciência do objeto, e ao problema de uma genuína síntese ou mediação entre razão prática e razão teórica. Renaut afirma que a *Wissenschaftslehre nova methodo*, de 1798, teria apenas tomado como válida tal solução. Sem dúvida, o direito conecta uma dimensão teórica com uma dimensão prática. **Radrizzani, I.** – *Vers la Fondation de l'Intersubjectivité chez Fichte*, Paris, 1993 Mas, recorrendo a Radrizzani, Merle entende que tal conexão, fornecida pelo direito, não significa, como quer Renaut, que a fundamentação do sistema como um todo resulte de uma ligação entre teoria e prática, entre natureza e liberdade. Isto seria muito mais uma espécie de transferência indevida da problemática kantiana da unidade sistemática da filosofia crítica à dedução de Fichte, que procura não uma fundamentação, mas a derivação de suas condições. A dedução fichteana a partir da *Tathandlung* evita os problemas de unidade do sistema surgidos da doutrina kantiana dos dois mundos. Ao superestimar a função sistemático-integrativa do direito, Renaut é levado a desconsiderar a dedução de outros elementos, como é o caso da religião, dimensão importante não só para a intersubjetividade, mas também para a vinculação entre razão teórica e razão prática. **Radrizzani, I.** – *Vers la Fondation de l'Intersubjectivité chez Fichte*, Paris, 1993

<sup>117</sup> Zweite Einleitung, AA IV, 2 (27)

realidade da “vida prática”, a forma originária da autoconsciência comum. Em geral, Fichte trata esta questão como se ambos os planos de realidade pudessem ser fundamentados em uma mesma base, o que entra em conflito com a tese de que a realidade da “vida prática” só deva valer para o entendimento humano comum. “Aqueles estados-de-ação originários têm a mesma realidade que têm, no mundo sensível, a causalidade das coisas umas sobre as outras e sua interação generalizada.” Como a realidade do mundo sensível somente subsiste por meio do “esquecimento”, pelo ser racional, das operações através das quais ele pôs o objeto como sendo, a realidade deste ato do eu tem de ser de um tipo especial. No que concerne à realidade do mundo exterior, de acordo com o ponto de vista do filósofo, que o vê, em última instância, como produção de um eu ativo, a efetividade exterior só possui a propriedade de completa independência ao ser considerada da perspectiva do sujeito finito. Portanto, de mesma realidade ela somente pode ser em termos comparativos, isto é, as operações originárias, cujos vínculos são descritos pelo filósofo, têm tanta realidade para os *filósofos*, quanto o mundo sensível tem para o entendimento humano comum. Um bom exemplo disso é mencionado por Fichte no §6, no tocante ao reconhecimento recíproco dos seres humanos.

“A natureza decidiu já há tempos esta questão. Não há, decerto, nenhum ser humano que, ao avistar pela primeira vez um ser humano, sem que nem mais, seja tomado por temor, como diante de um animal desembestado, ou que faça menção de matá-lo ou de devorá-lo, como um selvagem; o qual enfim não contaria antes e imediatamente com comunicação recíproca (*wechselseitige Mitteilung*). Isto não é assim através de hábito ou instrução, mas através de natureza e razão; e nós deduzimos acima a lei de acordo com a qual isto procede assim.”<sup>118</sup>

O ponto de vista especulativo do filósofo idealista leva a desvendar o mistério de uma relação que se atribui comumente ao hábito. Esta relação é deduzida em sua racionalidade e segundo os seus processos constituintes. Para o filósofo, há tanta verdade nesta análise da experiência simples do reconhecimento, quanto há para o intelecto comum o seu caráter imediato e inquestionável. “Apenas não se queira ... acreditar em que o ser humano tenha primeiro de empregar aquele longo e extenuante raciocínio que nós conduzimos, a fim de tornar compreensível para si mesmo que um certo corpo exterior a ele pertence a um ser que é seu semelhante. Aquele reconhecimento acontece ou de maneira nenhuma, ou ele se consuma num instante, sem que se torne consciente dos fundamentos. Somente ao filósofo cabe prestar contas acerca do mesmo.”<sup>119</sup>

### 1.2.2 Direito, Subjetividade e Intersubjetividade: o modelo

#### *Aufforderung/Anerkennung*

A teoria da intersubjetividade do *Naturrecht* de Fichte está desenvolvida nos §§ 3-4, mas também secundariamente nos §§ 5-7, onde Fichte procura construir, a partir do conceito de corpo articulado, uma “teoria fenomenológica da liberdade” correspondente à sua teoria do reconhecimento. No § 3 o conceito chave é o de *Aufforderung*, já no § 4 o fio condutor é a dedução do reconhecimento como condição da autoconsciência finita, e do conceito de direito como fundamentado nesta relação, como forma do mundo intersubjetivo na qual esta relação é fixada. Neste itinerário também o conceito de direito é inserido no rol das condições da consciência-de-si individual.

Costuma-se dizer que a teoria da intersubjetividade do primeiro Fichte rompeu com o quadro geral da teoria da subjetividade absoluta exposta na *Wissenschaftslehre* 1794<sup>120</sup>, mesmo

<sup>118</sup> GNR, 81

<sup>119</sup> GNR, 81

<sup>120</sup> Lauth, Reinhard – „Le Problème de l’interpersonalité chez J. G. Fichte“, in: Archives de Philosophie, 25 (1962), 325-344. De acordo com

que isto não tenha se dado pela formulação de uma nova base ontológica comunitária para a subjetividade<sup>121</sup>. Entretanto, é preciso considerar sob que condições Fichte proporcionou, com o conceito de *Aufforderung*, uma ruptura “intersubjetivista” em sua obra, a qual teria como efeito imediato o questionamento de premissas, por assim dizer, monológicas da doutrina-da-ciência. “O ser racional finito não pode atribuir a si mesmo uma eficácia livre no mundo sensível sem atribuí-la também aos outros e, com isso, sem também admitir outros seres racionais finitos exteriormente a si”<sup>122</sup>. Além de a teoria da *Aufforderung* ser incorporada por Fichte na *Wissenschaftslehre* de 1798 – e justamente no contexto da dedução da individualidade e de passagem entre o eu puro e o eu individual (ver §§13-18) –, o próprio enunciado do segundo “princípio doutrinário” (§3) enfatiza que a atividade racional dos outros seres deva ser objeto de uma pressuposição, por parte do ser racional finito, no processo de constituição de sua consciência-de-si. Como lembra Honneth, a *Fichteforschung* oscila, em geral, entre duas interpretações possíveis da teoria da *Aufforderung*: ou a “interpelação” tem de ser compreendida como ato eminentemente intersubjetivo, “que se furta à manipulação pelo sujeito que se produz espontaneamente”<sup>123</sup>, constituindo assim uma condição exterior da consciência-de-si; ou este conceito representa uma forma simplesmente projetiva da subjetividade transcendental, ainda que, pela exigência de pressuposição da liberdade do outro, ganhe contornos intersubjetivos. A este debate gostaríamos de contribuir com a tese de que o modelo *Aufforderung/Anerkennung* realmente inaugura, no quadro geral da filosofia do eu do primeiro Fichte, bases sólidas para uma consideração filosófica da intersubjetividade<sup>124</sup>; além disso, inserindo a intersubjetividade no

---

Lauth, Fichte pode ser considerado como primeiro teórico da intersubjetividade. **Heimsoeth, Heinz** – *Fichte*, Verlag Ernst Reinhardt, München, 1923. Para Heimsoeth, um dos empreendimentos mais originais de Fichte é ter se ocupado com o modo de dadeidade do outro eu (*Gegebenheitsweise des fremden Ich*), o qual passa a ser mais do que uma parte do mundo sensível material, ao possuir o mesmo “modo de ser” que o eu certo de si mesmo. Para Heimsoeth, a primeira versão do sistema, a *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794/1795, permaneceu ainda presa ao âmbito da dedução geral das funções fundamentais da consciência em geral a partir dos princípios mais elevados. Somente o acabamento do primeiro sistema, cuja base é a *Grundlage*, permitiu a Fichte chegar ao conceito da consciência-de-si concreta e efetiva, que é alcançado pelo *Naturrecht* e pela *Sittenlehre* de 1796 e 1798, os quais expõem as condições genéticas do eu individual. É neste contexto que surge o novo núcleo problemático de uma multiplicidade de seres racionais, os quais possuem um modo de ser completamente diferente do mundo material exterior e, todavia, são diversos entre si. Para Heimsoeth, a teoria fichteana do indivíduo concreto afasta toda a suspeita de solipsismo que poderia pairar sobre o primeiro sistema de Fichte, já que nas faculdades da imaginação produtiva somente a realidade da natureza é superada, mas não a realidade das outras pessoas.

<sup>121</sup> **Weischedel, Wilhelm** – *Der frühe Fichte: Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1973. Weischedel interpreta a concepção geral do primeiro Fichte como uma “ontologia fundamental do ser humano na relação de tensão entre o eu que se sabe como absoluto e o eu que faz experiência de si mesmo como dependente.” Por isso, em correspondência a esta tese de leitura, importa menos a Weischedel o ponto de partida filosófico-transcendental fichteano em Kant do que a determinação essencial do homem contida na filosofia do primeiro Fichte. Weischedel salienta a gênese do esforço infinito do eu, apresentada na *Wissenschaftslehre* de 1794 a partir de uma diferença imanente ao eu puro, enquanto necessidade do existir humano em contradição. Esta necessidade essencial para o eu de refletir acerca de se e em que medida ele compreende em si toda a realidade em conformidade com o seu conceito de si mesmo – quando lhe surge a idéia de uma infinitude que tem ainda de ser completada – é, segundo Weischedel, o índice da existência do homem numa contínua contradição, de tal maneira que a realização concreta da unificação da absolutidade com a finitude do eu em um tal esforço é sempre apenas uma unificação fragmentária. Dentro deste panorama, Weischedel compreende que, para Fichte, o ser humano é um ser originariamente social e que a necessidade de socialização e do tornar-se membro de uma comunidade se constitui como uma propriedade de sua existência; e, por isso, ele procura obter um conceito ontologicamente fundado da comunidade através da demonstração da gênese da consciência comum a partir da consciência-de-si. “O ser-com-outros não é deduzido por Fichte da consciência do dever, mas da consciência de si: não é demonstrado de maneira ética, mas ontológica.”(123)

<sup>122</sup> GNR, 30

<sup>123</sup> Honneth, op.cit, p.64/65

<sup>124</sup> O conceito de um choque exterior pode ser considerado o pivô para a consideração do grau de proximidade e afastamento em que o *Naturrecht* se encontra em relação à filosofia fichteana do eu, cujas diretrizes foram estabelecidas pela *Wissenschaftslehre* de 1794. Pode o âmbito da intersubjetividade, aberto pela obra de 1796/1797, estar de acordo com a idéia fichteana de um sistema de condições de retorno da subjetividade à sua igualdade originária? Como lembra Honneth, pode bem ser que a interpelação só possua um caráter exterior e transubjetivo para o ser racional finito. Por outro lado, quando apreciada do ponto de vista do filósofo transcendental, perde a aparente intersubjetividade seu caráter irredutível à auto-referência subjetiva e adquire um papel eminentemente transcendental. A resposta a esta questão é que pode levar a considerar se e como o *Direito Natural* permanece vinculado ao arcabouço monológico da filosofia primeira de Fichte ou inaugura a filosofia da intersubjetividade. “se o ato intersubjetivo de interpelação, que aqui é compreendido como condição necessária da consciência do direito, é, também do ponto de vista do filósofo que analisa, um fato prévio ou exterior – e, por sua vez, não subjetivamente constituído –, então estaria de fato aberto o caminho para uma teoria da intersubjetividade. Mas se, ao contrário, este ato se revela, do ponto de vista informado do filósofo, como algo aparentemente exterior, que, na verdade, também é apenas originado pela produtividade do sujeito transcendentalmente atuante, então permaneceriam conservadas as premissas monológicas ao longo do desenvolvimento da obra de Fichte e a doutrina da intersubjetividade seria parte do programa da filosofia transcendental.” Ver **Honneth, Axel** – „Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität: (Zweiter Lehrsatz: § 3)“, in: Merle, Jean-Christophe(Hg) – *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Akad.-Verl., Berlin, 2001,63-80, p.79/80. Há que se considerar, entretanto, que a *Wissenschaftslehre nova methodo* desenvolve, dentro do quadro da exposição do sistema de

âmbito geral de uma teoria da justiça, a teoria fichteana propicia um arcabouço conceitual capaz de reconstruir o enunciado kantiano da intersubjetividade jurídico-moral. Deseja-se também fundamentar a tese de que nem um modelo técnico-pragmático de vida político-jurídica, nem a redução jurídica da intersubjetividade esgotam as potencialidades éticas do modelo fichteano, o qual parece ser abandonado, em nome da pressuposição antropológica fundamental de um egoísmo universal, no âmbito da investigação das condições de aplicação do direito, algo que pode ser interpretado como um retorno a Hobbes<sup>125</sup>.

Para entender os motivadores teóricos da teoria fichteana da “interpelação” ou *Aufforderung*, é preciso perceber um círculo que se precipita sobre a argumentação depois do *Folgesatz*. “O fundamento da impossibilidade de se explicar a consciência-de-si, sem pressupô-la sempre como já existente, estava em que, para poder pôr sua eficácia, o sujeito da consciência-de-si teria que ter posto anteriormente um objeto simples como tal; e assim nós sempre éramos impelidos do instante em que pretendíamos atar o fio para um outro momento precedente, onde ele já teria de estar atado.”<sup>126</sup> Permanece obscuro como seria possível para o sujeito finito chegar àquela forma de relação prática a si mesmo, segundo a qual ele se compreende em sua espontaneidade como causa da efetivação de um fim. O problema reside na exigência de simultaneidade: se o indivíduo deve poder compreender a si mesmo como sujeito livre no agir pela representação de fins, o qual se dá no âmbito de uma contraposição entre sujeito e objeto, como pode ser possível que o indivíduo resolva-se espontaneamente pela efetivação de um objetivo praticamente conseqüente, se ele não possui ainda a consciência de si mesmo como ser racional auto-determinante? Trata-se, portanto, da possibilidade de conceber o indivíduo, no processo de efetivação de um fim, como recorrendo à atividade espontânea de auto-determinação, a qual deveria ser engendrada pelo próprio exercício da posição do fim. De acordo com o *Folgesatz*, um sujeito finito somente está apto a alcançar a consciência-de-si, se ele pode se experimentar a si mesmo, no ato de posição originária de um fim, simultaneamente como capaz de eficácia sobre um objeto e como limitado pelo mesmo. No entanto, uma tal resolução à eficácia prática só procede sob a pressuposição da representação de uma esfera objetiva contraposta, uma vez que a simples compreensão do “querer agir” supõe algo na forma de um objeto, um “empecilho” sobre o qual o sujeito pretende agir segundo seu fim. Neste sentido, não se pode assumir um instante originário em que o sujeito se compreenderia, através de sua capacidade prática de projetar fins, como simultaneamente livre e limitado, pois sempre a efetividade teria que estar já antecipadamente constituída, o que pressuporia uma posição anterior: “o momento em que ele é apreendido somente é possível sob a condição de um

---

filosofia primeira, também uma discussão acerca da intersubjetividade (com o conceito de *Aufforderung*). Neste sentido, Edith Düsing procura salientar a importância desta última para a compreensão do verdadeiro papel desempenhado pela intersubjetividade no quadro mais amplo do projeto fichteano de filosofia transcendental. Ver **Düsing, E.** – *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein: behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*, Köln, 1986; e „*Modelle der Anerkennung und Identität des Selbst (Fichte, Mead, Erikson)*“, in: Schild, Wolfgang (Hg) – *Anerkennung: Interdisziplinäre Dimensionen eines Begriffs, Ein Symposium*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2000, 99-127. Também Günther Zöllner parece compreender de outra forma o problema da intersubjetividade com ajuda da concepção da subjetividade transcendental. Para ele, a intersubjetividade surge dentro dos limites de uma teoria transcendental do sujeito, e não constitui uma “ontologia social” fora da consciência individual e de suas condições transcendentais. Talvez esteja aí a raiz dos recentes esforços de Zöllner em compreender o caráter primordial da teoria da vontade pura frente a intersubjetividade, compondo uma obra que coloca a exposição de 1798 como *locus privilegiado* de análise do sistema fichteano. ver **Günter, Zöllner** – *Fichte's transcendental philosophy: the original duplicity of intelligence and will*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1998

<sup>125</sup> **Siep, Ludwig** – „*Einheit und Methode von Fichtes „Grundlage des Naturrechts“*“, in: Siep, Ludwig – *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, 1992, 41-64 Esta tese de amplo alcance, que estrutura este fabuloso artigo de Ludwig Siep, será alvo de uma apreciação posterior.

<sup>126</sup> GNR, 32

momento precedente, e assim até o infinito. Nós não encontramos nenhum ponto possível ao qual nós poderíamos atar o fio da consciência-de-si...<sup>127</sup>

Esta aporia<sup>128</sup> em que se precipita a argumentação ameaça a “reconstrução” da autoconsciência individual. Na medida em que a ação pela qual o sujeito finito chega à consciência-de-si, sua reflexão na objetividade, é compreendida como “posterior”, então a subjetividade se vê, no movimento de sua auto-certificação, despojada de sua propriedade essencial, de maneira que precisa ser mais uma vez pressuposta sua independência reflexiva. Neste contexto, o sujeito não é capaz de se encontrar, por meio da auto-reflexão, como determinando-se à auto-atividade (*sich als bestimmend zur Selbsttätigkeit finden*), pois ele somente pode pressupor a livre auto-posição, da qual tenta se certificar reflexivamente. “É preciso ir além deste fundamento (*dieser Grund muß gehoben werden*). Mas isto somente é possível se for aceito que a *eficácia do sujeito* esteja, num e no mesmo momento, unificada sinteticamente (*synthetisch vereinigt*) com o *objeto*. A eficácia do sujeito é ela mesma o objeto percebido e concebido (*das wahrgenommene und begriffene Objekt*), e o objeto não é nada mais do que a eficácia do sujeito, e assim ambos são o mesmo.”<sup>129</sup> Para escapar à aporia, Fichte vai então apelar à apreensão de um objeto que seja ele mesmo sujeito, de maneira que, ao apreender o objeto em sua relação de limitação intrínseca, o ser racional esteja apreendendo, na verdade, sua própria faculdade prática incondicionada na figura de um outro: a intersubjetividade fornece significado preciso à idéia fichteana de que, para ser livre, a consciência-de-si efetiva tem de achar a si mesma como livre, isto é, apreender sua liberdade como objeto. “Somente por uma tal síntese nós deixaríamos de ser impelidos a uma [síntese] precedente; ela apenas conteria em si tudo o que condiciona a consciência-de-si e forneceria um ponto no qual o fio da mesma se deixaria atar. Somente sob esta condição a autoconsciência é possível.”<sup>130</sup> Fichte resolve-se por não sobrecarregar o sujeito monológico e auto-referente do ônus de uma auto-certificação de sua própria subjetividade, abandonando o modelo de uma reflexão que se refere somente a si mesma: vai procurar compreender a auto-certificação da subjetividade como “reação a uma expectativa intersubjetivamente mediada, de maneira que a tarefa paradoxal de uma instantânea auto-reflexão como tal se torna obsoleta.”<sup>131</sup> A resolução proposta por Fichte é sua teoria da *Aufforderung*, a qual, como lembram Honneth e Siep, constitui-se como um híbrido, um fato que possui o caráter de um acontecimento espaciotemporal, mas figura no escopo de uma dedução transcendental das condições de possibilidade da consciência-de-si<sup>132</sup>. O tipo de solução adotada por Fichte e que

<sup>127</sup> GNR, 31

<sup>128</sup> Seguimos aqui a compreensão fornecida por Axel Honneth. “O que Fichte reproduz aqui na forma de um regresso infinito, deixa-se apresentar, ao se distanciar de suas próprias palavras (*in Loslösung von seinen eigenen Worten*) também na figura de uma aporia, na qual toda aquela explicação da consciência-de-si, que se utiliza do modelo da reflexão auto-referente (*Modell der selbstbezüglichen Reflexion*), tem de cair” Honneth, Axel – „Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität: (Zweiter Lehrsatz: § 3)“, in: Merle, Jean-Christophe(Hg) – *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Akad.-Verl., Berlin, 2001,63-80, p.70

<sup>129</sup> GNR, 32

<sup>130</sup> GNR, 32

<sup>131</sup> Honneth, Axel – „Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität: (Zweiter Lehrsatz: § 3)“, in: Merle, Jean-Christophe(Hg) – *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Akad.-Verl., Berlin, 2001,63-80, p.71.

<sup>132</sup> Esta introdução de acontecimentos espaciotemporais na dedução das condições da consciência individual representa, para Siep, o segundo aspecto que se conecta com a extensão fichteana do arcabouço geral da dedução transcendental. Como a eficácia no mundo sensível é condição da consciência-de-si, a interpelação, ao conter em si as condições de possibilidade da tomada de consciência do ser racional como tal, é uma relação recíproca no mundo sensível, a qual se estabelece segundo circunstâncias espaciotemporais. Entretanto, para Siep, isto não significa que a dedução transcendental é considerada dependente de elementos empíricos, mas antes que as condições de possibilidade da consciência-de-si têm de levar em conta agora a estrutura fundamental do encontro de seres racionais no mundo efetivo de suas ações. Siep, Ludwig – „Einheit und Methode von Fichtes „Grundlage des Naturrechts““, in: Siep, Ludwig–*Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, 1992, 41-64. Eis porque Siep associa o significado factual da interpelação não à intuição intelectual que constitui o ponto de partida da filosofia primeira de Fichte, mas ao necessário encontro de seres racionais no mundo sensível, cuja interação forma, enquanto circunstância localizada, em geral, no tempo e no espaço, a condição de surgimento da consciência-de-si do indivíduo. É somente na medida em que um tal fato espaciotemporal transcendental tem conseqüências para a posição da consciência individual que reflete e age que Siep identifica aí uma introdução, no método de dedução transcendental, de elementos da “experiência da consciência”. Neste sentido, no *Naturrecht*, as condições para o chegar-a-si-mesma da consciência individual são acontecimentos espaciotemporais cuja estrutura universal pode ser pressuposta para toda “individualização”.

inaugura, por assim dizer, uma tradição filosófica que pode muito bem ser compreendida como “constituição intersubjetiva da subjetividade”, possui, entretanto, estreita conexão com o programa fundamental do *Naturrecht*, qual seja: mostrar que o “vínculo jurídico” é uma condição necessária da consciência-de-si.

“Tão certo, portanto, como deve haver consciência, da mesma maneira devemos aceitar o que foi exposto. A prova sintética estrita está assim completa, pois o que foi descrito está corroborado enquanto condição absoluta da consciência-de-si.”<sup>133</sup> Fichte apresenta uma solução para o problema do regresso infinito na forma de uma síntese segundo a qual o ato de auto-reflexão é concebido a partir de um objeto ao qual se atribui a mesma característica da subjetividade: a livre eficácia. Se se admite que o objeto que limita o indivíduo no processo de auto-certificação prática, isto é, na sua corroboração de seu “querer-ser-eficiente”, também é ele mesmo capaz de eficácia, desaparece a indesejável exigência de se retroceder a uma posição prévia.

“O que foi exposto através dela [a saber, da síntese E.C.L.] deve ser um objeto; mas é o caráter do objeto que a livre atividade do sujeito seja posta, pela sua apreensão (*Auffassung*), como obstruída. Este objeto deve ser uma eficácia do sujeito. Porém, é o caráter de uma tal eficácia que a atividade do sujeito seja absolutamente livre e se determine a si mesma. Aqui ambos os caracteres devem ser conservados e nenhum deles ser perdido. Com pode ser isso possível? Ambos são completamente unificados, se nós pensarmos um ser-determinado do sujeito à autodeterminação, uma solicitação (*Aufforderung*) a ele em resolver-se por uma eficácia.”<sup>134</sup>

Concretamente, na medida em que consiste em um objeto a ser apreendido como limitação de uma livre eficácia, a perseguida síntese somente pode ser compreendida como “expectativa do objeto” por uma resposta pautada por liberdade, pois somente assim “a eficácia do sujeito é ela mesma o objeto percebido e concebido (*das wahrgenommene und begriffene Objekt*).”<sup>135</sup> O agir pela formulação prévia de fins somente pode ser primeiramente suscitado, se se depara com um “objeto” que tenciona obter uma “resolução autônoma” por parte do sujeito. Em outras palavras, a autoconsciência prática do indivíduo é compreendida, em sua gênese, como entrada do sujeito em uma atitude performativa suscitada pela atitude “inclusiva” do objeto ou pela expectativa do mesmo por uma “resolução autônoma”. Que a teoria da interpelação tencione reconstruir a experiência do indivíduo que vai se certificar de si como autoconsciência finita e que, portanto, a interpelação se refira à reconstrução da atitude performativa, à qual é conduzido o sujeito pelo encontro com um objeto que lhe concede o espaço para uma resposta não-coagida<sup>136</sup>, Fichte deixa claro quando distingue esta reconstrução da “experiência da consciência” do ponto de vista propriamente especulativo-transcendental da doutrina do eu absoluto: “como a coisa em si mesma, a partir do ponto de vista transcendental, possa ser, acerca disso não se

<sup>133</sup> GNR, 32

<sup>134</sup> GNR, 32

<sup>135</sup> GNR, 32

<sup>136</sup> A interpelação preenche as características de um ato da consciência pelo qual o sujeito finito faz a experiência de si mesmo como sujeito prático e teórico, atuante sobre um objeto e também determinado por si mesmo. Como acrescenta de maneira interessante Ludwig Siep, este ato da consciência não é o ato próprio da consciência transcendental que tem de ser pressuposta na *Wissenschaftslehre* pela posição do eu puro, da qual se explica o saber de si mesmo como determinado pelo não-eu. Siep, Ludwig – „*Einheit und Methode von Fichtes „Grundlage des Naturrechts“*“, in: Siep, Ludwig – *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, 1992, 41-64 O conceito de *Aufforderung* é vinculado, neste sentido, explicitamente à dedução transcendental das condições necessárias do consciência-de-si, às quais pertence também a gênese da consciência da individualidade. Bartuschat, W – „*Zur Deduktion des Rechts aus der Vernunft bei Kant und Fichte*“, in: Kahlo, M., Wolff, E. A u. Zaczyc, R. (Hrsg.) – *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis*, Frankfurt am Main, 1992, 173-193 Weischedel, Wilhelm – *Der frühe Fichte: Aufbruch d. Freiheit zur Gemeinschaft*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1973 Zaczyc, Rainer – „*Die Struktur des Rechtsverhältnisses (§§1-4) im Naturrecht Fichtes*“, in: Kahlo, M., Wolff, E. A u. Zaczyc, R. (Hrsg.) – *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis*, Frankfurt am Main, 1992, 9-27 Verweyen, H. – *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*, München, 1975;



pergunta aqui, e sim tão-somente acerca de como a coisa tem de aparecer para o sujeito a ser investigado”<sup>137</sup>.

Mas se é isso que Fichte pretende com as primeiras formulações de seu *zweiter Lehrsatz*, é lícito inferir que é o próprio significado tradicional deste par conceitual sujeito-objeto que não mais pode ser compreendido na acepção legada pela metafísica dogmática ou mesmo transcendental. Este par conceitual tem que ser adaptado agora à compreensão do processo de ação e reação de seres finitos que agem por conformidade a fins, isto é, têm que ser adaptados à compreensão não de um sistema causal, mas de uma interação intersubjetiva: a modificação do sentido em que se compreende “objeto” nesta dialética leva a uma modificação da compreensão da eficácia do sujeito que deve ser refletida pelo “objeto”. O raciocínio de Fichte transforma a contraposição representacional ou teórica problemática entre sujeito e objeto, da qual não parecia haver saída para a dedução da condição incondicionada da consciência-de-si do indivíduo, numa relação de interação intersubjetiva entre um interpelador e um endereçado, em cuja direção aquele objeto, que se tornou agora também um sujeito, lança uma expectativa quanto à livre cooperação em vista de fins comunitariamente válidos ou normas. A palavra causalidade (*Kausalität*) não mais pode descrever a contento esta relação, a qual se desenvolve agora no registro intersubjetivo da interação (*Wechselwirkung*).

Ao determinar um objeto, o ser racional sente sua livre eficácia, primeiramente, como unilateral: ele determina o objeto através da posição de um mundo sensível fora de si, o qual lhe aparece como puramente determinável. Este passo é necessário para a explicação da autoconsciência prática, pois a causalidade, ou a relação sujeito/objeto, é, do ponto de vista do argumento fichteano, pressuposto para a tematização da intersubjetividade. “Eu não posso pensar a mim mesmo como eu, sem pensar certas coisas (aquelas que não podem iniciar) como completamente submetidas a mim. A elas eu estou em relação de causa; a outros fenômenos em relação de interação. A figura (*Gestalt*) humana é, para os seres humanos, expressão do último tipo ... A aplicação destes princípios para a produção de um direito natural é fácil.”<sup>138</sup> Nesta passagem de uma carta a Reinhold – a quem Fichte inclusive apresenta os primeiros esboços do *Naturrecht* – aparece a distinção necessária entre causalidade e interação, isto é, entre as relações sujeito/objeto e eu/outro; a causalidade é caracterizada como ação eminentemente unilateral, na medida em que os objetos, que estão submetidos a ela, não reagem, ou seja, não podem desenvolver uma livre eficácia no mesmo sentido de um sujeito. “[O objeto] não é capaz de nenhuma alteração por si mesmo (ele não pode iniciar nenhuma ação (*Wirkung*)); por conseguinte, ele não pode reagir a esta atuação (*es kann mithin dieser Einwirkung nicht zuwider handeln*)”<sup>139</sup> Tal distinção é um imprescindível preâmbulo para a compreensão da peculiaridade da doutrina da intersubjetividade.

O objetivo almejado por Fichte com a introdução deste paradigma interativo é a ruptura do círculo a que sua argumentação, desenvolvida somente segundo o modelo de relação causal de um sujeito auto-referente sobre um objeto inerte, havia levado. Neste novo modelo de compreensão, o sujeito não representa mais a auto-determinação, cuja execução lhe fornece a certificação de sua subjetividade, como contraposição a um objeto, mas como atitude performativa em relação a outro sujeito. O ponto comum aos dois modelos é justamente que agora, como antes, a resposta do “sujeito” diante do “objeto” (a reflexão de sua atividade) é

<sup>137</sup> GNR, 33

<sup>138</sup> Briefe (Brief an Reinhold vom 29. August 1795)- III 2, 386

<sup>139</sup> Briefe (Brief an Reinhold vom 29. August 1795)- III 2, 386

reação à tentativa de efetivação de um fim posto. Torna-se claro que, no modelo intersubjetivo, o outro sujeito somente pode se tornar consciente de sua própria liberdade – e com isso de sua própria subjetividade – se a expectativa erguida pelo primeiro sujeito for o reflexo de sua atividade, isto é, uma determinação que tem por fim solicitar ao outro uma expressão de sua liberdade, de fazer uso dela no mundo efetivo, de se portar como sujeito livre. Esta interação fundamental que solicita ao sujeito que faça uso de sua liberdade, que tome uma atitude performativa que é condição para a cooperação em vista da consecução de fins comuns ou fins próprios que supõem aquiescência do outro, e que acaba por despertar nele a consciência de que é um ser livre, um indivíduo, um sujeito, é chamada por Fichte de *Aufforderung*, que gostaríamos de traduzir tanto por interpelação, que tem a vantagem de manter o nuance intersubjetivo, como por solicitação, que nos parece mais fiel ao sentido final da abordagem, isto é, de uma determinação que tem como fim bastante determinado instar o outro a demonstrar sua liberdade.

“Mas o mesmo [o exigido e que é um objeto] não é compreendido de outra forma – e não pode ser compreendido de outra forma – do que como uma simples interpelação (*Aufforderung*) do sujeito ao agir. Tão certo [como], portanto, o sujeito compreende o mesmo, da mesma forma ele possui o conceito de sua própria liberdade e independência, e, na verdade, como de algo dado a partir de fora.”<sup>140</sup>

Em termos pertinentes para a *Wissenschaftslehre* de 1794, faz-se necessário então um choque exterior capaz de pôr o indivíduo numa situação tal que este possa obter um primeiro conceito de sua própria autonomia, no momento mesmo em que se põe em relação com um objeto que a limita. Sem dúvida, a caracterização da interpelação como “choque exterior” conduz à compreensão do conceito de *Aufforderung* como um nexos intersubjetivo que não pode ser reconduzido a uma gênese auto-referente da consciência, isto é, como indisponível para o indivíduo apartado. “Como o sujeito é capaz de encontrar a si mesmo como um objeto? Para achar a *si mesmo*, ele podia apenas se encontrar como atuante por si (*selbsttätig*). Afora isso, ele não *se* encontra ... para encontrar a si mesmo como *objeto* (da sua reflexão) ele não podia se encontrar como se determinando à auto-atividade ... mas somente como determinado a isto por meio de um choque exterior, o qual tem, todavia, de lhe deixar sua inteira liberdade para a auto-determinação.”<sup>141</sup> Ao fornecer ao sujeito uma primeira representação de sua própria liberdade, tornando o regresso infinito desnecessário, um tal “objeto” somente pode ser um outro sujeito na tentativa de estabelecer com o primeiro, seguindo sua expectativa de uma resposta racional e lhe “concedendo” a prerrogativa de uma reação não coagida, uma “comunicação recíproca (*wechselseitige Mitteilung*)”<sup>142</sup>. Nesta forma de comunicação, que se pauta, em geral, pela não-coação e que cria condições para uma cooperação futura, o sujeito original compreende-se, “pela primeira vez”, como solicitado pelo mundo circundante a demonstrar empiricamente sua auto-atividade. Qualquer que seja a reação efetiva, exige-se do sujeito, no momento mesmo da deliberação da conduta a ser assumida em face do outro, uma simultânea auto-certificação da própria liberdade. A interpelação, “a forma particular desta eficácia recíproca” (*die besondere Form dieser freien Wechselwirksamkeit*), é, de acordo com o argumento de Fichte, a “forma transcendental” da interação, já que qualquer outra postura do “objeto-sujeito”, redutível à simples contraposição ou à relação causal entre objeto e sujeito, estancaria uma interação propriamente dita.

A capacidade demonstrada pela *Aufforderung* de superar a aporia do regresso infinito e de possibilitar ao indivíduo interpelado a certificação de sua subjetividade, é sedimentada na

<sup>140</sup> GNR, 32/33

<sup>141</sup> GNR, 33

<sup>142</sup> GNR, 81

referência normativa ao futuro. “Ele recebe o conceito de sua livre eficácia não como algo que *é* no presente momento – pois isto seria uma verdadeira contradição –, mas como algo que *deve* ser no futuro.”<sup>143</sup> O instante da tomada de consciência de si mesmo está contido na referência à liberdade que deve ser no futuro, referência que é esclarecida pela concomitância da solicitação do interpelador e da expectativa de uma resposta não coagida e racional. No instante em que o indivíduo se compreende como interpelado numa situação de solicitação que lhe exige resposta ou uma reação futura pautada pela independência, isto é, não coagida e racional, o indivíduo toma consciência de que, doravante, é capaz de se auto-determinar. No nexos intersubjetivo da interpelação, o círculo é rompido justamente porque o interpelado não mais necessita possuir um conceito de sua eficácia livre anteriormente à contraposição (o que gerava a aporia, pois a contraposição requer novamente a certificação anterior da liberdade que vai ser então contraposta); pois, segundo Fichte, o interpelado adquire, depois do choque exterior, depois de se deparar com o solicitante, o conceito de sua livre eficácia como algo que deve ser no futuro, e não que tinha que ser no passado. Esta validade deontológica futura da liberdade na interpelação se conecta com as condições sob as quais o “encontro” pode ser compreendido como ocasião para uma expressão da liberdade por parte do interpelado. Nestes termos, exteriorizada a solicitação por parte do solicitante, a percepção desta comunicação como ocasião para uma resposta não-coagida reside justamente na possibilidade de distinção, por parte do sujeito interpelado, dos motivadores próprios à expressão da liberdade em relação à coerção pura e simples. “O sujeito não pode se achar necessitado a simplesmente agir efetivamente. Ele não seria então livre, nem um eu. Se ele devesse se resolver a agir, ele pode ainda menos se achar necessitado a agir desta ou daquela maneira determinada ... ele não seria nem livre e nem um eu.”<sup>144</sup>

Para Fichte, o encontrar-se livre do sujeito mediante a interpelação tem como condição a possibilidade de uma reação que seja, em última instância, internamente motivada e que se processe, concretamente, em termos de aceitação ou recusa<sup>145</sup>. “Como e em que sentido ele é determinado à eficácia, a fim de se encontrar como um objeto? Simplesmente na medida em que ele se encontra como algo que poderia atuar (*wirken*) aqui, que é solicitado à atuação, mas que pode muito bem se abster disso (*es unterlassen*).”<sup>146</sup> Esta condição é justamente o que, segundo Fichte, pode evidenciar a distinção entre uma interação entre sujeitos de uma relação pautada pela causalidade segundo o paradigma da relação entre sujeito e objeto, a qual, quando efetivada no mundo humano, só pode resultar em coerção, em sua acepção mais ampla. “O conceito exposto é o de uma *livre eficácia recíproca (einer freien Wechselwirksamkeit)* em sua mais alta precisão ... Se ele deve ser determinado de maneira precisa, então a atuação (*Wirkung*) não pode ser pensada de maneira apartada da contra-atuação.”<sup>147</sup>

É um tal nexos intersubjetivo que complementa, para a auto-constituição do sujeito, as insuficiências de uma contraposição prático-teórica do mesmo ao mundo. Em que medida a compreensão do mundo seja, graças à irreduzibilidade da gênese intersubjetiva da autoconsciência à perspectiva monológica, social e culturalmente partilhada, não se esclarece na

<sup>143</sup> GNR, 32/33

<sup>144</sup> GNR, 34

<sup>145</sup> O ser racional, diz Fichte, deve realizar sua eficácia livre. Esta exigência feita a ele está contida no conceito, e tão certo quanto ele compreende o pretendido conceito, ele a realiza: “*ou* através do *agir efetivo*. Somente a atividade em geral é exigida. Porém, *jaz* expressamente no conceito que na esfera das ações possíveis o sujeito deve escolher uma através da auto-determinação ... tão certo quanto ele age, escolhe ele, por auto-determinação, esta certa maneira e é, nesta medida, absolutamente livre e ser racional, e se põe também como tal; *ou* através do *não-agir*. Também assim ele é livre, pois ele deve, segundo nossa pressuposição, ter compreendido o conceito de sua eficácia, enquanto algo exigido e que o incita (*etwas... ihm Angemutetes*). Na medida em que ele procede à revelia deste estímulo (*Anmutung*) e se abstém do agir, ele escolhe de maneira igualmente livre entre o agir e o não-agir.”

<sup>146</sup> GNR, 34

<sup>147</sup> GNR, 34/35

argumentação. Fichte pretende que as condições da consciência-de-si individual sejam satisfeitas pelos pressupostos da compreensão da interpelação. A interação se pauta pelo apelo ao entendimento (*Verstand*), o que pressupõe, por sua vez, um “ser capaz de conceitos” (*ein der Begriffe fähiges Wesen*). “Somente a interação livre através de conceitos e segundo os mesmos, somente o fornecimento e a recepção de conhecimentos (*Geben und Empfangen von Erkenntnissen*) é o caráter peculiar da humanidade, pelo qual somente se corrobora toda pessoa inequivocamente como ser humano.”<sup>148</sup> A partir desta caracterização quase-lingüística da interpelação e das condições de sua compreensibilidade como ensejo à expressão da liberdade, fica claro que na compreensão da mesma está implícito não somente um saber do solicitante como ser racional, mas também o próprio sujeito interpelado “tem de poder se certificar de que seu parceiro de interação vincula, com seu ato de fala, a suposição de encontrar diante de si, no endereçado, um ser racional, que é capaz de perspicácia (*Einsicht*) sobre os fundamentos e, portanto, de agir por liberdade.”<sup>149</sup> Isto levanta a delicada questão acerca de em que medida a *Aufforderung* pressupõe, inscrita na expectativa de uma atitude racional da parte do interpelado, o reconhecimento do mesmo, ainda não como pessoa de direito, mas ao menos como sujeito capaz de uma reação autônoma em termos de declinação ou aceitação da solicitação.

Entretanto, é seu programa de distinção fundamental entre direito e moral – e, portanto, entre a intersubjetividade indiferente da intangibilidade mútua das esferas de ação e a possibilidade de relação intersubjetiva positiva entre os indivíduos – que faz com que Fichte evite, apesar da expectativa do interpelador por uma resposta não coagida e seu potencial interesse em iniciar uma cooperação, sobrecarregar “deontologicamente” a interpelação. Na medida em que a condição da autoconsciência reside nos pressupostos de compreensão do tratamento racional, esta aceção é o *minimum* necessário à revogação da aporia de uma explicação da autoconsciência pelo modelo do sujeito auto-referente. Por conseguinte, a postura potencialmente participativa na formação recíproca das vontades é antes neutralizada na forma de um tratamento (*Behandlung*)<sup>150</sup>, ainda que Fichte identifique a interpelação explicitamente com a socialização dos indivíduos pela educação: a partir da própria argumentação de Fichte, torna-se claro que esta socialização é compreendida também em um sentido individualizante, ou seja, em um sentido que pressupõe uma relação positiva e participativa entre as vontades, e não simplesmente à maneira da socialização indiferente do direito. “A interpelação à livre auto-atividade (*freie Selbsttätigkeit*) é aquilo a que se chama educação (*Erziehung*). Todos os indivíduos precisam ser educados para se tornarem seres humanos.”<sup>151</sup> No entanto, é difícil ver, especialmente em face do nexos individualizante inerente a uma socialização pela educação, como esta forma específica de intersubjetividade, a qual Fichte compreende como condição primordial da consciência-de-si individual, não engendraria imediatamente uma forma positiva e participativa de relação intersubjetiva. Mesmo que se reduza, como faz Honneth – não totalmente sem respaldo de Fichte –, a *Aufforderung* ao nível de um simples “dirigir-se ao outro com diligência”, não fica claro como, a partir do interpelador, a solicitação que se abstém de utilizar o outro como simples objeto, que lhe concede o “privilégio” de uma reação ou expressão baseada na não-coerção e que se aproxima do exercício de uma socialização necessariamente individualizante, não possui conotações inerentemente “éticas” e “inclusivas”, dotadas de um potencial intersubjetivo que não se reduz a um “confronto” indiferente entre pessoas de direito, na medida em que a este confronto subjaz a intenção individualista generalizada de uma exclusão

<sup>148</sup> GNR, 40

<sup>149</sup> Honneth, Axel – „Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität: (Zweiter Lehrsatz: § 3)“, in: Merle, Jean-Christophe(Hg) – *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Akad.-Verl., Berlin, 2001,63-80, p.74

<sup>150</sup> GNR, 47

<sup>151</sup> GNR, 39

recíproca na formação do outro enquanto individualidade coesa. Motivado a anular a coerção sobre o “educando”, o “educador” tem de ter, caso não lhe interesse apenas a persecução desobstruída de seus fins, não somente uma representação jurídico-moral do valor intrínseco da humanidade como fim em si, mas a intenção de participar intensivamente na formação do outro como subjetividade plenamente acabada.

Decerto, há que se conceder a Honneth que “Fichte não pode ter pretendido compreender seu conceito de interpelação no sentido estrito de um imperativo, porque com isso seria subtraída ao endereçado a tomada de posição propriamente tencionada; ele deve ter escolhido este conceito específico para salientar a circunstância de que, em toda abordagem (*Anrede*) de um outro ser humano, está contida uma exigência (*Zumutung*), na medida em que dele está sendo esperada uma reação condizente a um ser capaz de razão. Para Fichte, todos os atos de fala comunicativos representam “interpelações”, pois por meio deles uma segunda pessoa deve ser motivada a fazer uso de sua “livre eficácia”<sup>152</sup>. É certo também que, no âmbito em que Fichte constrói o argumento – a saber, como ruptura com o “círculo” da reconstrução da autoconsciência – não é necessário sobrecarregar a interpelação com conotações morais. Mas, como o próprio Honneth reconhece, a interpelação possui implicações normativas: “todo ser humano que aborda seu próximo de forma comunicativa, obriga-se, na execução do ato de fala, a conceder-lhe ao menos a possibilidade de uma resposta não-coagida. Inversamente, pode-se, com bons motivos, esperar daquele que, através da abordagem, se tornou o endereçado, uma reação que consiste no uso de sua própria capacidade racional.”<sup>153</sup> Uma conotação moral da interpelação – e, de maneira mais profunda, sua consideração como matriz intersubjetiva de relações interpessoais tanto excludentes quanto inclusivas – vai além da abordagem de Fichte e mesmo dos objetivos pretendidos por ele com a introdução do conceito; pois o interpelado não está aqui obrigado a reagir ético-moralmente, mas apenas instado a reagir com racionalidade e liberdade. Mas se, a partir da interpelação, uma possível abertura para a reconstrução de uma moral universalista da humanidade como fim em si e como nexos fundacional de formas “participativas” de uma “socialização individualizante” pode ser encontrada em germe, ela não estaria na perspectiva unilateral do interpelado, mas na conduta não coerciva do interpelador. As conseqüências normativas, bem como a redução das potencialidades éticas da interpelação como modelo geral de uma socialização anterior à mútua exclusão das pessoas de direito, serão melhor delineadas pela transformação da constituição unilateral da consciência-de-si do interpelado no modelo bilateral do reconhecimento recíproco, relação originária que subjaz a toda relação intersubjetiva arbitrária e que revela, como atrelada a uma resposta racionalmente formulada à abordagem, a obrigação de atribuir ao outro uma esfera de liberdade que foi concedida na solicitação<sup>154</sup>. Este tipo de raciocínio extrapola o âmbito restrito da discussão sobre a interpelação como possibilidade intersubjetiva de ultrapassar o círculo na fundamentação da consciência. Porém, justamente porque se trata, com a interpelação, de um nexos intersubjetivo que, para ser compreendido, “tem de ser de tal forma que ambos se constituam como *partes integrantes* de um acontecimento como todo (*einer ganzen Begebenheit*)”<sup>155</sup> – pois só “assim algo é postulado

<sup>152</sup> *op. Cit.* P.76

<sup>153</sup> *op. Cit.* P.77

<sup>154</sup> Aqui se pode compreender como Fichte espera alcançar, a partir das pressuposições de compreensão da abordagem, um saber normativamente tão exigente como o que se acha pressuposto na consciência de direitos individuais. “Pois, até aqui, nada mais foi mostrado do que isto: um ouvinte é capaz de se certificar simultaneamente de sua racionalidade e a do parceiro de interação na execução da compreensão; enquanto, para além disso, na consciência individual do direito tem que ao menos estar contido um saber prático acerca do fato de que *todos* os membros de uma comunidade jurídica limitaram reciprocamente sua liberdade originária *pelos mesmos fundamentos normativos*.” Honneth, Axel – „Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität: (Zweiter Lehrsatz: § 3)“, in: Merle, Jean-Christophe(Hg) – *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Akad.-Verl., Berlin, 2001,63-80, p.79

<sup>155</sup> GNR, 34/35

como condição da consciência-de-si de um ser racional”<sup>156</sup> –, ela tem de ser também considerada em seu potencial ético e inclusivo.

O terceiro “princípio doutrinário”, desenvolvido no §4, tem a função de explicitar a relação intersubjetiva deduzida no segundo “princípio doutrinário” como sendo o reconhecimento recíproco de dois seres racionais enquanto sujeitos de direitos que eles atribuem simetricamente um ao outro. Com efeito, o objetivo é mostrar que a relação intersubjetiva constitutiva para a certificação da subjetividade é a própria relação jurídica. Este nexos, a intersubjetividade como relação de direito, representa o coroamento de toda argumentação da primeira “parte principal” da obra. Deduzindo a relação de direito como condição da subjetividade, a primeira parte da obra mostra o conceito de direito como correspondente a uma ação necessária do eu, sem a qual não se faria valer como liberdade refletida sobre si. Para Fichte, a reconstituição das condições da auto-posição do sujeito finito impõe a compreensão da relação jurídica como condição unicamente mediante a qual o sujeito mesmo, na medida em que é um ser capaz de liberdade e distinto do mundo dos objetos, pode existir. A relação jurídica “produz” o ser-sujeito e o ser-livre do sujeito, e o direito é o *medium* no qual se torna possível a liberdade enquanto tal.

Deve-se, no entanto, perceber a diferença entre a reconstrução do movimento de auto-posição do eu absoluto e o movimento de constituição do indivíduo como autoconsciência, mudança de registro que permite interpretar, seguindo Siep, a auto-constituição do indivíduo como forma prototípica do método hegeliano de “memorização” dos estágios de “experiência da consciência”. Como o âmbito de sua dedução é explicação da autoconstituição do indivíduo concreto, o direito está vinculado à tentativa de conferir validade à finitude essencial da subjetividade prática, para a qual o efetivo e o possível não concordam absolutamente. Sob o ponto de vista do indivíduo, o §4 reconstitui o nexos segundo o qual o ser humano somente se encontra constituído como subjetividade sendo membro de uma comunidade jurídica fundada na limitação recíproca das liberdades. Ao contrário de Kant, não é somente quando o ser humano é constituído como subjetividade dotada de arbítrio que ele entra em relação recíproca com outros indivíduos e se torna membro de uma comunidade jurídica. Para Fichte, o homem somente põe a si mesmo como subjetividade, na medida em que se encontra numa relação jurídica de reconhecimento e de limitação recíproca das liberdades. A explicitação do direito como elemento constitutivo da “reconstrução” da autoconsciência concreta estabelece, segundo Fichte, o grau de entrelaçamento de subjetividade e intersubjetividade. Este vínculo é o que está exposto no § 4: enquanto Fichte mostra que não há autoconsciência individual passível de consideração apartada de uma relação jurídica recíproca, revela também que uma relação jurídica é o vínculo intersubjetivo engendrado necessariamente por seres finitos que têm consciência de si mesmos como sujeitos livres. O argumento de Fichte na elaboração desta “demonstração” desemboca na tentativa, anunciada no corolário do §6, de prover a moral kantiana com um aparato conceitual capaz de mostrar sua aplicabilidade. Uma ética que ergue uma pretensão normativa fundada na noção de um respeito recíproco universal e de uma mútua relação positiva à vontade do outro tem, na constituição intersubjetiva do direito, sua apresentação sensível e se revela, desta forma, para Fichte, como a contra-face da teoria da constituição da consciência individual. É no sentido deste vínculo da apresentação sensível e jurídica de uma ética de pretensão intersubjetiva com a “constituição” da autoconsciência que se pode atribuir à teoria fichteana do reconhecimento a tentativa de reconstrução genética da intersubjetividade jurídico-moral. Entretanto, se a subjetividade “plenamente formada” vem atrelada, para Fichte, pela “mútua exclusão” das individualidades na forma de atribuição recíproca de esferas limitadas de ação, isto já representa,

---

<sup>156</sup> GNR, 34/35

ainda que não seja lembrado por Fichte, uma limitação do potencial socializador de uma individualização que se opera segundo o modelo de uma mútua educação formativa.

Vimos que o ser racional finito não pode pôr-se a si mesmo sem apreender sua liberdade como uma atividade limitada por algo que lhe é contraposto, isto é, sem pôr simultaneamente um não-eu como algo exterior e limitante de sua própria atividade. “Somente em algo assim é possível atar o fio da consciência-de-si ... O sujeito pode e tem de pôr a si mesmo como ser livremente atuante (*freiwirkendes Wesen*) sob esta condição ... Se ele se põe a si mesmo como tal, então ele pode e tem de pôr um mundo sensível, contrapondo-se a ele.”<sup>157</sup> Como a condição da autoconsciência é a atividade que retorna a si mesma a partir do limite, o direito vai entrar em cena para qualificar esta mesma liberdade que tem de se pôr como limitada. De acordo com a teoria da *Aufforderung*, ficou demonstrado que, se o eu finito deve continuar a ser, apesar de sua limitação intrínseca, uma subjetividade, a limitação de sua livre eficácia não pode ser baseada na opressão ou na coerção, e sim tem de consistir numa solicitação à expressão desta liberdade. “O sujeito agora se pôs enquanto um tal que contém em si mesmo o último fundamento de algo que está *nele* (esta foi a condição da eguidade, da racionalidade em geral); mas ele pôs, da mesma forma, um ser fora de si como último fundamento disso que nele aparece (*als den letzten Grund dieses in ihm Vorkommenden*).”<sup>158</sup> Somente desta maneira, a atividade do sujeito é de tal modo forjada que ela permanece ao mesmo tempo limitada pela presença de um não-eu (capaz de interpelar) e também potencialmente livre. Se o segundo *Lehrsatz* evidencia os pressupostos para o entendimento da solicitação como condições da auto-apreensão da atividade, o terceiro *Lehrsatz* precisa revelar esta atividade como uma liberdade que se auto-limita, pois somente esta limitação, propiciada pela auto-determinação, é capaz de complementar as condições sob as quais o sujeito pode responder à interpelação. Assim, porquanto, por um lado, a consciência somente pode se certificar de si mesma pela admissão de outras consciências; e, por outro lado, a postura não coercitiva, que é condição para a compreensão da solicitação e para a auto-certificação, só é possível como limitação da esfera de liberdade, o sujeito só pode chegar à consciência-de-si ao considerar a si mesmo como sujeito ao vínculo jurídico. Como diz, Alain Renaut, “a *conditio juris* é a própria *conditio humana*”<sup>159</sup>

O mais importante parágrafo da primeira parte tem seu ponto de partida na abordagem geral da argumentação que pretende esmiuçar: “O ser racional finito não pode admitir outros seres racionais exteriormente a si, sem pôr-se como estando em uma determinada relação com eles, a qual se denomina relação de direito (*Rechtsverhältnis*)”<sup>160</sup> O parágrafo tem uma pormenorizada subdivisão, sendo que as duas primeiras partes (I e II) se destinam à exposição do conceito de reconhecimento como “relação de seres livres uns aos outros enquanto relação de interação por inteligência e liberdade”<sup>161</sup>, conceito sobre o qual “se baseia toda a doutrina do direito”<sup>162</sup>. A terceira parte (marcada também como I e que se subdivide em inúmeras outras) se refere à dedução propriamente dita do conceito de direito, de seu princípio e de sua fórmula. A estas subdivisões se seguem dois ricos corolários (denominados *corollarium*, subdivido em 3 partes com letras latinas e que diz respeito mais à relação de interação entre os indivíduos; e *corollaria*, subdividido em cinco alíneas, que concerne mais à dedução da relação jurídica a partir da interação recíproca), em que Fichte expõe idéias que vão desde o caráter intersubjetivo do seu

<sup>157</sup> GNR, 35

<sup>158</sup> GNR, 41

<sup>159</sup> Renaut, Alain – „Deduktion des Rechts (Dritter Lehrsatz: §4)“, in: Merle, Jean-Christophe(Hg) – *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Akad.-Verl., Berlin, 2001, 81-95

<sup>160</sup> GNR, 41

<sup>161</sup> GNR, 44

<sup>162</sup> GNR, 45

conceito de individualidade, passando pela relação entre o conceito de reconhecimento e a filosofia da ação como um todo<sup>163</sup>, pela necessidade de se expandir a relação originariamente intersubjetiva até o nível de uma relação jurídico-social, por problemas do escopo da filosofia primeira e sua tentativa de síntese entre razão e sensibilidade<sup>164</sup>, pelos primeiros esboços da teoria fichteana da quebra da obrigatoriedade jurídica que vai ocupar posteriormente principalmente os §§ 8 e 13, chegando até a fundamentação da diferença irreduzível entre o mundo essencialmente jurídico da política e a ética, diferença explicitada na forma da dicotomia entre direito e dever<sup>165</sup>. É na terceira parte da prova que Fichte expõe um subsídio importante à sua formulação inicial do trajeto a ser cumprido pela mesma.

“Eu me ponho como indivíduo em contraposição com um outro indivíduo, na medida em que *eu* atribuo a *mim* uma esfera para a minha liberdade – da qual eu excluo o outro – e ao outro uma esfera para a sua liberdade, da qual eu me excluo. Isto se deixa compreender simplesmente com o pensamento de um fato e de acordo com este fato.”<sup>166</sup>

A auto-limitação recíproca da liberdade, que representa a gênese intersubjetiva do direito como condição da individualidade e da inserção social da mesma, apóia-se em um certo fato. No começo da parte III de *corollarium* (deve-se insistir em que esta parte é seguida ainda por outra denominada *corollaria*), o qual serve, na verdade, de complemento à dedução do direito no quadro geral das condições de possibilidade da consciência-de-si, Fichte menciona, após uma

<sup>163</sup> Fichte compreende, no § 4, o vínculo jurídico entre indivíduos como estritamente fundado na interação recíproca concreta entre eles, a qual significa propriamente uma interação efetivada pela exteriorização de sua liberdade por meio de ações. Por outro lado, o vínculo que permanece entre eles mesmo na inexistência de uma interação efetiva, Fichte relega ao domínio da consciência moral e da ética. “Somente através de ações, exteriorizações de sua liberdade, no mundo sensível os seres racionais chegam à interação uns com os outros. Portanto, o conceito de direito se refere ao que se exterioriza no mundo sensível. O que não tem nele qualquer causalidade e permanece no interior do ânimo (*im Innern des Gemütes*), pertence à alçada de outro tribunal: a moral.” [GNR, 55] “Somente na medida em que seres racionais se encontram em relação uns com os outros e podem agir de tal forma que a ação de um pode ter conseqüências para os outros, é possível entre eles a questão do direito, como resulta da dedução efetuada, a qual sempre pressupõe uma interação real. Entre aqueles que não se conhecem, ou cujas esferas de atuação (*Wirkungssphären*) são completamente separadas uma da outra, não há qualquer relação de direito. Deturpa-se inteiramente o conceito de direito quando se fala, por exemplo, dos direitos daqueles já há muito falecidos sobre os que estão vivos. Deveres de consciência (*Gewissenspflichten*) pode-se bem ter para com a memória deles, mas de nenhuma forma de obrigatoriedades existentes por direito.” [GNR, 56]

<sup>164</sup> No § 3, Fichte faz uma indicação geral segundo a qual a dedução da intersubjetividade teria solucionado o problema da representação, isto é, da convicção de que às representações dos objetos exteriores a nós correspondem objetos. [GNR, 40] No § 4, Fichte faz uma curiosa interpretação da suposição da racionalidade do outro indivíduo no momento do tratamento em termos da posição dele por mim como uma unidade de razão e sensibilidade, unidade que se torna também condição para a minha “obrigação” em tratá-lo como ser racional ou como ser simplesmente sensível. “Posto, ele age de tal forma que sua ação é determinada, na verdade, através dos predicados sensíveis da ação precedente – e isto é necessário de acordo com o mecanismo causal da natureza –, mas não através do ocorrido reconhecimento de mim como ser livre; isto é, através de seu agir, ele me subtrai a liberdade que deve ser atribuída a mim, e me trata, nesta medida, como um objeto: assim sou eu sempre necessitado a atribuir a ação a ele, ao mesmo ser sensível C. (Ele é, por exemplo, a mesma língua, o mesmo modo de se mover). Por outro lado, o conceito deste ser sensível C através do reconhecimento – e talvez através de uma seqüência de ações que é determinada por meio dele – está unificado em minha consciência com o conceito da racionalidade, e o que eu uma vez uni, não posso separar. Porém, aqueles conceitos são postos como necessários e essencialmente unificados. Eu pus razão e sensibilidade como a essência de C. Agora, na ação X, eu tenho necessariamente que separá-los e posso, portanto, atribuir-lhe a racionalidade como apenas *contingente*. Meu próprio tratamento dele enquanto um ser racional se torna então contingente, condicionado, e somente tem lugar no caso de ele mesmo me tratar desta forma. Portanto, eu posso, em completa coerência (*Konsequenz*) – que aqui é minha única lei – tratá-lo *neste caso* como um mero ser sensível, até que ambas, *sensibilidade e razão*, estejam novamente unificadas no conceito de sua ação.” [GNR, 49]

<sup>165</sup> A este respeito, Fichte começa lembrando que, como o conceito de obrigação é totalmente oposto ao de direito, este último não é deduzido da lei moral, que enuncia a obrigação incondicional: “o deduzido conceito não tem nada a ver com a lei moral, é deduzido sem a mesma, e já nisso reside – já que não é possível mais do que uma dedução do mesmo conceito – a prova fáctica de que ele não pode ser deduzido da lei moral. Outrossim, todas as tentativas de uma tal dedução são inteiramente malogradas. O conceito de obrigação (*Pflicht*), o qual se origina daquela lei, é, na maioria das características, diretamente contraposto ao do direito.” [GNR, 54] Depois Fichte lembra sua concepção da lei do direito como *lex permissiva*, o que torna impossível, segundo ele, poder aproximar sua fundamentação do direito da ética, que se baseia numa lei estritamente obrigante. “A lei do direito permite apenas, mas jamais obriga que a pessoa cumpra seu direito. Sim, a lei moral proíbe muito freqüentemente a execução de um direito, o qual então realmente não cessa, por causa disso ... de ser um direito ...” [GNR, 54] Em seguida, Fichte aborda rapidamente uma questão que desenvolverá melhor no § 18 do *System der Sittenlehre*, segundo a qual há um dever moral de se submeter a um estado e de cumprir os direitos como se fossem deveres éticos. Aqui Fichte deixa claro que percebe o direito apenas como possível pelo *medium* coercitivo, ou mesmo, através da violência física. “Mas se talvez a lei moral der ao conceito de direito uma nova sanção é uma pergunta que não pertence de maneira geral ao direito natural, e sim à moral real (*in eine reelle Moral gehört*), e que será respondida neste âmbito e ao seu tempo. No terreno do direito natural, a boa vontade não tem nada a fazer. O direito precisa se deixar coagir, mesmo se nenhum homem tivesse uma boa vontade. E é a isto que vem a ciência do direito, à projeção de um tal ordenamento das coisas. Violência física, e somente ela, dá a ele neste terreno a sanção.” [GNR, 54] Finalmente, Fichte enuncia sua idéia de uma separação radical entre as duas ciências, a qual se funda na própria razão. “Ambas as ciências são, já originalmente e sem nenhum acréscimo nosso, separadas pela razão e são totalmente contrapostas.” [GNR, 55]

<sup>166</sup> GNR, 52



consideração detida dos pressupostos do reconhecimento recíproco, que “a conclusão já se seguiu – *Eu tenho que reconhecer o ser racional fora de mim em todos os casos como tal, isto é, limitar minha liberdade pelo conceito da possibilidade de sua liberdade*”<sup>167</sup>. É esta igualdade que Fichte compreende como uma dedução do conceito de direito a partir do princípio do reconhecimento e que tem como pano de fundo a explicitação das condições de possibilidade da consciência-de-si. “A deduzida relação entre seres racionais, segundo a qual cada um limita sua liberdade pelo conceito da possibilidade da liberdade do outro, sob a condição de que o primeiro limite da mesma forma a sua pela do outro, denomina-se *relação de direito (Rechtsverhältnis)*, e a fórmula que foi agora apresentada é o *princípio do direito (Rechtssatz)*.”<sup>168</sup> Quando posta em relação com o conceito de indivíduo, o que representa o vínculo da relação social deduzida como contribuição à experiência de auto-constituição da consciência-de-si, a prova do parágrafo 4 revela seu alcance. “Esta relação é deduzida do conceito de indivíduo. Portanto, está provado o que deveria ser provado. Mais ainda: antes o conceito do indivíduo foi mostrado como condição da consciência-de-si. Portanto, o próprio conceito do direito é condição da consciência-de-si. Por conseguinte, este conceito é, de maneira apropriada, *a priori*, isto é, deduzido da pura forma da razão pura, do eu.”<sup>169</sup> Diante disso se torna mais claro o fato ao qual Fichte alude na explicação do procedimento de dedução como sendo capaz de explicar a auto-limitação da liberdade que propicia a posição recíproca dos indivíduos. Se se atenta que, para Fichte, a individualidade é um “conceito recíproco” (*Wechselbegriff*), pode-se perceber que este fato nada mais é do que a própria consciência-de-si, um fato que jaz sob todo o procedimento, uma vez que tudo que é mostrado como necessário na dedução, é mostrado por causa da reconstrução da mesma. Transportando uma sentença proferida por Fichte no §1, mas que ganha sua plena significação no §4: “...se uma tal atividade é a única condição de possibilidade da consciência-de-si – que, todavia, tem necessariamente de ser atribuída ao ser racional segundo seu conceito, então o que se exige tem de ocorrer (*so muß das Geforderte geschehen*).”<sup>170</sup>

Vimos que, de acordo com o § 3, o ser racional finito é levado a admitir, para escapar ao círculo na fundamentação da consciência-de-si, a interpelação de um ser racional fora dele como condição de sua própria liberdade. Fichte analisou, no § 3, as condições sob as quais um ser racional finito pode receber esta solicitação como um instar ao comportamento racional e não como uma tentativa de exercer sobre ele a coerção, o que não poderia dar origem assim à sua consciência de que é livre<sup>171</sup>. Uma investigação da resposta do sujeito àquela interpelação constitui a contrapartida de um argumento que pretende revelar a condição de possibilidade de uma “comunidade de seres livres como tais”, objeto do conceito de direito, isto é, da convivência de consciências-de-si no mundo de sua influência recíproca: os sujeitos têm de se pôr como tais, isto é, como livres e, no entanto, como (auto-)limitados. O argumento tem que mostrar sob que condições esta vida interativa é possível, sem que tenham que abrir mão da liberdade de sua consciência-de-si. A questão da reconstrução da autoconsciência individual se tornou o problema da possibilidade da liberdade intersubjetiva. Portanto, em primeiro lugar, é preciso que se

<sup>167</sup> GNR, 52

<sup>168</sup> GNR, 52

<sup>169</sup> GNR, 52/53

<sup>170</sup> GNR, 18

<sup>171</sup> Siep parece subestimar o papel do direito ao vê-lo – especialmente no terceiro “princípio doutrinário” – como simples “conseqüência” do “acontecimento da interpelação” à liberdade e do segundo princípio doutrinário. Segundo Siep, a passagem entre intersubjetividade e direito não caracteriza uma dedução, e ele discute ainda que “o deixar em aberto de minha esfera de ação [a auto-limitação recíproca da liberdade pela liberdade do outro] ... seja para mim um critério suficiente da racionalidade do outro. O fato de que o outro permite a mim todas as minhas ações que limitam a liberdade, poderia ser um sinal de desinteresse, astúcia ou mesmo de falta de uma coletividade comigo.” [Siep, *Ludwig-Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, 1992, p.48] Para Merle, Siep quer com isso refutar a tese defendida por Fichte de que o ato de auto-limitação tenha de ter como fim a produção de um conhecimento no outro. Sem limitação da liberdade nenhum outro ser livre como tal pode ser apreendido. Obviamente, uma auto-limitação somente não é suficiente para uma tal solicitação ou interpelação.

contraponham dois seres racionais, que não poderão, de acordo com o pressuposto, abandonar sua pretensão à liberdade, pelo que não se tornam consciências-de-si: “*O sujeito tem de se diferenciar por oposição (Gegensatz) do ser racional, que ele admitiu exteriormente a si de acordo com a prova acima [a saber, a do §3 E.C.L.]*.”<sup>172</sup> Se a condição da liberdade intersubjetiva e da consciência-de-si de ambos sujeitos é a limitação recíproca das liberdades, sem a qual não há resposta válida à interpelação, a condição fundamental daquela é a simples contraposição dos indivíduos.

E aqui vale uma nota sobre o procedimento dedutivo de Fichte no primeiro *Hauptstück*. Os níveis precedentes constituem os pressupostos para a dedução a ser efetuada em um certo nível. Se Fichte tivesse se limitado ao § 3, teria deduzido a existência de outros seres racionais finitos, isto é, da intersubjetividade e do potencial individualizante intrínseco a esta forma de socialização. Os níveis seguintes da dedução são condicionados pelos níveis precedentes na forma “nenhum x sem y”, onde x representa o nível alcançado até o momento, e y as condições necessárias do nível posterior. Assim, qual é a condição de uma simples contraposição e conseqüente “separação” dos seres racionais em uma “intersubjetividade indiferente”, a qual representa, por assim dizer, a redução do potencial de uma socialização baseada na intersubjetividade formativa<sup>173</sup> ?

“... no interior desta esfera designada a ele, o sujeito escolheu, deu absolutamente a si próprio a mais próxima determinação limítrofe de seu agir (*die Grenzbestimmung seines Handelns*), apenas da última determinação de sua eficácia jaz o fundamento *somente nele*. Somente nesta medida ele pode pôr a si mesmo enquanto único fundamento de algo, separar-se totalmente do ser livre fora dele e atribuir sua eficácia somente a si.”<sup>174</sup>

Fichte esclarece então que a condição para a separação, isto é, para a auto-posição de um ser racional como contraposto a um outro ser racional, é que, apesar da interpelação deste àquele, a última determinação de sua liberdade esteja sob seu controle. No entanto, a condição de possibilidade da interpelação era justamente que uma esfera de ação fosse deixada indeterminada para o exercício de resposta não coagida do interpelado. “Nesta esfera, somente o sujeito pode ter escolhido, e *não o outro*; pois ele a deixou indeterminada, de acordo com a pressuposição ... o que escolheu com exclusividade nesta esfera é o indivíduo, o ser racional determinado pela contraposição a outro ser racional; e o mesmo é caracterizado por uma determinada exteriorização (*Äußerung*) da liberdade que é atribuída exclusivamente a ele.”<sup>175</sup> A interpelação forneceu a condição para que surgisse o indivíduo enquanto sujeito prático capaz de exteriorizar sua liberdade: uma socialização que tem em sua base a relação intersubjetiva em seu potencial

<sup>172</sup> GNR, 41

<sup>173</sup> Chamamos atenção acima para uma compreensão da interpelação como acontecimento que suscita, no interpelado, uma atitude performativa em relação ao outro, uma abertura à alteridade cujas potencialidades alcançam a possibilidade de cooperação e de uma relação positiva à vontade do outro. É a compreensão advogada por Siep – segundo a qual o *Naturrecht* se caracteriza pela introdução, no método de dedução transcendental, de elementos referentes à experiência da consciência – que lhe permite elaborar uma interpretação tanto da passagem entre os §3 e §4 quanto entre o segunda e o terceira *Hauptstücke* como contínuas. Em primeiro lugar, a passagem do §3 para o §4 se caracteriza pela transformação da interpelação unilateral em reconhecimento recíproco, o que se faz pela revelação da limitação da liberdade pelo interpelado como condição da própria interpelação. A passagem significa também a desvinculação da interpelação das circunstâncias concretas e sua transformação numa operação a se repetir nas futuras interações. Após contestar a posição de Verweyen e Baumanns, segundo a qual uma interpelação somente se deixa pensar como relação de reconhecimento recíproco, Ludwig Siep insiste na tese de que, por ser um ato de educação, a interpelação não é de maneira nenhuma redutível a uma atuação conforme ao “comportamento jurídico”, isto é, ao respeito indiferente à esfera de liberdade, já que se trata de uma atuação sobre um indivíduo que ainda não chegou, em geral, à consciência de si. Isto permite a Siep concluir que a interpelação nem inclui nem pressupõe o reconhecimento. Siep, Ludwig – „*Einheit und Methode von Fichtes „Grundlage des Naturrechts“*“, in: Siep, Ludwig–*Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, 1992, 41-64 Weischedel, Wilhelm – *Der frühe Fichte: Aufbruch d. Freiheit zur Gemeinschaft*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1973 Zaczyc, Rainer – „*Die Struktur des Rechtsverhältnisses (§§1-4)im Naturrecht Fichtes*“, in: Kahlo, M., Wolff, E. A u. Zaczyc, R. (Hrsg.) – *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis*, Frankfurt am Main, 1992, 9-27 Verweyen, H. – *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*, München, 1975

<sup>174</sup> GNR, 41/42

<sup>175</sup> GNR, 42

indeterminado, isto é, representa, em geral, o ponto de vista de uma atitude performativa que se abstém da coerção sobre o outro, a qual constitui, por isso mesmo, a possibilidade de formas inclusivas, cooperativas e não indiferentes de intersubjetividade. No entanto, de acordo com o movimento da racionalidade finita, demonstrado na *Wissenschaftslehre* de 1794, “eu oponho, no eu, ao eu divisível, um não-eu divisível”<sup>176</sup>, “um princípio teórico formal, o qual foi, no seu devido lugar, rigorosamente demonstrado, e que, com sorte, pareça convincente ao intelecto humano sadio mesmo sem prova”<sup>177</sup>; de maneira que a auto-posição do indivíduo, graças ao fundamento último de determinação de sua eficácia, deixado e instado pelo ser racional que o interpelara e o trouxera à consciência-de-si, implica que estes, estando contrapostos, tenham sido postos em relação de comparação um com o outro. “Não pode ser contraposto, se, no mesmo momento indiviso da reflexão, os contrapostos não forem também equiparados (*gleichgesetzt*), relacionados um ao outro e comparados um com o outro.”<sup>178</sup>

O resultado desta necessária equiparação, que é condição da contraposição e também da continuidade da experiência suscitada pela interpelação, é que “o sujeito se determina como indivíduo e como indivíduo livre através da esfera na qual ele escolheu uma das ações nela dadas como possíveis, e contrapõe-se a um outro indivíduo fora de si, o qual é determinado por uma outra esfera, na qual este escolheu. Ele põe então ambas as esferas ao mesmo tempo, e somente por meio disso a requerida contraposição é possível.”<sup>179</sup> O chegar-à-consciência-de-si do ser racional pelo modelo da interpelação tem como condição necessária, segundo a intenção fichteana de uma redução jurídica dos nexos societários intersubjetivos, a contraposição de dois indivíduos. Mas se é assim, e o interpelador é também um indivíduo constituído pela relação de sua liberdade e da esfera de atuação em que ele é o fundamento último de determinação, então o próprio ato pelo qual ele interpelou o outro ser racional – o qual, segundo a pressuposição, tinha sido uma opção pela possibilidade de uma resposta não coagida – poderia bem ter sido algo diferente: o interpelador poderia simplesmente ter ultrapassado o limite de sua esfera de ação e não ter reservado ao interpelado a possibilidade de resposta não coagida. “O ser fora dele está posto como livre e, portanto, como um tal que também poderia ter ultrapassado de tal forma a esfera, pela qual ele é determinado no momento atual, que não restaria ao sujeito a possibilidade de um agir livre.”<sup>180</sup> Para a dedução do direito apenas a não-coercibilidade, o *minimum* da situação de interpelação, a ação indiferente e vinculada apenas à determinação universal do ser-pessoa, faz-se necessária.

De fato, segundo a pressuposição da interpelação, o interpelador realmente limitou sua liberdade escolhendo, dentre diversas possibilidades, a execução de uma ação que, ao mesmo tempo em que trouxe ao interpelado a consciência da possibilidade de uma auto-determinação, fez isto, e justamente por isso, de uma forma a ter-lhe reservado a possibilidade de uma resposta não coagida. “Com liberdade ele não a ultrapassou. Assim, ele limitou sua liberdade *materialiter*, isto é, limitou por si mesmo a esfera das ações que lhe são possíveis por sua liberdade formal; e isto é posto necessariamente pelo próprio sujeito na contraposição.”<sup>181</sup> O indivíduo que interpelara tinha, na verdade, tornado a “indeterminidade” de sua liberdade uma ação determinada, e esta determinação se deu segundo a suposição de liberdade do sujeito interpelado: “em conformidade com a pressuposição, o ser exterior ao sujeito interpelou este último através de sua ação ao agir livre. Portanto, ele limitou sua liberdade por um conceito de fim, no qual a

<sup>176</sup> S.W I, 110

<sup>177</sup> GNR, 42

<sup>178</sup> GNR, 42

<sup>179</sup> GNR, 43

<sup>180</sup> GNR, 43

<sup>181</sup> GNR, 43

liberdade do sujeito – ainda que de maneira somente problemática – foi pressuposta. Portanto, ele limitou sua liberdade através do conceito da liberdade (formal) do sujeito.”<sup>182</sup>

Para Fichte, o que se estabelece nesta relação é que, ao tornar-se consciente de si pela interpelação, o sujeito toma consciência também de sua contraposição a um indivíduo, pelo que a formação da individualidade e sua contraposição se revelam co-originárias. Mas não é só isso: nesta tomada de consciência da limitação “congénita” de sua liberdade pela esfera de atuação de um outro ser racional livre, o sujeito toma conhecimento também do próprio sujeito que o interpelou como um sujeito racional e livre, um ser capaz de auto-limitação, que é, para Fichte, “o critério exclusivo da razão.”<sup>183</sup> Com efeito, o ser racional somente se torna consciente-de-si porque toma conhecimento do outro enquanto ser racional e livre, que limitou sua própria esfera de atuação em prol de que ele tivesse a possibilidade de uma resposta não coagida. O resultado é que “sua auto-limitação foi ... condicionada pelo conhecimento, ao menos problemático, do objeto enquanto um ser possivelmente livre. Portanto, o conceito que tem o sujeito do ser exterior a si como sendo um ser livre é condicionado pelo mesmo conceito que tem dele este ser e por um agir determinado por este conceito.”<sup>184</sup> Este conhecimento é apenas problemático, pois, neste nível, o ser racional apenas supõe, por ter chegado a cogitar a possibilidade de uma resposta não coagida, que o interpelador de fato limitou sua liberdade formal em função disso. “O acabamento (*Vollendung*) do conhecimento categórico, que tem o ser exterior ao sujeito acerca deste último enquanto um ser livre, é condicionado pelo conhecimento do sujeito e o agir conforme a ele.”<sup>185</sup> A condição para que o conhecimento possa se tornar categórico é que ele se complete como plena reciprocidade, isto é, que, por uma resposta não coagida que seja também uma auto-limitação em prol do exercício da liberdade do interpelador, o sujeito exteriorize a marca indelével de sua racionalidade, fornecendo ao interpelador subsídio à confirmação de sua suposição de que se trataria possivelmente de um ser livre. “O outro não poderia tirar a conclusão de que ele seria um ser racional, pois a conclusão somente se torna necessária através da ocorrida auto-determinação.”<sup>186</sup>

O tornar-se categórico deste conhecimento, pelo qual ambos se tornam conscientes de si mesmos como livres e do outro como ser livre e racional, é o que Fichte vai chamar de reconhecimento recíproco, uma interação recíproca entre os indivíduos através de sua inteligência e liberdade. “Nós estamos em interação (*Wechselwirkung*) da consequência do nosso pensar e do nosso agir consigo mesmo e reciprocamente entre si”<sup>187</sup>: um sabe que o outro é livre e que está se limitando em prol da expressão de sua própria liberdade e, por isso, limita esta sua liberdade para que o outro possa fazer o mesmo. “Eu me pus então *livremente*, ao lado dele e sem prejuízo de sua liberdade. Através desta posição de minha liberdade, eu me *determinei*. O ser-livre (*Das Freisein*) constitui meu caráter essencial.”<sup>188</sup> Esta posição de si como livre, esta auto-determinação, só é possível sob a pressuposição da consciência-de-si. Na medida em que o sujeito determina a si mesmo como livre, na medida em que o ser-livre constitui seu caráter essencial, obtém-se o enunciado que permite compreender o decurso da prova<sup>189</sup>.

<sup>182</sup> GNR, 43

<sup>183</sup> GNR, 66

<sup>184</sup> GNR, 43

<sup>185</sup> GNR, 44

<sup>186</sup> GNR, 44

<sup>187</sup> GNR, 52

<sup>188</sup> GNR, 51

<sup>189</sup> “Mas o que significa *ser livre* ? Evidentemente, poder executar os conceitos apreendidos de suas ações.”(GNR 52) A liberdade consiste então em tornar efetivos os conceitos de nossa possível intervenção no mundo empírico, isto é, os fins tencionados. Nesta capacidade de intervir no mundo fenomênico, a fim de tornar os próprios fins efetivos, somente se pode deixar-se guiar pelo próprio conceito projetado. “A execução (*Ausführung*) segue sempre o conceito, e a percepção do produto projetado da eficácia, em relação à projeção (*Entwerfung*) do conceito dela, é sempre *futura*. Portanto, a liberdade é sempre posta para o futuro (*in die Zukunft*), se ela deve constituir o caráter de um ser, para todo o futuro do

Acontece que, para Fichte, aquela exigência dirigida aos outros, segundo a qual eles devem limitar sua liberdade, está contida analiticamente na ação pela qual o sujeito põe a si mesmo como uma consciência individual. “... a minha liberdade só é possível por meio disso: que o outro permaneça no interior de sua esfera. Portanto, da mesma forma que eu reivindico a primeira por todo o futuro, eu reivindico também sua limitação; e como ele deve ser livre, exijo, por todo futuro, sua limitação por si mesmo – e isto tudo de maneira imediata, tal como eu me ponho enquanto indivíduo.”<sup>190</sup> Portanto, se – tanto quanto eu só posso me pôr como indivíduo, na medida em que eu exijo do outro que me reconheça – o outro somente pode se confirmar como indivíduo, na medida em que me solicita ou interpela a reconhecê-lo como tal, então o reconhecimento recíproco, ou seja, a própria relação intersubjetiva como tal, é condição da individualidade.

Na *Doutrina-da-Ciência* de 1794, na “Fundação do Saber Teórico” (no § 4), Fichte diz: “... o eu, assim como é considerado aqui, é meramente o contrário do não-eu e nada mais; e o não-eu é meramente o contrário do eu e nada mais. Sem um tu, não há um eu; sem um eu, não há um tu. Para maior clareza, de agora em diante, *deste* ponto de vista, mas também de nenhum outro, denominaremos o não-eu *objeto*, e o eu *sujeito*.”<sup>191</sup> Embora seja temerário apostar, como faz Renaut na esteira de Philonenko<sup>192</sup>, inclusive pelo contexto da declaração que aqui faz Fichte, que ele esteja, já na primeira *Doutrina-da-Ciência* de 1794, abandonando o paradigma do sujeito auto-referente em direção ao paradigma intersubjetivo observável na *Grundlage des Naturrechts*, certo é que a explicação da dedução da intersubjetividade – efetuada no § 3 – através da dedução do direito a partir do reconhecimento – objeto do § 4 – representa uma refutação peremptória da concepção solipsista de sujeito. É difícil manter a leitura de Renaut, principalmente quando se atenta para o fato de que a colocação de Fichte assume muito mais um caráter ilustrativo, na medida em que a relação sujeito-objeto ou eu/não-eu é referida à relação eu-tu não no que diz respeito à natureza da relação como interação, mas sim na necessidade que se impõe de considerar o par conceitual, necessidade que é diretamente derivada do “terceiro princípio” da doutrina-da-ciência, o princípio da divisibilidade do eu em eu e não-eu.

Segundo o processo pelo qual o conhecimento que o outro tem de mim como ser racional e livre passou de problemático a categórico, o outro sujeito, assim como eu, somente pôde se limitar, porque ele tomou conhecimento de mim como um ser livre. O outro me reconhecerá como sujeito simplesmente sob a condição de que eu o trate como tal, na medida em que eu me deixe conduzir pelo conceito que eu mesmo construí para mim acerca dele. Desta maneira, ambos os movimentos se condicionam reciprocamente.

“A relação de seres livres uns aos outros é determinada necessariamente da seguinte maneira e é posta como assim determinada: o conhecimento que um indivíduo tem do outro é condicionado pelo fato de (*bedingt dadurch daß*) o

---

indivíduo: ela é posta no futuro (*in der Zukunft*), tão logo o *indivíduo mesmo* é posto nela.”(GNR 51/52) Neste sentido, a liberdade, que só pode ser corroborada no processo mesmo de sua inserção no mundo, isto é, no processo de efetivação do conceito prático ou fim, cuja posição é o que conduz à ação, é orientada para o advento futuro do fim efetivado, de sua efetiva inserção no mundo. Assim, para poder conceber um ser cuja essência é a liberdade como tal, é necessário poder identificar todo o seu futuro com uma tal eficácia de seus conceitos práticos, ou seja, poder pensar todo o futuro do indivíduo como marcado pelo conceito de liberdade. Com efeito, a liberdade é, como determinidade do ser individual, também sua determinação, e, na verdade, só pode ser compreendida como determinidade do ser racional finito, na medida em que é sua determinação.

<sup>190</sup> GNR, 52

<sup>191</sup> SW, 189/DC 1794, 99

<sup>192</sup>Comprando a leitura feita por Philonenko da *Doutrina-da-Ciência* de 1794, Renaut pretende que esta obra forneça já a diretriz do projeto fichtiano de uma teoria da intersubjetividade e, na verdade, na forma de uma “desconstrução das ilusões especulativas do sujeito sobre si mesmo”. Ver **Renaut, Alain** – „*Deduktion des Rechts (Dritter Lehrsatz: §4)*“, in: Merle, Jean-Christophe(Hg) – *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Akad.-Verl., Berlin, 2001, 81-95

outro o tratar como livre (isto é, limitar sua liberdade pelo conceito da liberdade do primeiro). Esta forma de tratamento (*Behandlung*) é condicionada, no entanto, pela maneira de agir do primeiro com respeito ao outro; esta pela maneira de agir e pelo conhecimento do outro, e assim por diante ao infinito. A relação de seres livres uns aos outros é, portanto, a relação de uma interação mediante inteligência e liberdade (*Verhältnis einer Wechselwirkung durch Intelligenz und Freiheit*). Nenhum pode reconhecer o outro, se ambos não se reconhecerem reciprocamente; e nenhum pode tratar o outro como um ser livre, se ambos não se tratarem desta forma reciprocamente.”<sup>193</sup>

O ser racional exterior ao sujeito, que fora admitido como fundamento de sua tomada de consciência da própria liberdade, teve de limitar, segundo os pressupostos da argumentação, sua própria liberdade, a fim de que fosse dada ao sujeito a possibilidade de uma resposta não coagida e, com isso, de dar expressão à sua natureza racional. Em vista desta auto-limitação, o conceito que o sujeito tem dele é de um ser racional e livre. No entanto, o conceito que ele tem do sujeito permanece problemático, assim como permanece problemática ainda toda a relação enquanto interação de seres racionais livres: uma relação recíproca entre seres racionais somente pode ter lugar sob a condição de que o conceito que o interpelador faz do sujeito passe do nível problemático ao categórico, deixe de ser uma suposição baseada na expectativa de que se trate de um ser racional e passe a ser a certeza disso. A própria continuidade desta frágil célula comunitária depende disso. Portanto, o seu reconhecimento do sujeito como ser livre depende de sua resolução em se auto-limitar em prol do exercício não coagido da liberdade do interpelador, isto é, depende de como o sujeito o trata. “A condição era que eu reconhecesse o outro como um ser racional (válido para mim e para ele), isto é, que eu o tratasse como um *tal ser – pois somente o agir é um tal reconhecer que é válido em geral (gemeingültig)*. Isto eu tenho agora necessariamente, tão certo quanto eu me contraponho a ele como ser racional – compreende-se, enquanto eu procedo racionalmente, isto é, de maneira conseqüente aos meus conhecimentos.”<sup>194</sup> O reconhecimento categórico e de validade geral depende, portanto, de uma ação efetiva da parte do sujeito em se auto-limitar em prol do exercício da liberdade do outro, pois somente assim aquele pode ver confirmada sua suposição de que o sujeito é um ser racional e livre. Esta peculiaridade do conceito fichteano de reconhecimento, que depende de uma interação efetiva e somente assim pode ter lugar, liga-se profundamente a sua concepção da perda da obrigatoriedade da relação jurídica. Para compreender este vínculo, é necessário procurar compreender duas colocações na citação acima: o que significa a validade geral do reconhecimento recíproco, e como esta validade se coaduna com a tese de que a interação se mantém válida “enquanto eu procedo racionalmente, isto é, de maneira conseqüente aos meus conhecimentos.” Com efeito, o que primeiro se impõe é compreender a relativização desta validade geral frente ao modelo de obrigatoriedade incondicionada da moral.

“O conceito exposto é altamente importante para nosso propósito, pois sobre ele se baseia toda a nossa teoria do direito ... eu somente posso motivar (*anmuten*) um determinado ser racional a me reconhecer como um ser racional, na medida em que eu mesmo o trate como um tal ser ... *não* que o mesmo em si, e em abstração de mim e de minha consciência – talvez como estando diante de sua consciência (*vor seinem Gewissen*) (isto é da alçada da moral), ou diante de outros (este é o caso diante do estado) – me reconheça, e *sim* que ele, segundo sua consciência e a minha, unificadas sinteticamente numa unidade (segundo uma consciência para nós comunitária), me reconheça, de tal forma que, tão certo como ele quer valer como um ser racional, eu possa necessitá-lo a confessar que ele sabia que eu próprio sou também um.”<sup>195</sup>

A validade geral específica do reconhecimento recíproco em seu nível fundacional tem, para Fichte, uma natureza bem peculiar. Ela não reside, pensa ele, no escopo de uma obrigação moral mútua em reconhecer o outro simplesmente como um dever de consciência, como dever de

<sup>193</sup> GNR, 44

<sup>194</sup> GNR, 46

<sup>195</sup> GNR, 44

respeitar a vida em geral, ou a vida humana em particular, de maneira que se constituísse como uma validade geral que nada devesse à interação real que a constitui como tal, mas estaria antes “pronta” na consciência moral do indivíduo. Por outro lado, enquanto esfera originária que torna possível o direito, o reconhecimento não pode ser simplesmente extorquido pelo estado, e aqui é preciso entender precisamente o que pretende Fichte: o estado pode levar um indivíduo a reconhecer o direito de outro sobre algo ou contra alguém etc..., mas isto é um reconhecimento de segunda ordem. Aqui se trata, no entanto, de um reconhecimento originário, da emergência da própria consciência individual da liberdade em sua necessária mediação intersubjetiva: é este elemento que aqui se cria que vai tornar primeiramente possíveis as relações arbitrárias entre indivíduos, isto é, uma convivência jurídica real. Decerto, veremos que a função maior do direito como direito de coerção é, para Fichte, restaurar este âmbito originário de um mútuo tratamento racional, ao menos de maneira simplesmente exterior. No entanto, nesta constituição intersubjetiva das próprias liberdades, não se pode fazer apelo a uma instância superior que possa coagir ao reconhecimento, pois assim seria vedada a possibilidade de que os sujeitos se resolvessem de maneira não coagida a limitar sua própria liberdade em prol da liberdade do outro. Vimos acima que a fonte genuína da validade geral do reconhecimento é localizada por Fichte na “consciência para nós comunitária”, na qual o eu e o outro se unificaram, pelo que Fichte antecipa, vale dizer, a estrutura formal do conceito hegeliano de reconhecimento em Jena, compreendido como processo de mútua formação da consciência individual e da consciência universal. Mas como esta consciência comunitária fornece o fundamento desta validade geral? “Tão certo eu agora o reconheço, isto é, o trato, da mesma forma ele é *impelido* (*gebunden*), através de sua exteriorização primeiramente problemática, ou é *compelido* (*verbunden*), necessitado por consequência teórica, a me reconhecer *categoricamente*, e, na verdade, de maneira *válida em geral* (*gemeingültig*), isto é, a tratar-me como um ser livre.”<sup>196</sup>

Em vista daquela suposição ainda problemática de que estaria às voltas com um ser racional e livre, a resposta não coagida e que se resolveu pela auto-limitação gera no interpelador, segundo Fichte, uma obrigação válida em geral em me reconhecer categoricamente, obrigação que, segundo Fichte, é baseada na necessidade da consequência teórica. Esta validade peculiar da relação de reconhecimento engendrada numa contraposição de indivíduos que se resolveram “unificadamente” a se tratar mutuamente como seres livres, é melhor esclarecida quando ele diz:

“Acontece uma unificação de contrapostos numa unidade (*in Eins*). Sob a presente pressuposição jaz o ponto de unificação em *mim*, na *minha consciência*; e a unificação é condicionada por isso: que eu seja capaz da consciência. Ele, por sua vez, preenche a condição sob a qual eu o reconheço, e me prescreve. Do meu lado, eu acrescento a condição: eu o reconheço efetivamente e o obrigo (*verbinde*), por meio disso, de acordo com a condição apresentada por ele mesmo, a me reconhecer categoricamente; e *me* obrigo, de acordo com seu reconhecimento, a tratá-lo de igual maneira.”<sup>197</sup>

Segundo Fichte, o reconhecimento recíproco é a constituição da unificação dos indivíduos numa consciência comunitária. Esta unificação, engendrada por um mútuo tratamento como ser racional, gera, por sua vez, uma obrigação em permanecer neste estado de coisas deflagrado originariamente. Esta obrigação, cuja condição é a constituição da unidade, é condicionada pelo fato de que sou um ser capaz de consciência, e sua validade geral é fundada na consciência teórica, pois, como um ser capaz de consciência, sei discernir que este estado de coisas é melhor para a manutenção de mim mesmo como ser racional sensível (o problema se tornará um de segurança!), já que assim me é concedida a possibilidade de exercer, dentro de limites

<sup>196</sup> GNR, 46/47

<sup>197</sup> GNR, 47

socialmente convenientes, minha liberdade de maneira não coagida. Mas esta fundamentação da validade geral da obrigação em reconhecer o outro tem, como contrapartida, a peculiaridade de que cessa necessariamente quando chega ao fim aquela unificação em um consciência comunitária, constituída pela reciprocidade do tratamento um do outro como ser racional. “Meu próprio tratamento dele enquanto um ser racional se torna então contingente, condicionado, e somente tem lugar no caso de ele mesmo me tratar desta forma.”<sup>198</sup> A validade geral da obrigação em permanecer no estado originariamente engendrado de reconhecimento recíproco é condicionada, segundo Fichte, pela continuidade da unificação que produz este quadro geral, qual seja: o mútuo tratamento como ser racional. A obrigação cessa, quando aquele tratamento cessar. Esta idéia tem amplas conseqüências tanto para a concepção fichteana da validade hipotética da lei jurídica e sua compreensão do conceito de direito como conceito técnico-prático, quanto para sua concepção dos problemas relativos à aplicação do direito como lei de coerção.

“Através do conceito dado é determinada uma *comunidade (Gemeinschaft)*; e as conseqüências posteriores dependem não simplesmente de mim, mas também daquele que, por meio do referido conceito, entrou comigo em comunidade. O conceito é necessário, e esta necessidade nos constringe (*nötigt*) ambos a nos ater a ele e a suas necessárias conseqüências (*über ihn und über seine notwendigen Folgen zu halten*): nós somos ambos ligados (*gebunden*) um ao outro através de nossa existência, e obrigados (*verbunden*) um ao outro. Tem de haver uma lei para nós comunitária (*gemeinschaftlich*), e que seja por nós reconhecida de maneira comunitária, segundo a qual nós nos atenhamos reciprocamente às conseqüências (*Folgerungen*); e esta lei tem de residir no mesmo caráter segundo o qual nós entramos em comunidade: este é, no entanto, o caráter da racionalidade; e a lei acerca do resultado (*Folgerung*) se chama concordância (*Einstimmigkeit*) consigo mesmo, ou conseqüência (*Konsequenz*) e é apresentada cientificamente na *lógica* comum.”<sup>199</sup>

Fichte é bastante claro quanto ao que pretende: o reconhecimento recíproco é a constituição de uma contraposição de indivíduos como consciência comum a ambos, segundo a qual eles se decidem a se tratar mutuamente com respeito pela racionalidade alheia. A obrigação em manter este estado originário é mútua, mas condicionada pela realidade do tratamento recíproco: é preciso que o respeito seja não só um conceito, mas que se efetive por meio de uma ação que expresse este tratamento do outro como ser racional. “Toda a unificação de conceitos descrita foi possível somente em e por meio de ações. A conseqüência a que se dá continuidade (*die fortgesetzte Konsequenz*) somente é isto em ações: ela pode ser exigida e só é exigida para as ações. Aqui valem as ações ao invés dos conceitos, e conceitos em si, desprovidos de ações, não são o tema, pois sobre eles não se pode discutir.”<sup>200</sup> Com efeito, se cessa a efetividade do tratamento (ainda que o respeito mútuo permaneça como simples idéia), cessa também, segundo Fichte, a obrigação em tratar o outro com respeito à sua racionalidade. Isto decorre, para Fichte, principalmente das premissas de sua argumentação, pois o reconhecimento recíproco foi definido e engendrado como uma “interação recíproca através da inteligência e da liberdade”: cada um apreende, a partir da auto-limitação alheia, o conceito que o outro tem dele como ser racional, e toma a resolução de limitar sua própria liberdade em prol da liberdade do outro, efetivando assim um tratamento racional do mesmo. Em outras palavras, o reconhecimento foi engendrado como mútuo tratamento segundo o respeito pela liberdade do outro. A racionalidade deste estado de coisas está em que nós nos decidimos a um “deixar o outro ser livre”, pois esta é a condição do nosso “poder ser livre”: trata-se de pura conseqüência lógica. Outra decisão teria decerto outra conseqüência. A lei jurídica surge então, para Fichte, como expressão sedimentada desta racionalidade que se atém às conseqüências, como expressão da natureza frágil desta relação originária, na medida em que torna ambos os participantes cientes das conseqüências que podem

<sup>198</sup> GNR, 49

<sup>199</sup> GNR, 48

<sup>200</sup> GNR, 48



admirar da suspensão do reconhecimento recíproco: o tratamento como ser não-racional. Segundo Fichte, em vista do reconhecimento recíproco, o direito<sup>201</sup> surge como resultado do seguinte raciocínio: se se quer o fim (ser tratado como ser racional e gozar da possibilidade de um exercício não coagido da própria liberdade), querem-se necessariamente os meios (tratar o outro, com quem se entra em comunidade, como um ser racional) unicamente sob os quais isto é possível. A obrigatoriedade jurídica, que advém da obrigatoriedade – surgida daquela unificação de consciências pelo recíproco tratamento racional – que a torna possível, é hipotética: “Eis porque o *positivo* que jaz no conceito de direito, pelo qual nós cremos impor ao outro uma obrigatoriedade em não se indignar com nosso tratamento, mas a considerá-lo bom. Isto que aqui obriga (*Dieses Verbindende*) não é de maneira nenhuma a lei moral (*Sittengesetz*), e sim a lei do pensamento (*Denkgesetz*). Aparece aqui uma validade prática (*eine praktische Gültigkeit*) do silogismo.”<sup>202</sup> No entanto, se Fichte torna plausível por que a lei jurídica tem uma validade hipotética em vista das suas condições de surgimento, não é tão claro perceber como o processo de reconhecimento não pode representar a gênese intersubjetiva do conceito moral de respeito pela humanidade de outrem. Mesmo que o reconhecimento tenha a ver com uma interação efetiva, com o efetivo tratamento de um pelo outro como ser racional, isto é, com a continuidade real desta relação, não é fácil ver por que a interrupção do tratamento racionalizado de um pelo outro leva necessariamente à suspensão da consciência de cada um em ter de respeitar o outro obrigatoriamente. Claro que este problema é da alçada da moral, mas não parece haver razão para não aceitar esta consciência seja primeiramente gerada no processo de reconhecimento. Se é verdade, como diz Siep<sup>203</sup>, que, na esfera jurídica em que se faz necessária a coerção, somente a moral me obrigaria a continuar o vínculo de respeito que foi quebrado pelo comportamento inapropriado do outro, teria sido profícuo a Fichte considerar também as decorrências de uma concepção de intersubjetividade que engendra ao mesmo tempo o direito e a moral.

Finalmente, a dedução do conceito de direito em Fichte deve ser vista como tentativa de estabelecer uma constituição recíproca do âmbito individual e do âmbito social, da consciência singular e da consciência universal, como tentativa de revelar a constituição apriorística da reciprocidade própria ao mundo jurídico como condição da possibilidade da consciência-de-si e, com isso, como condição da possibilidade da existência de todo eu enquanto indivíduo. Portanto, se se quisesse compreender uma tal dedução do ponto de vista estritamente lógico de inferências a partir de um único princípio, então ter-se-ia que admitir que é o próprio sujeito ou a individualidade enquanto tal que seria deduzida a partir da relação jurídica. A inserção do conceito de direito no âmbito da reconstrução das condições de auto-posição do sujeito finito leva, na verdade, a uma intensa modificação do paradigma jusnaturalista, segundo o qual, a partir da natureza do homem como ser racional, é deduzida a legitimidade da capacidade de ter direitos. Se, por um lado, a limitação recíproca é deduzida do conceito de indivíduo, há que se considerar se, por outro lado, a filosofia de Fichte parte, no que diz respeito especificamente ao primeiro *Hauptstück*, de uma fundamentação individualista do direito, de maneira que Fichte continuasse a fazer eco à tradicional subordinação da questão jurídico-política acerca da limitação recíproca das liberdades à investigação acerca da essência do homem como livre individualidade, ainda que

<sup>201</sup> “Portanto, eu me ponho como juiz, isto é, como alguém que se encontra acima dele (*seinen Oberen*): por isso, a superioridade (*Superiorität*) de cada um, que supõe ter razão (*Recht zu haben vermeint*), sobre aquele contra o qual se tem razão. Mas, na medida em que eu recorro contra ele àquela lei comunitária (*auf jenes gemeinschaftliche Gesetz*), eu o convido a ser comigo ao mesmo tempo juiz (*lade ich ihn ein, mit mir ... zu richten*); e exijo que ele tenha que considerar meu procedimento contra ele, mesmo neste caso, como conseqüente e que o julgue conveniente (*billigen*), instado pelas leis do pensamento. A comunidade da consciência continua a persistir. Eu o julgo segundo um conceito que ele mesmo, de acordo com minha reivindicação (*Anforderung*), tem de ter.”[ GNR, 50]

<sup>202</sup> GNR, 50

<sup>203</sup> Siep, Ludwig – „Einheit und Methode von Fichtes „Grundlage des Naturrechts““, in: Siep, Ludwig–*Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, 1992, 41-64, p.58

isto pareça ter sido a intenção original de Fichte e mais condizente com seu programa filosófico exposto em 1794 nas *Vorlesungen*.

É neste quadro geral, que é formado pela orientação lógico-metodológica da filosofia de Fichte, que deve ser contemplado aquele “corolário” da dedução fichtiana do direito, segundo o qual o direito deve ser radicalmente separado da lei moral e do conceito de boa vontade. Decerto, uma tal separação é amplamente conforme a letra da dedução fichteana, pois, se se pretende tornar conceitualmente apreensível a subordinação de todos a uma lei como condição para que cada um possa se pôr como indivíduo, dificilmente se poderia reivindicar, no contexto deste movimento, a necessidade da consciência moral, a qual deve, primeiramente, pôr-se em condições de ser engendrada por uma posição intersubjetivamente constituída do sujeito. Para Fichte, em vista deste argumento, a consciência moral já pressupõe a existência de uma comunidade jurídica em geral (em que a individualidade se acha primeiramente constituída pela auto-limitação recíproca das liberdades individuais) entre seres racionais finitos. A filosofia prática de Fichte pode ser compreendida, sem dúvida, como tentativa de reconstruir geneticamente a autoconsciência originária do eu absoluto, e isto através da listagem de suas condições de possibilidade. Neste movimento devem ser compreendidos seus esboços sobre o direito e a ética. Que o direito tenha que ser apresentado como totalmente independente da consciência moral ou mesmo do conceito de boa vontade, fora também uma tarefa de que se incumbira a *Rechtslehre* kantiana e seu conceito de direito estrito, o qual pode ser dado na intuição pura como algo totalmente apartado da ética. Porém, percebemos que a relação jurídica em Kant, embora possa se aplicar e se autopositivar sem a necessidade de ser percebida em seu vínculo fundacional com a moral, gera, na forma de um quadro normativo ao qual sua aplicação deve ser incessantemente referida, na forma do conceito moral de direito, uma reciprocidade intersubjetiva dos conceitos de direito e obrigação. Na sua exigência de separar o direito radicalmente da ética, Fichte se vincula ao programa kantiano do “direito estrito”, e isto principalmente porque sua filosofia do direito faz do problema da aplicação o problema genuinamente filosófico de uma teoria do direito. Nos *corollaria* que fecham o § 4, Fichte diz: “Portanto, foi asseverado, de acordo com a dedução efetuada, que o conceito de direito jaz na essência da razão, e que nenhum ser racional finito é possível, no qual este não ... aparece. Que a exteriorização (*Außerung*) do mesmo seja condicionada na consciência efetiva por isso: que um caso de sua aplicação seja dado – de maneira que ele não se encontre, talvez, originalmente como uma forma vazia à espera de que a experiência introduza algo nele, conforme alguns filósofos parecem pensar sobre os conceitos *a priori* – compreende-se por si mesmo. Que o caso de sua aplicação deva necessariamente entrar em cena – pois nenhum homem pode ser isolado – foi, da mesma forma, demonstrado.”<sup>204</sup> Sob esta ótica, dissemos que a separação radical entre direito e moral – e mais, entre o conceito de direito e o de dever – está plenamente de acordo com a *letra* de sua teoria do direito, a qual é especialmente sensível aos problemas de aplicação do conceito de direito. No entanto, achamos passível de defesa a tese de que uma tal separação não está tão de acordo com o *espírito* de sua filosofia do direito, condensado principalmente nas demonstrações dos primeiro e segundo *Hauptstück*. Que o direito precise demonstrar-se em sua vigência de maneira apartada da consciência moral e do conceito de boa vontade, é claro; mas fica difícil de compreender como o reconhecimento recíproco (uma relação que é mais fundamental do que o mundo jurídico, uma relação originária que está na base de toda outra relação efetivamente jurídica entre arbítrios) não gera, simultaneamente à consciência da necessidade de uma limitação recíproca das liberdades como condição de possibilidade da individualidade, um princípio universal que obriga ao respeito pela humanidade do outro como fim em si, princípio sobre o qual

<sup>204</sup> GNR, 53

poderia ser erigida não somente uma moral universalista, como também uma forma positiva, inclusiva ou não-excludente de relação ao outro, cujo exemplo paradigmático seria para Fichte a relação entre o indivíduo que educa e o que é educado e que Hegel vai projetar habilmente sobre a relação entre pais e filhos. Além de passagens do próprio *Naturrecht*, esta realidade se torna tanto mais difícil de entender, quando se observa a função desempenhada pela intersubjetividade, cristalizada no conceito de *Aufforderung*, em textos cujo viés investigativo é eminentemente ético.

### 1.2.3 Intersubjetividade e *Zwangsrecht*

O tema a ser tratado por Fichte na segunda “parte principal” do *Direito Natural*, que engloba os §§ 5-7, é a “dedução da aplicabilidade do conceito de direito”, a qual é revelada, ao fim de sua exposição do § 7, como um dos interesses fundamentais da teoria do direito, o que deixa ver que o escopo da obra ultrapassa em muito a dedução do direito a partir da relação fundamental de reconhecimento recíproco: dentre outras coisas, é justamente a tentativa de deduzir as condições de aplicabilidade do conceito de direito que torna evidente a separação radical entre a moral e direito natural, assim como arremessa a relação intersubjetiva fundamental de “respeito recíproco” ao plano da aplicabilidade da lei a casos de transgressão. Neste sentido, estes desenvolvimentos completam aquela “redução” jurídica da intersubjetividade primeiramente deduzida como educação e a tornam o ambiente propriamente jusnaturalista da defrontação de indivíduos plenamente individualizados enquanto pessoas. Conforme se mostrou acima, a reciprocidade na auto-limitação da liberdade, o direito enquanto “comunidade das consciências” que se reconhecem mutuamente, e a individualização dos seres racionais se condicionam reciprocamente, de maneira que uma individualização segura e indiferente de todos como pessoas depende da continuidade da reciprocidade do reconhecimento. Entretanto, pode-se perceber como, a partir de Fichte, pode ser levantada a questão acerca da simbiose entre esta individualização indiferente e formas participativas de socialização que poderiam ser pensadas sob o título de educação.

Os quatro primeiros parágrafos mostraram que a consciência-de-si de um ser racional finito pressupõe a auto-atribuição de livre eficiência – e, com isso, a posição e determinação de um mundo sensível –, mas também a suposição de outros seres racionais finitos, bem como a relação originária de reconhecimento recíproco entre si e estes outros coabitantes do mundo das ações. Desta última relação, que é condição para a consciência-de-si do sujeito finito, deduziu-se a relação de direito, a qual significa que os seres racionais finitos têm de delimitar as próprias expressões de sua liberdade no mundo pelo conceito da possibilidade da liberdade de outros seres racionais finitos, se todos devem partilhar, enquanto sujeitos individualizados, o status de seres conscientes de si. Neste sentido, a segunda parte vai procurar enunciar as condições fundamentais sob as quais é possível a realização da relação de direito. Continuam a explorar o universo temático dos parágrafos anteriores, mas agora da perspectiva de um indivíduo que já se constituiu como tal. Os dois “princípios doutrinários” subseqüentes, desenvolvidos nos §§ 5 e 6, pretendem mostrar que um ser racional finito não pode se pôr a si mesmo como eficiente, sem atribuir a si mesmo um corpo (*Leib*) material, o qual ele é capaz de determinar continuamente; e que a auto-atribuição de um corpo não é possível para o ser racional finito, sem a suposição de que este corpo possa ser influenciável por outro ser racional sensível. Depois destes primeiros elementos, os quais reproduzem o teor da argumentação anterior no plano do sujeito individualizado como pessoa e de posse da esfera corporal de expressão de sua liberdade, Fichte conclui sua exposição com a idéia, exposta no § 7, de que as condições essenciais de aplicabilidade do conceito de

direito estão esgotadas, o que representa a passagem para o âmbito da aplicação propriamente dita.

O § 5 faz a dedução do corpo (*Leib*) como esfera de atuação exclusiva da pessoa, na qual se parte do conceito de indivíduo ou pessoa que fora deduzido anteriormente.

“O ser racional põe-se ... como um indivíduo – ao invés desta expressão, nós nos utilizaremos, de agora em diante, do termo *pessoa* – através disso: ele *atribui a si mesmo exclusivamente uma esfera para sua liberdade* ... nenhuma outra [pessoa] é ela *mesma*, isto é, nenhuma outra pode escolher nesta esfera destinada somente a ela. Isto constitui seu caráter individual: por meio desta determinação ela é o que é, este ou aquele, que se acha deste ou de outro modo.”<sup>205</sup>

O apercebimento de si como uma pessoa atuante no mundo sensível, o qual, segundo os §§3-4, contém também a existência de outros seres racionais atuantes, somente pode surgir, se pertence à pessoa uma esfera de atuação de sua liberdade disponível somente a ela. É esta esfera de atuação da liberdade que constitui o caráter individual da pessoa. Para Fichte, nesta auto-atribuição de uma esfera individual de liberdade reside a passagem originária do eu formal absoluto para o eu material, determinado pela contraposição em que se atribui a si uma esfera diferente do mundo para a atuação pessoal da liberdade. Tal passagem ocorre pelo contraste entre a eguidade fundamental, enquanto intuição pura da atividade infinita, e o eu individual como pessoa determinada concretamente pela sua presença no mundo sensível, a qual faz, na auto-posição a partir da consciência prática comum, a experiência de si mesma como ser racional. “Na medida em que ele se a atribui, ele se limita e se transforma do eu absolutamente formal em um eu material e determinado, ou em uma pessoa. Queira-se, pois, não mais confundir estes dois conceitos bastante diversos, que estão aqui colocados de maneira suficientemente capciosa um ao lado do outro.”<sup>206</sup> A esfera exclusiva da liberdade do eu concreto lhe aparece como exterior a si<sup>207</sup>, uma esfera de liberdade enquanto objeto extenso no espaço, ou “*ein ausgedehntes*”.

A esfera de liberdade do ser racional, encontrada como extensa, é experienciada pela pessoa como objeto contraposto a ela, mas também como algo que lhe é interior e que constitui,

<sup>205</sup> GNR, 56

<sup>206</sup> GNR, 57

<sup>207</sup> Esta percepção do eu concreto, segundo a qual a esfera do exercício da liberdade do ser racional finito se contrapõe a ele como uma parte do mundo exterior que se diferencia dele mesmo, é explicada por Fichte por um recurso à teoria transcendental da objetividade, desenvolvida na *Wissenschaftslehre* de 1794. Fichte evoca, no § 5, apenas o resultado geral de sua exposição: a intuição não é simplesmente receptiva em relação a um objeto dado previamente, mas produz este objeto. Segundo ele, intuir é, na verdade, produzir. “Esta esfera é posta por uma atividade originária e necessária do eu, isto é, ela é *intuída (angesehen)*, e se torna assim um real – como certos resultados da doutrina-da-ciência não podem ser apropriadamente pressupostos, eu apresento somente aqueles que são necessários aqui. Não se tem a mais leve idéia sobre o que é tematizado na filosofia transcendental – e, mais propriamente, em Kant – se se acredita que, no intuir, afora aquele que intui e a intuição, haja ainda uma coisa, talvez uma matéria (*Stoff*), à qual se dirige a intuição ... Através do intuir mesmo e simplesmente por meio dele surge o intuído, o eu retorna a si mesmo. E esta ação fornece, ao mesmo tempo, a intuição e o intuído. A razão (o eu) não é, na intuição, de forma alguma passiva (*leidend*), e sim absolutamente ativa; ela é, na intuição, *imaginação produtiva (produktive Einbildungskraft)*. Através do intuir, algo é delineado (*hingeworfen*), assim como talvez, se se deseja uma metáfora, o pintor lança sobre a superfície a figura completa, e como que *antevê (hinsieht)*, antes que a mão mais lenta possa imitar seus esboços. Da mesma maneira, é posta aqui a referida esfera.” No entanto – e nisto reside a verdadeira diferença entre a consciência comum e a consciência filosófica –, o ser racional não é, no âmbito da vida, consciente de sua própria atividade de produção do objeto. Para alcançar esta consciência, para poder reconstruir a gênese do mundo segundo os preceitos de um sistema genuinamente idealista – isto é, atribuindo esta gênese, de maneira originária, à eguidade absoluta –, ele necessita dos meios artificiais projetados pela reflexão filosófica. “Fichte exprime a diferença entre a produção natural do objeto pelo ser racional e sua aparente independência do mesmo através do contraste entre *pôr* (pelo lado do eu puro) e *achar* (pelo lado do eu empírico).” **Zöller, Günter** –, *Leib, Materie und gemeinsames Wollen als Anwendungsbedingungen des Rechts (Zweites Hauptstück: §§5-7)*“ in: Merle, Jean-Christophe(Hg) – Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts, Akad.-Verl., Berlin, 2001,92-111] Com isso, Fichte caracteriza a forma fundamental da atividade intuitiva-produtiva originária do ser racional como o “traçar linhas” ou *das Linienziehen*, o qual é compreendido como raiz comum do tempo e do espaço, a partir da qual estes seriam obtidos por uma determinação ulterior “Mais ainda: o eu que intui a si mesmo como ativo intui a sua atividade como um *traçar de linhas (Linienziehen)*. Este é o esquema da atividade em geral, tal como aquele que quer estimular em si mesmo aquela mais elevada intuição vai encontrar. A linha originária é a pura extensão (*die reine Ausdehnung*), o comum ao tempo e ao espaço, e da qual os últimos surgem apenas por diferenciação e determinações ulteriores. Ela não pressupõe o espaço, e sim o espaço a pressupõe; e as linhas no espaço, isto é, os limites daquilo que nele se estende, são algo inteiramente outro. Da mesma forma, em linhas, ocorre a produção da esfera que é o tema aqui, e ela se torna assim algo extenso (*ein Ausgedehntes*).” GNR, 58.

por isso, sua identidade. A pessoa somente é o que é, na medida em que a esfera de liberdade permanece a mesma. A permanência subjetivamente considerada da pessoa corresponde, do lado objetivo, à permanência de sua esfera de liberdade. A esfera de liberdade estendida espacialmente e atribuída constantemente à pessoa por si mesma é seu corpo material (*materieller Körper*) como o que abrange todas as suas ações livres possíveis. “O corpo (*Körper*) material deduzido é posto como *âmbito (Umfang) de todas as ações livres possíveis da pessoa*, e nada além disso.”<sup>208</sup> Este conceito é forjado em estrita relação com o caráter fundamental como ser racional agente. “Como o descrito corpo (*Körper*) nada mais é do que a esfera das ações livres, assim é esgotado tanto o conceito do último através de seu conceito, quanto o seu conceito pelo conceito do último. A pessoa não pode, a não ser nele, ser uma causa absolutamente livre, isto é, uma causa imediatamente atuante através da vontade.”<sup>209</sup> O corpo é aquela parte do mundo na qual a atuação da liberdade da pessoa se torna imediatamente eficiente, o que quer dizer que, através da posição proposital de um fim, a pessoa se torna imediatamente causa de um objeto correspondente a este conceito do fim, enquanto toda outra eficiência causal orientada por volição é indireta e mediada através de outras conexões causais que não pelo seu corpo próprio.

O conceito fichteano de *Körper*, forjado no bojo de uma teoria da ação, estabelece uma conexão imediata entre a vontade livre de uma pessoa e seu corpo. “Quando um determinado querer é dado, então se pode concluir uma determinada modificação do corpo que lhe é correspondente. Inversamente ... a partir de uma dada alteração nele, pode-se, da mesma forma, concluir seguramente um determinado conceito da pessoa que lhe é correspondente.”<sup>210</sup> Não há nenhum querer dentro da esfera exclusiva de liberdade sem que sua eficiência esteja imediatamente nesta esfera; e, inversamente, não há nenhuma alteração na esfera de liberdade da pessoa sem o correspondente conceito desta alteração no querer da pessoa. É a exclusividade da pessoa na atividade nos limites de sua própria esfera de liberdade que será crucial na discussão acerca da possível influência na esfera de liberdade por parte de uma outra pessoa.

Em conexão com o conceito de *Leib* ou corpo articulado (*artikulierter Körper*)<sup>211</sup>, Fichte desenvolve uma teoria da atuação de um ser racional finito sobre o outro, baseando-se na dupla articulação de *Körper* e nos conceitos de “sentido superior” (*höherer Sinn*) e de “sentido inferior” (*niederer Sinn*). “A mesma determinação da articulação – tanto quanto podemos perceber provisoriamente – é, ao mesmo tempo, de uma certa maneira, efetivamente produzida pela eficiência da vontade, e, ao mesmo tempo, de uma outra maneira, suspensa (*aufgehoben*) por uma atuação vinda de fora.”<sup>212</sup> Não gostaríamos de nos deter nesta discussão, que toma quase todo o restante do § 6. No contexto da aplicação do direito, importa que a atuação sobre um determinado ser racional possa ser atribuída especificamente a um outro ser racional. Como um resultado geral, Fichte espera ter provado que a “figura humana” (*Menschengestalt*) é condição necessária e suficiente para a indução do processo de interpelação (*Aufforderung*): para Fichte a articulação é, assim como o próprio mundo exterior habitado pelos seres racionais, um conceito

<sup>208</sup> GNR, 59

<sup>209</sup> GNR, 59

<sup>210</sup> GNR, 59

<sup>211</sup> Como esfera exclusiva da exteriorização livre da vontade de uma pessoa, seu corpo não é uma matéria inalterável como tal, mas sua forma particular modificada, ou as partes da matéria imediatamente postas em movimento pela vontade. O conceito de *Körper* diz respeito somente aos membros do corpo de uma pessoa que são móveis independentemente umas das outras. A partir desta articulação do corpo que se refere imediatamente à vontade da pessoa, pode-se diferenciar a constituição biológica do corpo ou sua *organização*, que não é, por sua vez, objeto imediato da vontade. Fichte denomina o corpo articulado (*artikulierter Körper*), enquanto esfera exclusiva da liberdade da pessoa, *Leib*. “Um corpo (*Körper*), como o que foi descrito, a cujo persistir e identidade nós ligamos o persistir e a identidade de nossa personalidade (*Persönlichkeit*), o qual nós pomos como um todo fechado e articulado, e nós nos pomos imediatamente como causa através de nossa vontade, é aquilo que chamamos nosso corpo (*Leib*), e assim está provado o que deveria ser provado.”(GNR 59)

<sup>212</sup> GNR, 63

comunitário<sup>213</sup>. De acordo com esta “fenomenologia da liberdade”, construída a partir dos conceitos de corpo articulado e da figura humana, no processo de interpelação ao desenvolvimento e uso da razão, que se inicia através da percepção da figura humana, reside já, por parte do ser que interpela, um momento de reconhecimento, pois para o ser racional solicitante não importa tanto o conhecimento da razão e da capacidade racional do outro ser racional, mas do reconhecimento dele no tocante à auto-limitação voluntária da própria atividade livre em favor da possibilidade da atividade livre do outro. Que a interpelação contenha um momento de reconhecimento revela todo o potencial desta “atitude” intersubjetiva que subjaz à possibilidade de uma relação mutuamente excludente enquanto reconhecimento especificamente jurídico. No entanto, o reconhecimento ocorre aqui de maneira unilateral e necessita ainda ser complementado até se tornar uma relação recíproca<sup>214</sup>. Finalmente, é somente nos §§ 5-6 que Fichte é capaz de responder aquela questão que, desde a época das *Vorlesungen*, julgara ser uma das questões pendentes da filosofia, de cuja resposta dependeria a construção de um direito natural meticoloso: “É uma questão à filosofia que infunde apreensão e que, segundo minha consideração, ninguém ainda solucionou: como nós chegamos a transferir o conceito de racionalidade a alguns objetos do mundo sensível e a outros não. Qual é a diferença característica de ambas as classes ?”<sup>215</sup> Agora, com a teoria do corpo articulado e da figura humana, Fichte julga ter finalmente chegado a precisar satisfatoriamente uma resposta ao problema: “Foi apresentado um critério seguro para saber a quais seres sensíveis (*Sinnenwesen*) devem ser atribuídos direitos e a quais não. Cada um que tem uma figura (*Gestalt*) humana é necessitado internamente a reconhecer todo outro ser que tem a mesma figura como um ser racional e, portanto, como um possível sujeito de direitos. Mas tudo que não tem esta figura é para ser excluído da esfera deste conceito e não se pode tematizar os direitos do mesmo.”<sup>216</sup> Desta forma, graças à demonstração deste resultado, Fichte considera ter cumprido a tarefa de fornecer uma dedução da aplicabilidade do conceito de direito: “a aplicabilidade do conceito de direito está agora perfeitamente assegurada, e os limites do mesmo estão indicados de maneira determinada.”<sup>217</sup>

No final do § 6 e no § 7, Fichte retoma aspectos da validade hipotética da lei do direito, do problema geral de sua aplicação e da relação entre a lei jurídica e o âmbito da consciência moral, os quais são unificados por sua compreensão de que a aplicabilidade do conceito de direito equivale a uma reconstrução de um ordenamento exterior dos arbítrios segundo o princípio moral kantiano. “Kant disse: age de tal maneira que a máxima da tua vontade possa ser princípio de uma legislação universal. Mas quem deve, pois, pertencer ao reino que é regido por esta legislação e ter participação na proteção dada pela mesma ? Eu devo tratar certos seres de tal maneira que possa querer que eles me tratem, por seu turno, segundo a mesma máxima ...

<sup>213</sup> “Também esta transferência (*dieses Übertragen*) de meu pensamento necessário a uma pessoa fora de mim jaz no conceito da pessoa. Por conseguinte, eu tenho de atribuir isto à pessoa fora de mim: que, caso ela me ponha como pessoa, ela suponha de mim o mesmo que eu mesmo suponho de mim e dela; e suponha de mim, ao mesmo tempo, que eu suponha dela o mesmo. O conceito da articulação determinada dos seres racionais e do mundo sensível exterior a eles são conceitos necessariamente comunitários (*gemeinschaftliche Begriffe*), conceitos sobre os quais concordam (*übereinstimmen*) necessariamente os seres racionais, sem qualquer acordo (*Verabredung*) prévio, pois em cada um, em sua própria personalidade (*Persönlichkeit*), está fundamentada a mesma forma de intuição, e eles precisam ser pensados como tais. Cada um pode pressupor do outro com fundamento, motivá-lo (*ihm anmuten*) e recorrer ao fato de que ele tenha os mesmos conceitos sobre estes objetos, tão certo quanto ele é um ser racional.” GNR, 73

<sup>214</sup> “Esta contradição não se deixa extirpar a não ser pela pressuposição de que o outro seja *necessitado*, já naquela atuação originária, necessitado como um ser racional, isto é, *obrigado* (*verbunden*) pela conseqüência, a me tratar como um ser racional – e, na verdade, que ele seja necessitado a isso através de mim – portanto, que ele seja, ao mesmo tempo, já naquela primeira atuação originária, na qual eu dependo dele, dependente de mim; por conseguinte, que já aquela relação (*Verhältnis*) originária seja uma interação (*Wechselwirkung*). Mas anteriormente àquela atuação, *eu não sou de maneira nenhuma eu*. Eu não me pus, pois a posição de mim mesmo é condicionada através desta atuação, só é possível por meio dela. Realmente eu devo atuar (*wirken*). Portanto, eu devo atuar sem atuar, atuar sem atividade.” GNR, 74

<sup>215</sup> GNR, 80

<sup>216</sup> GNR, 90/91

<sup>217</sup> GNR, 90

Enquanto esta pergunta não for respondida, aquele princípio não tem, malgrado toda a sua excelência, nenhuma aplicabilidade e realidade.”<sup>218</sup> Com a ampliação do modelo da *Aufforderung/Anerkennung* para uma teoria fenomenológica da liberdade, Fichte pretende ter solucionado, ao deduzir o critério de diferenciação dos “assistidos” pela lei, o problema da aplicabilidade (*Anwendbarkeit*) da reciprocidade implícita na moral kantiana a uma comunidade de seres racionais finitos. Resta a questão da “realidade”, ou seja, do “mecanismo” pelo qual esta proteção se institucionaliza, questão que se refere à aplicação ou *Anwendung* do conceito de direito.

Logo no início do §7<sup>219</sup>, Fichte esclarece que sua teoria do direito pretende responder à pergunta pelo acordo entre a liberdade da pessoa e a necessária influência recíproca entre elas. Para Fichte, a demonstração “se apóia simplesmente sobre a pressuposição de uma tal comunidade, a qual se funda ela mesma na possibilidade da consciência-de-si. Assim, todas as conseqüências até aqui são derivadas, através de inferências mediatas, do postulado  $Eu=Eu$ , e são tão certas quanto o mesmo.”<sup>220</sup> Com efeito, a questão da possibilidade da autoconsciência se converte na questão da possibilidade de uma comunidade de seres livre como tais. “Até aqui revelamos as condições exteriores desta possibilidade. Nós explicamos como, sob esta pressuposição, as pessoas que estão em influência recíproca e a esfera de sua influência recíproca – o mundo sensível – têm de ser constituídas (*beschaffen sein müsse*).”<sup>221</sup> Com a teoria do corpo articulado e da atuação sobre a esfera de liberdade da pessoa, enquanto extensões do modelo intersubjetivo do direito, foram apresentadas as condições que Fichte denomina “exteriores” ou “objetivas” da possibilidade da comunidade jurídica, unificadas na compreensão da relação jurídica como fundamentada na gênese recíproca da comunidade e da individualidade, ou seja, em um âmbito de intersubjetividade originária que se conecta com as implicações da autoconsciência. Deste modo, o modelo interpelação/reconhecimento aparece como fundamento da relação “arbitrária” em geral: “a toda interação arbitrária de seres livres jaz uma interação originária e necessária dos mesmos como fundamento, a seguinte: o ser livre necessita, através de sua simples presença no mundo sensível, sem mais, todo outro ser livre a reconhecê-lo como uma pessoa. Ele fornece o fenômeno determinado, o outro fornece o conceito determinado.”<sup>222</sup>

Toda “relação social” possível é, segundo Fichte, condicionada por uma relação recíproca de indivíduos mediante sua inteligência – enquanto faculdade de apreender a peculiaridade fenomênica da auto-posição e de forjar um conceito desta posição – e liberdade, isto é, a faculdade de responder de maneira não coagida ao conceito desta posição. Tal declaração revela um potencial ético-inclusivo, implícito na noção de interpelação, na medida em que “ambos estão necessariamente unificados ... conhecem (*erkennen*) um ao outro em seu interior”<sup>223</sup>. Entretanto, estritamente jurídica permanece a intersubjetividade, na medida em que “a liberdade não possui nisto o menor espaço para hesitação (*Spielraum*) ... surge um conhecimento comunitário, e nada além disso. Ambos conhecem (*erkennen*) um ao outro em seu interior, mas estão isolados, como antes.”<sup>224</sup> O problema é que, independentemente do prosseguimento efetivo da contraposição dos indivíduos, esta relação originária é responsável, de maneira talvez não redutível ao caráter

<sup>218</sup> GNR, 80/81

<sup>219</sup> “Pessoas como tais devem ser absolutamente livres e simplesmente dependentes de sua vontade. Pessoas devem, tão certo quanto elas o são, estar em influência recíproca e, portanto, não simplesmente dependentes de si. Como ambas as coisas possam subsistir em conjunto, responder a isso, é a tarefa da ciência do direito (*Rechtswissenschaft*); e a pergunta que jaz como seu fundamento é esta: *como é possível uma comunidade de seres livres como tais?*” [GNR, 85]

<sup>220</sup> GNR, 85

<sup>221</sup> GNR, 85

<sup>222</sup> GNR, 85/86

<sup>223</sup> GNR, 85/86

<sup>224</sup> GNR, 85/86

“estritamente jurídico” de sua abordagem, pela gênese em cada participante de um conceito do outro como ser racional digno de ser respeitado em seu direito à liberdade e em não ser coagido ou manipulado como coisa. “Existe em cada um dos dois o conceito, de que o outro é um ser livre e que não é para ser tratado como uma mera coisa (*daß der andere ein freies, und nicht wie ein als bloße Sache zu behandelndes Wesen sei*).”<sup>225</sup> Mas é óbvio que este conceito que se origina a partir do reconhecimento é uma representação frágil para evitar o abuso de liberdade de uma das partes. “Se então, através deste conceito ... tem lugar coerção do pensamento (*Denkzwang*), então eles não *poderão querer* atuar arbitrariamente uns sobre os outros ... não poderão atribuir a si mesmo o poder físico para tanto e, portanto, também não o terão.”<sup>226</sup> Pertence à essência do ser humano que somente talvez por um enorme acaso as ações de todos os indivíduos pudessem ser determinadas segundo aquele conceito originário de respeito recíproco. De fato, alerta Fichte, nas relações sociais se observa sempre que não há uma tendência pronunciada para a auto-limitação da liberdade de acordo com o conceito originário de respeito recíproco. “Cada qual pôs também o corpo do outro como matéria, como matéria modelável (*als bildsame Materie*), de acordo com o conceito: cada um atribuiu a si mesmo a capacidade de modificar a matéria. Cada um pode, portanto, subsumir o corpo do outro àquele conceito, na medida em que este é material, pensar-se a si mesmo como o modificando através da força física.”<sup>227</sup> Aqui se passa às condições segundo as quais se processa a proteção efetiva de que é capaz aquela lei em relação à liberdade de cada um, isto é, “à explicação das condições *internas* de uma tal interação (*Wechselwirkung*).”<sup>228</sup>

É neste contexto que Fichte aprofunda a questão da continuidade da auto-limitação da liberdade pela possibilidade da liberdade do outro, ou seja, a continuidade da obrigatoriedade presente na relação de reconhecimento recíproco, noção que se conecta com a validade hipotética da lei jurídica. A lei do direito, deduzida como condição da comunidade de seres livres, possui uma validade fundada na consequência lógica, de maneira que não se deixa aduzir nenhum fundamento absoluto pelo qual o ser livre deveria ou teria de limitar sua liberdade segundo uma tal lei.

“A validade da lei depende, portanto, simplesmente disso: se alguém é consequente ou não. Porém, a consequência depende aqui da liberdade da vontade, e não se deixa perceber por que alguém deveria ser consequente, se ele não *tem (muß)* de sê-lo, tampouco como se deixa perceber, ao contrário, por que ele não deveria sê-lo. A lei teria de orientar-se à liberdade (*Das Gesetz müßte sich an die Freiheit richten*). Aqui está, portanto, a linha fronteira entre a necessidade e a liberdade para nossa ciência.”<sup>229</sup>

Para Fichte, é este tipo de raciocínio, pelo qual se inicia a investigação da aplicação do conceito de direito, que constitui a passagem do âmbito da liberdade para o da necessidade. Segundo nossa interpretação, enquanto o âmbito originário do conceito de reconhecimento definiu a possibilidade da liberdade individual engendrada em sua necessária inserção social como âmbito a partir do qual se deixa formular a lei do direito como auto-limitação recíproca das esferas de atuação da liberdade, o problema da aplicação se dirigirá não mais ao escopo desta dedução da liberdade como tal, mas ao âmbito da necessidade de manutenção segura desta cláusula de auto-limitação recíproca contida na lei jurídica como condição da comunidade de seres livre e da consciência-de-si<sup>230</sup>. Com efeito, com vistas a esta necessidade, se não se deixa

<sup>225</sup> GNR, 86

<sup>226</sup> GNR, 86

<sup>227</sup> GNR, 86

<sup>228</sup> GNR, 85

<sup>229</sup> GNR, 86

<sup>230</sup> A peculiaridade do §7 está em que, apesar das alusões à validade hipotética da lei jurídica até este ponto da exposição, somente nele se deixa perceber uma passagem entre o âmbito originário do reconhecimento como condição da consciência-de-si e do nexos social em geral para o âmbito da necessidade de manutenção contínua da comunidade. “foi mostrado que, se um ser racional deve chegar à consciência-de-si ... um outro teria de



aduzir um motivo absoluto para que o indivíduo se atenha à limitação de sua liberdade, um fundamento hipotético, que enuncie a pura e simples manutenção da comunidade como fim, é o que se procura: “Não se deixa indicar nenhum fundamento absoluto por que o ser racional deveria ser conseqüente e, de acordo com isso, dar a si mesmo a lei que foi mostrada. Talvez seja possível aludir a um fundamento hipotético para isso. Então, deve-se imediatamente apresentá-lo: se uma comunidade absoluta entre pessoas como tais deve ter lugar, cada membro de uma tal comunidade teria de dar a si mesmo a lei acima.”<sup>231</sup> Com efeito, é na finalidade de uma manutenção contínua da comunidade que reside hipoteticamente<sup>232</sup> a motivação para o comportamento conforme a lei do direito, para um comportamento conseqüente. “Se então pudesse ser mostrado que um ser racional necessariamente precisaria querer o primeiro, então se poderia também demonstrar a necessidade da conseqüência postulada. Mas isso não se deixa demonstrar a partir das premissas apresentadas até aqui”<sup>233</sup>, isto é, das premissas vinculadas à gênese intersubjetiva da individualidade. A validade da obrigatoriedade do direito é um postulado: deve-se supô-la como necessária para que a comunidade de seres livres subsista; todavia, não se deixa ainda mostrar por que os seres livres têm necessariamente de querer aquele fim e por que ele possui uma tal congruência com a conseqüência lógica: no §13 ficará claro que este motivo é a segurança. “O postulado, segundo o qual a comunidade de seres livres como tais deve ter lugar continuamente, aparece aqui, portanto, ele mesmo como um tal postulado que cada um somente pela liberdade poderia prover a si mesmo. Mas se ele não fornece tal postulado a si mesmo, então não se submete por meio disso necessariamente, ao mesmo tempo, à lei acima.”<sup>234</sup> Pode-se perceber acima que o reconhecimento gera originalmente mais do que simplesmente uma lei de validade hipotética, mas também um conceito originário de respeito recíproco, que, no entanto, não é adequado à manutenção da necessidade do vínculo social e que talvez por isso não tenha sido desenvolvido no quadro de uma teoria do direito voltada a problemas relativos à sua aplicação<sup>235</sup>, o que não impede que possa ser compreendido como *locus* de onde emanaria a solidariedade social. Um tal elemento solidário do vínculo social somente pode ser compreendido, do ponto de vista do argumento de Fichte, como uma relação positiva entre as vontades que é típica da moralidade. Certo é, todavia, que, apesar de todas as alusões à separação radical entre moral e direito, na passagem do âmbito da liberdade para o da necessidade, Fichte é capaz de traçar a linha fronteira entre direito e moral sem apelar ao problemático conceito de *lex permissiva*. “O ser racional não é absolutamente obrigado (*verbunden*) pelo caráter da racionalidade a querer a liberdade de todos os seres racionais exteriores a ele. Este princípio é a linha fronteira entre direito natural e moral, e peculiaridade característica de um tratamento puro da primeira ciência. Na moral, mostra-se uma obrigatoriedade (*Verbindlichkeit*) em querer isso. No direito natural, só se pode dizer a cada um que isto ou aquilo vai se seguir à sua ação. Se ele toma isto para si, ou espera a isto escapar, então não se pode, além disso, lançar mão de

---

atuar sobre o mesmo (*auf dasselbe einwirken müssen*) como sobre um ser racional ... Que, porém, depois que a consciência-de-si está posta, sempre seres racionais precisem atuar sobre o sujeito da mesma de maneira racional, não é posto por meio disso e não se deixa deduzir a partir disso, sem que seja necessário, como próprio fundamento de prova, a conseqüência, a qual deve ser provada.”GNR, 87

<sup>231</sup> GNR, 87

<sup>232</sup> “não se pode evidenciar nenhum fundamento absoluto por que alguém deveria tornar a fórmula do direito – limita tua liberdade de tal forma que o outro ao teu lado também possa ser livre – lei de sua vontade e de suas ações. Assim, deixa-se perceber que uma comunidade de seres livres como tais não possa subsistir, se cada um não estiver subordinado a esta lei; que, portanto, quem quiser esta comunidade, tem de querer necessariamente também a lei e que ela tem assim validade hipotética (*hypothetische Gültigkeit*). Se uma comunidade de seres livres como tais deve ser possível, então a lei do direito tem de valer (*gelten*).”[ GNR, 89]

<sup>233</sup> GNR, 87

<sup>234</sup> GNR, 87/88

<sup>235</sup> Este direcionamento dado por Fichte à sua teoria do direito, especialmente à sua doutrina-do-direito, fica claro na seguinte passagem: “O fundamento de meu direito de coerção é o seguinte: que o outro não se submeta à lei do direito ... O direito de coerção tem seus limites, a submissão voluntária do outro sob a lei do direito é este limite; qualquer coerção para além deste limite é contrária ao direito. Este princípio universal é, portanto, elucidativo. Já que nós ensinamos um direito natural real e não meramente formal, trata-se somente da pergunta se e como este limite na aplicação pode ser encontrado e determinado. Um direito de coerção se introduz, caso um direito originário seja lesado.” GNR, 96/97

nenhum argumento contra ele.”<sup>236</sup> Poder-se-ia responder a Fichte que ele está completamente correto, mas que seu conceito de reconhecimento gera inadvertidamente um conceito de respeito recíproco, que ainda continua a exercer uma função normativa na exposição do direito, mas que, malgrado isso, poderia, dentro da intenção de expor as condições de aplicação do direito, ter sido melhor desenvolvido no âmbito de uma teoria intersubjetiva da ética, o que somente ocorre, entretanto, às custas de uma “hipóstase ética” da intersubjetividade pelo vínculo da teoria da *Aufforderung* à doutrina da harmonia preestabelecida das ações<sup>237</sup>.

Mas a questão de Fichte é separar rigorosamente a vida comunitária sob o direito de uma relação positiva entre as vontades. “Eu não quero nada mais do que estar com ele em *comunidade* de tratamento conforme a razão: a maneira de proceder deve ser recíproca. Nós queremos *ambos* nos tratar desta forma ... Eu não pus que eu queira tratá-lo como ser livre, mesmo quando ele não me tratar desta maneira; e tampouco que eu queira tratá-lo não como um ser livre, mas da maneira como ele me trata.”<sup>238</sup> Segundo Fichte, não há nenhum motivo absoluto ou incondicionado que poderia determinar o ser racional ao reconhecimento continuado do outro como ser racional. A resolução em continuar o tratamento do outro racionalmente, limitando a própria liberdade pela possibilidade da liberdade do outro, a manutenção do respeito à humanidade, não pode, para Fichte, ser fundamentada em obrigações de cunho moral, devendo ser condicionada por outro tipo de circunstâncias. Muito embora uma ligação com o conceito moral de respeito pela humanidade como fim em si pudesse ser aqui engendrada, de maneira o reconhecimento pudesse ser compreendido como relação originária que não se reduz exclusivamente ao mundo jurídico, Fichte desvincula totalmente o conceito de reconhecimento do âmbito da razão pura prática, insistindo em compreender a manutenção do vínculo jurídico como essencialmente subserviente a circunstâncias de coerência teórica do “ser racional consigo mesmo”. No entanto, um tal vínculo não representaria propriamente uma contaminação do conceito de direito por considerações morais, não afetando a aplicação do conceito de direito. Como o que realmente se impõe a Fichte como problema crucial de uma teoria do direito é o problema da “realização” ou “aplicação”, considerar o nexos moral pertencente ao conceito de reconhecimento poderia, eventualmente, levar à dependência da manutenção da comunidade jurídica à “boa vontade”.

Sem limitação recíproca não é possível uma comunidade de seres livres enquanto tais. Todavia, o estabelecimento desta condição e a subsistência da relação de direito, assim como a validade da lei jurídica, não se encontra no poder do indivíduo que quer tal lei, e sim necessita de um *gemeinschaftliches Wollen*, de um querer comunitário, no qual está incorporada a vontade conjunta de todos os envolvidos que querem a validade da lei jurídica. “Mas até mesmo a condição, a comunidade de seres livres, é novamente condicionada por um querer comunitário (*gemeinschaftliches Wollen*). Ninguém pode, por sua simples vontade, realizar (*realisieren*) uma comunidade com o outro, se o outro não possui esta mesma vontade e não se submete, de acordo com a mesma, à lei do direito, que é por isso condicionada.”<sup>239</sup> A livre comunidade recíproca dos seres livres somente pode surgir, se cada um dos envolvidos se submete à limitação de sua

<sup>236</sup> GNR, 87/88

<sup>237</sup> Tornou-se impossível, neste trabalho, abordar este problema de como Fichte é conduzido, na *Sittenlehre*, a uma hipóstase ética da intersubjetividade graças a uma absorção da teoria leibniziana da harmonia preestabelecida. Para mais indicações neste sentido, ver: **Baumanns, P.** – *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Stuttgart, 1972 **Düsing, E.** – *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein: behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*, Köln, 1986 – „*Modelle der Anerkennung und Identität des Selbst (Fichte, Mead, Erikson)*“ in: Schild, Wolfgang (Hg) – *Anerkennung: Interdisziplinäre Dimensionen eines Begriffs, Ein Symposium*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2000, 99-127 **Höfle, Vittorio** – „*Intersubjektivität und Willensfreiheit in Fichtes „Sittenlehre“*“, in: Kahlo, M., Wolff, E. A u. Zaczyk, R. (Hrsg.) – *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis*, Frankfurt am Main, 1992, 29-52

<sup>238</sup> GNR, 88/89

<sup>239</sup> GNR, 89/90

liberdade segundo a lei do direito. “Se o outro não tem esta vontade – e, o que é uma prova segura disso, trata o primeiro em oposição à lei do direito – então o primeiro é liberado (*losgesprochen*) da lei pela própria lei. Ela somente tinha validade sob a condição do comportamento conforme o direito por parte do outro. Esta condição não é dada, e assim a lei não é, segundo sua própria expressão, aplicável a este caso. E o primeiro, se continua a não haver lei, como é aqui pressuposto, é remetido pura e simplesmente à sua própria vontade: ele tem um direito contra o outro.”<sup>240</sup> Se por acaso um dos indivíduos que estão um para o outro em relação jurídica “rescinde” ou interrompe, de maneira unilateral, a comunidade de liberdade recíproca, na medida em que trata um parceiro jurídico de maneira contrária à lei jurídica, então, segundo Fichte, a lei do direito perde, para aquele que foi lesado e em relação ao que a infringiu, a validade. Isto ocorre porque a lei do direito é limitada à condição de um querer comunitário dos envolvidos e vale somente para os participantes que atuam um sobre o outro segundo a normatividade da lei jurídica: aquele que infringe a lei do direito através de uma livre atuação sobre um outro perde também a proteção da lei jurídica contra a atuação não livre de outros. “Assim como seu tratamento de mim não se conforma ao meu conceito, da mesma forma o próprio conceito deixa de vigorar (*hinfällt*); e a lei que eu prescrevo a mim mesmo através dele, a obrigatoriedade (*Verbindlichkeit*), a qual eu estabeleço comigo mesmo, deixa de valer. Eu não sou em nada mais por ela detido, e dependeria novamente simplesmente de minha livre resolução.”<sup>241</sup>

Ao término da exposição da aplicabilidade do direito, Fichte identifica a demonstração da essência da lei do direito como lei da liberdade com a investigação que levou à dedução da lei do direito e à exposição de suas condições de validade. “Está demonstrado que ela [a lei do direito E.C.L.] não é, de maneira nenhuma, uma lei mecânica da natureza, mas uma lei para a liberdade: na medida em que é tão possível fisicamente que seres racionais tratem um ao outro sem respeito mútuo (*ohne gegenseitige Achtung*) e através da mera força natural (*durch die bloße Naturkraft*), quanto que cada um limite sua força pela lei do direito.”<sup>242</sup> Por outro lado, Fichte parece identificar a demonstração da validade efetiva e da executabilidade desta lei à compreensão do papel da resolução individual e do querer comunitário para a continuidade da obrigatoriedade jurídica, a qual tem sua contrapartida no direito de coerção. “Está demonstrado que, se esta lei efetivamente tem validade (*gelte*) e é trazida à execução, isto somente pode ocorrer por meio disso: que cada um, por liberdade, torne-a lei para si mesmo continuamente (*fortdauernd*).”<sup>243</sup> Ora, pudemos notar que a exposição da posição do corpo como condição da liberdade da pessoa enquanto matéria modificável pelo interior ou pelo exterior, responde pela possibilidade de um tratamento baseado na violência física. Desta maneira, poder-se-ia indagar Fichte acerca do movimento argumentativo que permite a cada um a gênese do conceito de respeito recíproco, o qual poderia ainda ser mantido efetivamente de uma maneira meramente exterior ou não. Trata-se genuinamente da tomada de consciência daquele fim ao qual tanto a moral, quanto o direito, pretendem coagir, aquela de maneira interior à consciência, este de maneira exterior. Decerto, Fichte se veria forçado a responder que este conceito, independentemente de como pode ser trazido à efetividade ou mantido nela, tem origem no movimento de reconhecimento recíproco, relação intersubjetiva originária em que se baseia a relação social como tal.

Com efeito, tudo o que se pode atestar como condição de possibilidade da consciência-de-si tem de ser aceito como fato dado no e com o conceito de consciência-de-si: se algo como a

<sup>240</sup> GNR, 89/90

<sup>241</sup> GNR, 88/89

<sup>242</sup> GNR, 91

<sup>243</sup> GNR, 91

consciência-de-si é posto, então precisa estar posto tudo o que não se deixa pensar sem a consciência-de-si. Depois de deduzir a relação jurídica como condição da consciência-de-si nos §§1-4, e as condições de aplicabilidade deste conceito nos §§5-7, Fichte pretende considerar a situação inicial de onde tem de partir uma doutrina-do-direito ao traçar, no §8, uma *Einteilung der Rechtslehre*, uma divisão para a qual a própria introdução da obra já atentara<sup>244</sup>. “O postulado coexistir (*das postulierte Beisammenstehen*) da liberdade de vários seres somente é possível, no entanto, – e aqui se compreende *continuamente (beständig)*, e não talvez simplesmente aqui e ali, de maneira contingente – por meio disso: *que cada ser livre torne para si mesmo lei a limitação de sua liberdade pelo conceito da liberdade de todos os demais...*”<sup>245</sup> Para Fichte, uma doutrina-do-direito somente se deixa desenvolver se se pode explicar, por um lado, em que consistem as condições da liberdade ou o que significa dizer que uma pessoa é livre; e, por outro lado, o que se segue da circunstância de que a limitação da própria liberdade pela representação da liberdade das demais pessoas tem de ser uma lei. Da primeira questão se ocupa a teoria do conceito de *Urrecht* ou direito originário, da segunda o conceito de direito coercitivo ou *Zwangsrecht*.

Enquanto conjunto das condições que constituem o conceito de livre personalidade, o direito originário é uma explicação do conceito da pessoa em abstração da relação com quaisquer outros seres racionais. “Este direito, ou estes direitos, residem no mero conceito da pessoa como tal, e são, nesta medida, denominados direitos originários (*Urrechte*). A doutrina dos mesmos tem sua origem através da simples análise do conceito de personalidade, na medida em que aquilo que está contido nele *puder* ser lesado pelo livre agir de outros, mas não *deve* segundo a lei do direito...”<sup>246</sup> Sob esta perspectiva, a liberdade se torna um direito cujo exercício é propriamente social, conectando-se com a suposição de que há, em sociedade, a possibilidade de um dano recíproco à liberdade da pessoa. Fichte compreende que o direito à liberdade somente pode ser concebido a partir de uma liberdade ainda não efetivamente jurídica: a limitação da liberdade essencial ao conceito de pessoa baseia-se, para Fichte, na representação de uma liberdade não-limitada, a qual seria assim pressuposição para a limitação. No sentido desta ficção necessária à apresentação do direito, Fichte vai compreender o conceito de direito originário como a “capacidade de ser absolutamente causa primeira.” (*das Vermögen absolut erste Ursache zu sein*). A importância da adoção desta “abstração” que é o conceito de direito originário reside em que, se se supõe que o conceito de direito somente adquire um significado real em contextos determinados pela coexistência de diversas pessoas, então se segue a isso que uma relação entre seres livres, ou seja, entre seres dos quais todos dispõem de um direito originário de ser causa no mundo sensível, somente pode ser constituída pelo expediente de auto-limitação do direito originário. Esta auto-limitação pressupõe novamente o reconhecimento<sup>247</sup>, e é contra a possibilidade de lesão desta condição originária de reconhecimento que a coerção vai atuar.

O direito de coerção decorre da possibilidade de lesão do direito originário de uma pessoa, ou seja, da perturbação do equilíbrio do direito (*Gleichgewicht des Rechts*)<sup>248</sup>. Sem a vigência da

<sup>244</sup> “No presente escrito, o conceito de direito foi deduzido (*deduziert*), simultaneamente com seu objeto, como condição da consciência-de-si. Ele é derivado (*abgeleitet*), determinado e sua aplicação assegurada, como é exigido de uma ciência real. Isto aconteceu nos capítulos primeiro e segundo desta investigação. Ele é determinado ulteriormente, e, nas doutrinas (*Lehre*) dos direitos civis (*Staatsbürgerrechte*), à qual as investigações sobre o direito originário (*Urrecht*) e o direito coercivo (*Zwangsrecht*) servem de preparação, é atestada a maneira como ele precisaria ser realizado.” [GNR, 11]

<sup>245</sup> GNR, 92

<sup>246</sup> GNR, 94

<sup>247</sup> No entanto, não é apropriado dizer, mesmo que Fichte tenha desenvolvido sua teoria de direito originário em grande proximidade com sua concepção do reconhecimento, que esta concepção pertença àquela teoria. O reconhecimento é muito mais “o resultado de uma reflexão que se apóia no conceito de direito originário desenvolvido por Fichte, a fim de interpretá-lo em seguida sob condições sociais, isto é, sob a pressuposição da existência de outros seres livres.” **Horstmann, Rolf-Peter** – „*Theorie des Urrechts*(§§8-12)“, in: Merle, Jean-Christophe(Hg) – *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Akad.-Verl., Berlin, 2001,113-123, 121

<sup>248</sup> GNR, 137

lei jurídica tem lugar um “estado natural” de uma absoluta insegurança. Reformulado segundo o conceito de *Urrecht*, “o objetivo (*Zweck*) de estar em comunidade de liberdade com uma pessoa só é alcançável sob a condição de que a própria pessoa tenha dado a si mesma a lei de respeitar a liberdade do outro ou seu direito originário”<sup>249</sup> Portanto, a relação jurídica efetiva, engendradora “conseqüentemente” no reconhecimento, é condicionada pela resolução contínua, comum aos envolvidos, de permanecer em uma livre comunidade uns com os outros. “Ao meu comportamento em relação àquele que não deu a si mesmo esta lei, ela não é de maneira nenhuma aplicável, pois o fim em nome do qual eu deveria respeitar seus direitos originários perde sua vigência (*hinwegfällt*).”<sup>250</sup> Não há fundamento absoluto para tornar a lei jurídica lei para si mesmo. Entretanto, sem que todos se submetam a esta lei, não poderia existir uma comunidade de seres livres. Mas o fato de que a exigência de “entrar num estado civil” seja um imperativo hipotético não se reverte em um completo voluntarismo com respeito à observância do direito. Em relação a um transgressor se está desobrigado e se tem contra ele um direito de coerção. Com efeito, com a discussão, empreendida a partir da perspectiva performativa dos envolvidos, em torno do *Zwangsrecht* e da conexão com a instituição do estado, “a possibilidade daquilo que deve ser determinado pelo conceito de direito e que deve ser julgado (*beurteilt*) segundo ele, está provada: o recíproco atuar (*das gegenseitige Einwirken*) de seres livres e racionais uns sobre os outros. Está mostrado que tais seres *podem*, sem prejuízo do caráter de sua liberdade, atuar uns sobre os outros”<sup>251</sup>

Fichte já mencionara que o programa de sua teoria do direito seria compreender a limitação da liberdade como imanente à mesma<sup>252</sup>. Em vista da doutrina da validade hipotética da lei do direito, “isto vai necessariamente ocorrer, se a lei prescreve a si mesma uma determinada esfera, se traz bem junto a si a quantidade de sua validade. Assim como ela declara a esfera a que se refere, determina ela, por meio disso, ao mesmo tempo, aquela à qual não se refere.”<sup>253</sup> A validade da lei jurídica é limitada a priori a uma determinada esfera, à esfera daqueles envolvidos que, por livre escolha, portam-se continuamente de acordo com ela. Por isso, diz Fichte, pertence à essência da lei jurídica a capacidade de indicar, em sua própria vigência, a “qualidade da aplicabilidade”<sup>254</sup>, de maneira que, sobre aqueles que não se encontram no seu âmbito de aplicação, isto é, numa relação prévia de comunidade em interação recíproca, não tem a lei jurídica qualquer validade. E na medida em que pertence ao conceito da lei do direito esta aplicação limitada, ela determina negativamente a esfera que se exclui de sua esfera de aplicação. A dedução do direito de coerção se apóia essencialmente sobre a cláusula de que uma pessoa que se submete à lei e entra numa interação com uma pessoa que não atenta à mesma, está, neste caso, fora da jurisdição e da validade desta lei<sup>255</sup>. “Eu penso a mim mesmo sob a lei, e também

<sup>249</sup> GNR, 94/95

<sup>250</sup> GNR, 94/95

<sup>251</sup> GNR, 91

<sup>252</sup> GNR, 8/9

<sup>253</sup> GNR, 90

<sup>254</sup> “A quantidade (*Quantität*) da aplicabilidade desta lei é indicada de maneira determinada. Em geral, ela vale somente sob a condição – e somente para o caso – de que uma comunidade, um recíproco atuar entre seres livres como tais, tenha lugar, sem prejuízo de sua liberdade. Como, no entanto, o fim desta mesma comunidade é condicionado, mais uma vez, pelo comportamento daquele com o qual alguém quer entrar em comunidade, então esta sua validade para a pessoa individual é novamente condicionada por isso: se o outro se submete à mesma ou não, onde ela, segundo o ajuizamento, vale justamente pelo seu não-valer (*Nichtgelten*), e a pessoa que foi tratada de maneira contrária ao direito é investida do direito ao tratamento arbitrário do agressor (*den rechtswidrig Behandelten zur willkürlichen Behandlung des Angreifers berechtigt*).” GNR, 91

<sup>255</sup> Sobre a aplicação do direito de coerção, Fichte diz: “é claro, a partir da dedução do direito de coerção que foi fornecida acima, em qual caso o mesmo possa ser introduzido, a saber: quando uma pessoa lesa os direitos originais de outra.” GNR, 95 Especificamente sobre o limite desta aplicação: “...poder-se-ia determinar para todo caso o limite da coerção jurídica, ele se estenderia até a completa reparação e ressarcimento de prejuízos, até o ponto em que ambas as partes fossem reconduzidas ao estado no qual se encontravam anteriormente à investida injusta. E, assim, o direito de coerção estaria determinado, pois, exatamente, segundo a qualidade e a quantidade, através do dano sofrido.” GNR, 97 “O direito de coerção é *infinito* e não tem qualquer limite ... na medida em que talvez o outro não tome a lei como tal em seu coração e não se submeta a ela. Mas tão logo ele a assume, acaba o direito de coerção, já que a duração da mesma se fundamenta apenas na ilegalidade (*Gesetzlosigkeit*) do outro; e qualquer coerção ulterior” GNR, 97/98

não; eu *penso a mim mesmo, em geral*, sob ela: eu não me penso sob ela neste caso determinado. De acordo com o primeiro, eu ajo *de maneira justa (handle ich rechtlich)*, sob o comando da lei, e tenho por isso um *direito*; de acordo com a última, tenho a permissão (*darf*) de atacar sua liberdade e pessoalidade, e meu direito é, por isso, um *direito de coerção (Zwangrecht)*.<sup>256</sup> Portanto, Fichte compreende a lei do direito como *Erlaubnisgesetz, lex permissiva* capaz de determinar tanto o caso de sua aplicação, como o caso de sua não aplicação. Esta possível isenção, que é determinada em conjunto com a aplicação pela lei do direito, é um componente essencial da própria lei, a qual tem validade mesmo através de sua não validade.

O tema do *Zwangrecht* entra oficialmente na exposição do *Naturrecht* no terceiro *Hauptstück*, como segundo capítulo da doutrina-do-direito (*Über das Zwangrecht*), desempenhando a função de “termo médio” entre a “dedução do direito originário” (*Deduktion des Urrechts*) e do “direito numa comunidade” (*Rechts in einem gemeinen Wesen*). Este tema, que ocupa os §§13-15, tem seu termo médio no tratamento da relação entre a coerção justa e a liberdade da vontade, efetuada no §14. Enquanto no §13 é exposto um tema recorrente desde o §8, o caráter exigível da coerção; no §15 é introduzida, numa discussão acerca da maneira de se tornar efetiva a coerção, a vontade comum (*gemeinsamer Wille*). Nos parágrafos dedicados explicitamente ao tema, trata-se, em primeiro lugar, de explicar porque a coerção é inevitável; em segundo lugar, como o direito de coerção se liga com a vontade; e, finalmente, como a coerção pode ser tornada efetiva de maneira jurídica. “Toda nossa argumentação na dedução de um equilíbrio do direito gira em um círculo. Quando se reflete sobre ele, então o estado jurídico (*rechtlicher Zustand*), cuja possibilidade deveria ser mostrada por ele, se torna mais uma vez impossível; e o conceito de direito aparece ainda como vazio e sem aplicação”<sup>257</sup> No § 13 Fichte toma como ponto de partida a afirmação de que não é suficiente a adesão a um estado civil na forma de uma promessa, de maneira a tornar esta adesão duradoura. Apesar de basear a validade deontológica da lei do direito na “livre resolução” individual, Fichte se volta contra o excessivo voluntarismo jusnaturalista na compreensão da “vigência” do contrato como único fundamento para o dever de obediência do indivíduo. Neste registro, o contrato não significa mais do que uma promessa, à qual o indivíduo pode se ater ou não. E a instituição tem de existir e já ser previamente aceita, para que a promessa que jaz como fundamento do estado jurídico seja significativa. “Muito antes de a segurança de ambos se apoiar no fato de que eles acordam entre si um estado jurídico, ela se apóia muito mais em que eles se orientem, em todas as ações livres futuras, segundo este acordo.”<sup>258</sup>

O caráter problemático da certeza de cada um com respeito ao alcance de seus direitos somente pode ser solucionada para Fichte, se se promove uma inversão na ordem dos fatores: “Era problemático para os seres racionais – que nós pusemos como se reconhecendo reciprocamente – cada um de sua parte, se ele poderia contar com a segurança de seus direitos diante da outra parte, e se, de acordo com isso, o mesmo teria direitos ... A dúvida deve ser solucionada através disso: que eles tenham ambos determinado e reconhecido reciprocamente o alcance de seus direitos; pois deve surgir claramente disso que eles se submetem à lei do direito.”<sup>259</sup> Para Fichte, a segurança no tocante à validade e ao alcance dos direitos de cada um tem de ser engendrada pela certeza recíproca da submissão prévia ao direito. A promessa de entrar e permanecer num estado jurídico é, sem um estado jurídico preexistente, tão vaga, tão frágil e tão imprecisa como a tentativa de responder por que alguém deveria se comprometer de

<sup>256</sup> GNR, 94/95

<sup>257</sup> GNR, 136

<sup>258</sup> GNR, 136/137

<sup>259</sup> GNR, 136

tal forma: “isto que deve provar a legalidade (*Rechtslichkeit*) e a capacidade jurídica (*Rechtsfähigkeit*) do outro – sua subordinação à lei – prova apenas em que medida aquilo que deve ser provado já está pressuposto, e não possui nenhuma validade nem significado, se não é pressuposto.”<sup>260</sup> Neste registro, a questão que Fichte pretende responder é por que, todavia, deve poder ser possível uma comunidade que se baseia no hábito de fazer promessas, sem que fosse necessário para isso a coerção, isto é, em que a relação jurídica fosse condicionada por confiança. “É pressuposta, neste acordo, a confiança de cada um no outro de que o mesmo se aterá à sua palavra ... que ele faça disso para si uma lei inviolável”<sup>261</sup> O problema que permanece num princípio como esse é a contingência na manutenção da comunidade.

Torna-se mais clara a inversão de fatores pretendida por Fichte: acordos permanecem problemáticos enquanto não está reciprocamente claro o preenchimento da condição de que cada um tenha feito da lei do direito a lei inviolável de sua vontade. “Uma tal segurança somente tem lugar sob a condição de que para ambos a lei do direito seja a lei inviolável de sua vontade, e se ambos não são capazes de deprender reciprocamente esta convicção um do outro, então eles não acertam nenhum acordo.”<sup>262</sup> A efetividade jurídica de um acordo não está condicionada a uma intenção prévia de entrar em acordo, e nem a uma promessa de se ater futuramente à lei do direito, mas unicamente à certeza da subordinação das vontades a esta lei. Como não se pode coagir a confiança nem a crença na probidade, permanece sempre a insegurança a respeito da disposição do parceiro em se ater à sua promessa. Por isso, conclui Fichte, uma tal fundamentação para um estado jurídico seria insuficiente. “A segurança de ambos não deve depender do acaso, mas de uma necessidade que se compara à necessidade mecânica, da qual não seja possível uma exceção.”<sup>263</sup> Fichte faz então uma declaração que se pode interpretar, em conexão com a ênfase performativa da exposição, como se referindo à ligação entre reconhecimento e direito de coerção:

“A possibilidade da relação jurídica entre pessoas no âmbito do direito natural é condicionada por fidelidade e crença mútuas (*Treue und Glauben*). A crença e a fidelidade mútuas não são, no entanto, dependentes da lei do direito: elas não se deixam coagir, nem há um direito a coagi-las. Não se pode coagir alguém a ter uma crença interior na minha retidão, porque esta não se exterioriza, e jaz, portanto, fora da esfera do direito natural. Mas eu não sou capaz nem mesmo de coagir alguém a exteriorizar sua desconfiança para comigo.”<sup>264</sup>

Ater-se à ênfase performativa da argumentação permite ver que Fichte induz muitos comentadores à interpretação desta passagem simplesmente como uma crítica à anteposição de uma promessa dos envolvidos em se manterem atentos aos preceitos fornecidos pela lei do direito<sup>265</sup> em relação à instituição do estado jurídico. Para Kaufmann, por exemplo, apesar da declaração categórica, Fichte estaria aqui criticando a noção de que a confiança recíproca seria uma condição do estado jurídico. No entanto, há que se atentar ao fato de que Fichte oferece a sentença como um “resultado” da argumentação anterior, e justamente aqui se torna clara, através da remissão ao reconhecimento, a inversão de fatores que ele pretende. Justamente porque crença e confiança, isto é, a inteligibilidade originária de uma relação positiva entre as vontades

<sup>260</sup> GNR, 137

<sup>261</sup> GNR, 136/137

<sup>262</sup> GNR, 137

<sup>263</sup> GNR, 137

<sup>264</sup> GNR, 138

<sup>265</sup> Ver principalmente Kaufmann, Matthias – „Zwangsrecht (§§13-16)“, in: Merle, Jean-Christophe(Hg) – *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Akad.-Verl., Berlin, 2001, 125-137 Köhler, M. – „Zur Begründung des Rechtszwangs im Anschluß an Kant und Fichte“, in: Kahlo, M., Wolff, E. a u. Zacyk, R. (Hrsg.) – *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis*, Frankfurt am Main, 1992, 93-126 Maesschalck, Marc – *Droit et creation sociale chez Fichte : une philosophie moderne de l'action politique*, Ed. de l'Inst. Supérieur de Philosophie, Bibliothèque philosophique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 1996 Maus, Ingenborg – „Die Verfassung und ihre Garantie: das Ephorat (§§ 16, 17 und 21)“, in: Merle, Jean-Christophe(Hg) – *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Akad.-Verl., Berlin, 2001, 139-158

ocasionada pela expectativa mútua de comportamento, estão fora do âmbito do direito natural, não podem constituir a base de sustentação e manutenção de uma comunidade política de seres livres, e a lei jurídica somente recebe sua aplicação efetiva como lei de coerção. Esperamos poder ter justificado a tese de que o reconhecimento, enquanto âmbito intersubjetivo originário, fundamento da relação social em geral, quer seja ela conforme ou contrária ao direito – um âmbito que simplesmente torna possível a contraposição de seres racionais como sujeitos livres que reconhecem a necessidade de uma auto-limitação recíproca da liberdade em favor do outro, isto é, o conceito de respeito mútuo, como fundamento de sua própria liberdade e individualidade – é o fundamento da relação jurídica enquanto tal, mas, mais que isso, ele é responsável também pelo estofo de inteligibilidade e geração mútua de expectativas de comportamento unicamente mediante o qual há sentido em se falar de tratamento arbitrário de um pelo outro, isto é, de quebra da obrigatoriedade da lei. Se é assim, é o próprio reconhecimento que, ao criar este estofo prévio de “fidelidade e crença”, engendra o escopo de aplicação da lei do direito como lei de coerção: o direito tem de funcionar como um meio para restaurar este nexos originário ao menos em seus aspectos exteriores, justamente aqueles que caem sob a alçada do direito, com a finalidade de manter estáveis as condições sob as quais a comunidade de seres livres subsiste. A função do direito positivo-coercitivo é – e nisto reside sua validade hipotética – tornar efetivo o conceito de respeito recíproco, cuja gênese se encontra no processo de reconhecimento, ao menos em um nexos estritamente exterior. A visão de Kaufmann se torna insustentável, porque Fichte não considera que fidelidade e crença sejam uma ficção, ou mesmo que sejam algo que somente pode surgir num estado jurídico, mas sim que ela “desaparece” ou “é perdida”. “Tão logo confiança, crença entre as pessoas, que vivem umas com as outras, foi perdida, segurança recíproca e toda a relação jurídica entre elas se tornou impossível.”<sup>266</sup> Claro que o retorno a uma situação onde as interações têm de valer como se existisse uma plena confiança recíproca somente é possível no quadro de um aparato legal público-coercitivo, já que “uma vez perdidas, confiança e crença não podem ser restabelecidas”<sup>267</sup>, ou seja, somente podem ser indubitavelmente restabelecidas no contexto exterior da simples coerção jurídica. Fichte deixa claro que a crença e a confiança recíproca constituem, enquanto tais, um estado psicológico internamente fundado e “moralmente” instituído quanto à expectativa de um comportamento positivo do outro. “Pela falta de fundamento (*Von dem Ungrunde*) que constitui a desconfiança recíproca, as partes não podem ser convencidas, na medida em que uma tal convicção somente poderia ser construída, antes de toda condescendência e fraqueza, numa boa vontade”<sup>268</sup> Mas um estado de coisas onde todos agem na certeza de que devem poder confiar nos outros, este estado é efetivado como estado jurídico. Não é difícil ver que inteligibilidade no que concerne a uma motivação de confiança fundada na expectativa de um comportamento adequado tem sua raiz no conceito de respeito recíproco, ainda mais quando é aproximada ao âmbito moral. Para Fichte, o nome que se convém dar a este estado de uma “confiança” exteriormente constituída é segurança<sup>269</sup>, o último fim-término (*der letzte Endzweck*) oferecido ao indivíduo pela lei<sup>270</sup>, a finalidade da vida em

---

<sup>266</sup> GNR, 138

<sup>267</sup> GNR, 138

<sup>268</sup> GNR, 138

<sup>269</sup> “Se ... um tal dispositivo, atuante com uma necessidade mecânica, pudesse ser encontrado, através do qual, a partir de uma ação contrária ao direito, resultaria o contrário de seu fim, então a vontade seria necessitada, por um tal dispositivo, a somente querer o que é conforme o direito. Através deste expediente (*Anstalt*), após ter sido perdida a confiança e a crença, a segurança seria restabelecida, e a boa vontade seria tornada prescindível para a realização exterior do direito ... Um dispositivo como o descrito se chama lei coerciva (*Zwangsgesetz*).” [GNR, 140/141]

<sup>270</sup> “o último fim término (*der letzte Endzweck*) fornecido a mim através da lei é segurança recíproca. Nele reside tanto o fim de que os direitos permaneçam por mim inviolados, quanto, e no mesmo grau, o fim de que os meus permaneçam ilesois diante dele. E, enquanto ambos não forem da mesma maneira fins da minha vontade, a minha vontade é injusta (*unrechtlich*), e eu sou inapto para uma relação segura e pacífica.” GNR, 142/143



comunidade e o fundamento do postulado que diz que o ser humano deve querer viver em comunidade<sup>271</sup>.

Fichte recorre, portanto, a uma experiência de perda de expectativas originárias com respeito ao comportamento do outro por parte das próprias consciências engajadas no respeito recíproco, e é esta experiência que torna clara a necessidade do direito de coerção. Tal engajamento se revela como uma leitura paradigmática do comportamento humano à qual uma organização política tem que estar voltada de maneira que a segurança de seus membros possa proceder com uma necessidade mecânica. No tocante à instituição de um aparato legal público-coercitivo, Fichte tanto se aproxima de Kant no tocante à tese segundo a qual a instituição do estado pode ser resolvida até mesmo por um povo de demônios<sup>272</sup> dotados de entendimento, quanto dele se distancia, na medida em que compreende como estágio necessário, do ponto de vista performativo, a experiência de ruptura de um reconhecimento originário.

O fato de que a experiência de ruptura se vincula a uma relação positiva entre as vontades associada a uma expectativa de comportamento, a qual Fichte não tem como entender a não ser apelando aos conceitos tradicionais da moral<sup>273</sup>, fica claro quando Fichte retoma a questão no §14, associando à impossibilidade de se extorquir confiança a impossibilidade de coagir um ser humano a ter boa vontade. A isso se soma a ênfase em compreender que a segurança, esta forma juridicamente restabelecida da confiança, não se refere à “interioridade”. “Nenhum dos dois tem a ver com a boa vontade do outro em si, segundo a sua forma. Cada um se encontra, neste mérito, diante do tribunal de sua própria consciência.”<sup>274</sup> Juridicamente, não importa a ninguém a boa vontade do outro, mas sim que ele determine sua liberdade de tal forma que, no âmbito da exterioridade, pareça que ele age motivado por uma boa vontade. “Cada um quer – e tem o direito de querer – que somente resultem da outra parte aquelas ações que sucederiam, se ele possuísse uma vontade permanentemente boa. Se esta vontade realmente está presente não é a questão: cada um somente pode fazer reivindicação à *legalidade* (*Legalität*) do outro, mas de maneira nenhuma à *moralidade* (*Moralität*).”<sup>275</sup> É somente este comportamento conforme ao dever que eu tenho direito de reivindicar juridicamente e “a liberdade da boa vontade permanece intocada – e em sua íntegra dignidade – pela lei coercitiva.”<sup>276</sup> Fichte permanece um kantiano pelo resgate da tese de que o direito possa e tenha a força de se fazer valer sem recurso à boa vontade ou à consciência da obrigatoriedade de todos.

A motivação a um comportamento correspondente àquele que se teria por boa vontade cabe a um dispositivo que se dirija à própria vontade<sup>277</sup> e que funcione de tal maneira que sempre que a vontade queira algo contrário à lei, ocorra justamente o contrário, de maneira que isto leve à auto-aniquilação de toda vontade contrária ao direito. “Se [o dispositivo] pudesse ser de tal

<sup>271</sup> “liberdade jurídica recíproca e segurança devem ter o domínio, de acordo com a lei do direito ... Aquele fim tem que ser então realizado por aquele através do qual ele unicamente pode ser realizado segundo uma regra, e esta é somente a lei coercitiva.”GNR, 141

<sup>272</sup> Zum ewigen Frieden, VIII 366

<sup>273</sup> Para pensar uma relação positiva entre as vontades na forma de expectativas “originárias” de comportamento intersubjetivamente engendradas, Fichte não possui nenhum outro arcabouço conceitual a não ser os conceitos tradicionais da moral. Eis porque, sugestivamente, a educação, um paradigma de relação intersubjetiva que é condição da autoconsciência, é aproximado da moral. A hipótese de “uma moralidade generalizada (*durchgängige Moralität*)” fica descartada para o gênero homem “a partir do fato de que ele precisa ser *educado* para a moralidade e *tem que se educar a si mesmo*; porque ele não é moral por natureza, mas somente através do próprio trabalho deve se tornar apto a isso” GNR, 147

<sup>274</sup> GNR, 139

<sup>275</sup> GNR, 139

<sup>276</sup> GNR, 141

<sup>277</sup> “Todavia, não pode e não deve ser encontrado um dispositivo (*Veranstaltung*), segundo o qual as ações, que não devem suceder, fossem inibidas por uma mecânica violência natural. Isto é em parte impossível, pois o homem é livre, e por isso mesmo pode resistir a uma violência física, ou mesmo superá-la; em parte, contrário ao direito, pois, por meio disso, o homem, no âmbito do conceito de direito, seria transformado numa simples máquina ... O dispositivo a ser encontrado teria de se dirigir à *própria vontade*, ser capaz de necessitá-la, ao se determinar a si mesma por si mesma, a não querer nada a não ser o que pode subsistir com a liberdade conforme a leis.”GNR, 139

forma erigido que, do querer de todo fim não conforme o direito, resultasse necessariamente – e segundo uma lei continuamente eficaz –, então cada vontade contrária ao direito se aniquilaria: justamente porque se quereria algo, não se poderia querê-lo. Cada vontade não conforme ao direito seria o fundamento de sua própria aniquilação, assim como a vontade é, em geral, o fundamento de si mesma ....<sup>278</sup> Apenas neste caso, através de uma “lei coercitiva que predomina com necessidade mecânica”<sup>279</sup>, cada um dos envolvidos tomaria consciência de que “a segurança do outro com respeito a mim se torna a minha própria segurança.”<sup>280</sup>

Para Fichte, o fato de que alguém esteja contra o direito e, por isso, fora da alçada do mesmo, fornece a justificativa originária da pena, sua vontade se torna então uma vontade privada que não mais concorda com a vontade comum. “A tarefa ... que nós esperamos resolver através do conceito de uma comunidade (*durch den Begriff eines gemeinen Wesens*), foi a seguinte: realizar um poder, através do qual, entre pessoas que vivem junto umas das outras, o direito, ou aquilo que elas todas necessariamente querem, possa ser obrigado (*erzungen*).”<sup>281</sup> O problema de encontrar aquele que unicamente é capaz de exercer a coerção e aplicar penas é o que leva à teoria fichteana do estado<sup>282</sup> e se caracteriza como tarefa não só desta disciplina, mas da filosofia do direito como um todo<sup>283</sup>: segundo Fichte, deve-se negar terminantemente a possibilidade de que aquele particular que foi lesado possa exercer a coerção e aplicar a pena<sup>284</sup>. Para que esta penalização seja possível de uma forma apropriada e jurídica, faz-se necessária uma comunidade política. “O objeto da vontade comum (*der gemeinsame Wille*) é a *segurança recíproca*; mas, segundo a pressuposição – na medida em que não tem lugar nenhuma moralidade, mas somente amor de si (*Eigenliebe*) – o querer da segurança do outro parte, em cada indivíduo, do querer de sua própria segurança ... Nós podemos exprimir isto resumidamente na seguinte fórmula: *cada um subordina o fim comum ao seu fim privado*.”<sup>285</sup> Sem a comunidade política, a coerção permanece, segundo Fichte, juridicamente problemática. Por outro lado, em sentido estrito, não há, para ele, direito natural, uma vez que relações jurídicas entre seres humanos somente são possíveis sob leis positivas de uma comunidade: “não é possível nenhum *direito natural* ... nenhuma relação jurídica entre pessoas, a não ser numa comunidade (*in einem*

<sup>278</sup> GNR, 139/140

<sup>279</sup> GNR, 143/144

<sup>280</sup> GNR, 143/144

<sup>281</sup> GNR, 148

<sup>282</sup> Para Fichte, o meio somente pode ser encontrado pela unificação da vontade dos contraentes, que devem querer que a reparação recíproca, providenciada pela lei jurídica, seja exercida por um poder irresistível. “Pergunta-se como poderia ser introduzido um tal ordenamento de coisas ... exige-se um poder coercitivo, que penalize de maneira inelutável o agressor (*eine zwingende, den Angreifer unwiderstehlich bestrafende Macht*). Através de quem deve ser primeiramente erigido um tal poder ? ... Ele é posto como meio para a consecução da segurança recíproca, quando confiança e crença não têm mais lugar, e em mais nenhuma outra consideração ... somente aquele que quer aquele fim poderia querer, de acordo com isso, aquele poder; porém, este tem de querê-lo também necessariamente. Agora estão os contraentes postos, os quais querem o fim. Então, são eles, e somente eles, os que podem querer o meio. No querer deste fim, e somente nele, sua vontade está unificada: ela tem também, portanto, que ser unificada no querer do meio, isto é, eles precisam fechar entre si um contrato para a instituição de uma lei de coerção e de um poder coercitivo.” GNR, 144/145 A aplicação da lei coercitiva só é possível numa comunidade onde cada particular tivesse tanto poder quanto direito, sem o que a coerção permaneceria problemática. “Assim, um tal contrato ... somente poderia ser realizado sob a condição de que o que foi lesado sempre fosse o superior em poder (*der Übermächtige*) – mas somente até o limite determinado pela deduzida lei coercitiva – e perdesse todo o poder, onde ele o tivesse alcançado; ou, segundo a fórmula apresentada acima, *que cada um tivesse tanto poder (Gewalt) quanto direito*. Mas isso somente se dá, como vimos acima, numa comunidade (*in einem gemeinen Wesen*). Portanto, não é possível nenhuma aplicação da lei coercitiva, a não ser numa comunidade (*in einem gemeinen Wesen*). Além disso, a coerção é sempre somente problemáticamente conforme ao direito e, por isso mesmo, a aplicação efetiva da coerção é sempre injusta, como se existisse um direito categórico a isso.” GNR, 146/147

<sup>283</sup> “Portanto, é tarefa do direito estatal (*Staatsrecht*) – e, segundo nossa prova, da filosofia do direito como um todo – encontrar uma vontade da qual seja simplesmente impossível que ela seja um outra que não a vontade comum (*der gemeinsame Wille*) ... ou encontrar uma vontade, na qual vontade privada e vontade comum estejam unificadas sinteticamente.” GNR, 149

<sup>284</sup> “se a execução do direito de coerção pelo próprio lesado é possível ou não, depende ... da resposta à pergunta se um direito natural propriamente dito é possível, na medida em que por meio disso deve ser designada uma ciência da relação de direito entre as pessoas fora do estado.” GNR, 99/100 “... e, para se convencer a si mesmo da evidência desta doutrina, pertence também que se proporcione uma determinada percepção da impossibilidade da execução do direito de coerção pelo próprio lesado, a qual foi aqui demonstrada.” GNR, 100

<sup>285</sup> GNR, 148

*gemeinen Wesen*), e sob leis positivas.”<sup>286</sup> A natureza humana é de tal forma identificada com a suposição de um “egoísmo universal”<sup>287</sup> que daí é derivada a necessidade do direito e de sua efetivação no aparato coercitivo das leis públicas de uma comunidade. Mas, para Fichte, o que se perde em direito natural, se obtém novamente com lucro, na medida em que “o próprio estado se torna o estado de natureza do homem, e suas leis não devem ser nada além do que o direito natural realizado.”<sup>288</sup>

\*

\*

\*

A visão de Honneth acerca da fundamentação fichteana do direito ancorada no conceito de reconhecimento é bastante perspicaz e percebe a modificação radical da relação entre intersubjetividade e subjetividade: Honneth compreende o § 3 do *Naturrecht* como um lapso genuinamente intersubjetivo num pensamento quase que reduzido, também em sua tematização da intersubjetividade, à projeção do eu sobre o não-eu. Por outro lado, ao contrário de Honneth, não nos parece que as *Vorlesungen* devam ser entendidas como tentativa de fundamentar a intersubjetividade, mas como um escrito programático que levanta a questão da intersubjetividade como questão crucial para que se possa fundamentar um “direito natural meticoloso”. Que a questão da intersubjetividade seja tratada em íntima relação com a questão eminentemente ética do esforço pela plena concordância do eu com as coisas do mundo e consigo mesmo, parece ser muito mais uma exigência do encadeamento destas preleções. Honneth está correto em afirmar que Fichte acaba esboçando uma tentativa de fundamentar a intersubjetividade ligando-a à idéia, baseada no impulso ético, da necessária suposição de outros seres racionais.

Sugerimos a interpretação da teoria fichteana da intersubjetividade nos dois textos como complementar. É preciso ponderar principalmente acerca de elementos desenvolvidos em 1794 e que permanecem, ainda que sub-repticiamente, no texto de 1796. Neste sentido, o texto de 1794 pode auxiliar, com toda relativização concedida ao seu caráter de preleção, a compreensão do texto de 1796, principalmente no que concerne à distinção entre um conceito ético-moral de sociedade e um conceito pragmático de estado, a qual subjaz à sua mais significativa inflexão; e também à relação entre o conceito de obrigação moral e a fundamentação da intersubjetividade na exterioridade do mundo jurídico. Quão longe está realmente o programa fichteano de fundamentação do direito, como relação eminentemente intersubjetiva e condição da consciênciade-si individual, do conceito de *Pflicht*, fundado na exigência moral de respeito pela humanidade em outrem? Sabe-se que Fichte é levado, pela sua compreensão do direito como *lex permissiva* e da lei moral como lei estritamente obrigante, a insistir, dada a restrição deontológica da lei ética, numa fundamentação do direito estritamente separada da moral<sup>289</sup>. No entanto, importa atentar aos meandros de sua dedução da intersubjetividade para verificar se seu próprio modelo de relação intersubjetiva originária não extrapola esta condição.

<sup>286</sup> GNR, 147

<sup>287</sup> “A segurança dos direitos de todos é querida somente pela vontade concordante de todos, pela concordância desta sua vontade. Somente acerca disso todos concordam, pois em todo o restante seu querer é particular e diz respeito aos fins individuais. Nenhum indivíduo, nenhuma parte dá – de acordo com a pressuposição de um egoísmo universal, segundo a qual é computada a lei coercitiva – a si mesma este fim, mas somente todos uns com os outros.” [GNR, 149]

<sup>288</sup> GNR, 147

<sup>289</sup> ver **Kersting, Wolfgang** – „Die Unabhängigkeit des Rechts von der Moral (Einleitung): Fichte Rechtsbegründung und „die gewöhnliche Weise, das Naturrecht zu behandeln““ in: Merle, Jean-Christophe(Hg) – Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts, Akad.-Verl., Berlin, 2001,21-37

Alguns elementos presentes na sua “dedução intersubjetiva” da relação jurídica chamam atenção: seria a “fenomenologia da liberdade”, delineada por Fichte nos §§ 5-6, suficiente para engendrar o respeito ? De onde provém a tese de que um ser dotado de corpo articulado – que sugere a pertença de liberdade – ou de “feição” humana tenha que ter sua esfera de ação respeitada num limite recíproco ? Mesmo que Fichte desloque a problemática jurídica para um princípio hipotético do tipo “o que se tem de fazer para viver em comunidade com outros seres livres”, a idéia moral do respeito pela humanidade parece estar em um “ângulo cego” em relação ao desdobramento de sua teoria: pode o respeito pela liberdade do outro ser atribuído somente ao cálculo dos meios para se viver numa comunidade na qual eu mesmo possa ser protegido em meu direito à liberdade ? ou o respeito à liberdade exige antes respeito à humanidade ? A que compreensão do outro leva a idéia de igualdade e estrita reciprocidade ? A este estado de coisas se junta a identificação, que pretende Fichte no §3, do conceito de *Aufforderung* com a educação ou formação dos indivíduos para se tornarem seres humanos. É possível interpelação ao agir livre – ou, como quer Fichte, educação em sentido amplo – sem que o interpelador tenha um respeito intrínseco pela humanidade e pela liberdade de que ela é capaz ? Se o modelo de um *striktos Recht* à moda de Kant tem de ser, também em Fichte, plenamente apartado da moral – e seu sistema do direito vai justamente se consagrar à investigação de condições de realizabilidade do “direito estrito” como comunidade de liberdade exterior – o seu próprio programa de dedução da relação jurídica parece arremessar o leitor para fora da mera “exterioridade”. E de forma mais fundamental – um tema que diz respeito ao desenvolvimento dos §§ 8-13<sup>290</sup> –, mesmo no que concerne à determinação da realizabilidade do direito como lei coercitiva, Fichte declara que: “A possibilidade da relação jurídica entre pessoas no âmbito do direito natural é condicionada por fidelidade e crença (*Treue und Glauben*) mútuas. A crença e a fidelidade mútuas não são, no entanto, dependentes da lei do direito: elas não se deixam coagir, nem há um direito a coagi-las. Não se pode coagir alguém a ter uma crença interior na minha retidão, porque esta não se exterioriza, e jaz, portanto, fora da esfera do direito natural.”<sup>291</sup> O que mais chama a atenção é que, apesar de ter insistido durante todo o trajeto até o §13 em que o direito natural é totalmente independente da moral – tanto no que diz respeito à sua fundamentação, quanto no que concerne à determinação da realizabilidade do conceito –, Fichte admite que a possibilidade da relação jurídica é condicionada por uma relação recíproca de confiança e de expectativa positiva de comportamento, a qual jaz fora da esfera do direito natural, isto é, não é realizável mediante coerção, o meio de aplicação do conceito de direito. No § 7, Fichte declara que “a toda interação arbitrária de seres livres jaz uma interação originária e necessária dos mesmos como fundamento, a seguinte: o ser livre necessita, através de sua simples presença no mundo sensível, sem mais, todo outro ser livre a reconhecê-lo como uma pessoa ... Ambos conhecem (*erkennen*) um ao outro em seu interior ...”<sup>292</sup> Ora, se o reconhecimento, enquanto relação intersubjetiva originária, fundamenta toda relação entre arbítrios; e se toda relação jurídica tem, como condição de possibilidade, um “substrato” formado pela inteligibilidade mútua, pela confiança e pela expectativa positiva quanto ao comportamento do outro, é lícito supor que este estofado de mútua

<sup>290</sup> Siep vê nesta ruptura um retorno a Hobbes, na medida em que Fichte passa a pressupor que não se encontra no indivíduo nenhuma moralidade, mas somente amor próprio. Segundo Siep, entretanto, que a vontade de auto-conservação se contrapõe à livre auto-limitação não se deixa deduzir nem do conceito de vontade, nem imediatamente como condição da consciência-de-si. Siep, Ludwig – „*Einheit und Methode von Fichtes „Grundlage des Naturrechts“*“, in: Siep, Ludwig – *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, 1992, 41-64, 55. Para Siep, a ruptura que identificamos a partir do §7 deixa-se dissipar, se se compreende o *Naturrecht* como baseado num método de apresentação de experiências da consciência, de maneira que a conexão entre livre auto-limitação, egoísmo universal e lei de coerção garantida pelo estado possa ser compreendida sem a tese de uma ruptura da exposição e recaída no método “pré-transcendental” do direito natural, isto é, o abandono da dedução das condições de possibilidade da consciência-de-si e do ponto de vista da consciência agente em nome de pressuposições concernentes à antropologia, como a tese de um egoísmo universal. Para nossa compreensão do direito natural de Fichte, uma tal interpretação é, sem dúvida, marcante, principalmente ao auxiliar na manutenção da unidade da obra. Entretanto, não nos parece ir contra a tese de que a redução jurídica do conceito de reconhecimento em Fichte acaba por limitar as potencialidades ético-intersubjetivas do conceito de interpelação.

<sup>291</sup> GNR, 138

<sup>292</sup> GNR, 85/86

compreensibilidade seja engendrado pelo – ou melhor, seja uma outra designação para o – reconhecimento recíproco, compreendido agora não em sua limitação jurídica, mas na plenitude de seu potencial inclusivo como resposta à interpelação<sup>293</sup>. Como o próprio Fichte coloca, este âmbito não pode ser coagido, ele é originariamente engendrado como condição da “individualização”. Decerto ele pode ser quebrado, e é nesta base que Fichte desenvolverá sua teoria do *Zwangsrecht* e sua teoria do contrato; ou seja, aquele âmbito de inteligibilidade mútua e a manutenção de expectativas de comportamento originariamente geradas, no qual se fundamenta a possibilidade do direito, é função do próprio direito restaurar: se aquela situação “moral altruísta” ou não coagida de respeito mútuo e de plena consciência da dignidade do outro como ser livre, que é condição da minha própria auto-estima como ser racional livre e responsável e também de uma possível “solidariedade social”, não pode ser restaurada como tal, ao menos sua expressão exterior, que dá sustentabilidade à continuidade das relações entre arbítrios, pode ser mantida por coerção: a segurança. Obviamente, de uma perspectiva sistemática, poder-se-ia dizer que aquela componente não-jurídica do reconhecimento mútuo seria o objeto da teoria da ética. Mas o problema é que ela é co-originária ao fundamento do direito como condição da consciência-de-si, isto é, é engendrada numa relação intersubjetiva de reconhecimento recíproco. Se é assim, fica difícil entender como, no *Naturrecht*, apesar dos problemas relativos à determinação da aplicabilidade do conceito de direito de maneira totalmente independente da moral, Fichte não desenvolveu seu conceito de reconhecimento em uma relação intersubjetiva originariamente inclusiva, em que os sujeitos se colocam imediatamente nas perspectivas intercambiáveis de obrigado e obrigante, como formadores participativos da individualidade do outro, um âmbito que poderia ser admitido tanto como elemento fundacional do nexos normativo da vida político-jurídica, quanto como fundamento de nichos de uma vida social solidária e inclusiva, quanto ainda da necessidade de que o direito seja possível enquanto “idéia de uma coerção geral e recíproca”. O processo de reconhecimento recíproco como processo de engendramento de uma “consciência imediata” da dignidade do outro como ser racional responderia também pela formação intersubjetiva e mútua de identidades concretas, unidas na determinação geral e institucionalizada da pessoa, mas respeitadas e formadas em suas diferenças.

O que tem que ficar claro a respeito do adiantamento de confiança mutuamente atribuída em razão da obrigatoriedade hipotética do reconhecimento recíproco, fundada na consequência lógica de um silogismo, é que esta obrigatoriedade intersubjetiva da lei do pensamento pressupõe uma comunidade de consciências, o que se conecta com o fato de que o agir orientado por esta consequência somente se torna plausível, se as consciências não possuem motivos fortes para deixar de proceder segundo uma auto-limitação voluntária: tem que se mostrar minimamente plausível para as consciências “reconhecidas” a insistência preliminar num respeito mútuo. Deste modo, segundo Fichte, torna-se uma pressuposição fundamental para a dedução de um conceito de direito aplicável à expectativa de que o oposto da mútua racionalidade se confirme factualmente. O problema é que, ao passar explicitamente para o problema de aplicação do direito, Fichte parece criar uma ruptura entre a tese de uma livre e recíproca auto-limitação da

---

<sup>293</sup> Sob o título de “repressão jurídica do conceito de reconhecimento em Fichte”, espera-se aqui compreender, na linha de Ludwig Siep, aquele processo pelo qual, segundo Fichte, a relação de reconhecimento recíproco se sobrepõe ao paradigma da interpelação, na medida em que ela, enquanto resultado de uma limitação da liberdade por uma solicitação intersubjetiva, não pode ser compreendida de imediato como educação em seu sentido mais geral, como formação prática da individualidade em seu sentido mais profundo. **Siep, Ludwig** – „*Einheit und Methode von Fichtes „Grundlage des Naturrechts“*“, in: Siep, Ludwig–*Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, 1992, 41-64, 49/50 Eis porque, com a qualificação de uma “repressão jurídica”, pretendemos dar conta desta redução da intersubjetividade que Siep identifica ao propor uma interpretação da passagem entre os §§ 3 e 4 como uma reflexão da consciência interpelada, como uma consequência que a consciência que se forma retira da experiência de interpelação, a qual somente confere sentido à compreensão que propõe Fichte deste desenvolvimento como educação.

liberdade no reconhecimento e a suposição de um egoísmo universal que funda o escopo de um direito positivo que tenha de funcionar com necessidade mecânica. Com efeito, a suposição de um egoísmo universal e que ameaça a integridade social parece ser antes uma suposição antropológica para a aplicação pragmática do conceito de direito, mesmo que constitua o escopo de uma teoria do direito apartada da ética a não pressuposição de um comportamento invariavelmente altruísta. Na verdade, como aponta Siep, Fichte pretende deduzir o egoísmo da “experiência” de perda da “fidelidade e confiança”, feita pela consciência que está, desde o início da exposição da interpelação, sendo explicada pelo filósofo transcendental. Uma tal experiência não pressupõe, por sua vez, um dualismo entre egoísmo natural e altruísmo moral, vetado pela tese fundacional de independência em relação à ética.

A tese principal que gostaríamos de delinear por esta apresentação da teoria da intersubjetividade no jovem Fichte é a de que seu conceito jurídico de reconhecimento parece limitar a riqueza e o potencial de uma concepção participativa e inclusiva de intersubjetividade que, entretanto, poderia ser percebida no escopo mais geral da interpelação como formação ou educação. Não é difícil ver que Hegel pretenderá reconhecer no potencial não excludente desta compreensão da intersubjetividade, na mútua implicação de unidade e diferenciação das consciências, a estrutura dialética do espírito, o que o conduzirá, na consecução de seu conceito de eticidade, a enunciar como preâmbulo para o chegar-a-si da individualidade um modo plenamente acabado de intersubjetividade, um nexos de mútuo reconhecimento que ele, sob o nome de amor, atribui aos estágios ainda naturais de uma existência comunitária. Neste sentido, quando pretendemos aqui que uma concepção não excludente de intersubjetividade se sobreponha como um negativo da “repressão jurídica” do conceito fichteano de reconhecimento, pretende-se com isto sustentar a tese de que, em vista do problema de demonstrar a aplicabilidade do direito e de torná-lo um conceito real, o egoísmo fundamental, cuja reversão é tarefa da coerção sob o estado, somente pode ser introduzido na exposição fichteana através de uma experiência da perda de confiança, de maneira que, se este quadro geral de uma expectativa positiva com respeito ao comportamento do outro for atribuída, em sua gênese e possibilidade, às potencialidades não coercitivas da interpelação, resta ao conceito de direito, fundado sobre o reconhecimento recíproco e cuja aplicabilidade é o objetivo da teoria mostrar, uma limitação das potencialidades daquela relação intersubjetiva.

## **2. Hegel e os dois modelos de Intersubjetividade: Frankfurt e os primeiros anos em Jena (1798-1804)**

### **2.1 Intersubjetividade e Crítica da Moral Formalista: *Vereinigung* e amor em Frankfurt**

A assimilação da teoria do reconhecimento de fichte, que marca o aparecimento dos primeiros “sistemas da eticidade” de Hegel durante o período de Jena, tem sua antecipação ainda nos trabalhos de Frankfurt, quando Hegel, familiarizando-se com o ambiente filosófico formado pelas tentativas pós-kantianas de “superação” dos dualismos da filosofia transcendental, faz da crítica ao caráter dominador intrínseco à concepção “legalista” e “formalista” da moral o prelúdio para uma concepção positiva e não excludente das relações interpessoais. Neste período, sob o

tópico do “amor”, Hegel concebe, em face da intensificação, diagnosticada já nos textos de Bern e Tübingen, das relações intersubjetivas essencialmente “excludentes”, forjadas segundo o molde do direito privado, um paradigma ou ideal das relações humanas genuínas, isto é, não “excludentes” e não “limitadoras”, que tendem, com o aprofundamento da concepção de Hegel, a se tornarem imprescindíveis para a compreensão da formação originária da identidade individual. A comparação deste paradigma com as relações próprias a uma intersubjetividade limitativa, cujo alcance se intensifica pelo avanço do individualismo que está na base do desenvolvimento do direito privado e da constituição do *Privatleben* moderno – uma comparação que perpassa todos os textos de Frankfurt – denota já o preâmbulo para uma teoria e crítica das instituições sociais e estatais<sup>294</sup>. O itinerário que vai destas intuições hegelianas iniciais acerca da interação humana na plenitude de suas possibilidades sócio-integradoras até os esboços de 1803/04 e 1805/06 passa justamente pela absorção do que, para a filosofia social de Hegel, será o principal resultado alcançado por Fichte: o movimento recíproco entre a formação da consciência individual e da consciência universal, movimento no qual Hegel procurará ressaltar o potencial intrínseco desta consciência universal – incorporada em instituições, normas e costumes de um povo, – para a formação da individualidade, de maneira que a interação passa a ser compreendida, em seu nexu normativo ampliado, como processo no qual os indivíduos chegam, ao mesmo tempo, à sua consciência de si e à formação de níveis de “consciência comum” compatíveis com e correspondentes a suas relações a si mesmos (Honneth, 1992). Esta absorção, cujas condições de possibilidade também já estão prefiguradas em Frankfurt, é o que permite a Hegel uma revalorização do “mundo da vida privada” e das relações próprias a uma “intersubjetividade limitadora ou juridicamente mediada” e uma reintegração do *Rechtsverhältnis* à dialética de individualização e socialização, de consciência individual e da consciência universal. Hegel não assume simplesmente o conceito fichteano de intersubjetividade, mas antes, a partir de preocupações anteriores quanto ao problema da perda do poder sócio-unificador graças ao vigor da vida essencialmente mercantil e burguesa da modernidade, integra o viés formativo da individualidade implícito no conceito fichteano de reconhecimento no quadro de uma tematização mais concreta da articulação entre concepções antagônicas da intersubjetividade, no qual caberá às relações de direito a “adaptação” de formas solidárias de existência comunitária à generalização de uma regulação jurídico-econômica da vida social.

Como indicou de maneira inovadora Ludwig Siep, os textos de Frankfurt prenunciam aquela concepção própria ao Hegel anterior à *Fenomenologia* e segundo a qual o reconhecimento é a unidade de dois movimentos: amor e luta (Siep 1976, 37). Nos escritos de Frankfurt, Hegel concebe, via de regra, o amor como uma unificação originária que se contrapõe (ainda irreduzivelmente) a um movimento de separação, uma integração das individualidades humanas cuja contrapartida reside em um movimento que as aparta e que se vincula, ao menos no registro interpessoal, aos conceitos de “posse”, “propriedade” e “direito”. Esta contraposição entre a “relação de amor” e a “separação de individualidades”, a auto-afirmação excludente do indivíduo enquanto crime ou engajamento individual pelo “fazer valer” de seus direitos, revela, entretanto, a primazia da unificação afetiva e solidária no amor sobre as formas de separação e de ruptura da “unidade viva” com o outro. Em Frankfurt, a marca indelével do aspecto “socialmente” significativo do amor é a compreensão desta contraposição irreduzível entre o amor e o direito enquanto “cisão da vida” e, por conseguinte, também sua subordinação àquela intersubjetividade viva. Se somente em Jena, graças à sua *Auseinandersetzung* com o *Direito Natural* de Fichte, Hegel supera esta irreduzibilidade, ele lança, ainda em Frankfurt, as bases para sua concepção jenense do direito como reconhecimento, como unidade de amor e luta: no texto mais importante

<sup>294</sup> Siep, Ludwig –Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie, Freiburg/München, 1976, p.37

do período, “Espírito do Cristianismo”, Hegel alcança a consciência de que a “superação”, graças ao poder sócio-integrador do amor, de toda separação engendrada pelas relações privadas entre proprietários encontra seus limites na ampliação da comunidade para além dos laços solidários, afetivos e fraternos, algo que se conecta com a compreensão do destino das comunidades cristãs primitivas e do próprio Jesus Cristo.

Obviamente, o quadro filosófico geral em que se desenvolve a compreensão do amor no jovem Hegel, marcada pelas tentativas pós-kantianas de vencer especulativamente as dicotomias de um “kantismo dogmático”, dota este conceito de um significado que excede as relações intersubjetivas e cujo teor preciso e cuja história de formação jazem fora do interesse primordial deste trabalho: aqui nos interessa sobretudo o amor enquanto intersubjetividade genuína, enquanto relação entre pessoas que extrapola o “individualismo”, a “mútua exclusão” e o “solipsismo” que se vinculam à relação entre proprietários e as tornam possíveis como tais, muito embora aspectos especulativos não possam ser totalmente ignorados, já que estão, como se verá abaixo, na base da relação estabelecida por Hegel em Jena entre a especulação filosófica e a reflexão, e entre a reflexão e a cisão das relações vitais. Também no contexto da temática fundamental dos textos de Frankfurt, a consecução de um ponto de vista supra-moral que ultrapassa a dicotomia fundamental da concepção kantiana de ética (razão e sensibilidade), a moral kantiana não pode ser vista como algo que, em vista daquele novo princípio, desaparece inteiramente: renunciando também a absorção da moral e do direito na eticidade absoluta da primeira fase de Jena, o período de Frankfurt assinala já com o imperativo de que uma compreensão da “eticidade” capaz de “nadificar” as dicotomias tem forçosamente de absorver moral e direito como momentos, sob a pena de se mostrar um princípio de integração muito tênue. O amor como “unificação social” se põe em uma relação com a força individualista de separação e com o atomismo moderno que contém como prefiguradas não somente a amplitude temática da concepção jenense de reconhecimento, mas também o tópico sócio-político do Hegel maduro da integração ética da esfera do egoísmo, regulada jurídico-economicamente, no “altruísmo universal” do estado.

### **2.1.1 Distanciamento de Fichte e Kant e as primeiras reflexões sobre a intersubjetividade nos *Entwürfe über Religion und Liebe***

As primeiras reflexões de Hegel sobre a conexão entre amor e moralidade datam ainda do período de Tübingen no contexto da investigação acerca das condições de possibilidade de uma *Volksreligion* moderna, a qual, seguindo o modelo grego de uma religião viva e capaz de falar à fantasia do povo, pudesse fazer frente tanto à positividade do cristianismo, quanto à negação do positivo pelo esclarecimento. Neste contexto, o amor é compreendido como elemento constituinte desta *Volksreligion*, que responde pela adesão subjetiva à mesma.

Para Hegel, ao “caráter empírico, que está encerrado nos limites do círculo das inclinações, pertence também o sentimento moral...” (TWA 1, 30) Ao contrário do “esvaziamento” do teor moral do “caráter empírico” em Kant, e influenciado pelo “caráter estético” de Schiller, Hegel defende uma compreensão mais integrada das “duas metades do homem”<sup>295</sup>, e o amor desempenha nesta integração um papel particular. Trata-se de um sentimento moral que estimula outras inclinações e sentimentos que podem ter valor moral.

<sup>295</sup> “em nossa própria natureza estão envolvidas tais sensações que, apesar de não morais e não oriundas do respeito pela lei e que, portanto, nem são inteiramente firmes e seguras, nem possuem em si um valor, nem merecem novamente respeito, mas são, contudo, dignas de amor, evitam inclinações más e fomentam o melhor do homem. Deste tipo são todas as boas inclinações, compaixão, bem-querer, amizade etc...” (TWA 1, 30)



Hegel ainda se vincula a Kant pela compreensão da origem da moral na razão prática como vontade, no “caráter inteligível”, e que o amor entre seres humanos consiste em uma inclinação, algo que é por isso intrinsecamente “patológico” e pertencente ao “caráter empírico”. Hegel atribui ao amor entre os seres humanos o papel de princípio fundamental do “caráter empírico”, mas o compreende como algo que é moral em si mesmo, na medida em que eleva o poder do direcionamento da natureza impulsiva pela validade prática da relação intersubjetiva racionalmente motivada.

“O princípio fundamental do caráter empírico é amor, o qual tem algo de análogo com a razão, na medida em que o amor se encontra a si mesmo em outros seres humanos, ou antes, esquecendo-se de si mesmo, põe-se para fora de sua existência, como que vive em outro, sente e é ativo – tal como a razão, enquanto princípio de leis universalmente válidas, reconhece-se a si mesma novamente em todo ser racional, enquanto concidadã de um mundo inteligível. O caráter empírico é, na verdade, afetado por prazer e desprazer, mas amor, se ele já é um princípio patológico do agir, é altruísta (*uneigennützig*).” (TWA 1, 30)

Esta racionalidade intrínseca ao amor, revelada curiosamente no aspecto intersubjetivo desta relação, permite que ele seja este composto, uma inclinação cujo caráter patológico não a torna menos digna, nem nada retira de sua grandeza (TWA 1, 362). Já em Tübingen Hegel vai além da distinção kantiana entre o “amor a Deus” e seu teor prático-moral, por um lado; e o “amor intersubjetivo” e seu caráter patológico<sup>296</sup>, por outro. Os paradigmas cristãos do “amor a Deus” e do “amor ao próximo” são considerados por Hegel como enunciações paralelas de um mesmo “princípio”: a prática dos deveres em geral ou para com o outro por satisfação (*gerne tun*). Por isso – e aqui se encontra a raiz das reflexões de Hegel sobre o amor em Frankfurt –, o “amor intersubjetivo”, mesmo sensível e próximo ao prazer e à satisfação como qualquer inclinação, tem, para Hegel, um papel importante na promoção da prática moral, na medida em que seres humanos que se amam estão atentos ao cumprimento dos deveres para com outro não simplesmente “por dever” ou por pura observância da lei universal de respeitar os outros como pessoas, mas sobretudo porque o fazem “com satisfação”, como parte da realização de sua própria identidade pessoal, na medida em que esta se compreende em sua plenitude somente naquela relação de amor, de estimar o outro e ser por ele estimado. No amor, segundo Hegel, o altruísmo universalmente exigido pela razão moral não é coerção do caráter inteligível sobre o empírico, não é dominação e controle da razão sobre o egoísmo inato, mas cumprimento espontâneo do dever, unificação da satisfação subjetiva mais íntima com o comportamento objetivamente válido de respeito ao ser humano como fim em si. Este alinhamento entre amor, altruísmo e a racionalidade da moral impede que o amor, como inclinação, seja ligado à “racionalidade pragmática” do entendimento, vinculado à satisfação do “amor de si” e do egoísmo.

No período de Bern, o maior alinhamento com a *Postulatenlehre* kantiana impede o aprofundamento da conexão entre o “amor intersubjetivo” e a moral deontológica, de maneira que Hegel continua a salientar o teor prático-moral do amor, sem contudo admitir um tal sentimento dentre os motivadores morais genuínos, o que se chocaria com a concepção de autonomia como pedra fundamental da doutrina dos postulados da razão pura prática (TWA 1,

<sup>296</sup> Sobre a distinção kantiana entre o “amor patológico” e o “amor prático”, observar as discussões de Kant a respeito da interpretação moral dos mandamentos cristãos de “amor a Deus” e “amor ao próximo”. Na *Crítica da Razão Prática* e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant compreende o mandamento de “amor a Deus” como “fazer os próprios deveres com satisfação” (KpV A148, GMS BA13). Na *Doutrina da Virtude*, o “amor prático” enquanto “máxima do bem-querer” adquire importância também na esfera do agir intersubjetivo (MS 118). Neste sentido, amor seria um sentimento que acompanha a execução de deveres morais para com os outros e que, na situação específica da obrigação moral intersubjetiva, poderia ser visto como diferenciação do respeito. O “dever de amor ao próximo” (MS 120) é o “dever de fazer dos fins de outros (na medida em que realmente não são não-éticos) meus [fins].” É nesta medida que Kant, com toda a sua restrição em interpretar os mandamentos cristãos segundo os preceitos de uma “religião nos limites da simples razão”, compreende a ligação entre o “amor intersubjetivo” e a moral, o que não deixa margem a formas mais particulares de relação amorosa entre os sujeitos.

234). Ao final do período de Bern, Hegel começa a expandir seu horizonte filosófico kantiano<sup>297</sup>, graças à influência da *Kritik der Urteilskraft* de Kant e das *Briefe über ästhetische Erziehung* de Schiller, na direção da investigação das condições subjetivas e intersubjetivas de uma concepção viva da “religião do povo”. Na mesma época, graças ao aprofundamento de estudos históricos, Hegel se dirige à compreensão do processo de colapso do mundo grego e de sua religião frente ao advento do mundo romano e à disseminação da religião cristã, bem como do processo pelo qual esta passa dos ideais igualitários e comunitários iniciais à sua solidificação como religião positiva e objetiva baseada na autoridade eclesiástica<sup>298</sup>. Pode-se dizer que a preocupação maior de Hegel em Tübingen e Bern é com a integração social na era moderna. Hegel deseja resgatar na modernidade a integração social imediata própria da pólis antiga, em que o indivíduo se identifica imediatamente com o *ethos* universal da comunidade. Por meio desta identificação, tem origem uma liberdade comunitária politicamente ordenada, da qual todos os cidadãos participam. Para Hegel, esta harmonia era nutrida e estimulada por uma “religião popular” cujos apelos falavam diretamente à natureza do homem, suas disposições particulares e sua imaginação. Se Hegel avança sobretudo num registro religioso durante estes anos, é justamente porque investiga as condições para que o cristianismo de sua época, que oscila entre a ligação protestante do sujeito a Deus e a subordinação católica à autoridade eclesiástica, possa se tornar uma religião sócio-integradora ou *Volksreligion*. Que ele se torne paulatinamente mais consciente desta impossibilidade se deve não só às insuficiências e à positividade intrínsecas à religião cristã, mas antes aos processos de formação da modernidade, que impediram que a religião pudesse exercer a função sócio-integradora que realizara outrora. A *Zeitdiagnose* de Hegel é, com efeito, que o ideal da pólis antiga desapareceu, porque a vida livre unificada de antes, animada imediatamente pela fantasia religiosa, tornou-se, graças à institucionalização de relações de direito privado e à ubiqüidade de relações sociais burguesas, uma vida privada ou essencialmente individualista. Neste processo, a liberdade substancial e a eticidade foram reduzidas à moral enquanto código individual de conduta e à subordinação do estado à manutenção dos interesses particulares.

Se em Tübingen e Bern o projeto de um resgate do poder sócio-integrador da religião, que se vincula à necessidade de uma religião que não seja positiva, capaz de se “impor” de maneira não-autoritária e natural, aproxima Hegel das teses kantianas acerca de uma religião e teologia “nos limites da simples razão”; em Frankfurt, por outro lado, Hegel se distancia permanentemente do kantismo. Curiosamente, é no contexto deste distanciamento, o qual se faz gradualmente por um certo alinhamento e posterior distanciamento em relação a Fichte, que, ao se deparar com as insuficiências da reflexão para a compreensão da *Vereinigung*, Hegel é despertado para a necessidade de um novo tipo de filosofia. Este impulso por um novo paradigma de filosofia, que se origina do mote da *Vereinigung*, tão amplamente disseminado na época, e que cobre também considerações sobre a “cisão na vida ética”, desemboca, ao fim do período de Frankfurt, num princípio de sistema ancorado numa “metafísica do ser e da vida” e que, de maneira resumida, pretende ser uma superação de Kant pela assimilação de Espinoza (Bondeli 1997, 117). “Sob o aspecto da compreensão metafísica, Hegel se afasta da fundação moral da metafísica em Kant e trilha o caminho de uma nova metafísica monista, erguida sobre o conceito de ser e que abrange a razão teórica e prática.”<sup>299</sup> Como bem observa Bondeli, apesar da refutação pretendida por Hegel do caráter subjetivista e mesmo positivo da filosofia kantiana que

<sup>297</sup> Bondeli, M. – *Der Kantianismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung und Kant-Überwindung Hegels auf dem Weg zum philosophischen System*, Hamburg, 1997

<sup>298</sup> Para uma visão penetrante das investigações de Hegel durante o período de Bern, ver: Bondeli, M. – “Vom Kantianismus zur Kant-Kritik. Der junge Hegel in Bern und Frankfurt” in: *Hegels Denkweltwicklung in den Berner und Frankfurt Zeit*, hrsg. V. M. Bondeli und H. Linneweber-Lammerskitten, München, 31-52

<sup>299</sup> Bondeli, M. – *Der Kantianismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung und Kant-Überwindung Hegels auf dem Weg zum philosophischen System*, Hamburg, 1997, 117

seguira até o começo do período de Frankfurt, o kantianismo do jovem Hegel permanece ainda conservado, na medida em que o ser supremo não é objeto da filosofia ou do conhecimento, mas apenas da crença e da vivência religiosa: também o amor e o sentimento do ser-um é sempre acometido pelo caráter de sua resistência à reflexão, mesmo de sua infabilidade. É também neste contexto que Hegel tem *insights* inovadores acerca dos aspectos sociais da *Vereinigung* que, sem nenhum exagero, prenunciam seus desenvolvimentos posteriores acerca da eticidade e do reconhecimento, contexto em que o amor assume um papel de destaque: é um tema recorrente no horizonte investigativo do antigo colega de Hegel em Tübingen, Hölderlin, que o homem moderno, cindido em razão e sensibilidade, possa ser reunificado pelo amor.

Um texto freqüentemente negligenciado, mas que revela posições que são um verdadeiro divisor de águas, são os *Entwürfe über Religion und Liebe*, texto composto de três fragmentos – um deles, *Glauben und Sein*, reconhecidamente modificado, escrito no primeiro ano de estadia em Frankfurt em um linguajar notadamente fichteano, que revela, decerto, o impacto do estudo da *Grundlage* de Fichte no verão de 1795<sup>300</sup>, mas também a profunda influência de Hölderlin<sup>301</sup>. O intento geral de Hegel neste texto é estabelecer a conexão entre o amor e a unificação ou reconciliação da vida, o que ele faz justamente numa radicalização de sua adesão bernense à razão prática absoluta: filiando-se à tradição fichteana, Hegel compreende, sob a chave do conceito moral como determinação do eu que se diferencia em contraposições, a distinção entre a fundamentação teórica dos dados e objetos da fé positiva, por um lado, e o ideal moral a ser ambicionado pelo sujeito, por outro.

No primeiro fragmento, “Uma crença é denominada positiva...” (TWA 1, 239), que se divide em duas partes, Hegel parte da idéia de subjetividade absoluta para alcançar um ideal religioso que une subjetividade e objetividade, liberdade e natureza. Uma crença ou fé positiva, na medida em que vale como um princípio vital da ação humana, são representações teóricas de algo objetivo que se respeita como uma autoridade dominadora. Seguindo Fichte, Hegel concebe, por outro lado, a atividade prática como uma unidade subjetiva posta que aniquila seu oposto, de maneira que a fé moral é a expectativa racionalmente fundada na realização do ideal de igualdade entre nossa própria atividade consciente e a atividade infinita que transcende toda realidade, todo o limite que nos acomete enquanto consciências efetivas.

Já no trecho subsequente, sob o título de “Religião, fundar uma Religião”, Hegel pretende que a idéia deste esforço absoluto, desta suprema atividade prática que anseia por atingir a suspensão de toda realidade na infinitude de Deus, também não pode originar uma religião. “As sínteses teóricas se tornam totalmente objetivas, inteiramente contrapostas ao sujeito. A atividade prática aniquila o objeto e é inteiramente subjetiva” (TWA 1, 242). Assim, nem nas sínteses teóricas, que contrapõem objeto e sujeito, nem na atividade prática, que, apesar de ainda os contrapor, tenciona aniquilar o limite e ser totalmente subjetiva, está-se ligado ao objeto, isto é,

<sup>300</sup> Rosenkranz, Karl – *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt, 1972.

<sup>301</sup> Jamme, Christoph – „Ein ungelahrtes Buch“ *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, Bonn, 1988 – „Jedes Lieblose ist Gewalt“. *Der junge Hegel, Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung*, in: Jamme, Christoph und Helmut Schneider (Hg.) – *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990, 130-170. A influência de Hölderlin foi imensa em Hegel durante o período de Frankfurt, não somente para que Hegel pudesse manter intacto e sem distorções seu ideal, mas também no enriquecimento deste ideal da comunidade livre. Antes mesmo que Hegel atinasse com a possibilidade de afastamento em relação a Kant, Hölderlin formulara, já em 1795, uma crítica da filosofia prática de Fichte como dominação da natureza pela razão e mesmo do caráter puramente antropológico da ampliação do belo kantiano operada por Schiller. Para Hegel, é extremamente importante a concepção de um ser (Sein) como unificação (Vereinigung) que antecede o juízo (Urteil) ou a partição originária (Urteilung) que engendra sujeito e objeto. Para uma análise mais detalhada, ver: Wylleman, A. (ed.) – “Driven Forth to Science”, in: Wylleman, A. (ed.) – *Hegel on the ethical life, religion and philosophy, 1793 - 1807*, 1- 45; Bondeli, M. – *Der Kantianismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung und Kant-Überwindung Hegels auf dem Weg zum philosophischen System*, Hamburg, 1997

está-se em contato com a “divina união”. “Onde sujeito e objeto, ou liberdade e natureza são pensados como de tal forma unificados que a natureza é liberdade, que sujeito e objeto não podem ser separados, aí está o divino – um tal ideal é o objeto de toda religião. Uma deidade é ao mesmo tempo sujeito e objeto, não se pode dizer dela que seja sujeito em oposição a objetos” (TWA 1, 242). Já aqui é visível que Hegel, sob forte influência da tese hölderliniana de que a unificação “verdadeira e infinita” antecede a *Ur-teilung* ou cisão originária entre sujeito e objeto, não vê como possível o resgate da religião não-positiva dentro do paradigma racional-religioso da fé moral kantiano-fichteana. Segundo Hegel, esta unidade, que é o ideal religioso por excelência, somente pode ser encontrada no amor, o qual é compreendido por Hegel, pela primeira vez, na linha do que pretende Hölderlin com o termo *Vereinigung*<sup>302</sup>. “Somente no amor se é um com o objeto, não se domina, nem se é dominado. Este amor, tornado ser (*Wesen*) a partir da imaginação (*Einbildungskraft*), é a divindade. O homem cindido (*der getrennte Mensch*) tem, por conseguinte, reverência, respeito por ela; o [homem] em harmonia consigo (*der in sich einige [Mensch]*) tem amor.” (TWA 1, 242).

O amor é esta unidade bipolar em que há ausência completa de dominação, em que sujeito e objeto em sentido tradicional não mais estão presentes e se ultrapassa o subjetivismo e objetivismo absolutos das sínteses prática e teórica. O amor, enquanto unificação essencialmente bipolar, amálgama e não dominação, fornece a alternativa ao respeito e à reverência que o homem incompleto e finitizado tem pelo infinito enquanto algo que está fora dele e que o aguarda no além; constitui-se não simplesmente como subterfúgio análogo, mas como sentimento de “imanência do divino”, o qual se torna efetivo, pela imaginação, na harmonia consigo mesmo e na suspensão da opressão da natureza própria pela autoridade estranha. Notório é também o deslocamento da unificação do terreno da possibilidade e do dever-ser do esforço prático para a efetividade do sentimento amoroso gerada pela imaginação e que é sentida como harmonia da racionalidade com a natureza. “Aquela unificação pode ser denominada unificação do sujeito e do objeto, da liberdade e da natureza, do efetivo e do possível. Se o sujeito conserva a forma do sujeito, e o objeto a forma do objeto, a natureza [permanece] sempre natureza, então nenhuma unificação é encontrada. O sujeito, o ser livre, é o que prepondera, e o objeto, a natureza, é o subjugado”(TWA 1, 242) É a crítica de Hölderlin a Fichte que é determinante para a refutação de um ideal de subjetividade prática incondicionada que, a partir do aquém da efetividade consciente, deve se alçar à infinitude pela paulatina aniquilação de toda a objetividade, de maneira que se pode reconduzir a unificação da natureza e da liberdade, onde objeto e sujeito são um só sem subordinação, à concepção do *Sein* explorada por Hölderlin em sua obra-prima *Urteil und Sein* de 1795<sup>303</sup>. Entretanto, ao contrário de Hölderlin<sup>304</sup>, que, resgatando a ontologia platônica do amor e da beleza num registro espinozano, encontra na “intuição intelectual” do ser o acesso à infinitude, Hegel compreende que a unificação é experimentada no sentimento amoroso, experiência que se faz representar (também artisticamente) pela faculdade imaginativa e sua união peculiar do sentimento e da razão. De qualquer forma, apesar desta primeira recusa da *moralische Weltanschauung*, tanto a idéia kantiana de um livre jogo das faculdades no ajuizamento do belo (*Kritik der Urteilskraft*) e a concepção fichteana do *Schweben* da “imaginação produtiva”, quanto a ampliação “ética”, empreendida por Schiller, do conceito kantiano de beleza como “terceiro caráter” do homem, que faz a mediação entre as “metades

<sup>302</sup> Henrich, D. – „Hegel und Hölderlin“, in *Hegel im Kontext*, Frankfurt, 1971, 9-40

<sup>303</sup> Jamme, Christoph – „Ein ungelehrtes Buch“ *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, Bonn, 1988 – „Jedes Lieblose ist Gewalt“. Der junge Hegel, Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung“, in : Jamme, Cristoph und Helmut Schneider(Hg.) – *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990, 130-170.

<sup>304</sup> Wylleman, A. (ed.) – „Driven Forth to Sciene“, in: Wylleman, A. (ed.) – *Hegel on the ethical life, religion and philosophy* , 1793 - 1807 , 1-45

cindidas” do “homem total”, continuam a ser idéias influentes para Hegel. Em suma, na passagem entre os dois primeiros trechos deste fragmento se dá uma verdadeira ruptura com o kantianismo presente na compreensão dos mandamentos morais como exigências de “afirmar a unidade prática contra os impulsos”(TWA 1, 239).

“Se lá, onde na natureza há eterna separação, algo incompatível (*Unvereinbares*) for unificado, aí há positividade. Este unificado, este ideal é, portanto, objeto, e há nele algo que não é sujeito.” (TWA 1, 244) . Para Hegel, é uma profunda “separação entre o impulso e a efetividade”, em que surge “dor efetiva”, que leva à postulação de uma religião positiva calcada numa divindade punitiva como meio de obter uma tranqüilização ao menos temporária (TWA 1, 244). Por outro lado, segundo o trecho “Amor e Religião”, a religião verdadeira não está nem em um objeto fora do sujeito, o que suscitaria positividade e autoridade, nem em um objeto que está somente no sujeito, o que perverteria o sentido comunitário daquilo que pode ser uma religião plena. “O ideal nós não podemos pôr fora de nós, senão seria um objeto – [mas também] não somente em nós, senão não seria nenhum ideal.” (TWA 1, 244) Neste paradoxo da unificação pode-se perceber todo o significado comunitário da concepção hegeliana da unificação. Hegel pretende que a solução para este dilema esteja numa religião que é “um com o amor” (*die Religion ist eins mit der Liebe*) (TWA 1, 244). A religião tem de incorporar a validade interpessoal e intersubjetiva autêntica do amor, para além da dicotomia sujeito e objeto. A religião verdadeira está no sentimento de diversos sujeitos de serem um no amor. O divino, o místico e religioso estão nesta intersubjetividade, nesta comunidade de seres na qual eles perdem o caráter solipsista do indivíduo solitário e vêem-se no outro como objetos, isto é, vêem no outro a si mesmos. O caráter “divino” – e, posteriormente, especulativo, inacessível ao entendimento (Enciclopédia § 426 A) – desta intersubjetividade, desta “socialização positiva” – posto que não concerne a seres humanos simplesmente como indivíduos apartados uns dos outros, mas como indivíduos inteiros, estimados, apreciados e plenamente individualizados pela própria “socialização” – , jamais abandonará a filosofia social de Hegel. “A religião é um com o amor (*die Religion ist eins mit der Liebe*). O ser amado (*der Geliebte*) não nos é contraposto, ele é um com nossa essência. Nós vemos somente a nós nele; e, contudo, em seguida, novamente ele não é nós – um milagre que não somos capazes de compreender” (TWA 1, 244).

A idéia do amor como algo que se coaduna com a moralidade, isto é, como princípio de ação não-racional ou patológico, mas ainda não auto-referente, é uma concepção que Hegel traz dos tempos de Tübingen. Mas se antes o amor tem necessariamente de ser ligado a uma moralidade estritamente racional, nos fragmentos de Frankfurt Hegel vai paulatinamente sustentando a transcendência do ponto de vista moral pelo amor. “A unidade prática é afirmada pelo fato de que o contraposto é suprimido (*aufgehoben*). Todos os mandamentos morais são exigências para afirmar esta unidade contra os impulsos. Estas são diversas apenas em que, representada esta unidade, são direcionadas a impulsos diversos.” (TWA 1, 239) A moral se associa para Hegel à dominação da multiplicidade de nossa natureza impulsiva pela unidade do eu abstrato. Neste sentido, “moral (*Moralisches*) e objetivo (*Objektives*) em sentido habitual são diretamente contrapostos um ao outro” (TWA 1, 240), pois a “essência do eu prático consiste no movimento da atividade ideal para além do efetivo (*im Hinausgehen der idealen Tätigkeit über das Wirkliche*) e na exigência de que a atividade objetiva deva ser igual à [atividade] infinita” (TWA 1, 240). Eis porque Hegel compreende que o ponto de vista moral, da atividade prática subjetiva com vistas à realização do bem, revela-se, na realidade efetiva, como um impulso para superar toda a subjetividade que é, na verdade, um “amor pelo objetivo” e pela separação, sem o que estancaria toda a atividade. Uma tal relação é percebida também na menção ao fato de que o

ideal judaico de Deus enquanto senhor e autoridade transcendente confere aos homens “domínio sobre os objetos”.

Hegel interpreta este amor pelo que está morto, *Liebe um des Toten willen*, fazendo referência a uma associação de pessoas com o objetivo de um “intercâmbio” de “coisas mortas”, onde cada um está oposto a um mundo exterior ao qual sua consciência está ligada como a algo essencial: “a essência dele consiste em que o ser humano seja, em sua natureza mais interior, um contraposto, um autônomo, que tudo seja para ele mundo exterior (*Aussenwelt*) – o qual é assim tão eterno quanto ele mesmo.” (TWA 1, 245) A relação intersubjetiva em vista do que é morto corresponde, “subjektivamente”, a uma “atitude religiosa” que se liga à projeção do infinito para o supra-sensível enquanto suspensão de toda realidade, isto é, uma compreensão religiosa da relação finito/infinito que se associa ao temor em face de um poder estranho. Graças à oposição entre o controle e a união verdadeira, a relação intersubjetiva do amor aponta para uma compreensão religiosa da “divindade imanente” à vida social efetiva como experimentação da unicidade da vida. Muito embora a “unicidade da vida”, evocando a compreensão h lderliniana do “ser”, tenha conotações eminentemente ontológicas, há que se reter certamente o nexu sócio-filosófico do tema: o conflito entre uma associa o de seres humanos em vista da “manipula o” das coisas mortas e o amor verdadeiro como unidade da vida na união física e espiritual entre homem e mulher.

Portanto, o fragmento que se inicia com *welchem Zwecke denn ...*, tematiza não somente o “g ttliche Liebe”, mas sobretudo e explicitamente o amor conjugal, sexual ou rela o es amorosas enquanto permeadas por rela o es interpessoais mediadas pela rela o o às coisas. A este “amor pelo que   morto”, Hegel contrapõe o amor verdadeiro, o qual diz respeito aos “seres vivos” e nada tem em comum com a domina o o e controle do mundo objetivo pela associa o o de indivíduos aut nomos. O que se torna problemático para a força unificadora do “amor intersubjetivo”   que os seres humanos querem viver também como indivíduos aut nomos e têm por isso de viver em rela o es de outra natureza e que são reguladas por normas morais e jurídicas. “Os que amam estão em liga o o com muita coisa morta: a cada qual pertencem muitas coisas, isto  , estão em rela o o com contrapostos que, também para aquele que se relaciona, são ainda contrapostos, objetos. E assim eles são ainda capazes de uma múltipla contraposi o o na múltipla aquisi o o e posse de propriedade e direitos.” (TWA, 1, 249) Por outro lado, o amor verdadeiro “  um r ciproco receber e dar” (TWA 1, 247): “aquele que recebe não se torna por meio disso mais rico que o outro: na verdade, ele enriquece, mas tanto quanto o outro. Igualmente aquele que d  não se torna mais pobre: ao dar ao outro, ele faz aumentar na mesma quantidade seus tesouros” (TWA 1, 247). Ele se rege pela lógica de uma doa o o r ciproca e pelo “acúmulo” de “riqueza da vida”, enquanto a rela o o intersubjetiva em vista do que   morto se baseia na matéria, segue a lógica da troca e se rege pela atribui o o r ciproca de direitos de propriedade: “o mais pobre hesita em tomar [algo] ao mais rico, a se pôr numa mesma posse com ele, porque este mesmo praticou uma a o o do contrapor, p s-se para fora do círculo do amor. Mas a este temor, que sua propriedade desperta, o possuidor se antecipa ao conferir a ele seu direito de propriedade, que lhe cabe contra qualquer outra pessoa, que se suprime em face daquele que ama ...” (TWA 1, 249). Aqui já se vê prefigurada a inten o o mais geral da teoria do reconhecimento dos *Jenaer Systementwürfe* e, no limite, também a rela o o, presente nas *Grundlinien*, entre a sociedade civil enquanto esfera da efetiva o o dos direitos da pessoa e da “perda da eticidade em seus extremos”, por um lado, e a unidade  tica do estado, bem como seus “pilares éticos” na corpora o o e na família, por outro: Hegel estabelece aqui de maneira clara o embate entre a unidade  tica de um altru simo universal e o ethos egoísta próprio da esfera em que os indivíduos fazem valer seus

direitos universais enquanto pessoas e buscam a satisfação de seus interesses. No fragmento em questão, tal problema é posto pela relação entre as lógicas do “amor intersubjetivo” e da “relação entre indivíduos proprietários”. Desconsideradas diferenças também significativas, a questão básica da teoria hegeliana da eticidade já se deixa ver aqui como possibilidade da unificação ética em um mundo moderno invadido pela lógica do *Privatleben*. Ao longo do período de Frankfurt, Hegel procurará “testar” o alcance do poder unificador das relações solidárias compreendidas sob o conceito de amor. Paulatinamente ele vai tomando consciência da necessidade, gerada pela modernidade política, de integração da “solidariedade ética” com outros tipos de relação intersubjetiva que, ainda que potencialmente desintegradoras, tornaram-se, entretanto, “fatores da vida”.

Para além dos significados ontológicos e mesmo especulativos da enunciação da unificação por amor – alguns dos quais são retomados no último fragmento, *Glauben und Sein*, aí com plena ressonância de motivos hōlderlinianos e já no contexto do afastamento completo em relação à fé moral de Kant e Fichte –, interessa-nos fixar resultados em um registro de leitura que se poderia chamar de “social”. Antecipando sua teoria da *Versöhnung durch das Schicksal*, desenvolvida em *Geist des Christentums* em conexão com a complementação da “moral legalista” pelo conceito de amor, Hegel contrapõe, pela primeira vez, sua concepção de uma “intersubjetividade positiva”, em que se deixa antecipar a afirmação recíproca de identidades e co-originalidade de consciência universal e consciência individual, a uma “intersubjetividade negativa”, que se pauta pela solidificação da autonomia individual em relações sociais atomísticas e que resulta tão-somente numa associação comum em vista de fins relativos. O texto de Hegel sugere que o conflito entre “amor verdadeiro” e “amor em vista do que é morto” seja compreendido como um conflito entre a relação ética (nos *Entwürfe* compreendida preponderantemente como relação conjugal, mas já em *Geist des Christentums* considerada num viés mais amplo como fraternidade ou amizade) e a relação contratual entre proprietários, ambas relações intersubjetivas que se diferenciam justamente pela irreduzibilidade absoluta do indivíduo, característica fundamental de um mundo burguês baseado em relações de direito privado. Segundo nossa tese de leitura, este conflito, compreendido como conflito entre formas paradigmáticas de intersubjetividade, antecipa magistralmente toda a crítica hegeliana, desde o *Naturrechtaufsatz* até as *Grundlinien*, às tentativas jus-naturalista e jus-racionalista de se compreender relações éticas pelo paradigma das relações jurídico-privadas ou contratuais, em particular, o casamento e o próprio estado (LFFD §75).

Em face do conceito “contratualista” da sociedade como agregado dos muitos particulares, Hegel antecipa, com seu conceito de amor, aquilo que se tornará seu conceito orgânico de comunidade. “Unificação verdadeira, [o] amor propriamente dito, somente tem lugar entre vivos que se equiparam em poder e são assim completamente / vivos um para o outro, e de nenhuma parte mortos em face do outro ... No amor, este todo não está contido como na soma de muitos particulares, separados” (TWA 1, 245/246). A “imanência da divindade” na efetividade social, a “unificação eterna” no amor, impõe que o indivíduo escape ao paradigma da consciência-de-si singular como algo contraposto à infinitude, no qual sua “incondicionalidade” se converte na necessidade relativa em face de um “poder estranho”, na condicionalidade do temor em face deste “árido nada” que é o exterior de sua consciência e na obstinação da fé racional na unificação prática (TWA 1, 245). “O outro lhe é concedido pelo obséquio e a graça daquele poder: [não estando] em nenhum lugar como em um estranho, ele é em toda parte um ser independente (*es ist überall nirgends als in einem Fremden ein unabhängiges Sein*): deste estranho tudo é contemplado ao ser humano, e [é] a este que ele tem de agradecer por si mesmo e

pela imortalidade que mendiga com tremores e temor.” (TWA 1, 245). A unificação verdadeira exige que se rompa com esta “independência abstrata”, a qual não vem do “reconhecimento” pelo seu outro, o estranho. O singular tem de ser independente em seu estranho, ver-se a si mesmo nele, ter confirmada sua independência de uma maneira plena, na forma da entrega total, do amor e da estima por sua constituição particular. Mas, dentro desta unificação plena e seguindo a intuição de Hegel acerca da diferença como parte da vida que se auto-produz, onde vê Hegel aqui o “separável” ?

“O separável (*das Trennbare*), enquanto ele é, antes da completa unificação, ainda algo próprio (*ein eigenes*), cria dificuldades aos que amam: é uma espécie de conflito entre a entrega total – a aniquilação unicamente possível, a aniquilação do contraposto na unificação – e a autonomia (*Selbständigkeit*) que ainda está presente. Aquela se sente estorvada por esta: o amor se mostra contrariado (*ist unwillig*) pelo que é ainda separado, pela propriedade. Este exasperar-se do amor a propósito da individualidade é a vergonha.” (TWA 1, 247)

Para Hegel, em vista da unificação verdadeira, da entrega total que nadifica o contraposto e que, no sentimento de amor, se faz imanente à existência intersubjetiva, o separável se constitui pela subsistência daquele paradigma da consciência-de-si que se contrapõe a um “exterior insondável”: trata-se da racionalidade que está por trás do atomismo e individualismo que são a base das relações de direito privado entre indivíduos proprietários, os quais se unificam de maneira ainda relativa, isto é, em vista da “dominação” do que é morto. Do ponto de vista da unificação sentida pelos que amam, o ater-se aos objetos como meus ou teus constitui o lado relacional dentro daquela unificação, relação individual que é maculada pela ameaça de dissolução: é a vergonha diante da separabilidade que ameaça a unificação. “Em uma investida destituída de amor, um espírito pleno de amor (*ein liebevolles Gemüt*) é importunado por esta mesma hostilidade (*Feindseligkeit*), sua vergonha se torna ira, que agora defende somente a propriedade, o direito” (TWA 1, 247). Nesta relação da unificação como suspensão das individualidades e da subsistência da individualidade inexpugnável do direito à propriedade, vê-se a antecipação de temas importantes para Hegel ainda em Frankfurt, mas sobretudo em Jena: quer a dialética da reconciliação pelo destino, quer o projeto de uma absorção da vida privada do indivíduo proprietário no quadro de uma eticidade absoluta (*Naturrechtaufsatz*), ou ainda o desencadeamento de uma luta por reconhecimento a partir do dano à propriedade (Jena 1803-1806) têm sua raiz comum neste “conflito entre o amor e o direito à propriedade”.

Nos *Entwürfe*, Hegel já se mostra consciente da necessidade de reconciliar a vida e a reflexão no registro social, onde se tornam “eticidade” e “relação”, intersubjetividade positiva, que constrói reciprocamente identidades em suas diferenças, e a intersubjetividade excludente, em que se localiza a gênese das normas de respeito ao direito de propriedade. “Se a posse e propriedade constituem uma parte tão importante do ser humano, de suas preocupações e de seus pensamentos, então também aqueles que amam não podem se abster de refletir sobre este lado de suas relações.” (TWA, 1, 250) Interessante é, além disso, que Hegel compreende, levada em conta a incipiência da intuição presente nos *Entwürfe*, tal reconciliação das duas formas de intersubjetividade, pela reflexão dos amantes sobre o lado inexoravelmente excludente de sua existência social, em uma magistral antecipação tanto da idéia de uma “luta pelo reconhecimento de direitos”, elaborada já no texto seguinte de Frankfurt (*Geist des Christentums*), quanto daquele filão que representa o horizonte mais amplo da eticidade moderna, enquanto teoria da integração comunitária numa época sob o signo do *Privatleben* burguês, em conexão com a suspensão da mútua exclusão que caracteriza a luta por reconhecimento, filão retomado paradigmaticamente no *Systementwurf* 1803/04.



“O morto que se encontra sob o poder / de um [deles] é contraposto a ambos, e parece somente poder ter lugar a unificação do que caísse sob o domínio de ambos. Aquele que ama e que observa o outro em posse de uma propriedade tem de sentir esta particularidade do outro que ele permitiu. Não pode nem mesmo suprimir a dominação excludente do outro, pois isto seria novamente uma oposição (*Entgegensetzung*) ao poder do outro, uma vez que ele não pode encontrar nenhuma outra relação ao objeto (*Objekt*) a não ser a dominação (*Beherrschung*) do mesmo. Ele contraporaria um domínio à dominação do outro e suprimiria uma relação do outro, sua exclusão de todo outro.” (TWA, 1, 249/250)

Dado seu conceito de amor ainda excessivamente sobrecarregado pelo sentido conjugal (e mesmo sexual) do termo, a discussão que Hegel propõe sobre a relação entre a “intersubjetividade divina” do amor e o direito à propriedade de uma individualidade exclusivista que, todavia, tem de ser “suspensa” na “unificação não dominadora” do amor, leva à discussão da “comunidade de bens” (*Gütergemeinschaft*) nos limites da união conjugal<sup>305</sup>. De maneira geral, segundo Hegel, a união amorosa não pode se confundir com a propriedade comunitária, se se entende sob esta designação a supressão da individualidade e do direito à propriedade dos cônjuges. O amor é uma unificação não dominadora. “No amor há ainda o separado, mas não mais como separado, e o vivo sente o vivo.”(TWA 1, 246) Nesta unificação, os termos são elevados à sua unidade essencial, mas têm conservada sua individualidade. Neste sentido, o amor não aniquila o direito à propriedade transformando-se numa propriedade comunitária de bens. “Se o uso é comunitário, então o direito à posse permaneceria com isso indecidiado, o pensamento do direito não se faria esquecer, porque tudo aquilo em cuja posse os seres humanos estão tem a forma jurídica (*Rechtsform*) da propriedade. Mas se o possuidor põe o outro também num igual direito da posse, então é a comunidade de bens (*Gütergemeinschaft*) somente o direito de cada um dos dois à coisa.”(TWA 1, 250) A individualização em seu sentido mais amplo, inclusive como afirmação individualista dos direitos da pessoa, é, na medida em que seres humanos se contrapõem necessariamente uns aos outros de uma maneira também mundana, a circunstância incontornável a ser enfrentada pela unificação amorosa, circunstância que, do ponto de vista de sua institucionalização no direito privado moderno, é o palco onde o amor teria de provar sua pujança e seu poder nadificador, a força capaz de “suspender” (em sua polissemia) a individualização. Em relação à comunidade de bens, a união conjugal é esta contradição: a essência originária dos vivos e a subsistência incontornável do separado. Como não lembrar do parágrafo inicial da Família nas *Grundlinien*, em que Hegel declara que o “amor é ... a mais prodigiosa contradição, que o entendimento não pode dissolver, já que não há nada de mais duro

<sup>305</sup> Para o Hegel das *Grundlinien*, a propriedade adquire o caráter de propriedade privada, porque nela a minha vontade singular se torna objetiva para mim. Por outro lado, a propriedade comunitária adquire a determinação de uma comunidade em si dissolúvel, na qual a participação de um dos membros é algo arbitrário (LFFD §46). Para além disso, a representação de uma comunidade dos bens que tencione eliminar o princípio da propriedade privada se revela um desconhecimento total do teor da liberdade da pessoa e de sua objetivação na coisa de que é proprietária. “A idéia do Estado *platônico* como princípio universal contém contra a pessoa a in-justiça de torná-la incapaz de propriedade privada. A representação de uma fraternização piedosa ou amistosa e, mesmo, forçada dos homens com *comunidade dos bens* e com a proscricção do princípio da propriedade privada pode se oferecer facilmente àquela disposição de ânimo que desconhece a natureza da liberdade do espírito e a do direito e que não a apreende nos seus momentos determinados.” (LFFD §46 A) Já no fragmento *Die Liebe* dos *Entwürfe*, Hegel chega a uma visão semelhante da comunidade de bens, principalmente no que concerne à impossibilidade de, por meio deste recurso, aniquilar o princípio da propriedade privada. “Assim, pertence ou a nenhum dos que amam, ou a cada qual pertence uma porção particular. Comunidade de bens significa o direito de cada um à coisa, a participação igual ou indeterminada [nela]. Ela pressupõe sempre uma partição e, na verdade, [a] necessidade desta partição, particular, propriedade; na verdade, não dos meios em repouso do inutilizado, do morto, mas sim a partição necessária do mesmo no uso. Através deste não-isolamento da propriedade, enquanto ela não é usada, a comunidade de bens engana com a aparência de uma completa suspensão dos direitos: no fundo, também um direito à parte da propriedade que não é imediatamente usada, mas somente utilizada, é conservado, só que sobre isso não se faz menção.”(TWA 1, 249) A comunidade bens cria a ilusão de que se suspendeu o direito à propriedade privada, o que, todavia, não se dá. De certa forma, esta discussão contém o germe da diferenciação da sociedade civil, enquanto esfera da efetivação do direito privado, e do estado, a efetivação da idéia ética: Hegel tende a conceber aqui o amor como uma unificação que suspende a individualidade atomista, mas, por isso mesmo, a conserva, e não a aniquila. Sua aniquilação estaria por trás da representação de uma comunidade de bens. “Na comunidade de bens, as coisas não são nenhuma propriedade, mas nela está escondido o direito, a propriedade sobre alguma parte da mesma. De acordo com isso [é que] se tem de julgar o modo habitual entre os que se amam de suspender reciprocamente os direitos sobre as coisas – direito sobre pessoas (*Personenrecht*) se exclui do amor já através de seu nome como um serviço que lhe é abjeto – e ver nisso uma prova do amor.” (TWA 1, 249)

do que esta ponta da autoconsciência, que é negada e que eu devo, contudo, ter como afirmativa.”(LFFD §158)

Portanto, nos *Entwürfe über Religion und Liebe*, Hegel faz conviver, ao lado da problemática propriamente especulativa do amor como unificação que suspende as contraposições e como sentimento de si da vida em sua duplicação (*Verdoppelung*)<sup>306</sup>, uma consideração do amor como relação não limitativa das individualidades, consideração que se revela numa análise “quase-fenomenológica” da relação entre duas pessoas que se amam e que se unem em laços conjugais (Siep 1976, 39). É neste contexto que se tornam significativas a vergonha (*Scham*), a relação de entrega recíproca e a relação dos amantes tanto à sua propriedade comum quanto à “efetivação espiritual” de seu amor na criança. Por um lado, amor é a entrega total e renúncia da individualidade a todo elemento “morto”, isto é, cuja existência se vincula ao estado de separação, ao passo que a vergonha é, diante disso, o “exasperar-se do amor a propósito da individualidade” (TWA 1, 248), a inquietude do amor e da unificação em face do que teima em permanecer na separação, quer os corpos, quer as posses. Por outro lado, é um absorver e integrar de diferenças: “esta riqueza da vida o amor adquire na permuta (*Auswechslung*) de todos os pensamentos, de todas as diversidades da alma, ao procurar infinitas diferenças e descobrir, para si mesmo, unificações infinitas, ao se voltar para a inteira multiplicidade da natureza, a fim de sorver o amor de cada vida da mesma.” (TWA 1, 248) O amor “detecta” as diferenças infinitas e pela compreensão das mesmas em sua unificação confere a si mesmo seu conteúdo singular e seu sentimento de si: “o [que há de] mais próprio se unifica no contato, no tatear até a perda da consciência (*Bewusstlosigkeit*), a suspensão de toda diferenciação.” (TWA 1, 248). Nesta absorção da “multiplicidade das almas” e mesmo da “multiplicidade da natureza” à unificação amorosa, “o mortal despojou-se do caráter da separabilidade, e um germe da imortalidade, um germe daquilo que se desenvolve e produz a partir de si, um ser vivo veio a ser.”( TWA 1, 248) Esta relação de caráter divino entre os cônjuges, em que “os espíritos se tornam mais concordes do que jamais, e daquilo que ainda era separado da consciência determinada, tudo é posto de lado”, em que “todos os pontos, nos quais um tinha tocado o outro ou fora tocado por ele, que, portanto, somente tinha sentido, pensado, são equiparados”, tem sua “consustanciação”, sua “efetividade espiritual” na criança, onde “os espíritos são permutados” (TWA 1, 248). “E assim tem-se agora: o unido, os separados e o reunificado. Os unificados se separam novamente, mas na criança a unificação se tornou ela mesma inseparável.”(TWA 1, 248/249)

O fato de que, no invólucro desta relação concreta que aparece na criança, os cônjuges estão novamente separados, indica, para Hegel, o limite que cerca o poder unificante do amor, visível na relação dos cônjuges com sua “propriedade comum”. O amor não assimila as diferenças de posse, direito e propriedade, as quais caracterizam a individualidade das pessoas unidas; mais que isso: ele tem por isso de permanecer irredutivelmente apartado das relações de direito privado. Tais relações supõem a separação de qualquer outro indivíduo mediada pela dominação sobre as coisas. “Somente o sentimento do amor, do regozijo é comunitário. O que é meio para o regozijo [e] é morto, é somente propriedade; e uma vez que o amor nada faz de

<sup>306</sup> No amor, diz Hegel, “a vida se encontra a si mesma, como uma duplicação de si e unicidade (*Einigkeit*) da mesma. A vida tem de percorrer, a partir da unicidade não desenvolvida e através da formação, o círculo em direção a uma unicidade acabada (*vollendete*). À unicidade não desenvolvida contrapunham-se a possibilidade de separação e o mundo.” (TWA 1, 246) No amor, a vida se desenvolve e se diferencia a si mesma em seres vivos. Neste percurso, cabe à reflexão a produção de oposições, mas no amor é retirada a estranheza do diferente e termos são unidos em sua diferença. Tais considerações levam àquela tese de vasto alcance na obra hegeliana e cuja consecução data ainda do período de Frankfurt: a separação e a reflexão fazem parte da própria vida. “No desenvolvimento, a reflexão produziu sempre mais [o] contraposto, que foi unificado no impulso apaziguado (*befriedigt*), até que ela contrapôs o todo do próprio ser humano a ele mesmo, até que o amor suprime a reflexão em plena carência de objetos, subtrai ao contraposto todo o caráter de um estranho, e a vida se encontra ela mesma sem nenhuma outra incompletude (*Mangel*).”(TWA 1, 246)

unilateral, então ele nada pode tomar do que, no apoderamento, na unificação da dominação, permanece ainda um meio, uma propriedade. Uma coisa (*Ding*), algo que está fora do sentimento do amor, não pode ser comunitária, justamente porque é uma coisa.”(TWA 1, 249) O poder unificante do amor não tem, para o Hegel dos *Entwürfe*, a capacidade de penetrar na separabilidade da *Gütergemeinschaft* e estilhaçar os direitos que nela estão presentes de utilização das coisas comuns. Para Hegel, as relações típicas do direito privado, relações entre proprietários e entre estes e seus pertences, impossibilitam a plenitude da unificação no amor, para a qual é necessária a vivificação do que é morto. “Esta unificação do amor é, na verdade, completa, mas ela somente o pode ser, na medida em que o separado somente é de tal forma contraposto que um é o que ama e o outro o que é amado – de tal maneira, portanto, que cada separado seja um órgão de um ser vivo.”(TWA 1, 249) O que não pode ser vivificado, deificado pela imaginação, representado como parte viva de um todo vivo, não pode ser unificado. “Porque o amor é um sentimento do vivo, então os que amam somente podem se diferenciar na medida em que são mortais, em que pensam a possibilidade da separação, não na medida em que efetivamente algo fosse separado, em que o possível, ligado a um ser, fosse o efetivo. Nos que se amam não há qualquer matéria (*Materie*), eles são um todo vivo. Os que se amam têm autonomia (*Selbständigkeit*), princípio vital próprio (*eignes Lebensprinzip*) – isto significa somente: eles podem morrer.” (TWA 1, 246) O amor é um sentimento no qual nenhuma diferenciação pode ser feita entre o que sente e o que é sentido: ele é vida que sente e vida que é sentida. Enquanto seres vivos, os que se amam são um só. Enquanto são seres mortais, seres em sua relação ao que é morto, os seres que se amam podem se diferenciar, mas não como seres vivos. O amor e a completude de dois seres humanos torna a mortalidade e a finitude de sua perspectiva autônoma, pela qual se relacionam ao que é morto, algo infinito e divino: o amor une o mortal e cria uma nova vida humana; e quando o corpóreo retorna à separabilidade, aí se faz ver novamente a força da unificação no amor: os seres que se amam se envergonham do que os mantém separados, do que os torna autônomos e, por isso, se esforçam para tornar tudo que possuem algo comunitário, apesar de que, enquanto coisas mortas, suas posses residam fora do amor e, com efeito, não possam ser genuinamente comunitárias.

Esta limitação do poder unificante do amor pelas formas jurídicas de relação intersubjetiva é a tônica dos escritos de Frankfurt e está na raiz da intuição hegeliana, alcançada finalmente em *Geist des Christentums*, de que, em vista do desenvolvimento da modernidade política e seu reconhecimento do “direito da particularidade”, da “liberdade irreduzível da pessoa” e, conseqüentemente, da legitimidade de um *ethos* universal do egoísmo, a fraternidade e a solidariedade preconizada pelas comunidades cristãs primitivas não possuem um poder sócio-integrador em condições socialmente ampliadas, o que se deixa ver inscrito já no destino de Jesus e dos primeiros cristãos. Nos *Entwürfe* se delineia um choque que, na sistemática definitiva da Enciclopédia e das *Grundlinien*, é assimilado, ao nível da eticidade natural da “Família”, à diferença entre os filhos e a “riqueza patrimonial”, enquanto esta é a unidade ética imediata da família em seu “ser-aí exterior” (LFFD §160) e aqueles são a unidade substancial da relação ética conjugal enquanto “*existência sendo para si e objeto*, que eles amam como seu próprio amor, como seu ser-aí substancial” (LFFD §173). Portanto, não é demais ver neste choque entre amor e direito, entre a união divina dos cônjuges e a sua necessária subsistência como indivíduos proprietários investidos do direito de utilização de seu “patrimônio familiar”, a mola para a elaboração da teoria hegeliana da eticidade reflexiva como integração social sob o signo da “liberação” efetuada pela modernidade política. E também a tensão inerente à vida familiar entre os indivíduos como membros deste todo ético (LFFD §158) e a persistência dos indivíduos apartados enquanto pessoas de direito, os quais são “formados” como resultado da educação no

seio da própria família (LFFD §175, §177), é assimilada justamente à gênese conceitual deste produto singular do processo histórico da formação da modernidade política: a sociedade civil enquanto esfera do esfacelamento da eticidade imediata da família, o âmbito da diferença e da mediação, onde, entretanto, se efetiva, no bojo da atividade econômica e produtiva emancipada, a autonomia da particularidade pela mediação social e jurídica da persecução dos interesses privados.

Mas a irreducibilidade das relações de direito privado ao amor nos *Entwürfe* realça a modificação operada por Hegel na sua concepção de intersubjetividade a partir de Jena sob a influência do conceito fichteano do “reconhecimento jurídico”. O que caracteriza a herança fichteana em Hegel é, sobretudo, a compreensão da intersubjetividade como contendo em si o momento da separação dos indivíduos, isto é, como relação que produz a um só tempo a consciência individual dos sujeitos e sua consciência comum. Em 1797/98, Hegel concebe o amor como capaz de absorver as diferenças até o limite do que é “inapelavelmente morto”, do que é, enquanto propriedade, juridicamente exigível. Enquanto consciência da igualdade dos amantes, o amor reafirma a individualidade e confirma a identidade individual na forma do afeto e da estima; mas não pode engendrar as diferenças e, desta forma, dele não pode emergir a consciência individual em sua auto-exclusão. Nos *Entwürfe*, a concepção hegeliana da relação intersubjetiva é uma compreensão da reabsorção das individualidades numa “consciência comum”, mas não uma explicação da gênese destas individualidades como tais. Após realçar as características da unificação pelo amor frente ao pensamento reflexivo, que o aproximam bastante da concepção posterior de uma unidade “em sentido especulativo”<sup>307</sup>, Hegel menciona que não se trata com o amor de um “sentimento singular”, mas sim do movimento da vida que, partindo deste como “vida parcial” (*Teilleben*), “se impele, através da dissolução, até a dispersão na multiplicidade de sentimentos, e para se encontrar neste todo da multiplicidade.” (TWA 1, 246) A vida é compreendida como processo no qual se desenvolvem oposições inconscientes através da reflexão, a qual é o “motor” do desdobramento das separações.

Por isso mesmo, o amor é tão-somente o ponto de chegada do processo de auto-produção da vida, isto é, a reflexão da vida, a sua “tomada de consciência”, mas não a unidade produtora das individualidades ela mesma. “no amor a vida se encontra a si mesma, como uma duplicação de si e unicidade (*Einigkeit*) da mesma.”(TWA 1, 246). Torna-se assim difícil responder, com base nos *Entwürfe*, em que medida a reflexão da vida no amor implica a diferenciação de (auto)consciências, ou apenas a amalgamação de individualidades (Siep 1976, 42). Se esta questão é intrincada do ponto de vista “especulativo”, é de suma importância para o registro “social” do problema. Que o amor assimile diferenças até o limite do que não mais é vivo não significa que as engendre ou que possibilite o distanciamento e individualização dos amantes: o amor como reflexão da vida, como duplicação ou sentimento de si da vida, não quer dizer duplicação da consciência-de-si individual, sentimento de si do indivíduo, que é, para Hegel, *Teilleben*. Neste sentido, o amor nos *Entwürfe* remete muito mais à “reunificação” dos que foram separados a partir da unicidade não-desenvolvida – os quais, assimiladas suas diferenças irreduzíveis, são o mesmo –, do que a unidade socializadora e individualizante da diferença, isto é, a relação social unificante e que produz ela mesma as relações individuais a si. Se, por um lado, Hegel bane do amor relações de dominação – o que justamente é a condição de o compreender como “restabelecimento” do idêntico, como auto-reflexão da vida –, entrega a

<sup>307</sup> “Ele exclui todas as contraposições, ele não é entendimento, cujas relações deixam o múltiplo sempre como múltiplo, e cuja unidade são as mesmas contraposições. Ele não é razão, que contrapõe pura e simplesmente seu determinar ao determinado. Ele não é nada limitante, nada limitado, nada finito.” (TWA 1, 246)

individualização, por isso mesmo, às relações intersubjetivas que dão forma ao direito privado. É neste sentido que Hegel parece compreender o “morto” quase dogmaticamente como o impedimento à unificação, como a diferença que é irreduzível ao que é idêntico entre os amantes, o que é o motivo da vergonha e do exasperar-se do amor contra a individualidade.

### 2.1.2 Amor e Crítica da Moral em *Geist des Christentums*

A fecundidade da conexão estabelecida por Hegel ainda em Frankfurt entre o problema da intersubjetividade e a crítica da moral deontológica, que marca o seu distanciamento em relação ao kantianismo do período de Tübingen e Bern<sup>308</sup> pela adesão ao programa da “filosofia da unificação” inspirada por Hölderlin e Schelling, surpreende pela sua atualidade<sup>309</sup>. Com respeito a esta conexão, o desenvolvimento de Hegel em Frankfurt, cujos resultados se revelam plenamente nos textos de filosofia prática de Jena, pode ser descrito como a tomada de consciência de que, embora seja a base da concepção moderna de justiça, a moral de herança kantiana e o direito natural legitimado a partir dela não são capazes de engendrar um tecido de relações intersubjetivas solidárias que tornem possível a combinação de um “bom viver” individual com a existência social, e isto justamente porque, como se depreende da discussão sobre o amor enquanto sentimento ético, motivação moral e relação intersubjetiva genuinamente espiritual, deveres sociais racionalmente fundados não dão conta do processo intersubjetivo de formação e de confirmação de identidades, processo que se deve muito mais ao caráter afirmativo e recíproco da estima pelo outro, da valorização de suas particularidades e da participação na sua relação a si, e que tem, na limitação recíproca das esferas de liberdade, somente uma das condições de sua efetivação institucionalizada. Na medida em que, no horizonte da interpretação intersubjetivista do conceito de amor, Hegel pretende superar os “limites individualistas” da concepção kantiana do respeito pela lei e alcançar uma representação mais harmoniosa, solidária e “viva” das relações interpessoais, talvez se possa aí ter um indício de que a concepção de *Vereinigung* associada ao amor constitua mais do que simplesmente um “estágio preliminar”(Siep, 1979) para a teoria do reconhecimento de Jena<sup>310</sup>.

Os cinco fragmentos extensos reunidos sob o título de “Espírito do Cristianismo e seu Destino” formam um texto fascinante e de enorme riqueza temática. Do ponto de vista do desenvolvimento filosófico de Hegel, consolidam não só o distanciamento em relação a Kant e Fichte, mas delimitam o caminho a ser seguido posteriormente por ele na delimitação do ponto de vista especulativo que lhe é próprio a partir de Jena: neste sentido, tais fragmentos representam a consolidação, sob forte influência de Hölderlin, da intuição de que a reflexão e as oposições introduzidas pela subjetividade são inerentes ao desenvolvimento da vida e ao seu processo de auto-diferenciação. Ao mesmo tempo –, o que já denota o afastamento tendencial em relação a Hölderlin, o qual desqualificava a reflexão, fixada na rigidez da oposição entre o subjetivo e o

<sup>308</sup> **Bondeli, M.** – *Der Kantianismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung und Kant-Überwindung Hegels auf dem Weg zum philosophischen System*, Hamburg, 1997; „Zwischen radikaler Kritik und neuem Moraliitätskonzept“, in: Jamme, Cristoph und Helmut Schneider(Hg.) – *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990,171-192

<sup>309</sup> Pode-se interpretar tal conexão entre crítica do universalismo deontológico e a tessitura intersubjetiva da vida comunitária como uma intensa antecipação não somente da teoria hegeliana da mediação intersubjetiva da autoconsciência, mas também de discussões recentes, principalmente no contexto do embate entre moral deontológica e as éticas valorativas fundadas na noção do “bem viver”, ainda que haja, em função do “misticismo” hegeliano, enorme resistência em assumir esta filiação. De fato, a concepção hegeliana da interação (**Habermas** 1968, 2004) se faz atualmente presente na “filosofia social”, seja como preâmbulo para a mediação do debate entre comunitarismo e liberalismo (**Forst** 1994, **Honneth** 2004, **Williams** 2002), seja na tentativa de contextualização social de princípios da justiça constituídos formalmente (**Honneth** 2001), ou na transformação da filosofia prática em teoria normativa das instituições e condições de socialização (**Siep** 1976, 2004), ou ainda como prelúdio para a integração pós-metafísica da moral kantiana e da concepção ético-política aristotélica (**Honneth** 2000).

<sup>310</sup> **Kotkavirta, Jussi** – „*Liebe und Vereinigung*“, in: Merker, Barbara und Georg Mohr/Michael Quante – *Subjektivität und Anerkennung*, Mentis, Frankfurt am Main, 2004, 15-31, 17

objetivo, como forma primordial de apreensão do “ser” –, Hegel é conduzido à investigação da relação entre a vida e a reflexão, investigação que tem seu apogeu na crítica da “filosofia da reflexão da subjetividade na totalidade de suas formas”(TWA 2, 287), empreendida em Jena.

No registro histórico-espiritual, Hegel pretende uma caracterização precisa do “espírito do cristianismo” tanto em face do “espírito do judaísmo”, quanto do destino histórico da religião fundada por Jesus. Intimamente ligada a estes dois aspectos está a chave “intersubjetivista” de leitura destes fragmentos centrada no conceito de amor. Através deste conceito, compreendido agora de maneira mais ampla do que nos *Entwürfe* como envolvendo elementos do “amor ao próximo”, da solidariedade, da fraternidade e da amizade, Hegel propõe sua primeira crítica sistemática da moralidade kantiana e da forma “jurídica” ou “legalista” da moral como tal. O tópico do “pleroma”, surgido em Bern para qualificar o esforço de Jesus em vivificar os mandamentos “mortos” dos judeus, é retomado no contexto moderno da complementação e reunificação dos termos separados pela lei moral kantiana, e esta é compreendida como condensação conceitual do elemento deontológico presente no espírito do judaísmo e da lei mosaica. Por outro lado, o amor enquanto paradigma de relação intersubjetiva que se eleva acima da “integração social dominadora” possibilitada pelas leis éticas ou civis, revela, na existência social marginal do séqüito de Jesus, isto é, na imprevista transcendência do *Gott unter den Menschen* das relações fraternais em relação à aspereza das relações intersubjetivas efetivas, sua ineficiência como princípio genuinamente sócio-integrador, o que, para Hegel, sela o destino do cristianismo como religião: a tentativa de Jesus de tornar desnecessária, pela disseminação de uma “ética do amor”, a mera legalidade, contra-face social da ética deontológica, encontra limites no conflito entre o grau de socialização que permite e as condições de vida social numa sociedade modernizada, e não é capaz de fugir ao destino do dilaceramento. Neste sentido, são eloqüentes as últimas sentenças do quinto fragmento, em que Hegel menciona que a religião cristã é historicamente impelida “entre estes extremos que residem nos limites da contraposição entre Deus e o mundo, entre o divino e a vida ... mas é contra o seu caráter essencial encontrar a tranqüilidade numa beleza viva e impessoal; e é seu destino que igreja e estado, liturgia e vida, devoção e virtude, fazer espiritual e mundano jamais possam ser amalgamados em um.” (TWA 1, 418) Entretanto, apesar de um término que pode ter sido frustrante quanto à expectativa por uma *Volksreligion*, a esperança de que se nutre sua investida nos fragmentos iniciais consiste em que a religião cristã poderia, enquanto religião do amor, unificar e tornar vivas as cisões que permeiam a vida moderna: o cristianismo, cujo destino é o mundo moderno, tem de conter a fonte, pensa Hegel, onde a reconciliação das oposições da vida moderna deve ser procurada. É neste sentido que o “amor intersubjetivo” é resgatado como tentativa de estancar o individualismo que é condição da moral e do direito modernos.

De maneira geral, o espírito do judaísmo revela seu caráter fundamental em sua personificação em Abraão, cuja descrição nos dois primeiros fragmentos recupera, curiosamente, elementos do esquema geral da filosofia do primeiro Fichte, especialmente a concepção da autonomia (*Selbständigkeit*) realizável somente ao preço da “dominação” sobre o não-eu<sup>311</sup>. Abraão rompe os vínculos que o prendem aos outros seres humanos e à natureza, põe-se em oposição ao mundo como um todo, para o que compreende este mundo como controlado pelo seu ideal de um Deus que está somente nele, e não na natureza e nos outros. O espírito do judaísmo é, segundo Hegel, o espírito da oposição e da hostilidade para com tudo que é estranho e, por isso, uma unidade da vida que é, enquanto fundada na autoridade do Deus de Abraão, somente aparente: a hostilidade de Abraão em relação à natureza e aos outros seres humanos corresponde

<sup>311</sup> Wildt, Andreas – *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1983, 299 e seg.

à representação da onipotência de Deus que funda uma religião onde não há espaço para o amor ou unidade com o divino, mas apenas para uma relação de escravidão e senhorio entre homem e Deus (TWA 1, 278), e que se reproduz na relação interpessoal baseada na legalidade. “À ausência de amor (*Lieblosigkeit*) dos judeus não pôde Jesus contrapor diretamente o amor, pois a ausência de amor enquanto algo negativo tem necessariamente de se mostrar em uma forma, e esta forma, o positivo dela [da ausência de amor E.C.L.], é lei e direito. É nesta figura conforme ao direito (*in dieser rechtmäßigen Gestalt*) que ela sempre aparece.” (TWA 1, 362/363) A aproximação com a moral kantiana, último baluarte da modernidade filosófica, revelará que a “positividade” inerente ao espírito judaico não pode ser corrigida em termos de rigor moral, mas antes que, tal como sua expressão mais moderna, o “legalismo moral”, ou uma *rechtsförmige Moralität*, tem suas raízes na *Urteilung* ou “cisão originária” entre sujeito e objeto e na fixação de sua oposição absoluta<sup>312</sup>.

“À idéia de Deus dos judeus como seu senhor e quem tem autoridade sobre eles (*Gebietter über sie*) contrapõe Jesus a relação de Deus aos seres humanos como a de um pai para com seus filhos.” (TWA 1, 370) Jesus pretende eliminar, segundo Hegel, o ideal judaico de um Deus onipotente e contraposto ao mundo. Esta relação homem-Deus que não é mais baseada na dominação e na subjugação, o que impossibilita o ser-um dos dois, mas uma relação de unificação e de amor, tem de assumir o lugar do ideal de um Deus supramundano. Hegel pretende mostrar que esta nova relação, na medida em que o divino é compreendido de maneira imanente ao mundo, se reproduz no universo intra e interpessoal humano de uma forma que ultrapassa o paradigma legal-coercitivo de auto-relação e de inter-relação.

“Deus é amor e o amor é Deus: não há outra divindade a não ser o amor. Somente o que não é divino, o que não ama, tem de ter a divindade na idéia. Quem não pode acreditar que Deus estava em Jesus, que ele reside nos homens, este despreza os homens. Reside o amor [entre os homens], reside Deus entre os homens ... Onde isto não se dá, então dele tem de se falar ... tudo é separado e assim há apenas *um* ideal.” (TWA 1, 304/305)

<sup>312</sup> Conforme a análise de Düsing, apesar da consistência teórica própria, no contexto do projeto ético de Hegel em Frankfurt são amplamente empregados conceitos lógico-ontológicos a serem desenvolvidos posteriormente no quadro da lógica especulativa. Tais elementos, que contêm as condições teóricas para a elaboração consistente de uma crítica à moral kantiana, são de grande importância para a compreensão da argumentação em *Geist des Christentums*. A primeira modificação conceitual importante introduzida por Hegel se refere ao aspecto lógico: trata-se da “não-conceitualidade” de oposição entre universal e particular, segundo a qual a eticidade, concebida em unidade harmoniosa com a inclinação sensível, não está, como de costume, contraposta, enquanto universal não-abstrato, ao particular, ao sujeito natural que sente a inclinação e realiza as ações. A concepção de uma unidade harmônica e completa entre eticidade racional e inclinação sensível do sujeito natural exige um projeto não-conceitual de unidade entre o universal e o particular, de maneira que o particular não mais se contraponha ao universal e a ele seja subsumido, mas que já esteja nele contido integralmente. “Este poderia ser o primeiro projeto, ainda rudimentar, de uma universalidade não abstrata ou discursiva, mas concreta, a qual posteriormente Hegel vai desenvolver pormenorizada e teoricamente em sua lógica especulativa, procurando provar sua possibilidade. Esta concepção da universalidade concreta forma ainda em sua posterior filosofia do direito a base lógico-conceitual para a crítica à ética kantiana. Nos escritos de Frankfurt, aquela unidade de razão e sensibilidade, de eticidade e inclinação é, enquanto amor, um sentimento fundamental que não pode ser determinado em si mesmo conceitualmente.” **Düsing, Edith und Düsing, Klaus** – “*Gesetz und Liebe. Untersuchungen zur Kantkritik und zum Ethik-Entwurf in Hegels Frankfurter Jugendschriften*”, in: Merker, Barbara und Georg Mohr/Michael Quante – *Subjektivität und Anerkennung*, Mentis, Frankfurt am Main, 2004, 1-15 A segunda modificação introduzida por Hegel e que se refere ao aspecto ontológico, diz respeito ao abandono da compreensão da ética como algo apenas possível e que tem de se efetivar num sujeito concreto. Para Hegel, efetividade e possibilidade têm de ser compreendidas como unificadas, e o ético tem de ser efetivado no sujeito sensível, que existe como particular, como racionalmente concebido e possível. Isto quer dizer que, para Hegel, não somente a eticidade deontológica, mas a eticidade propriamente dita é esta unidade de possibilidade e efetividade. Esta modificação se vincula também à inefabilidade que, como é comum na tradição da *Vereinigungsphilosophie*, está ligada à compreensão da verdadeira unidade: efetividade diferenciada da totalidade ética humana só pode ser vivenciada, mas não adequadamente conceituada. Finalmente, uma terceira modificação diz respeito à superação da separação kantiana entre a objetividade ética (a lei moral) e a subjetividade da vontade finita. Para Hegel, a eticidade verdadeira e a liberdade do “homem total” consiste em que o universal e objetivo da eticidade estejam harmônica e intimamente ligados ao sujeito natural particular, o que precisamente lhe rouba a estranheza. Tal eticidade enquanto eticidade efetiva é a síntese do sujeito e do objeto na qual ambos perderam sua contraposição. Prenunciando já seu afastamento e crítica da filosofia fichteana, Hegel caracteriza sua concepção do todo ético humano não como mera identidade de sujeito e objeto, mas como uma síntese ou harmonização de termos diversos, a qual estanca a contraposição pela ligação essencial de ambos os termos que faz desvanecer a diversidade. Uma tal união é o amor, e porque ela se distancia da concepção discursiva da identidade sujeito-objeto, tem, para ser originariamente compreendida e se efetivar, de ser sentida, e não simplesmente conceituada ou descrita. A suspeição da incompatibilidade da “universalidade concreta” da verdadeira eticidade do “homem total” com uma teoria do “conceito abstrato” de extração kantiana prefigura-se já aqui como prelúdio da crítica da filosofia da “subjetividade absoluta”, à qual se entrega Hegel, programaticamente, ao término do período de Frankfurt, e, pormenorizadamente, no período de Jena.

Com efeito, a tarefa de que se incumbem Jesus é ultrapassar este estado de coisas, o destino engendrado pela própria vida e que a esfacelou. Em nome disso, segundo Hegel, Jesus incorpora o ideal do “homem em sua totalidade”, a totalidade da natureza humana que tem de ser recuperada pelas forças do próprio homem, ou seja, sem o subterfúgio de uma unidade somente aparente e, por isso mesmo, dominadora.

“Um homem que quisesse restabelecer o ser humano em sua inteireza (*Ganzheit*) não podia de maneira nenhuma trilhar um tal caminho que acrescenta ao dilaceramento do ser humano somente uma renitente presunção. Agir no espírito das leis não lhe poderia significar agir em favor do dever contradizendo as inclinações. Pois ambas as partes do espírito (não se pode, neste estar-dilacerado do ânimo, falar de outra maneira) não se encontrariam, justamente por isso, de maneira nenhuma no espírito, mas sim contra o espírito das leis, uma delas porque é um excludente, portanto, limitado a partir de si mesmo, a outra porque é um oprimido (*Unterdrücktes*)”. (TWA 1, 324)

Para Hegel, Jesus não se opôs à lei como tal, mas sim ao que se poderia chamar de um recurso “desespirtualizado” à mesma. O que caracteriza o recurso à lei que se contrapõe ao “espírito das leis” é a exclusão mútua do dever e da inclinação, e, conseqüentemente, a subordinação da particularidade da natureza impulsiva à universalidade do princípio estritamente racional de ação<sup>313</sup>. “Pois o mandamento do dever é uma universalidade que permanece contraposta ao particular, e este é o oprimido quando ela domina.” (TWA 1, 323) A “doutrina ética” que Hegel considera estar sendo veiculada por Jesus se caracteriza pela intenção de fornecer um complemento (*πλήρωμα*) à dominação estranha do universal abstrato da lei sobre as inclinações do indivíduo particular. O mesmo efeito que Jesus espera ter na crítica ao *modus vivendi* judaico Hegel espera ter na sua crítica a esta que é a expressão conceitual mais depurada do poder obrigante da universalidade abstrata da lei racional: a moral kantiana. Entretanto, o entusiasmo de Jesus em acabar com a unidade abstrata, coercitiva e “dominadora” entre universal e particular, como intenção de abolir a estranheza dos termos sem abolir a própria “espirtualidade” da obrigatoriedade dos mandamentos morais enquanto tal, isto é, de “complementá-la”, tem de alçar-se para além da contraposição pura e simples. Ora, isto nada mais é do que subverter o significado mesmo dos termos enquanto são compreendidos de maneira apartada. “Jesus não teve simplesmente de indicar o complemento dos deveres, mas sim também o objeto destes princípios, a essência da esfera dos deveres, a fim de destruir o âmbito contraposto ao amor.” (TWA 1, 334) Importava a Jesus, pensa Hegel, sobretudo indicar a essência inseparada de ambos os termos, de ambas as “metades” do ser humano, não simplesmente indicar a natureza impulsiva como complemento de um dever em si abstrato – o que poderia soar como a apresentação de um subterfúgio ao rigor de uma vida moral (TWA 1, 325/326) –, mas apresentar o conteúdo dos mesmos enquanto conteúdo particular intrinsecamente universal: a esfera desta essência, onde se dissolve a oposição entre forma e conteúdo, é o âmbito do amor, e os conteúdos que daí brotam são, enquanto tais, contrapostos à universalidade abstrata da lei. “Unicidade da inclinação com a lei, por meio do que esta perde sua forma enquanto lei. Esta concordância é o *πλήρωμα* da lei, um ser, o qual, tal como se poderia exprimir de outra

<sup>313</sup> Na sua tentativa de fazer valer o princípio cristão do amor em contraste com a positividade da lei judaica, Hegel demonstra ter sofrido enorme influência de Schiller. Já este, tanto nas *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* e em *Über Anmut und Würde*, critica Kant por ele ter deslocado a relação de dominação e escravidão para o interior do homem, e exige virtude como “inclinação para o dever”, através do que “prazer e dever são postos em conexão”. Apesar da sua crítica posterior à bela alma, levada a termo sobretudo no capítulo sobre o *Gewissen* na *Fenomenologia*, Hegel considera Jesus, no estado de positividade em que se solidifica a religião judaica, como bela alma, cuja determinação é ser um único ser humano perfeitamente vivo em si mesmo, como encarnação do princípio do amor, que, posteriormente, adquire sua efetividade na religião cristã. Na verdade, como mostra o casal Düsing, Hegel radicaliza a crítica de Schiller a Kant: se Schiller ainda não polemizara a validade da lei ética como fundamento dos deveres éticos, assim como re-determinara e tornara estético para o homem o ideal ético, Hegel critica, por sua vez, o princípio kantiano da eticidade como absoluto *Sollen*, substituindo-o pelo amor. Düsing, Edith und Klaus Düsing – “*Gesetz und Liebe. Untersuchungen zur Kantkritik und zum Ethik-Entwurf in Hegels Frankfurter Jugendschriften*”, in: Merker, Barbara und Georg Mohr/Michael Quante – *Subjektivität und Anerkennung*, Mentis, Frankfurt am Main, 2004, 1-15



forma, é o complemento da possibilidade; pois possibilidade é o objeto enquanto um pensado, o universal.” (TWA 1, 326) Afora a ressonância hölderliniana, vê-se que, na vida ética, a concordância da universalidade com o teor motivacional da vida impulsiva do ser racional suspende a relação formal meramente pensada de subordinação dos interesses particulares à universalidade abstrata do dever, a relação entre determinar e ser-determinado.

“A razão prática de Kant é a faculdade da universalidade, isto é, a faculdade de excluir ... O excluído não é um suspenso (*aufgehoben*), mas um separado, ainda subsistente.”(TWA 1, 301) A refutação hegeliana da moral kantiana pela via da apropriação do intento renovador de Jesus se baseia na tese de que a moralidade, em seu elemento de total pureza conceitual, isto é, enquanto pensamento da determinação imediata do querer pela forma da lei, conserva ainda a positividade e a heteronomia, compreendidas como o domínio do universal impessoal sobre a particularidade anímica do indivíduo, submissão da natureza impulsiva à unidade abstrata do mandamento. A “universalidade é uma [universalidade] morta, pois ela é contraposta ao singular, e vida é a unificação de ambos – moralidade é dependência de mim mesmo, cisão em si mesmo.” (TWA 1, 303) Na equação que antecipa o aguilhão crítico de Hegel em Jena, a universalidade absolutamente contraposta ao particular, impotente em face da irredutibilidade deste, converte-se em identidade relativa, em um universal que é ele mesmo um particular e que somente é capaz de se pôr em identidade com aquele na forma da dominação, pelo fazer valer de sua identidade vazia e abstrata. “Para o particular, impulsos, inclinações, amor patológico, sensibilidade, ou como se o queira chamar, o universal é necessária e eternamente um estranho, um objetivo. Resta uma positividade indestrutível que, ao fim e ao cabo, suscita indignação, porque o conteúdo, que o mandamento universal do dever adquire, uma obrigação determinada, encerra e contém a contradição de ser, ao mesmo tempo, universal e, em virtude da forma da universalidade, faz para a sua unilateralidade as mais firmes pretensões.” (TWA 1, 323)

Para fazer frente a este domínio ultrajante do universal sobre o singular, Jesus recorreu, pensa Hegel, a um procedimento que, ao contrário da relação determinante de “subsunção violenta” do particular sob o universal vazio do dever, faz lembrar o conceito kantiano de juízo reflexionante: a capacidade de elevação do particular até o universal, ou seja, a imanência da universalidade da obrigatoriedade em relação ao conteúdo particular dos impulsos<sup>314</sup>. Com isso, Hegel parece estar resgatando o potencial ético da idéia da “universalidade sintética” do intelecto intuitivo de Kant e sua implícita relação orgânica da parte ao todo, ao mesmo tempo em que reinterpreta, por esta via, o mandamento cristão do amor a Deus “espiritualizado” por Jesus. “Ele [o amor] não é nenhum universal contraposto a uma particularidade, não [é] uma unidade do conceito, mas uma unidade do espírito, divindade. Amar Deus é se sentir no todo da vida sem limites, no infinito. Neste sentimento de harmonia não há, sem dúvida, qualquer universalidade; pois na harmonia o particular não é resistente, mas consoante, senão não seria nenhuma harmonia.” (TWA 1, 363) O ponto nevrálgico do procedimento é que se pretende com isso não apenas evitar a renúncia ao papel dos impulsos e interesses particulares na efetivação de uma vida ética, mas também não renunciar à racionalidade (universalidade) da vida ética. “Jesus contrapôs

<sup>314</sup> Esta intuição de vasto alcance, segundo a qual Hegel faz valer o potencial dos conceitos kantianos da “faculdade de julgar reflexionante” e do “intelecto intuitivo” para uma compreensão harmônica do “universal ético” que unifica em si o universal e o particular apartados pela moral, é explicitada e advogada por M. Bondeli. Bondeli se apóia em duas evidências fornecidas por Hegel para defender a influência de Kant sobre a concepção de amor. Em primeiro lugar, como lembra Bondeli, está o pensamento de uma *Erhebung* do singular ao universal, a qual permite a suspensão da contraposição como alternativa à tese deontológica da submissão da natureza impulsiva à idéia do dever. Em segundo lugar, a tese da síntese de universal e particular que suspende a contraposição, que se filia à concepção kantiana do “universal sintético” que se comporta em face do particular como a totalidade orgânica diante de suas partes. Hegel parece então fazer valer contra o caráter determinante da moral deontológica o potencial ético do conceito kantiano de uma universalidade que suspende o *Bestimmen* e *Bestimmtwerden* que caracterizam a cisão entre universal e particular pela positividade do “ato legal” e que se relacionam também à relação fichteana entre o eu e o não-eu (*Setzen*).

ao mandamento a disposição (*Gesinnung*), isto é, a propensão espontânea (*Geneigtheit*) em agir assim. A inclinação (*Neigung*) é fundada dentro de si mesma, tem seu objeto ideal dentro de si mesma, não em um estranho (a lei ética da razão).” (TWA 1, 301/302) Mas se a universalidade e obrigatoriedade da conduta ética se erigem como inclinação ao agir ético, revelam assim a essência unificada que é o homem tomado na totalidade de sua “natureza espiritual”, o que faz ver na *Übereinstimmung* da lei e da inclinação não simplesmente a sobreposição dos termos irredutivelmente contrapostos, mas sim a enunciação discursiva de sua unidade essencial que tem de ocorrer segundo os termos fixados em sua diferença<sup>315</sup>.

“A concordância da inclinação com a lei é de tal espécie que lei e inclinação não são mais diversas; e a expressão concordância da inclinação com a lei se torna inteiramente inapropriada, porque nela aparecem lei e inclinação ainda como particulares, enquanto contrapostos, e facilmente poderia ser entendido um auxílio da disposição moral, do respeito pelo dever e do ser-determinado da vontade pela lei através da inclinação diversa disto; e já que os [termos] que concordam são diversos, também a concordância seria somente contingente, somente a unidade de estranhos, um pensado.”(TWA 1, 326/327)

Tal como na idéia de intelecto intuitivo, na qual se baseia a faculdade de julgar reflexionante, o ser racional tem de ser aqui representado como prefigurando em si mesmo a diversidade empírica e sensível e, portanto, como estando acima do conflito entre os caracteres sensível e inteligível enquanto condição da escolha e adoção de móveis morais. A crítica hegeliana à moral deontológica tem de ser compreendida em seu caráter genuinamente ético-antropológico, isto é, num viés que privilegie a relação de concordância e harmonia, e que evite conotações unilaterais, como por exemplo a refutação da universalidade e racionalidade da vida ética em nome da orientação do bem agir pela natureza impulsiva do indivíduo. Na verdade, a crítica de Hegel à positividade da moral somente se dirige a ela enquanto *principium executionis*, como *Ausführungsprinzip* ou motivação, mas não enquanto *principium diiudicationis* ou *Beurteilungsprinzip* (Bondeli 1997, 125), pois é justamente na idéia do respeito pela lei como único móbil moral que se prefigura uma unidade dominante do universal abstrato e da natureza impulsiva. Obviamente, a virulência desta crítica reside justamente na redução do paradigma kantiano da moral à perspectiva do ajuizamento dos deveres e ações, à inefetividade do *Gewissen* e da bela alma, tal como Hegel sustenta na *Fenomenologia*. Justamente porque Hegel compreende o problema da dominação sobre o particular como um problema relativo à constituição abstrata do universal moral, sua crítica não resvala para um moralismo da particularidade, mas continua antes a sustentar a racionalidade da vida ética através de uma reconsideração da natureza da unidade universal, a fim de elevá-la para além da separação irreconciliável entre universal e particular. Hegel pretende extirpar o poder da universalidade excludente e re-assimilar harmonicamente o particular através de uma reconstituição da idéia de universalidade como contendo o particular enquanto suspenso. Ora, este é o sentido das inúmeras menções no texto do “Espírito do Cristianismo” à aproximação do sentimento moral de respeito ao temor e ao medo que caracterizam uma submissão violenta ao universal e que entram em conflito com a idéia do “universal orgânico”. Faz-se necessária a reconciliação do respeito, da lei enquanto móbil, com a universalidade verdadeira, o que somente é possível, segundo Hegel, pela

<sup>315</sup> Este caráter inefável da unificação viva, que se conecta com a posição hegeliana que é mantida até o período de Jena e segundo a qual o pensamento conceitual e discursivo, isto é, a reflexão, é inadequada e mesmo incapaz de exprimir o “ser” anterior à *Ur-teilung*, é de tal forma arraigada no pensamento hegeliano da época que mesmo Jesus, em sua tentativa de retirar a forma legal dos mandamentos éticos durante o sermão da montanha, parece ser presa destas armadilhas do pensamento conceitual. “Quando Jesus exprime também aquilo que ele contrapõe às leis e [que põe] acima dela enquanto mandamentos ... então esta expressão é mandamento em um sentido inteiramente diferente do que o dever-ser do mandamento do dever (*das Sollen des Pflichtgebots*). Ela é somente a consequência de que o vivo é pensado, exprimido, dado na forma que lhe é estranha do conceito, enquanto, em contrapartida, o mandamento do dever, segundo sua essência, é, enquanto um universal, um conceito.” (TWA 1, 324) **Bondeli, M.** – *Der Kantianismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung und Kant-Überwindung Hegels auf dem Weg zum philosophischen System*, Hamburg, 1997

concepção de uma motivação ao agir ético espontânea e unificada com a estrutura pulsional do indivíduo<sup>316</sup>.

Portanto, Jesus é visto como arauto de um ideal ético que é totalmente diverso não apenas do puro legalismo, mas também da remissão da validade da lei à obrigação moral erigida pela autonomia da razão, a qual somente suprime a positividade parcialmente e, mais exatamente, na medida em que interioriza a dominação do particular pelo universal. Para Hegel, do ponto de vista da positividade – perspectiva mais ampla do que o conceito kantiano de heteronomia –, há muito pouca diferença entre o ser humano que tem seu senhor fora de si e o que o tem dentro de si e que, portanto, é “seu próprio escravo” (TWA 1, 322 e 323): a positividade no ético corresponde à oposição tanto da universalidade formulada conceitualmente, quanto da objetividade das obrigações legais ou civis à particularidade e subjetividade da natureza impulsiva do ser humano. Se à positividade corresponde a cisão e o dilaceramento do homem, à complementação da lei corresponde o “ser”, a unidade da vida, a virtude ética em que a diferença entre universal e particular, sujeito e objeto é suspensa. “Como os mandamentos do dever pressupõem uma separação e anunciam uma dominação do conceito em um dever-ser, então, em contrapartida, aquilo que é enaltecido acima desta separação é um *ser*, uma modificação da vida” (TWA 1, 324). A virtude não é o controle do indivíduo sobre seus impulsos e interesses através de sua razão, mas modificações ou configurações da vida, unicidade de dever e inclinação, na qual aquele se despoja de sua universalidade abstrata e esta de sua mera particularidade. “A contraposição do dever e da inclinação encontrou nas modificações do amor sua unificação.” (TWA 1, 338) Segundo Hegel, Jesus anuncia a “doutrina ética” segundo a qual as modificações do amor presentes na virtude elevam o homem acima do autodomínio da moral individualista, mas também acima do mundo das obrigações civis e das exigências de uma “pura legalidade”. A positividade na vida ética, a elevação do sentido da obrigação tanto civil quanto moral até o patamar de uma identidade meramente abstrata, sacrifica a vivacidade das relações humanas: “Lástima para as relações humanas que precisamente não se encontram no conceito de dever, o qual, tanto quanto não é meramente o pensamento vazio da universalidade, mas antes deve se apresentar numa ação, exclui todas as outras relações e as domina.” (TWA 1, 323) O problema é que tais relações, que simplesmente não se encontram no conceito de dever, são as relações intersubjetivas genuínas, aquelas que, ao contrário do “agir conforme as leis”, extorquido quer por si mesmo quer pela coerção civil, não caem sob o âmbito da ordenação: sua própria essência é integrar a estrutura pulsional individual num agir social solidário e formador do outro.

“Imediatamente voltado contra leis se mostra este espírito de Jesus, enaltecido acima da moralidade, no sermão da montanha, o qual é, na maioria dos exemplos sobre leis, uma tentativa levada a termo de retirar das leis o legal (*das Gesetzliche*), a forma de leis, e que prega não o respeito pelas mesmas, mas aquilo que as preenche e, contudo, as suspende como leis, e que é, assim, algo mais elevado do que a obediência às mesmas e que as torna prescindíveis.” (TWA 1,

<sup>316</sup> Esta nova concepção de universalidade, profundamente influenciada pela tradição pós-kantiana que, de alguma forma, persegue a concepção da universalidade reflexionante do intelecto intuitivo, reflete, com toda a força, o distanciamento em relação à *Postulatenlehre* e ao ideal de harmonia entre a razão e a sensibilidade através do movimento duplo de “sensificação” da moral e de “moralização” da sensibilidade que se baseia nela e ao qual Hegel se vincula ainda em Bern. De acordo com a visão frankfurtiana de Hegel, a qual desemboca no monismo de uma “metafísica do ser” que, por assim dizer, ultrapassa o *Sollen* do progresso virtuoso em direção à santidade, a harmonia “extorquida” mediante “respeito”, que está na base da afirmação da virtude face à sensibilidade e que dá sentido ao progresso, implica em temor da sensibilidade e impulso de ultrapassá-la e, sendo assim, não traz nenhuma reconciliação. Para uma consideração do pensamento hegeliano em Bern e suas concepções ligadas à moralização da sensibilidade tanto em conexão com a sensibilidade espiritualizada da Grécia antiga, quanto com o embate kantiano entre razão e sensibilidade, ver: **Bondeli, M.** –, „Zwischen radikaler Kritik und neuem Moralitätskonzept“, in : Jamme, Cristoph und Helmut Schneider(Hg.) – *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990,171-192 **Jamme, Cristoph** und Helmut Schneider(Hg.) – *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990 – , „Jedes Lieblose ist Gewalt“. *Der junge Hegel, Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung*“, in : Jamme, Cristoph und Helmut Schneider(Hg.) – *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990, 130-170

324) O amor a que alude Jesus no sermão da montanha é, para falar em termos da crítica hegeliana a Kant, a conexão harmoniosa do universal da ética, o mandamento moral, e da natureza sensível do sujeito particular numa efetividade que garante a liberdade do homem “em sua totalidade”. A partir desta concepção do amor Hegel define, como contrapartida à moral deontológica, uma “doutrina da virtudes”<sup>317</sup> (Düsing 2004, 7) enquanto modificações do amor, as quais definem o escopo subjetivo e intersubjetivo do amor. O amor é, primeiramente, um estado de harmonia interior ao sujeito ético instaurado pela unicidade de sua racionalidade e sua natureza impulsiva, ou seja, o sentimento e o discernimento desta existência total. Em segundo lugar, o amor é um estado de harmonia intersubjetiva, isto é, de unicidade dos diversos sujeitos éticos no seu plano comum de ação. A relação intersubjetiva do amor opera entre os indivíduos a unificação não dominante que se efetiva, no interior de cada um, como unicidade entre razão e sensibilidade, e assim ambos são um para o outro plenamente livres dentro desta relação, sem assimetria ou unilateralidade, e somente por ela são o que são. Na acepção intersubjetiva do amor, pode-se ver implícita a estrutura intersubjetiva do espírito compreendida como o ser-reconhecido resultante da mútua formação e confirmação de identidades, uma estrutura que o amor como tal ultrapassa, na medida em que se efetiva enquanto partilha da riqueza da vida pessoal. “No amor o ser humano se reencontrou a si mesmo no outro. Porque ele é uma unificação da vida, pressupunha a separação, um desenvolvimento, uma multilateralidade formada da mesma.” (TWA 1, 394) O amor é uma totalidade à qual os indivíduos estão obrigados, mas que não tem a forma da obrigação, pois não a sentem como obrigados, e sim como unicidade de sua vida com a vida do outro, “duplicação da vida e unicidade da mesma” (TWA 1, 245). Como ensinam os *Entwürfe*, é problemática a noção de absorção total, pois resta ainda a diversidade das pessoas, que, enquanto possibilidade da separação, revela o caráter “mortal” dos indivíduos que se amam. O avanço peculiar de *Geist des Christentums* reside na cláusula de que o amor pressupõe a multilateralidade desenvolvida da vida. É no horizonte da plenitude viva desta relação intersubjetiva que o Hegel de Frankfurt ainda poderia cultivar esperanças de que o cristianismo pudesse superar a positividade da solidificação da comunidade em instituições e leis, o que ele, entretanto, não faz, assim como mostra sua concepção do “destino de Jesus”.

### 2.1.3 Amor, Intersubjetividade e Destino: individualização e erosão da “intersubjetividade genuína” em *Geist des Christentums*

#### 2.1.3.1 Amor e intersubjetividade

Nos fragmentos sobre o *Espírito do Cristianismo*, é a discussão sobre a natureza da virtude que realiza a passagem sistemática do registro individual para o registro social da unificação. Em contraposição à concepção “formalista” de virtude, a qual desemboca, enquanto conflito entre a eticidade e as inclinações, na dominação pelo *Selbstzwang*, Hegel compreende a virtude como a disposição individual para agir que surge sem dominação ou submissão. “À completa escravidão sob a lei de um senhor estranho contrapôs Jesus não a escravidão parcial sob

<sup>317</sup> Para o casal Düsing, o projeto hegeliano de ética em Frankfurt, concebido em um embate crítico com a ética kantiana, possui especial significado sistemático. Ele se deixa classificar em geral como ética, enquanto esta consiste numa doutrina das virtudes, e parte do princípio fundamental do amor, compreendido como princípio das virtudes. Hegel esboça esta doutrina ética em uma re-interpretação puramente filosófica e produtiva da ética cristã. Tal projeto de ética e esta crítica à ética kantiana representam um marco no desenvolvimento intelectual de Hegel, formulando argumentos críticos e perspectivas éticas fundamentais que Hegel conserva e desenvolve mais tarde. **Düsing, Edith und Klaus Düsing** – “*Gesetz und Liebe. Untersuchungen zur Kantkritik und zum Ethik-Entwurf in Hegels Frankfurter Jugendschriften*”, in: Merker, Barbara und Georg Mohr/Michael Quante – *Subjektivität und Anerkennung*, Mentis, Frankfurt am Main, 2004, 1-15, p.5

a própria lei, a auto-coerção da virtude kantiana, mas sim as virtudes sem dominação e sem submissão, modificações do amor.” (TWA 1, 359/360) A questão é que, na discussão dos exemplos aludidos por Jesus, esta concepção de virtude somente adquire significado concreto como disposição para um interagir que justamente se pauta pela não dominação do outro, isto é, pelo tratamento do outro não somente como um igual e livre, mas sobretudo como alguém para quem uma exitosa formação da identidade individual depende amplamente da participação do sujeito virtuoso, no sentido preciso de que o mesmo seja motivado em seu agir pelo interesse nos múltiplos aspectos de sua existência concreta, em seu “bem viver” e em sua plena inserção social.

A concepção hegeliana de virtude no principal texto de Frankfurt “ultrapassa” a cisão, comum tanto ao espírito judaico quanto à moral kantiana, entre as leis morais e as leis civis (*moralische und bürgerliche Gesetze*). E ela faz isso, porque se pretende superadora da positividade: na medida em que a universalidade abstrata do dever, esta unificação que é identidade somente relativa e coercitiva, é suficiente ao ideal moderno de subjetividade que está por trás da concepção do indivíduo como pessoa jurídica e como sujeito moral, ela institui a dominação em foro “privado” ou “público” e, por isso, a virtude como modificação do amor é indiferente à diferença entre a dominação exterior pelo estado ou pela igreja, por um lado, e o auto-domínio na forma do *Selbstzwang* compatível com a universalidade pura da lei ética, por outro. Por isso tudo, lembra Hegel, a tarefa de que se incumbem Jesus é inteiramente diferente de uma querela entre “a simples legalidade no agir” e a causa do “dever pelo dever”.

“poder-se-ia esperar que Jesus tivesse trabalhado contra a positividade dos mandamentos morais, contra a simples legalidade, que ele tivesse mostrado que o legal (*das Gesetzliche*) seria um universal e que toda a sua obrigatoriedade residiria em sua universalidade, porquanto, em parte, cada dever-ser, cada ordenado se anuncia, na verdade, como um estranho, mas é, por outro tanto, enquanto conceito (a universalidade), um subjetivo, pelo que perde, enquanto produto da força humana, da faculdade da universalidade, da razão, sua objetividade, sua positividade e heteronomia, e o ordenado se apresenta como fundado na autonomia da vontade humana. Por este itinerário, entretanto, a positividade somente é eliminada parcialmente.” (TWA 1, 321/323)

As leis, às quais Jesus se opõe duplamente, diferenciam-se primeiro pela origem (leis morais são produto da própria razão), mas sobretudo porque, enquanto as morais representam dominação intra-pessoal, as civis supõem, ainda que devam seu poder coercitivo a uma instância objetiva, a dominação inter-pessoal<sup>318</sup>. O combate de Jesus contra a positividade do ético não se reduz a um simples combate contra a “hipocrisia moral” de um comportamento pragmaticamente calculado segundo a conformidade com a lei: trata-se de um combate contra a universalidade abstrata da obrigação como tal. O combate contra a pura legalidade não eliminaria a positividade, pois ainda subsistiria uma contradição entre a universalidade do dever e as condições de sua aplicação particular. O que Jesus pretende no sermão da montanha com sua concepção de virtude como modificação do amor é, para Hegel, algo mais radical: trata-se de retirar dos mandamentos “ama a Deus” e “ama o teu próximo” a própria forma de um mandamento e fundá-los na “inclinação plenamente espiritual do amor”. “Sem dúvida, o amor não pode ser ordenado, sem dúvida ele é patológico, uma inclinação – mas com isso nada foi retirado de sua grandeza, ele não é com isso de maneira nenhuma aviltado, que sua essência não é nenhuma dominação sobre algo estranho a ele.” (TWA 1, 362/363) Eis porque Hegel vê como um erro a identificação que empreende Kant na segunda Crítica e na *Tugendlehre* do mandamento cristão do amor a Deus e

<sup>318</sup> “Porquanto na última perspectiva a unificação dos contrapostos não é conceituada, não é objetiva, então as leis civis contêm o limite (*Grenze*) da contraposição de muitos vivos – porém, as puramente morais determinam o limite da contraposição dentro de um vivo. Aquelas encerram a contraposição de vivos em face de vivos, estas a contraposição de um lado, de uma força de um vivo em face dos outros lados, das outras forças do mesmo vivo, e uma força deste ser é, nesta medida, dominante em face da outra força do mesmo.” (TWA 1, 321/322)

ao próximo com um mandamento moral que exigiria respeito<sup>319</sup>. A possibilidade de se retirar destes mandamentos a própria forma do mandamento, isto é, a oposição, intrínseca ao ordenamento moral, entre o universal e o particular, baseia-se, para Hegel, no fato de que o amor não pode ser ordenado sem que sua verdadeira natureza se corrompa<sup>320</sup>. Amor é, para Hegel e o “seu” Jesus, algo acima daquela oposição que caracteriza a moral, é o sentimento subjetivo e intersubjetivo da unificação, onde as leis não são cumpridas mais por necessidade, mas pela intenção espontânea (*Geneigtkeit*) em as cumprir: o amor nadifica as oposições entre o universal e o particular, sujeito e objeto, natureza e espírito e, sobretudo, entre o indivíduo e a comunidade, os quais estão numa relação de co-originariedade. Desenvolvendo seu raciocínio nos *Entwürfe über Religion und Liebe*, Hegel novamente vê no casamento um caso paradigmático tanto da força unificadora do amor, como também, em sua crítica, repetida até as *Grundlinien*, à compreensão kantiana do casamento como relação contratual, da maneira equivocada pela qual se pretende compreender a unificação comunitária pelo modelo individualista do proprietário [(TWA 1, 329) comparar com LFFD § 75 e §161 A].

A unificação interior pelo amor supõe sua efetivação na forma de uma intersubjetividade que gera, na percepção de si no outro, o sentimento de si que é esta harmonia entre inclinação e razão no sujeito que age. A conexão dos dois registros é estabelecida pela tentativa de Jesus em compreender, a partir do amor como unificação, a espiritualidade por trás do mandamento cristão de amor ao próximo. Jesus contrapõe a virtude do amor ao próximo aos mandamentos que supõem um tratamento do mesmo como individualidade abstrata, apartada do sujeito como uma matéria, que lhe cabe apenas dominar, extirpar, servir-se dela ou mesmo deixá-la ir. Neste caso, a separação entre “eu e próximo” se funda na própria compreensão da enunciação de um vínculo ao próximo como mandamento. “Cada mandamento somente pode exprimir um dever-ser, porque é um universal; ele anuncia, ao mesmo tempo, sua incompletude (*Mangelhaftigkeit*) ao não declarar nenhum ser.” (TWA 1, 327) Portanto, ao invés da obrigação em não fazer mal a outrem (ou mesmo, “não matarás”), Jesus se concentra na disposição do “amor universal à humanidade”, que não somente torna supérfluo um mandamento qualquer de respeito ao outro enquanto pessoa apartada, mas, em geral, “suspende o mandamento segundo sua forma, a contraposição do mesmo enquanto o que ordena em face de um resistente, remove aquele pensamento de sacrifício, destruição e submissão (*Unterjochung*) do ânimo”(TWA 1, 327). Na intersubjetividade social, a

<sup>319</sup> Dada sua concepção de virtude como algo além do ponto de vista do embate entre razão e sensibilidade, Hegel se contrapõe sobretudo à representação do *bonum supremum* ou da virtude como ideal de santidade enquanto estágio moral em que se faz impossível compreender, tal como no “aperfeiçoamento moral” do sujeito, a obrigação enquanto o que possa ser praticado com satisfação. “E também a honra que ele [Kant E.C.L.], em contrapartida, assegura àquela expressão de Jesus, ao considerá-la o ideal de santidade que nenhuma criatura pode alcançar, é igualmente um gasto supérfluo; pois um tal ideal, no qual os deveres fossem representados como praticados com satisfação, é em si mesmo contraditório, porque deveres exigiriam uma contraposição, ao passo que o fazer com satisfação (*Gernetum*) [não exigiria] nenhuma contraposição.” (TWA 1, 325) Acerca das sutilezas da argumentação kantiana, que já pretende contrapor à idéia de uma “coerção ao amor” uma relação entre amor e dever, bem como a uma possível antecipação da estrutura sujeito-objeto do conceito hegeliano de amor em Frankfurt a partir da concepção kantiana da “amizade moral”, indicamos a leitura de **Bondeli, M.** – *Der Kantianismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung und Kant-Überwindung Hegels auf dem Weg zum philosophischen System*, Hamburg, 1997, 131 e seg. Para Bondeli, Hegel aderiu à compreensão kantiana da “amizade moral” (*Tugendlehre*) como unificação de amor e respeito, e a reinterpretou à luz do princípio panteísta do “um em todos e todos em um”, mas dirigiu-a contra Kant na forma de uma exigência de auto-superação da obrigação, querendo ver nesta relação um contra-modelo de comunidade capaz de fazer frente a um estado erigido sobre direitos e deveres.

<sup>320</sup> “E sobre esta confusão do mandamento do dever, o qual consiste na contraposição do conceito e do efetivo, e da maneira inteiramente inessencial (*ausserwesentlich*) de exprimir o vivo, repousa sua hermética recondução do que ele [Kant E.C.L.] denomina um mandamento – ama a Deus sobre todas as coisas e o próximo como a ti mesmo – ao mandamento do dever. E sua observação de que o amor – ou no significado que ele pretende ter que conferir a este amor: executar todos os deveres *com satisfação* (*alle Pflichten gerne ausüben*) não possa ser ordenado se anula por si mesma, porque no amor todo pensamento de deveres se subtrai.” (TWA 1, 324/325) Aliado à crítica à compreensão kantiana do “dever em amar” está o já mencionado caráter “inefável” do amor, que se interconecta tanto com as exíguas expectativas de Hegel quanto à capacidade da reflexão em fornecer acesso discursivo ao “uno”, compreendido na esteira do “ser” da *Vereinigungsphilosophie* de **Hölderlin**, cujo acesso privilegiado é, para o Hegel de Frankfurt, ainda a experiência religiosa; quanto com a impossibilidade de que o amor venha a ser enunciado como um princípio prático, o que acarretaria em sua fixação no momento conceitual da universalidade e, conseqüentemente, em sua compreensão contraditória como dever. “É uma espécie de desonra ao amor se ele é ordenado, que ele, um vivo, um espírito, seja chamado por nome. Seu nome, que sobre ele se reflete, e o pronunciar do mesmo não é espírito, não [é] sua essência, mas antes contraposto a ele, e somente enquanto nome, enquanto palavra ela pode ser ordenada.” (TWA 1, 363)

forma da universalidade obrigante, o mandamento, se revela como a separação completa entre eu e o próximo, a compreensão dele como algo outro que “deve” ser respeitado como pessoa ou indivíduo que é “abstratamente igual” a mim, porém, inteiramente apartado. “E ama teu próximo como a ti mesmo não significa amá-lo tanto quanto a si próprio – pois amar-se a si mesmo é uma expressão sem sentido –, mas antes ama-o como alguém que tu és. Um sentimento da vida igual, não mais poderosa, nem mais fraca. Somente através do amor é quebrado o poder do objetivo, pois através dele todo o âmbito do mesmo rui.” (TWA 1, 363) É intrínseca à compreensão do dever em amar o próximo a contrapartida de um sujeito como diversidade volitiva resistente ao mandamento, a compreensão do outro como o que “deve extorquir respeito”, o significado do outro como o que é, em última instância, “objetivo”, apartado, irreduzível e que pode ser, nesta medida, dominado, pensado e deve ser respeitado: “Um pensado não pode ser nenhum amado.” (TWA 1, 362/363). Por outro lado, o amor é justamente esta consciência da irreduzibilidade redutível do outro, “ele conserva a distância entre eu e tu, a insuperabilidade do tu no eu, para ser amor” (Siep 1979, 44), mas, sobretudo, revela-o como alguém que “eu sou”, o sentimento de mim nele, o sentimento da vida igual, que não domina nem é dominada. Com lembra Ludwig Siep, segundo Hegel, a contraparte do amor, o que lhe é mais estranho, não é propriamente o ódio, onde o outro ainda vale como outro, mas antes “considerar o outro como um louco”, como um pária, “o que suspende não somente toda relação com ele, mas também toda igualdade, toda comunidade da essência, o subjuga completamente na representação, designa-o como um nada.” (TWA 1, 328) Esta conexão é responsável pela riqueza do conceito hegeliano de amor, pois evidencia a ambivalência deste processo de completa suspensão da individualidade, cuja contra-face é a necessária manutenção da diferença e da alteridade do outro.

### 2.1.3.2 Amor, Ruptura e Destino

A tentativa de Jesus de retirar do “ama teu próximo” o caráter de mandamento revela que no amor os indivíduos não vêem no ser amado a individualidade diferente, mas antes que o “ser humano se reencontrou a si mesmo no outro.” (TWA 1, 394) Com efeito, por ser este “encontrar-se no outro”, este ter o sentimento de si na unificação com o outro, o amor é um impulso para a unificação, para a renúncia de si e, por conseguinte, também separação, cisão da unidade originária entre as duas individualidades. Entretanto, a tese por trás da expectativa de Hegel quanto à capacidade sócio-integradora do conceito cristão de amor se vincula ao predomínio do momento de auto-renúncia e suspensão da própria individualidade frente ao momento de sentimento de si mesmo na unificação com o outro.

Em *Espírito do Cristianismo*, Hegel lança as bases de sua concepção jenense segundo a qual o processo da tomada de consciência de si mesmo e de auto-afirmação, que origina o ser-para-si excludente, tem seu ponto de partida no amor e na unicidade da consciência, mas tem de ir além e romper esta esfera da auto-renúncia que lhe é própria. Hegel concebe, a partir da união amorosa, este processo como um resultado da colisão das individualidades e de seu movimento recíproco de auto-afirmação e separação, da ruptura da unidade. Esta unidade, condensada no teor universalmente válido do objeto da inclinação, corresponde à transferência da idéia de harmonia intra-subjetiva para o âmbito intersubjetivo, isto é, a transferência, para o terreno da intersubjetividade (TWA 1, 363), da mesma cláusula de não dominação do universal sobre o particular e de não resistividade daquele em face deste. “Contudo, por meio disso [de que o amor seja uma inclinação] ele está tão pouco abaixo de dever e direito que seu triunfo é muito mais não exercer domínio sobre nada e estar em face de outro sem um poder hostil. O amor venceu não significa algo como o dever venceu, ele subjuguou o inimigo, mas antes ele superou a

hostilidade.” (TWA 1, 362/363) Para Hegel, quer no âmbito intra-subjetivo, quer no âmbito intersubjetivo, a natureza particular do indivíduo recebe seu “direito” em face da universalidade, isto é, tanto sua natureza impulsiva, quanto ele e os seus *Mitmenschen* enquanto particularidades, deixam de ser objetos manipuláveis pela vontade universal abstrata.

O problema é então pensar adequadamente como se dá esta expansão da relação intersubjetiva do amor para além dos limites de uma circunvizinhança íntima, do amor universal à humanidade enquanto amor ao próximo, “que deve se estender a todos dos quais não se sabe nada, que não se conhece, com os quais não se está em nenhuma relação” (TWA 1, 362). Preliminarmente, é possível dizer que a conexão entre o movimento de auto-afirmação do indivíduo e o ponto de renúncia à individualidade, onde justamente a particularidade da natureza impulsiva entra em harmonia com o espiritual da relação, representa um primeiro movimento hegeliano de ampliação da concepção de intersubjetividade tributável a Fichte. Aquele processo que é condição transcendental da consciência de si e pelo qual é engendrada a relação de direito é referido, por Hegel, à sua gênese no âmbito da harmonia entre as naturezas pulsionais dos indivíduos; a unidade espiritual, que se expressa na harmonia da inclinação com a racionalidade do tratamento intersubjetivo – em que não se “reconhece” o outro como ser racional, como algo pensado, e sim no elemento vital –, exige que o processo de individualização seja compreendido como um movimento que se desenvolve também<sup>321</sup> na esfera da confrontação corporal (Siep 1979, 46).

Hegel aborda o tema da separação dos indivíduos, da auto-afirmação e da auto-exclusão do indivíduo para fora da unidade espiritual ou vital do amor, movimento que contém suas primeiras reflexões sobre a luta pela afirmação da individualidade e dos seus direitos, na sua célebre discussão sobre o amor enquanto suspensão do crime, e como reconciliação do destino

<sup>321</sup> Em seu interessante e recente livro, Fischbach parece compreender a inovação hegeliana da concepção de intersubjetividade que pode ser reconduzida a Fichte como um registro clássico da inovação que Honneth pretende do conceito habermasiano de interação. **Fischbach, Franck** – *Fichte et Hegel : la reconnaissance*, Presses Universitaires de France, Paris 1999, 123 e seg. Fischbach atribui a Hegel a conexão da teoria do reconhecimento enquanto “teoria das condições intersubjetivas transcendentais da subjetividade”, elaborada por Fichte, com a perspectiva da “luta por reconhecimento”, isto é, da perspectiva da consecução deste reconhecimento a partir de árduo embate no plano de ação dos indivíduos. É esta conexão que permite a Hegel abordar mais profundamente do que Fichte os desvirtuamentos da relação de reconhecimento e, em último caso, sua reversão em relação de dominação. Segundo Fischbach, Habermas e Honneth reproduziriam este embate num registro “pós-metafísico” de discussão. Habermas se filiará à tradição que remonta a Fichte de investigar as relações entre as condições ideais de interação e as condições empíricas de uma dominação institucionalizada. O que caracteriza a reconstrução habermasiana do conceito hegeliano de interação a partir dos elementos da “pragmática lingüística universal” é a intenção de revelar as normas imanentes da atividade comunicacional orientada ao entendimento mútuo. **Habermas, Jürgen** –, *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser „Philosophie des Geistes“* “, in: *Frühe politische Systeme: System der Sittlichkeit, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, Jenaer Realphilosophie*. Herausgegeben und kommentiert von Gerhard Göhler, Frankfurt am Main, Ullstein 1974, 786-814 – *Der Philosophische Diskurs der Moderne : zwölf Vorlesungen*, Surhkamp, Frankfurt am Main, 1988 – *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Surhkamp, Frankfurt am Main, 1996. Em seus trabalhos mais recentes, Honneth pretende mostrar que o empreendimento habermasiano supõe – ou se refere a – um ponto de vista crítico sobre a sociedade a partir do qual podem ser considerados os percalços sociais e políticos à efetivação das normas imanentes a uma prática discursiva orientada para a compreensão mútua: é a normatividade imanente do agir comunicacional que funda a possibilidade de se adotar um ponto de vista crítico sobre o que cria empecilhos à plena efetivação da interação, mas este ponto de vista, na medida em que não se refere explicitamente à perspectiva dos excluídos das benesses de uma existência plenamente reconhecida, permanece excessivamente abstrato. Para Honneth, é somente a perspectiva do “não-reconhecimento” e do “desrespeito” que efetiva aquele ponto de vista crítico da sociedade. Portanto, conclui Honneth, há um potencial normativo em jogo na interação social, o qual, entretanto, não concerne prioritariamente às normas lingüísticas da interação, mas se localiza antes na perspectiva dos sujeitos acometidos por um atentado ao reconhecimento recíproco que está na base da auto-compreensão dos sujeitos como parceiros na interação lingüisticamente mediatizada, isto é, na experiência moral concreta da injustiça, dos maus tratos e da desonra. Neste sentido, no registro da conexão do desenvolvimento conflituoso dos níveis sócio-institucionais de intersubjetividade com a experiência moral da não efetivação do teor normativo do interagir social, compreendida como “dinâmica social do desrespeito (*Missachtung*)”, o modelo hegeliano vem sendo resgatado numa reorientação da “teoria crítica” através da ampliação do teor normativo do paradigma habermasiano de comunicação para além da pragmática universal; sendo assim, não é estranho que se encontre, ainda na formulação da teoria da intersubjetividade do jovem Hegel, especialmente na discussão do crime como “destruição da vida”, a menção à instauração desta perspectiva do sujeito afetado pelo não-reconhecimento. “O que sucede à reconciliabilidade – já que nela a lei perde sua forma, o conceito de vida é reprimido no tocante à universalidade, que no conceito abarca dentro de si todo o particular – é somente um prejuízo aparente, e um verdadeiro e infinito ganho pela riqueza das relações vivas com os talvez poucos indivíduos. Ela não exclui o efetivo, mas o pensado, possibilidades; e esta riqueza da possibilidade na universalidade do conceito, a forma do mandamento, é ela mesma um dilaceramento da vida e, segundo seu conteúdo, tão árida que ela, afora o maltrato (*Misshandlung*) singular proibido nela, permite todo o restante.” (TWA 1, 327/328) ver **Honneth, Axel** – *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Surhkamp, Frankfurt am Main, 2000



contraposta à compreensão “legalista” da justiça como pena, discussão que, como bem exprime Siep, é uma tentativa de interpretação do tema cristão da remissão dos pecados pela absorção de elementos da tragédia grega e shakespeariana<sup>322</sup>. Além disso, a discussão acerca do amor como reconciliação do criminoso com a unidade vital lesada por seus atos segue o movimento de ampliação, pretendido por Hegel, do “modelo ético” do amor, enquanto estado harmonioso intra-subjetivo, até o nível de um estágio de harmonia intersubjetiva num círculo restrito e chegando até o ponto de revelar seu poder unificante na superação de um estágio socialmente criado de positividade e dominação institucional da lei (*strafende Gerechtigkeit*). “Porque, a saber, as leis são somente unificações pensadas de contrapostos, então estes conceitos não esgotam, nem de longe, o caráter multifacetado da vida.” (TWA 1, 347)

Com efeito, os fenômenos que Hegel compreende como “crime” em *Espírito do Cristianismo*, que vão desde os delitos propriamente ditos, passando pela confrontação de indivíduos na injúria e nos conflitos jurídicos, chegando até elementos que prenunciam sua crítica mordaz à reclusão da “bela alma” e sua renúncia à auto-afirmação, convergem no seguinte denominador comum: trata-se de fenômenos que, de um modo ou de outro, rompem a unidade vital do amor, as relações intersubjetivas primárias que compõem o estofado de onde, segundo Hegel, unicamente pode brotar algo como a individualidade excludente. Assim, a investigação deste tipo de fenômeno é importante para Hegel, pois poderá evidenciar as condições de possibilidade de retorno da vida reconciliada a partir da cisão proporcionada pela “individualização”.

Em *Espírito do Cristianismo* a discussão acerca do poder de integração social pelo amor conduz ao problema da reconciliação da particularidade existente para si do criminoso com a unidade vital. “A lei foi quebrada pelo criminoso, seu conteúdo não é mais para ele, ele o suprimiu. Porém, a forma da lei, a universalidade, o persegue, insinua-se até mesmo em seu crime. Seu ato se torna universal, e o direito que ele suspendeu é também para ele suspenso.” (TWA 1, 338) Assim, o poder de integração social do amor é considerado, primeiramente, em oposição à “reabsorção unilateral” do transgressor na comunidade tal como é compreendida pelo paradigma “legalista” na forma da pena em sua acepção mais geral e que engloba tanto a sanção exterior, quanto a desaprovação subjetiva no arrependimento. “E a pena somente executa sua dominação na medida em que a vida chegou à consciência, onde uma separação foi unificada no conceito. Contudo, sobre as relações da vida que não foram dissolvidas, sobre os lados da vida que são unificados e dados vivamente, para além dos limites das virtudes, ela não exerce nenhuma violência.” (TWA 1, 347) A pena é, para Hegel, enquanto contraposição do indivíduo infrator e do universal transgredido da lei, fixada no momento da identidade abstrata<sup>323</sup>, expansão

<sup>322</sup> Para Habermas, a causalidade do destino, pela qual ele compreende a força de restabelecimento de uma relação ética enquanto “situação não-coagida de diálogo” oprimida pela “violência” que se estabelece entre as partes, é o exemplo originário e paradigmático do que ele chama de “dialética da relação ética”, a qual é, segundo ele, reconstruída por Hegel no decorrer do período de Jena sob o título de *Kampf um Anerkennung*. Para Habermas, esta causalidade é desencadeada pela suspensão “criminoso”, isto é, individualista e excludente da relação ética originária, ou seja, da complementaridade da comunicação não coagida e da satisfação recíproca de interesses. Com efeito, na medida em que a hostilidade que adere ao trato intersubjetivo torna visível a corrupção da complementaridade e da amizade originárias, o destino representa justamente o poder ressurgente da vida lesada contra o criminoso. Esta causalidade somente é reabsorvida no solo vital que a produziu, na medida em que o criminoso passa a sentir a vida lesada como sua própria, na medida em que é acometido pela percepção que seu distanciamento da vida é, na verdade, distanciamento de si mesmo. Compreendendo a causalidade do destino em um sentido eminentemente intersubjetivo, Habermas interpreta a tese hegeliana do anseio pela vida perdida, o qual surge da experiência da vida cindida, como o reconhecimento de ambas as partes de que sua contraposição se deve ao seu destacamento ou à abstração da conexão vital comum e que lhes é originária, pelo que fazem a experiência, diz Habermas, “na relação dialógica do conhecer-se-no-outro, do fundamento comum de sua existência.” Habermas, Jürgen –, *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser „Philosophie des Geistes“* “, in: *Frühe politische Systeme: System der Sittlichkeit, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, Jenaer Realphilosophie*. Herausgegeben und kommentiert von Gerhard Göhler, Frankfurt am Main, Ullstein 1974, 786-814, 791-792

<sup>323</sup> Para Hegel, a pena surge como o universal abstrato da lei totalmente apartado do particular, isto é, o universal do dever desligado da ação individual. “A pena é efeito de uma lei transgredida da qual o ser humano se desobrigou (*von dem der Mensch sich losgesagt hat*), mas da qual ele

social da dominação pelo universal vazio da consciência. Assim como no embate intra-subjetivo entre universal e particular, também aqui Hegel argumenta que a identidade abstrata da unificação delito-pena deixa exterior a si o caráter variegado das relações vitais entre indivíduo e comunidade, notadamente os laços originários que estão por trás de “fenômenos” como o perdão e a reconciliação, que redimem os pecados e extirpam a culpa. Entretanto, se a pena consiste no alcance social ampliado da dominação subjetiva e intersubjetiva da universalidade da lei, esta extensão da dominação do universal vazio sobre a vida comunitária pressupõe o atrelamento da lei ao poder vivo, ao poder da vida comunitária que se volta contra o particular. Para que o criminoso perca seu direito legalmente compreendido “na efetividade ... a lei precisa ser ligada com vivo, ser revestida de poder. Se agora, na verdade, a lei insiste na sua temível majestade – e que a pena seja merecimento pelo crime – isto não pode, na verdade, jamais ser superado.” (TWA 1, 338)

Vimos acima como Hegel amplia, com seu conceito de positividade, a noção kantiana de heteronomia, e passa a compreender, na voz de Jesus Cristo, tanto ela quanto a autonomia moral da vontade como formas de uma positividade cujo denominador comum é a “forma legal” da moral e do direito enquanto tal, na medida em que a lei supõe uma contraposição entre o particular e o universal vazio da obrigação. “Lei é uma relação pensada dos objetos uns aos outros; no reino de Deus não pode haver qualquer relação pensada, porque não há quaisquer objetos um para o outro. Uma relação pensada é firme e permanente, sem espírito, um jugo (*Joch*), um encadeamento (*Zusammenkettung*), uma dominação e escravidão – atividade e sofrimento (*Tätigkeit und Leiden*), determinar e ser-determinado.” (TWA 1, 308/309). Seguindo Kant e sua própria tipologia das leis e deveres expressa ainda em Bern<sup>324</sup> e retomada em *Espírito do Cristianismo*, Hegel compreende que leis civis ou jurídicas podem se tornar morais, se o sujeito as segue a partir de sua própria motivação e convicção racional<sup>325</sup>. Por outro lado, há, segundo Hegel, leis morais às quais nenhuma lei civil corresponde, por exemplo, aquelas que enunciam deveres morais para consigo mesmo<sup>326</sup>. Entretanto – e nisto consistiu, segundo Hegel, a inovação da luta de Jesus ao considerar o resquício de positividade mesmo das leis morais (TWA 1, 322) –, uma vez que lei implica um universal vazio, contraposto ao particular, qualquer que seja o tipo da lei em questão (moral, civil ou mesmo eclesiástica), uma lei sempre pode ser infringida por seres humanos que agem segundo sua natureza pulsional, excluída do universal

---

ainda depende e à qual, nem à pena nem ao seu ato, ele não pode escapar.” (TWA 1, 340) Com efeito, a desobrigação em relação ao universal do dever pressuposta no ato transgressor tem, como contrapartida à existência apartada do universal, a sua irredutibilidade, ou seja, a dependência do indivíduo em relação a ele. A causa disso é, para Hegel, o fato de que, com a transgressão, um dever determinado deixou de ser cumprido, um conteúdo que se subsumia à lei, mas a forma da mesma, a universalidade permanece intocada, só que agora, enquanto pena, o conteúdo da lei é o próprio ato transgressor. “Pois, já que o caráter da lei é universalidade, então o criminoso esfacelou, na verdade, a matéria da lei, mas a forma, a universalidade permanece, e a lei, sobre a qual ele acreditava ter se tornado senhor, permanece; contudo, aparece, segundo seu conteúdo, contraposta, ela tem a figura do ato que contradiz a lei anterior.” (TWA 1, 340) Na passagem da lei à pena, trata-se assim de uma inversão pela qual o conteúdo particular da transgressão se reveste da figura da universalidade da lei, o que reproduz a contraposição entre o particular e universal, agora como pena e transgressor. “O conteúdo do ato tem agora a figura da universalidade e é lei. Esta inversão (*Verkehrtheit*) da mesma, que ela se torna o contrário disso que ela era antes, é a pena – ao desobrigar-se da lei, o ser humano permanece ainda súdito. E já que a lei permanece enquanto universal, então também o ato permanece, pois ele é o particular.” (TWA 1, 340/341)

<sup>324</sup> Em “**Positividade da Religião Cristã**”, de 1795/96, ver o trecho intitulado “*Das Zum-Staat-Werden einer moralischen oder religiösen Gesellschaft*” (TWA 1, 133 e seg)

<sup>325</sup> “Jesus se posiciona contra aquelas leis que nós, segundo perspectivas distintas, denominamos mandamentos morais ou civis diferentemente da maneira como se posiciona contra os mandamentos puramente objetivos, aos quais Jesus contrapõe algo inteiramente estranho, o subjetivo em geral. Como aquelas exprimem relações naturais do ser humano na forma de mandamentos, então o engano com respeito às mesmas consiste em se elas ou se tornam inteiramente objetivas, ou apenas em parte. Como leis são unificações de contrapostos no conceito, o qual as deixa, portanto, como contrapostos; e o conceito, contudo, consiste ele mesmo na contraposição em face do efetivo, então ele exprime um dever-ser (*Sollen*). Na medida em que o conceito é considerado não segundo seu conteúdo, mas segundo sua forma – que ele é conceito, é forjado e compreendido pelo ser humano –, o mandamento é moral. Na medida em que se atenta somente ao conteúdo, enquanto unificação determinada de contrapostos determinados, e o dever-ser, portanto, não se origina da propriedade do conceito, e sim é afirmado por um poder estranho, nesta medida o mandamento é civil.” (TWA 1, 321)

<sup>326</sup> “Mandamentos puramente morais que não são capazes de se tornar civis, isto é, nos quais os contrapostos e a unificação não podem ter a forma de estranhos, seriam aqueles que dizem respeito à limitação daquelas forças cuja atividade não é uma atividade, uma relação para com outros seres humanos.” (TWA 1, 322)

abstrato da lei. “A pena reside imediatamente na lei lesada. Ao criminoso é impingido o prejuízo do igual direito que, através de um crime, foi lesado em um outro. O criminoso se pôs fora do conceito que é o conteúdo da lei.” (TWA 1, 338) Esta infração, que é, em geral, um crime, do qual o criminoso se sabe culpado, traz consigo a necessidade de pena, seja ela pela via de um sofrimento impingido exteriormente ao infrator, seja ela advinda da consciência moral que lhe é interior e se processe, assim, como má consciência.

“Como a lei fora contraposta ao amor não segundo seu conteúdo, mas segundo sua forma, então ela pôde ser assimilada a ele, perdendo, entretanto, nesta assimilação, sua figura. Em contrapartida, ao crime ela é contraposta segundo seu conteúdo. Ela é excluída dele, e realmente o é; pois o crime é uma destruição da natureza. Quando o uno é contraposto, então a unificação dos contrapostos está presente somente no conceito, ele foi tornado uma lei. Se o contraposto foi destruído, então permanece o conceito, a lei: mas ele exprime, com isso, somente o falho (*das Fehlende*), uma lacuna, porque seu conteúdo está suspenso na efetividade, e [ele] se chama assim lei penal (*strafendes Gesetz*) ... Mas tanto mais difícil parece ser pensar como a lei possa, nesta forma, enquanto justiça punitiva, ser suspensa. Na suspensão anterior da lei através das virtudes, desapareceu somente a forma da lei, seu conteúdo permaneceu; mas aqui, com a forma, seria também seu conteúdo suspenso, pois seu conteúdo é pena.” (TWA 1, 338)

O problema para Hegel é mostrar que a culpa pelo crime não é revogada no “paradigma legalista” da expiação penal<sup>327</sup>, mas permanece eternamente como lesão indelével: a justiça lesada não se reconcilia, o que implicaria na tomada de consciência pelo criminoso da lei como sua própria vontade. “A lei é bem satisfeita por meio disso, pois a contradição entre seu dever-ser pronunciado e a efetividade do criminoso, a exceção que o criminoso quis fazer do universal, está suspensa. Somente o criminoso não está reconciliado com a lei (ela continua sendo para o criminoso um ser estranho ou subjetivo nele, enquanto má consciência)” (TWA 1, 340) Pelo amor, a lei perdeu, para o ser humano virtuoso, seu caráter coercitivo, mas, como demonstra a contraposição do criminoso à justiça que lesou, a lei não parece perder seu caráter coercivo de forma geral. “Um juiz pode cessar de agir como um juiz, pode indultar. Mas com isso não se fez bastante à justiça, esta é inflexível, e, enquanto leis forem o mais elevado, não se pode escapar dela, o individual tem de ser sacrificado ao universal, isto é, tem-se que matar.” (TWA 1, 338/339) Além disso, onde o crime é visto apenas como violação da lei, a própria pena, ou a investida do universal transgredido sobre o particular criminoso, não pode reconciliar, desfazer o ocorrido. “A lei, enquanto ordenante ou como punitiva, é lei somente através disso: que ela é contraposta ao particular. A lei tem a condição de sua universalidade em que os seres humanos agentes ou as ações são particulares. E as ações são particulares, na medida em que elas são consideradas em relação à universalidade, às leis, enquanto conformes ou contrárias a elas ... a determinidade delas não pode sofrer nenhuma alteração. Elas são o efetivo, elas são o que são. O que aconteceu não pode ser feito não acontecido, a pena segue o ato.” (TWA 1, 340) A pena é capaz de eliminar a oposição entre a universalidade da lei e a particularidade do criminoso, mas, uma vez que permanece um poder estranho que se ergue contra a exceção pretendida, não é capaz de reconciliar o criminoso com a própria lei, o ser humano com a justiça maculada. “Na má consciência (*an dem bösen Gewissen*), a consciência de sua ação má, de si mesmo como um mal,

<sup>327</sup> Acerca da plausibilidade da implícita interpretação hegeliana da concepção “formalista” da pena em Frankfurt enquanto uma radicalização da luta entre razão e sensibilidade, a qual se interconecta com a compreensão da lei moral como *Ausführungsprinzip*, indicamos a sagaz e pormenorizada leitura de Bondeli. **Bondeli, M.** – *Der Kantianismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung und Kant-Überwindung Hegels auf dem Weg zum philosophischen System*, Hamburg, 1997, 128 e seg. Segundo Bondeli, a impossibilidade de que a lei moral possa exigir que a sensibilidade seja imediatamente aniquilada se converte, no registro penal, na impossibilidade de que transgressões da lei sejam punidas segundo determinados princípios. A determinação da punição compete, para Bondeli, apenas ao direito positivo, de maneira que ele conclui que Kant transportou arbitrariamente as determinações da lei moral como “imperativo categórico” e “justiça” para a pena, o que se constitui como mistura da moralidade com disposições do direito positivo. “Na pena moral o separado é sempre um exterior do qual eu escapo, o qual eu posso dominar. O ato é a pena dentro de si mesmo. Tanto quanto eu, com o ato, tenha lesado vida aparentemente estranha, da mesma maneira eu lesei a própria [vida].” (TWA 1, 305)

a pena sofrida não altera nada. Pois o criminoso vê a si mesmo sempre como criminoso, ele não tem sobre sua ação, enquanto uma efetividade, nenhum poder, e esta sua efetividade está em contradição com sua consciência da lei.” (TWA 1, 340)

De forma geral, Hegel compreende a pena em *Espírito do Cristianismo* num sentido próximo a Kant: a finalidade da pena está na suspensão da lesão e restabelecimento de um estado originário de justiça, cuja perturbação é provocada pelo delito. Neste horizonte anti-utilitarista da pena, segundo o qual a mesma não deve servir de meio para um fim outro que não o restabelecimento da justiça, isto é, estranho ao retorno da “vida lesada” a si mesma, como a correção do criminoso (LFFD § 100), Hegel se notabiliza por sua compreensão específica do estado justo “originário” a ser restaurado e da maneira como ocorre este restabelecimento após efetuado o crime, o que se explicita na sua concepção da pena como destino. “A pena também não corrige, porque ela é somente um sofrer, um sentimento de impotência em face de um senhor com o qual o criminoso nada tem em comum e nada quer ter em comum.” (TWA 1, 345) Em primeiro lugar, Hegel compreende a ação criminosa não como uma transgressão da lei, mas sim como violação da existência em comum, ruptura da vida ou da natureza própria (*eigne Natur*). “O criminoso pretendia ter a ver apenas com vida estranha, mas ele destruiu apenas sua própria vida; pois vida não é diferente de vida, porque a vida está na divindade concorde (*in der einigen Gottheit*). Em sua petulância, ele em verdade destruiu, mas somente o caráter amistoso da vida (*die Freundlichkeit des Lebens*): ele a fez se tornar um inimigo.” (TWA 1, 342) Esta concepção do crime, que o reconduz às relações vitais entre os indivíduos rompidas por ele, relaciona-se ao universal da vida como destino, isto é, no horizonte do movimento criado pelo anseio da vida cindida de voltar a ser o que era: a vida destitui a lei como juiz sobre o crime e, com efeito, o criminoso, enquanto “vida que peca”, está, diante do juízo da vida, não como diante de um estranho, mas de si mesmo. “No destino ... o ser humano conhece sua própria vida, e seu suplicar ao mesmo não é um suplicar a um senhor, mas antes um retornar a si mesmo e um aproximar-se de si mesmo.” (TWA 1, 345).

Com sua concepção da pena como destino, Hegel pretende justamente compreender o “fenômeno” do crime no horizonte do processo de auto-estranhamento e auto-diferenciação da vida que deságua na reconciliação da vida consigo mesma no amor, pelo que se prenuncia já aqui o mote jenense da cisão como um “fator da vida”. “A vida reencontrou a vida no amor. Entre pecado e sua remissão, tampouco entre pecado e pena, imiscui-se um estranho. A vida se cinde consigo mesma e se reunifica.” (TWA 1, 354) Ora, uma compreensão do crime como discrepância engendrada pela própria vida em si mesma implica o abandono da compreensão do delito como transgressão, como “acontecer” particular absolutamente apartado da universalidade que rege a vida comunitária, mas igualmente da pena como efetivação social da “insatisfação” do universal transgredido, aplicação do seu poder que, como pensa Hegel, é ela mesma “modificação da vida” e, por conseguinte, sujeita à contingência. “O destino é, ao contrário, incorruptível e ilimitado, tal como a vida. Ele não conhece quaisquer relações dadas, quaisquer diversidades de pontos de vista, da situação, nenhuma circunscrição da virtude. Onde vida foi lesada, mesmo que tenha acontecido também ainda de modo tão jurídico (*rechtlich*), com tal presunção, aí entra em cena o destino...” (TWA 1, 347) Para Hegel, o problema fundamental do paradigma “legalista” da *strafendes Gesetz* é justamente a consideração do crime como oposição absoluta da universalidade da lei infringida, por um lado, e do indivíduo particular enquanto criminoso, por outro. Em outras palavras, trata-se para Hegel, da absolutização dos lados da oposição entre o universal legal totalmente apartado do indivíduo (pena) e o indivíduo que diante de si e do universal não pode jamais deixar de ser um criminoso, a “transgressão

personificada”<sup>328</sup>: “diante da lei, o criminoso nada mais é do que um criminoso. Entretanto, assim como aquela é um fragmento da natureza humana, assim também este [o é]; se cada uma fosse um todo, um absoluto, então também o criminoso não seria mais do que um criminoso.” (TWA 1, 353) Neste diagrama é que a potência punitiva se ergue como universal lesado totalmente apartado do particular. “Mas o vivo, cujo poder se unificou com a lei, o executor, que retira do criminoso na efetividade o direito perdido no conceito, o juiz não é a justiça abstrata, mas antes um ser (*Wesen*), e justiça somente sua modificação.” (TWA 1, 338) Assim, Hegel compreende que a lei somente se defronta ao particular como sanção, porque se unificou com a vida. Mas se é assim, se a justiça em seu exercício, enquanto “modificação de um vivo”, somente pode se fazer valer contra o criminoso pela união com a vida, o crime é ele mesmo vida que se contrapõe à vida, ao passo que a lei é vida que se faz valer em sua universalidade contra vida que se particularizou: “vida enquanto vida não é diversa de vida.” (TWA 1, 305). O estranhamento entre o universal punitivo e o transgressor é, numa perspectiva originária<sup>329</sup>, o auto-estranhamento da vida, o processo mesmo de sua auto-diferenciação. “Somente através de uma ruptura para fora da vida unida (*durch ein Herausgehen aus dem einigen Leben*), nem regulada pelas leis nem contrária às mesmas, [somente] pela mortificação da vida, é engendrado um estranho. Nadificação da vida não é um não-ser da mesma, mas sua separação, e a nadificação consiste em que ela foi convertida em inimigo.” (TWA 1, 342)

O crime, diz Hegel, “é uma destruição da natureza”; por outro lado, se a lei é, como tal, “a unificação dos contrapostos [que] está presente somente no conceito”, a lei penal é esta mesma unificação quando “o contraposto foi destruído”, que “exprime com isso somente o falho (*das Fehlende*), uma lacuna, porque seu conteúdo está suspenso na efetividade” e “é, segundo seu conteúdo, contraposta à vida, porque ela mostra a destruição da mesma”(TWA 1, 338). A reconciliação do criminoso com a justiça exige a recondução de ambos à sua unidade vital. Com essa compreensão, Hegel antecipa sua crítica jenense (*Naturrechtaufsatz*) do caráter “arbitrário” e contingente da pena como sanção, como exercício da justiça que mantém a fixação na universalidade abstrata do merecimento da pena. “A necessidade do merecimento da pena permanece firme, mas o exercício da justiça não é nada necessário, pois ela, enquanto modificação de um vivo, também pode passar, outra modificação pode entrar em cena. E assim a justiça se torna algo contingente: entre ela enquanto universal, pensado e ela enquanto efetivo, isto é, num ente vivo, pode haver uma contradição.” (TWA 1, 339) Em face da fixação no caráter punitivo da justiça se ergue a necessidade de que ela seja reconduzida novamente à vida como única maneira de se fazer valer como tal. Importa, portanto, que o caráter punitivo da justiça não seja elevado ao absoluto.

“E assim não haveria nenhum retorno à unicidade da consciência por um caminho puro, nenhuma suspensão da pena, da lei ameaçadora e da má consciência, a não ser um ignominioso mendigar, se a pena tem de ser considerada somente como algo absoluto, se ela não estivesse sob nenhuma condição e não tivesse nenhum lado a partir do qual

<sup>328</sup> Segundo Hegel, o retorno do destino enquanto vida em sua hostilidade à totalidade do estado originário é possível em virtude da humanidade total do transgressor, seu vínculo à vida; “pois o pecador é mais do que um pecado existente, um crime que possui personalidade: ele é um ser humano, crime e destino estão nele, ele pode retornar novamente a si mesmo, e quanto ele retorna, / eles estão abaixo dele.” (TWA 1, 353/354)

<sup>329</sup> É bastante ilustrativo notar que, para Hegel, o paradigma da justiça centrado na concepção do destino como pena se constitui como uma esfera originária, a própria vida, a partir da qual, unicamente, a gênese do universal e do particular contrapostos absolutos ganha sentido: “o destino tem, em relação à reconciliabilidade (*Versöhnbarkeit*), a prerrogativa, diante da lei punitiva, de que ele se encontra no interior do âmbito da vida, enquanto que um crime sob lei e pena [se encontra] no âmbito de contraposições que não se pode ultrapassar, de efetividades absolutas.”(TWA 1, 342) É neste horizonte temático, que antecipa, ainda no registro do conceito de vida e ser da *Vereinigungsphilosophie*, o poder nadificante da concepção de “eticidade absoluta” no *Naturrechtaufsatz*, que Hegel compreende a vida como âmbito anterior e originário do qual a lei surge como “vida incompleta”, universal contraposto, incapaz de reconciliar a vida em sua beleza originária. “Mas, na pena como destino, a lei é mais tardia do que a vida e se encontra mais profundamente do que esta. Ela é apenas a lacuna da mesma, a vida falha (*das mangelnde Leben*) enquanto poder; e a vida é capaz de curar novamente suas chagas, a vida separada e hostil [é capaz] de retornar mais uma vez (a)dentro de si mesma e de superar a obra mal feita do crime, a lei e a pena.” (TWA 1, 343/344)

ela tivesse acima de si, como sua condição, uma esfera mais elevada. Lei e pena não podem ser reconciliadas, mas antes [podem ser] suspensas na reconciliação do destino.” (TWA 1, 341)

Para Hegel, o que antecipa de certa forma a discussão do crime nas *Grundlinien*, o crime não pode ser visto simplesmente como uma transgressão da lei, mas antes como uma violação da vida em sua unicidade, dilaceramento da mesma. “A enganação do crime, que crê destruir vida estranha e ampliar a si mesmo com isso, se dissolve quando o espírito deixado para trás da vida lesada entra em cena contra o mesmo.” (TWA 1, 342) Nesta transgressão que é, na verdade, a violação e perturbação da harmonia divina do amor, a unicidade do sujeito consigo mesmo e dos diversos sujeitos entre si, a pena não mais aparece como a reação de um poder estranho, mas como destino que se executa pela vida lesada e violada. “O temor diante da pena é temor diante de um estranho ... a pena pressupõe, portanto, um senhor estranho desta efetividade, e o temor diante da pena é temor diante dele; em contrapartida, o destino é poder hostil, o poder da vida tornada inimiga e, portanto, o temor diante do destino / não [é] o temor ante um estranho.” (TWA 1, 344/345) Assim, o sofrimento e o temor diante da sanção legal se tornam, em sua verdade originária, o sinal de que foi “revogada” ao criminoso a atitude amistosa da vida, a qual, rompendo o liame originário, tornou-se hostil a ele: porém, esta hostilidade não é mais “exterior”, mas sentida pelo próprio transgressor. E uma vez que o destino que se abre das chagas desta vida transgredida não se situa acima ou abaixo dela, mas é antes a própria vida que se dilacera, a reconciliação com o destino é possível. A vida cura suas chagas, e aquele que experimenta, no destino, a perda da unidade da vida, pode recuperar esta unidade na união não dominadora ou não coercitiva com os outros, isto é, na harmonia do amor. Para Hegel, esta unidade da vida também pode ser violada de uma maneira “conforme a lei” pelo engajamento individual no fazer valer de seus direitos (*Kampf*).

Com efeito, se o crime é vida que atenta contra a própria vida, nele é a vida mesma que rompe a rede de suas relações originárias, e, nesta violação, evidencia-se o impulso de reposição destas relações, um anseio (*Sehnsucht*) que o crime enquanto ação particular que transgride o universal da lei não revela e que, enquanto “conhecimento da perda da vida”, é já remissão dos pecados, reconciliação, fruição da vida em sua plenitude<sup>330</sup>. “A partir daí, onde o criminoso sente a destruição de sua própria vida (sofre a pena) ou conhece a si mesmo como destruído (na má consciência), sobressai o efeito do seu destino, e este sentimento da vida destruída tem de se tornar o anseio pela [vida] perdida (*eine Sehnsucht nach dem verlorenen*). O faltante é conhecido como sua parte, como o que deveria ser nele, [mas] nele não é. Esta lacuna não é um não-ser.” (TWA 1, 344) A idéia hegeliana de que o amor, enquanto compaginação daquelas relações originárias, é o que apazigua e satisfaz aquele anseio de retorno da vida (a)dentro de si, é o que reconcilia a pena como destino com a natureza, evidencia também o distanciamento da concepção hegeliana do “estado de harmonia intersubjetiva” em relação ao anti-utilitarismo do estado originário de justiça a ser restaurado segundo o direito penal kantiano: para Hegel, a harmonia intersubjetiva “restaurada” se efetiva como esfera supra-moral e supra-legal, isto é, um âmbito onde o criminoso existe não como “eternamente” contraposto à universalidade da lei, dilacerado por este sofrimento, mas sim como plenamente reconciliado com as relações vitais cuja ruptura provocou. Este bem, visado pela pena como destino, o restabelecimento da harmonia subjetiva e intersubjetiva, apesar de ser distinto do paradigma penal da justiça, não pode ser considerado como exterior a ela, de maneira que a posição hegeliana pudesse ser considerada utilitarista por admitir como finalidade da pena a consecução de objetivo distinto do

<sup>330</sup> “O destino, no qual o ser humano sente o [que foi] perdido, provoca um anseio pela vida perdida. Este anseio pode, se deve ser falado de [ser] melhor e de ser melhorado, significar já um melhoramento, pois ela, sendo um sentimento da perda da vida, conhece o [que foi] perdido como vida, como [algo] que outrora lhe era amistoso. E este conhecimento já é uma fruição da vida.” (TWA 1, 345)

restabelecimento da justiça enquanto tal. É justamente a tese hegeliana mais geral, a de que o amor é *πλήρωμα* da lei, que evidencia a esfera deste bem que é a “vida reconciliada consigo mesma” como uma esfera acima da lei e que a “suspende” em si mesma, não um fim exterior à justiça, mas seu fim imanente.

“No destino, a pena é um poder hostil, um individual, no qual universal e particular estão unificados também na perspectiva de que, dentro dele, o dever-ser e a execução deste dever-ser não estão separados, como na lei, a qual é somente uma regra, um pensado e [que] carece de um contraposto a ela, de um efetivo do qual ela adquire poder. Neste poder hostil, o universal também não é separado do particular na perspectiva segundo a qual a lei, enquanto universal, é contraposta ao ser humano e às suas inclinações enquanto [estes são o] particular.” (TWA 1, 340)

Por destino, termo tomado de empréstimo a Schiller, Hegel compreende esta “vida lesada” pelo crime. Para Hegel, o desligamento do indivíduo da unidade vital, da “unicidade da consciência”, desligamento que ocorre tanto no cometimento do crime quanto na ação limitada (exclusivamente particular), causa lesão à vida e faz cair sobre si, com a culpa provocada pelo seu desligamento, um destino. Mas o destino não permanece este poder negativo individual, mas é compreendido por Hegel como o poder universal da vida que afronta o culpado de maneira hostil: ele é um separado que não pode ser nadificado pelo seu oposto<sup>331</sup>. Este poder é suscitado tão logo um ser humano aja de maneira “excludente”, mesmo na mera afirmação da individualidade e de direitos em face de outrem. Se o âmbito da justiça legal, que se desenvolve no quadro geral do paradigma “legalista” da *strafende Gerechtigkeit*, não é rompido e se permanece sempre na oposição do universal abstrato da lei e da particularidade transgressora, culpa e destino permanecem irreconciliados e exigem inapelavelmente a pena e sofrimento por parte do indivíduo. “a pena como destino é a igual retroação (*die gleiche Rückwirkung*) do próprio ato do criminoso, [retroação] de um poder que ele próprio munuiu, de um inimigo, o qual ele mesmo deu a si como inimigo.” (TWA 1, 342) No entanto, segundo Hegel, se a contraposição legal e a exigência que cria pela efetivação da pena são superadas, se é abandonado o paradigma da justiça punitiva e se adentra no elemento do perdão e da remissão da culpa, o destino pode, enquanto vida que é danificada e que por isso entra em cena, ser reconciliado, e a vida pode novamente reencontrar a vida numa nova unicidade. Mas isso somente é possível sob a condição de uma outra atitude socialmente instituída frente às lesões jurídicas, ao crime e, em geral, ao agir exclusivista e afirmador da individualidade. Esta condição se realiza no estado de harmonia intersubjetiva chamado por Hegel de amor: somente o amor supera a justiça “legalista” e unifica o destino<sup>332</sup>. “Porém, o amor reconcilia não somente o criminoso com o destino, ele reconcilia também o ser humano com a virtude, isto é, se ele não fosse o único princípio da virtude, então cada virtude seria, ao mesmo tempo, uma não-virtude.” (TWA 1, 359) Seja em foro subjetivo, seja em foro intersubjetivo, o amor suspende as contraposições da vida limitada e danificada, principalmente entre o indivíduo e a comunidade, e a reconduz à “unicidade de consciência” apropriada a este estado de harmonia divina que Hegel compreende, na linha da *Vereinigungsphilosophie* de Hölderlin, de maneira panteísta, como o “um em todos e todos em um”. O amor, preconizado pelo Jesus do apóstolo João como sendo o próprio espírito divino, suspende e ultrapassa a positividade ou a solidificação social das oposições vitais pela fixação

<sup>331</sup> “Reconciliada a lei não pode ser, pois ela insiste sempre em sua temível majestade e não se deixa influenciar pelo amor ... O destino, por outro lado, pode ser reconciliado, porque ele mesmo é um dos membros, um separado, o qual, enquanto separado, não é nadificado pelo seu contrário, mas sim pode ser suspenso através da unificação. O destino é a própria lei que eu estabeleci na ação (seja esta transgressão de uma outra lei ou não), em seu retroagir sobre mim.” (TWA 1, 305)

<sup>332</sup> Entretanto, em pleno acordo com o “modelo ético do amor”, este estado intersubjetivo de reconciliação no amor é vista também, ao mesmo tempo, como suspensão da contradição entre homo noumenon e homo phaenomenon. “Esta reconciliação não é, portanto, nem a / destruição ou opressão de um estranho, nem uma contradição entre a consciência de si mesmo e a esperada diversidade da representação de si em um outro, ou uma contradição entre o merecimento segundo a lei e o preenchimento da mesma, entre o homem como conceito e o homem enquanto efetivo.” (TWA 345/346)

das mesmas no paradigma “legalista” de justiça e de moral e, nesta medida, torna-se, enquanto princípio das virtudes, também o fundamento de uma comunidade que vai além da positividade das leis jurídicas e morais na direção de uma unicidade interior (subjéctiva) e intersubjéctiva harmônica da vida. Interessante notar como Hegel, já neste ponto de sua obra, compreende, em certa sintonia com desenvolvimentos posteriores relacionados à reconciliação, a relação entre o amor e o direito como percorrendo a polissemia do verbo *aufheben*: enquanto uma efetividade espiritual mais elevada, o amor não teria, para se efetivar nas comunidades políticas e religiosas, de aniquilar as instituições que se baseiam no paradigma “legalista” de justiça, mas antes vivificá-los, de fazer penetrar neles a vida e, somente desta maneira, pôr-se acima deles e elevá-los a este nível mais espiritualizado de efetividade social. Nesta integração é que se realiza a plenitude do que Hegel pretende ao dizer que amor é *πλήρωμα* da lei. “Também na hostilidade do destino é sentida pena justa (*gerechte Strafe*). Entretanto, como ela não vem de uma lei estranha sobre o ser humano, mas antes, a partir do ser humano, primeiramente surge a lei e o direito do destino, então o retorno ao estado originário, à totalidade é possível...” (TWA 1, 353/354)

“A vida lesada se me defronta como destino. Apaziguado ele está, quando eu tiver sentido seu poder, o poder do morto, tal como, no crime, eu agi simplesmente como poder.”(TWA 1, 305) Com efeito, a unificação do “criminoso” com a comunidade somente pode se efetivar, em última instância, não pela pena, mas pelo amor, que é, segundo Hegel, a alma vivificante da pena como destino. “O destino ... isto é, a própria lei que retroage (*das rückwirkende Gesetz selbst*), pode ser superado; pois uma lei que eu mesmo estabeleci, uma separação que eu mesmo fiz, eu posso também nadificar.” (TWA 1, 305) O destino propicia uma reconciliação do “criminoso” com a comunidade ao fazer com que o indivíduo sinta sua lesão da vida contra si mesmo, contra o outro e contra a própria vida. “Este sentimento da vida que se reencontra a si mesma é o amor, e nele se reconcilia o destino. O ato do criminoso não é, considerado desta maneira, nenhum fragmento. A ação que vem da vida, do todo, apresenta também o todo. O crime, que é a transgressão de uma lei, é somente um fragmento, pois fora dela [a transgressão E.C.L] está já a lei, a qual não pertence a ela. O crime, o qual provém da vida, expõe este todo, mas [o expõe] partido, e as partes hostis podem novamente integrar-se em um todo.”(TWA 1, 345) A condição “subjéctiva” de possibilidade do retorno da vida a partir da cisão ou da reconciliação do amor é a percepção do transgressor de seu ato como seu isolamento do todo vital, como destruição da unidade da vida, o que se fundamenta na sua defrontação com a vida que, através de seu próprio ato, se tornou hostil, isto é, com o destino; pois nesta consciência de si mesmo como inimigo<sup>333</sup>, consciência da ruptura dos laços vivos com a comunidade, da totalidade que se tornou hostil, está já contida a idéia de um impulso ao restabelecimento da unidade. “A justiça está apaziguada (*befriedigt*), pois o criminoso sentiu a mesma vida que ele lesou dentro de si enquanto lesada. Os agulhões da consciência moral (*Gewissen*) se tornaram embotados, pois, a partir do ato, o mau espírito deles retrocedeu: não há nada hostil mais no homem.” (TWA 1, 346) Para Hegel, a consciência da hostilidade e contraposição da vida é, ao mesmo tempo, consciência da unidade perdida com a mesma e da possibilidade de sua recuperação. “a contraposição é a possibilidade de reunificação, e na medida em que se contrapôs na dor, pode-se ser re-acolhido (*wieder aufgenommen [zu] werden*). Porque também o hostil é sentido como vida, nisto reside a possibilidade de reconciliação do destino.” (TWA 345)

<sup>333</sup> “Então o destino não é nada estranho, tal como a pena ... é a consciência de si mesmo, mas [consciência de si mesmo] enquanto de um inimigo. O todo pode restabelecer dentro de si a amizade, ele pode retornar à sua vida pura através do amor: assim se torna sua consciência novamente crença em si mesmo, a intuição de si mesmo se tornou uma outra e o destino está reconciliado.”(TWA 1, 346)



Certamente, a idéia de que a contraposição traz em seu âmago a possibilidade de reunificação, idéia que contém prefigurada a concepção de dialética como movimento de produção da unidade através da relação dos opostos (Siep 1979, 48) não investe de necessidade a violação da unidade vital pelo ato “excludente” do transgressor, mas antes revela a consciência e o sentimento do criminoso de seu ato como produção da cisão da vida, em que está imediatamente mergulhado como pressuposto para sua plena reintegração social. “O destino é a consciência de si mesmo (não da ação), de si mesmo enquanto um todo, esta consciência do todo refletida, objetivada. Como este todo é um vivo que se lesou, então ele pode mais uma vez retornar à sua vida, ao amor.” (TWA 1, 306) Entretanto, vê-se assim que Hegel não compreende o processo de “individualização” e de auto-afirmação exclusivista dos “transgressores”, o movimento que os destaca da unidade vital e os contrapõe no plano social de ação enquanto pessoas, como elemento constituinte da consciência da unicidade da vida, mas antes como o colapso da mesma, ainda que sob o signo da possibilidade “mística” de sua recuperação. Em *Espírito do Cristianismo*, a contraposição dos indivíduos a partir da unidade vital não é considerada ainda em seu teor positivo para a formação da consciência da identidade dos indivíduos, a qual Hegel compreende, a partir de Jena, como resultado do “movimento do reconhecer”. A apreciação negativa do momento de ruptura da unidade, evidenciada no vínculo estabelecido entre o engajamento individual pelos direitos da pessoa e a impossibilidade de reunificação, interconecta-se, para o Hegel de *Espírito do Cristianismo*, com dois temas que se pretende ainda tratar: a necessidade de abandono do ponto de vista jurídico-moral como condição para a reunificação no espírito do amor, e a “fragilidade” do amor ou sua ineficácia enquanto princípio sócio-integrador capaz de abarcar o momento da diferenciação dos indivíduos como pessoas.

### 2.1.3.3 Intersubjetividade e Individualização: modelos de intersubjetividade em Frankfurt

De certa maneira, pode-se dizer que *Espírito do Cristianismo* converge para um resultado aporético. Esta “aporia” representa, em geral, a derrocada da expectativa de Hegel quanto a uma integração social, em condições sociais “complexas”, que se baseiam na garantia dos direitos individuais e salvaguarda das relações jurídico-privadas, através de uma *Volksreligion* vinculada ao amor. “O destino da propriedade se tornou poderoso demais para nós, mais ainda do que reflexões sobre isso seriam suportáveis, do que sua separação de nós nos seria pensável.” (TWA 1, 333) A aporia se estabelece pela mútua exclusão entre a forma genuinamente espiritual e originária de relação comunitária ou intersubjetiva, definida pelo âmbito de solidariedade, confiança, fraternidade e perdão do amor, por um lado; e as relações sociais que supõem formação das individualidades, seu destacamento da unicidade vital das consciências e sua “confrontação” no horizonte da afirmação excludente da autoconsciência individual, e que são compreendidas por Hegel em geral como “relações de direito” (*Rechtsverhältnisse*), por outro lado. “Assim, amor e luta não são vistos ainda, em *Espírito do Cristianismo*, como dois momentos de um processo de interação no qual a autoconsciência se forma por separação e unificação. A separação que o amor tenciona ultrapassar pode ter diferentes causas: não somente o conflito por direitos – que pressupõe uma determinada situação histórica –, mas ainda também a reflexão, assim como, de maneira geral, o “desenvolvimento” e formação (*Ausbildung*) da individualidade.”<sup>334</sup> O processo de individualização, enquanto processo de mútua exclusão de individualidades, não somente parece não fazer parte da “unicidade da consciência” dos indivíduos, como ainda corresponde à ameaça de seu colapso. Esta relação conflituosa entre duas

<sup>334</sup> Siep, Ludwig (Hg.) – *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1976, p.49

acepções aparentemente excludentes de “relação intersubjetiva” – cuja integração pode ser vista, sem exagero, como o impulso fundamental da teoria hegeliana da eticidade tanto em Jena, no *Naturrechtaufsatz*, no *System der Sittlichkeit* e nos *Systementwürfe*, quanto no registro sistemático que se vincula ao aparecimento das *Grundlinien* – é considerada por Hegel nos tópicos sobre o destino de Jesus e das comunidades cristãs primitivas, cuja fuga em relação à efetividade social selam o próprio destino do cristianismo como religião e das formas sociais modernas, na medida em que estas germinam e se solidificam no solo do “espírito do cristianismo”.

Para se compreender como a “individualização”, enquanto destacamento dos seres humanos da unidade vital e que resulta na sua contraposição enquanto pessoas privadas capazes de se engajar pela observância de seus direitos, conduz a um ambiente que impossibilita, em *Espírito do Cristianismo*, o retorno à harmonia intersubjetiva, é preciso perceber, primeiramente, como se constitui, para Hegel, esta relação intersubjetiva pela qual surge a “esfera da justiça” e do fazer valer dos direitos; e, em um segundo momento, como o retorno à unidade vital pressupõe a “revogação” do ponto de vista jurídico-moral dos direitos individuais. Não é difícil perceber, entretanto, que Hegel compreende, em sintonia com o apelo de Jesus ao despojamento das riquezas e à renúncia das posses, o ambiente criado pelo destacamento das individualidades num registro que salienta o aparecimento das pessoas privadas, dotadas de direito de propriedade e de proteção à pessoa<sup>335</sup>: “deve-se compreender que a / posse de riqueza – com todos os direitos, assim como com todas as preocupações que se conectam com isso – traz determinidades para o ser humano cujos limites impõem às virtudes suas barreiras, indicam-lhes suas condições e dependências, em cujos limites há bem espaço para deveres e virtudes, as quais, contudo, não permitem nenhum todo, nenhuma vida completa, porque é ligada a objetos, têm as condições de si mesmo fora de si.” (TWA 1, 333/334) Malgrado demais aspectos que estejam encerrados na noção de *Bildung* da individualidade, não há como negar que o aspecto de formação e institucionalização da pessoa privada e das relações jurídico-privadas, pelas quais aquela faz valer seus direitos à propriedade, formam um núcleo importante do processo de destacamento que Hegel tem em mente. Para Hegel, a institucionalização da pessoa privada traz consigo um arcabouço sócio-regulador que forma um “tecido de legalidades” (*Gewebe der Gesetzlichkeiten*) (TWA 1, 401), uma multiplicidade de direitos que tornam obsoletas as virtudes genuinamente intersubjetivas enquanto “modificações do amor”, e privilegiam um agir “ético” ou “virtuoso” baseado na “exclusão”, entendida aqui no horizonte do processo de formação de individualidades mutuamente excludentes, isto é, o respeito à intangibilidade da esfera de ação da pessoa.

“A riqueza revela, portanto, sua contraposição ao amor, à totalidade, através disso: que ela é um direito e é conceituada numa multiplicidade de direitos, através do que, em parte sua virtude que se relaciona imediatamente a ela, a retidão, em parte as outras virtudes possíveis nos limites de seu círculo, são necessariamente ligadas com exclusão, e cada ato de virtude é em si um contraposto.” (TWA 1, 334)

<sup>335</sup> Todavia, é preciso ter em mente que, ao utilizar o conceito de *Bildung* para se referir ao processo de condensação da individualidade destacada da eticidade substancial, Hegel parece compreender este processo como contendo mais elementos do que aqueles que convergem para a origem do *Privatmensch* a partir do declínio da pólis antiga, o que corresponde, nos contornos gerais, à tese de Lukács sobre os escritos de Frankfurt. **Lukács, Georg** – *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Aufbau-Verlag, Berlin/Weimar 1986. Para Lukács, somente no período de Frankfurt aparece para Hegel o problema de uma avaliação positiva das instituições modernas, da sociedade burguesa e do indivíduo privado. Os “Escritos Teleológicos de Juventude” de Hegel são orientados, em seu impulso fundamental, contra o cristianismo enquanto religião objetivamente institucionalizada, uma intenção que se guia pela tese fundamental acerca do desenvolvimento histórico do ocidente, segundo a qual o declínio das repúblicas antigas representa também a derrocada da sociedade da liberdade e grandeza humanas, a transformação do cidadão republicano da pólis no *Privatmensch* meramente egoísta da sociedade moderna, no Burguês.

Para Hegel, a relação intersubjetiva sob a égide do paradigma da justiça é uma relação mutuamente excludente entre os indivíduos, cujo fim é estabelecer o ponto de vista reciprocamente reconhecido da igualdade do direito de ambos. “A retaliação e a igualdade da mesma é o princípio sagrado de toda justiça, o princípio sobre o qual deve repousar a constituição do estado.” (TWA 1, 331) O ponto de vista jurídico-moral da justiça define a formação e solidificação da esfera da igualdade dos direitos. Contraposto a este paradigma de relação intersubjetiva, que supõe a mútua exclusão das individualidades, está a “ética do amor” propagada por Jesus: “Jesus exige, em geral, renúncia do direito, elevação acima de toda a esfera da justiça ou injustiça através do amor, no qual, com o direito, também este sentimento de desigualdade e o deve (*das Soll*) deste sentimento, que exige igualdade, isto é, o ódio contra inimigos, desaparece.” (TWA 1, 331) Por incluir também formação desta igualdade, a justiça corresponde, enquanto processo geral da separação e mútua exclusão das individualidades (potencialmente de luta e ódio), também à possibilidade da desigualdade e da imposição unilateral de reivindicações. E, de fato, Hegel compreende, já em *Espírito do Cristianismo*, o processo de formação desta esfera de mútua exclusão e igualdade como uma luta por direitos (*Kampf für Rechte*), a qual corresponde a uma ruptura da vida e da natureza que permanece incontornável com a manutenção deste ponto de vista. “E por isso [porque o corajoso se insere também no âmbito do direito e do poder E.C.L] é já a luta por direitos um estado não-natural – tão bem quanto o sofrimento passivo –, no qual há contradição entre o conceito do direito e sua efetividade.” (TWA 1, 348) Para Hegel, a formação do ponto de vista jurídico-moral da justiça encerra em si uma contradição que é o fato de que a universalidade pensada individualmente no “conceito de direito”, enquanto fundamento legítimo para ações, não se coaduna com a efetividade da afirmação unilateral que gera a luta. “Através da autodefesa do injuriado o agressor é, da mesma maneira, atacado e, por meio disso, posto no direito de autodefesa, de tal forma que ambos têm direito, ambos se encontram em guerra, a qual confere a ambos o direito de se defender.” (TWA 1, 348/349) A defesa do injuriado investe o agressor, na lógica do ponto de vista jurídico, do direito de se defender diante da investida que foi a reação do agredido. Assim, o conflito jurídico se torna apenas uma contraposição inexorável entre dois direitos, duas pretensões de universalidade na dominação do objetivo: “na luta por direitos reside uma contradição. O direito, que é um pensado, portanto, um universal, [e] é, no agressor, um outro pensado: assim haveria aqui dois universais, os quais se suspenderiam, mas, mesmo sim, são. Igualmente os combatentes estão contrapostos enquanto efetivos, ambos viventes, vida em luta com vida, o que novamente se contradiz.” (TWA 1, 348)

A contradição entre conceito e efetividade do direito deságua, para Hegel, na ruptura da unidade vital que é a “luta de vida contra vida”, contradição que torna impossível a reunificação. Para Hegel, não é a alternativa segundo a qual a contenda se solucionasse não pela força, mas pela delegação do poder decisório a uma instância competente, isto é, uma solução compatível com o princípio da igualdade que rege o ponto de vista jurídico-moral da justiça<sup>336</sup>, que ofereceria uma saída capaz de promover a restauração da unicidade vital das consciências. O que Hegel deseja mostrar é, na verdade, que a permanência neste ponto de vista leva inapelavelmente a uma oposição irreconciliável “entre a vida e a vida”. Em *Espírito do Cristianismo*, Hegel somente vislumbra uma alternativa para a vida que mergulha na cisão da contenda jurídica: a postura nobre de uma “bela alma”, capaz de renunciar à coragem de autodefender-se e de se

<sup>336</sup> “E como eles, desta maneira, ou deixam a decisão do direito sobrevir por violência ou força – já que o direito e a efetividade nada têm em comum um com o outro, eles mesclam ambos [os combatentes] e os tornam independentes desta; ou eles se submetem a um juiz ... Eles renunciam à sua própria dominação da efetividade, ao poder e deixam um estranho, uma lei na boca de um juiz falar sobre eles. Eles se submetem então a um tratamento contra o qual, entretanto, cada parte protestou, tendo ele entrado em contradição com o prejuízo do direito deles, ou seja, puseram-se contra o tratamento através de um outro.” (TWA 1, 348/349)

contentar com a passividade do “não fazer valer seu direito”. “O verdadeiro de ambos os contrapostos, da bravura (*Tapferkeit*) e da passividade, unifica-se de tal maneira na beleza da alma que daquela a vida permanece, a contraposição por outro lado se anula (*wegfällt*); desta permanece o prejuízo do direito, mas a dor desaparece.” (TWA 1, 348/349) A postura individual, que é capaz de encaminhar a contenda para a plena reconciliação, é uma “síntese de coragem e passividade” (Siep, 1979, 49), que se caracteriza pela renúncia consciente da possibilidade de fazer valer seu direito.

“Um ânimo que está enaltecido acima das relações jurídicas (*Rechtsverhältnisse*), que não está capturado por nada de objetivo, não tem nada a perdoar ao injuriador, pois este não lhe lesou nenhum direito, já que ele renunciou ao mesmo, tão logo seu objeto foi atingido. Está aberto para a reconciliação, pois lhe é possível, portanto, retomar novamente toda relação viva, entrar mais uma vez nas relações da amizade do amor, já que dentro de si não lesou nenhuma vida. Do seu próprio lado, nenhuma sensação hostil se antepõe em seu caminho, nenhuma consciência, nenhuma exigência ao outro de restabelecer o direito lesado, nenhum orgulho que exigisse do outro a confissão de ter estado abaixo dele, numa esfera mais inferior, no âmbito jurídico.” (TWA 1, 351)

Mas o problema – e aqui se localiza a aporia em que incorre *Espírito do Cristianismo* – é que esta postura individual virtuosa, que era a do próprio Cristo, encontra seus limites, o que acaba por comprometer a capacidade reconciliatória do amor. A tese geral de Hegel é que, sob condições de ubiqüidade do registro jurídico-moral de intersubjetividade – quer na nação judaica, quer na moderna sociedade capitalista, que parece encontrar sua estabilidade apenas na salvaguarda de relações jurídico-privadas –, a renúncia consciente e nobre dos próprios direitos consiste na reprodução, em outro nível, do rompimento do liame vital originário da comunidade com outro.

A própria posição de Hegel com respeito ao amor é difícil de se apreender em seu verdadeiro teor, o que em muito se deve à sua expectativa do poder de integração social do amor como cerne da *Volksreligion*. Por um lado, diz Hegel, “no amor o ser humano se reencontrou a si mesmo no outro. Porque ele é uma unificação da vida, pressupunha a separação, um desenvolvimento, uma multilateralidade formada da mesma.” (TWA 1, 394/395) Entretanto, a este reconhecimento de que o amor pressupõe, enquanto unificação da vida, a separação e a formação (*Bildung*) dos elementos cindidos, se contrapõe a percepção mais ou menos clara de que, sob determinadas circunstâncias sociais, o amor não é capaz de nadificar todas as cisões operadas no seio vital pela individualização, mas se torna excludente em relação a determinadas formas de vida: “e em quanto mais figuras a vida é viva, em tanto mais pontos ela pode se unificar e sentir, tanto mais interior é o amor. Quanto mais ampliadas em multiplicidade são as relações e os sentimentos dos que se amam, quanto mais interiormente o amor se concentra, tanto mais excludente ele é, tanto mais indiferente [ele é] para outras formas de vida.” (TWA 1, 394/395) Para Hegel, e este parece ser seu *Fazit* com relação ao poder sócio-integrador do amor, a ampliação do alcance da unificação amorosa tem a tendência de não abarcar o todo da vida social, mas passa a se comportar de maneira excludente com relação a uma individualização socialmente sistemática. Indiferente a um emaranhado de relações que cindem a unidade vital pelo destacamento das individualidades, parece restar ao amor somente a “efetivação localizada” no interior de círculos restritos de indivíduos numa completa sintonia de atitudes, indivíduos, poder-se-ia dizer, que participam do mesmo *ethos*. “Através da ampliação do amor a uma comunidade inteira resulta no caráter do mesmo que ela não é uma unificação viva das individualidades, mas antes que a fruição do mesmo se limita à consciência recíproca de que elas se amam.” (TWA 1, 405)

A questão não é, para Hegel, nada trivial: sobre a possibilidade de uma integração socialmente abrangente pelo princípio do amor se baseia sua expectativa quanto à restauração da beleza de uma “religião do povo”. “A amizade das almas enquanto essência, enquanto espírito pronunciado para a reflexão, é o espírito divino, Deus, o qual governa a comunidade. Há uma idéia mais bela do que um povo de seres humanos que são relacionados uns aos outros pelo amor? uma mais arrebatadora do que pertencer a um todo que, enquanto todo, uno, é o espírito de Deus, cujos filhos são os singulares?” (TWA 1, 394) Diante desta bela idéia de um povo de Deus, Hegel constata, entretanto, que a integração social abrangente tem que se basear em outros elementos, os quais concebe já em certa sintonia com o que se tornará, posteriormente, o “sistema de carências”.

“De uma concordância no conhecimento, em opiniões iguais não se pode falar aqui. A unificação de muitos repousa sobre igual necessidade (*Not*), ela se expõe em ob-jetos (*Gegenständen*) que podem ser comunitários, em relações que surgem a este respeito e que, em seguida, no esforço comum pelas mesmas e na atividade e ação comum. Ela pode se ligar a mil ob-jetos de posse e fruição comunitária e de igual formação e nestes conhecer a si mesma.” (TWA 1, 395)

A unificação de muitos está inextricavelmente ligada, para Hegel, à postura comunitária para a resolução do problema comum da necessidade, o que unicamente pode render, em circunstâncias sociais abrangentes, um tólos objetivo para as ações sociais em comum. Na medida em que, nesta “unificação”, o trabalho individual orientado pelo tólos comum, bem como as relações jurídico-privadas que se vinculam à aquisição e alienação de propriedade, desempenham um papel essencial, Hegel parece com isso investir o paradigma jurídico-moral da justiça e do respeito recíproco à intangibilidade da pessoa de um papel extremamente significativo na manutenção de uma comunidade abrangente. Muito embora a esta intuição não seja dada a necessária consideração quanto ao seu vasto alcance – dentre outros motivos, porque Hegel se acha demasiado concentrado na crítica da positividade inerente ao legalismo (Siep, 1979, 51) –, seu real significado se deixa medir negativamente pela revelação do caráter limitado do amor. Por um lado, “um círculo do amor, um círculo de espíritos (*Gemütern*) que renunciam, um em face do outro, a seus direitos a tudo de particular e são somente unificados pela crença comunitária e esperança, cujos fruir e alegria são somente esta unanimidade pura do amor, é um pequeno reino de Deus.” (TWA 1, 407)

Amor e direito, enquanto formas paradigmáticas de intersubjetividade ou de relação comunitária, são compreendidos como opostos irreconciliáveis que possuem, todavia, um ponto em comum: ambos se revelam inadequados enquanto princípios absolutizados da integração social. Viu-se acima que, padecendo da positividade geral do legalismo, o direito, apego ao objetivo e ao domínio sobre as coisas, caracteriza-se, enquanto relação intersubjetiva, pela consideração do outro como separado, como objeto apartado, ainda que intangível segundo a lei, o que, elevado à potência de princípio de integração social, converte-se, como mostrará Hegel na *Differenzschrift*, na compreensão da comunidade como máquina. Por outro lado, para o amor o obstáculo nada mais é do que a formação *lato sensu* da individualidade. “A alegria dele [do amor E.C.L.] se mescla com toda outra vida, reconhece-a, mas se recolhe ao ter o sentimento de uma individualidade” (TWA 1, 395). Para Hegel, o destacamento das individualidades da unicidade vital das consciências pela sua formação, não somente enquanto *Privatpersonen* dotadas de direitos de propriedade e de intangibilidade, mas também seu cultivo enquanto *Privatmenschen*, o que leva em conta o processo de individualização da consciência, a formação cognitiva e volitiva da personalidade na forma do engendramento de carências e interesses particulares, é o elemento limitante do poder unificador do amor: “quanto mais individualizadamente (*vereinzelter*) se

posicionam os seres humanos em relação à sua formação e ao seu interesse, em sua relação ao mundo, quanto mais cada um tem de característico (*Eigentümliches*), tanto mais limitado o amor se torna a si mesmo” (TWA 1, 395) A insuficiência sócio-integradora do amor se mostra, por conseguinte, na necessidade de se recolher a um círculo de “*ethos* único” como forma de encontrar a satisfação que é seu estado de harmonia intersubjetiva e de unicidade da consciência: “para ter a consciência de sua felicidade, para dá-la a si mesmo, tal como ele faz com satisfação, é necessário que ele se aparte, que ele crie para si até mesmo inimidades.” (TWA 1, 395) Com estas ponderações Hegel alcança então a precisão no seu diagnóstico das insuficiências do amor enquanto princípio sócio-integrador: “um amor entre muitos permite, portanto, apenas um determinado grau da força, da interioridade e exige igualdade do espírito, do interesse, das muitas relações de vida, esmorecimento das individualidades.” (TWA 1, 395)

Os efeitos da insuficiência do amor, especialmente o sectarismo e a renúncia à efetividade social, são exemplificados no comportamento de Jesus e seus discípulos. “Fora deste lado da vida, o qual antes não pode ser denominado de vida, [mas] apenas possibilidade da vida, o espírito judaico não somente se apoderou de todas as modificações da vida, mas ainda fez-se nelas lei enquanto estado, e desvirtuou as mais puras e imediatas formas da natureza em legalidades determinadas (*bestimmten Gesetzhlichkeiten*).” (TWA 1, 399) Para Hegel, o intento louvável de Jesus de vivificar a positividade da lei mosaica e de instruir seu povo segundo um ideal do ser humano total, encontrou um limite intransponível nas relações comunitárias predominantes na mentalidade judaica, as quais se caracterizavam, para Hegel e seu Jesus são-joanino, pela ampla disseminação do paradigma legalista em todas as esferas da vida e pela solidificação da idéia do indivíduo como proprietário e participante em relações jurídico-privadas: “no seu mundo efetivo, ele [Jesus E.C.L.] teve de fugir de todas as relações vivas, pois todas jaziam sob a lei da morte, os seres humanos tinham sido apanhados sob a violência do judaico.” (TWA 1, 399/400) Para Hegel, “quando a relação civil-estatal (*das staatsbürgerliche Verhältnis*) diz respeito principalmente apenas à propriedade”, “o que se perde em quantidade de relações, em multiplicidade de vínculos felizes e belos, substitui-se pelo ganho em individualidade isolada e na consciência mesquinha de peculiaridades (*Eigentümlichkeiten*).” (TWA 1, 399).

Por conseguinte, esta sensação de aspereza completa das relações de vida era a percepção do próprio Cristo, e foi ela que, segundo Hegel, levou Jesus a abandonar o povo judeu ao seu próprio destino e a tentar subtrair a si mesmo e ao seu séquito de apóstolos deste destino inexorável. “A ausência de destino (*Schicksallosigkeit*) através da fuga para a vida não preenchida foi facilitada aos membros da comunidade nisto: que eles formavam uma comunidade que se abstinha de todas as formas da vida um contra o outro, ou que ela somente se determinava através do espírito universal do amor, isto é, não vivia nestas formas.” (TWA 1, 405) A contrapartida desta tentativa é justamente que Jesus teve que apartar a si mesmo e seu círculo limitado de fraternidade e amor de toda participação na vida social e civil, tanto a participação em relações jurídico-privadas, quanto em “relações humanas naturais” (como casamento, constituição de família etc...). “No desígnio do amor, a comunidade (*Gemeine*) despreza qualquer unificação que não seja a mais interior, qualquer espírito que não seja o mais elevado.” (TWA 1, 396) Mesmo as “relações humanas naturais” foram infestadas pela ausência de espírito do legalismo: “por isso, Jesus se isolou de sua mãe, de seus irmãos, de seus parentes. Ele não podia amar nenhuma mulher, engendrar nenhuma criança, tornar-se pai de família nem concidadão que desfrutasse com os outros da vida em comum.” (TWA 1, 400). Para Hegel, a fim de preservar a pureza e a beleza da relação vital de unidade com o divino, que se consubstanciava no seu círculo

seleto baseado no amor e na fraternidade, Jesus teve de recusar toda participação do amor na efetividade social. “Por causa do caráter da contaminação (*Verunreinigung*) da vida, Jesus somente podia trazer o reino de Deus no coração, somente [podia] entrar em relação com seres humanos para formá-los (*um sie zu bilden*)” (TWA 1, 399/400) Esta rejeição do mundo é já, segundo Hegel, parte da *Himmelfahrt* de Jesus, um movimento de restauração, no elemento da pura idealidade, de uma vida que é, na verdade, esvaziada de toda realidade. Este conflito entre a pura idealidade da efetivação do amor no círculo íntimo de Jesus e a situação existente de um mundo infestado pelas relações legais é, para Hegel, o que sela o destino e morte de Jesus.

“A existência de Jesus era, portanto, separação do mundo e fuga dele para o céu, restabelecimento, na idealidade, da vida que se esvazia (*Wiederherstellung des leerausgehenden Lebens in der Idealität*), em cada conflitante recordação, e volver os olhos para cima na direção de Deus; mas, por outro lado, manejo (*Betätigung*) do divino e, nesta medida, luta com o destino: em parte, na difusão do reino de Deus, com cuja / apresentação todo o reino do mundo colapsava e desaparecia; em parte, na reação imediata contra porções singulares do destino, assim como elas se lhe deparavam diretamente – exceto contra a porção do destino que aparecia imediatamente como estado e [que] também em Jesus chegava à consciência, contra o qual ele se comportava passivamente.” (TWA 1, 402/403)

A fuga para longe da impureza da realidade social selou também o destino do cristianismo primitivo e, em última instância, também do cristianismo em seu desenvolvimento histórico e da civilização que nasceu sob a prevalência de seu espírito. Os discípulos diretos de Jesus formaram uma comunidade apartada do mundo cujo elo espiritual era formado pela unicidade da consciência no amor, a relação intersubjetiva que não é mais uma “relação”, mas o encontrar a si mesmo nos outros. “A partir da idéia de reino de Deus estão excluídas, na verdade, todas as relações (*Verhältnisse*) fundadas por um estado, as quais se encontram infinitamente mais fundo do que as relações (*Beziehungen*) vivas da associação (*Bundes*) divina e por uma tal [associação] somente podem ser desprezadas” (TWA 1, 399) Entretanto, o amor neste caso se mostra aquém, pensa Hegel, do modelo da “justiça como destino”, isto é, a recuperação da vida a partir da perda da unidade da mesma nos processos de “individualização”, mas se trata antes de uma unidade que não ousa defrontar-se com seu contrário, que não tem força para contemplar a perda de si e a partir dela reconciliar-se consigo. “Afora este comunitário fruir, rezar, comer, se alegrar, crer e ter esperança, afora a atividade única para a disseminação da crença, para o aumento do caráter comunitário da devoção, jaz ainda um campo descomunal de objetividade, a qual estabelece um destino de alcance multifacetado e de violento poder, e que se dirige à múltipla atividade.” (TWA 1, 396) As relações de amor e fraternidade do séquito de Jesus não possuem a “objetividade” do encontro de si no outro, da superação da exclusão recíproca dos indivíduos, mas permanecem um sentimento “subjetivo” da unidade pura apartada do mundo. “Em todas as formas da religião cristã que se desenvolveram no destino ulterior dos tempos, reside este caráter fundamental da contraposição no divino, o qual deve estar presente somente na consciência e nunca na vida” (TWA 1, 418). Com efeito, a plenitude da vida não é experienciada na forma de uma existência comunitária, na forma de uma vida comunitária que é capaz de se sobrepôr às cisões decorrentes da individualização, mas tem de se satisfazer com uma efetivação sectária. É este sectarismo que, ao fim e ao cabo, torna o cristianismo inapto a oferecer uma integração social sob o *ethos* único do princípio do amor ao próximo e da reconciliação: “o amor deles [do círculo de espíritos que é um pequeno reino de Deus] não é religião; pois unicidade, o amor dos seres humanos não adquire, ao mesmo tempo, a apresentação desta unicidade. Amor os unifica, mas os amantes não conhecem esta unificação. Onde eles conhecem, conhecem o apartado (*Abgesondertes*).” (TWA 1, 407)

No comportamento dos discípulos diretos de Jesus se prefigura o desenvolvimento do cristianismo que deságua na separação entre igreja e estado: “os cidadãos do reino de Deus se

tornam pessoas privadas contrapostas a um estado hostil, [pessoas privadas] que se excluem dele.” (TWA 1, 399) O amor fraterno dos primeiros cristãos, uma relação comunitária que somente se realiza em sua pureza graças ao destacamento do mundo social, pode, enquanto sentimento, ser exprimido pela interioridade fervorosa em suas ações religiosas e na proclamação de sua fé, mas não em manifestações da vida que se caracterizam pela cisão de sua unidade originária, isto é, “fenômenos” da vida que são porções objetivas que pertencem à efetividade social em sua totalidade. “Com esta relação ao estado, um imenso lado da unificação viva está já separada, um importante liame para os membros do reino de Deus [está partido], uma parte da liberdade, do caráter negativo de uma liga da beleza, uma porção de relações ativas, de relações vivas está perdida.” (TWA 1, 398/399) Ao pretender estar acima das relações naturais e das ações “excludentes”, sem ter se reconciliado com elas, o amor dos primeiros cristãos, baluarte espiritual do cristianismo, tem de permanecer socialmente inefetivo e sem a força vital que possibilite sua reconciliação com as relações sociais petrificadas, que fazem parte da vida. Como o estado não pôde ser superado, reconciliado com a vida no amor, “permanece o destino de Jesus e da sua comunidade ... uma perda de liberdade, uma limitação da vida, uma passividade na dominação por um poder estranho” (TWA 1, 399). Para Hegel, na medida em que, apartada do mundo, a união cristã se reproduz apenas pela dependência em relação ao mestre que lhes conferiu a fé, o cristianismo se torna, no âmago de sua doutrina, uma religião positiva, uma religião da dependência na qual não se alcança a unidade da vida que é a imanência do divino, mas o divino tem de permanecer um objeto da consciência.

“Mas o amor é ele mesmo ainda natureza incompleta. Nos momentos do amor feliz não há nenhum espaço para objetividade; contudo, toda reflexão suspende o amor, restabelece a objetividade, e com ela recomeça o âmbito das limitações. [O] religioso é, portanto, o *πλήρωμα* do amor (reflexão e amor unidos, ambos pensados [como] ligados).” (TWA 1, 370)

Para Hegel, o amor cristão, que, em sua persecução interiorizada do divino, nega-se a cumprir o movimento de cisão e reunificação da vida, torna-se apenas um ideal de vida comunitária, inefetivo porque contraposto a um mundo real de relações intersubjetivas que não podem ser reconduzidas à beleza da intersubjetividade originária. A divindade do amor se revelou, com o desenvolvimento do cristianismo posterior a Jesus, como sua incompletude, sua “idealização” e recusa à efetivação social. Com efeito, mesmo a proposta de Hegel de vencer esta limitação pela unificação da reflexão e do amor em uma religião como complemento do amor encontra seus limites intransponíveis, já que a vida do todo, a ligação de muitos, se baseia em relações intersubjetivas engendradas pela auto-afirmação excludente da individualidade e pela reflexão.

Assim, segundo Hegel, o paradigma de intersubjetividade fornecido pelo amor cristão é acometido por um conflito insolúvel entre unificação e separação. O fato de que o amor intersubjetivo fortalece também a possibilidade de “individualização” não foi levado em conta pelo círculo fraternal de Jesus no seu recolhimento em face das relações materiais e políticas da vida social em favor da experientiação da pureza do amor numa comunidade exígua, o que, para Hegel, limita substancialmente o próprio amor e seu poder unificante e reconciliador. “Esta limitação do amor a si mesmo, sua fuga diante de todas as formas, ainda que o espírito dele já sopsasse nelas ou as mesmas se originassem dele, este distanciamento de todo destino é justamente seu maior destino, e aqui é o ponto onde Jesus se conecta com o destino – e, na verdade, da maneira mais sublime –, mas dele padeceu.” (TWA 1, 397) Em virtude desta limitação, o amor não mais é capaz de fundar uma unificação na comunidade, pelo que se torna, segundo Hegel, sem vida. Na medida em que este é o destino do amor nas sociedades modernas,



ele não é capaz justamente de complementar a lei no sentido sugerido por Hegel, o que representa o insucesso da tentativa hegeliana de apresentar a religião cristã como *Volksreligion* fundada no amor.

É certo que o fracasso do projeto hegeliano da *Volksreligion*, construído sobre a tradição marcante para Hegel da *Vereinigungsphilosophie*, não representa apenas a derrocada do ideal de juventude, mas sim o marco para o revigoramento das posições de Hegel com relação à filosofia social e o impulso para a construção do seu sistema da eticidade a partir de Jena: que a reconciliação exija suspensão do ponto de vista jurídico-moral, ou que o amor seja sectário, não invalida a possibilidade de que ambos os movimentos, a identidade e a diferença das consciências, sejam momentos de um processo de formação da consciência universal e de manutenção das individualidades. Enquanto no início do período de Jena fora principalmente o amor conjugal e erótico que, ainda sob forte influência da consideração em Tübingen e Bern acerca do passado idealizado da pólis grega e de sua religião da beleza, fundava a unificação; em Frankfurt, ao se interessar prioritariamente pelo amor cristão, o conceito de amor absorve relações intersubjetivas e comunitárias de mais vasto alcance, como a solidariedade, a fraternidade, a amizade e a generosidade. No quadro geral desta ampliação, Hegel procura as condições de possibilidade para que este conceito de amor possa produzir a reconciliação na vida moral e jurídica de uma comunidade. Entretanto, o amor revela, neste novo tópico, sua limitação ao promover o afastamento dos indivíduos que se amam em relação às outras relações vitais, as quais, pensadas no horizonte da *Vereinigungsphilosophie*, têm de ser reabsorvidas à unidade vital de onde surgiram mediante a cisão operada pela reflexão. A investigação em Frankfurt leva Hegel a perceber que, ao contrário da justiça, que é um ideal e um princípio de natureza argumentativa e discursiva, o amor não é capaz de fundamentar relações intersubjetivas de alcance mais amplo, nem de nadificar as cisões engendradas pelo direito e por uma socialização que se processa pelo paradigma da troca e da alienação de propriedade.

No fecundo período de Frankfurt se encontram, portanto, as raízes da trajetória subsequente da filosofia social de Hegel. A partir de Jena, Hegel verá como problema principal de sua teoria da eticidade a integração de relações intersubjetivas limitativas, as quais constituem o paradigma jurídico-moral do respeito recíproco e respondem também pela auto-afirmação da individualidade sob as condições de uma socialização que se processa com o advento da economia capitalista; e relações éticas solidárias, responsáveis por uma socialização positiva e pela formação de aspectos da personalidade que somente ganham seu sentido pleno no não isolamento e no “direito” da natureza pulsional estabelecido pela mediação do outro. Neste novo quadro, ao amor é concedido um lugar contraposto às relações jurídicas, mas este é bem mais modesto e não traz a pretensão de promoção da integração social: a esfera da eticidade natural da família. Neste projeto de integração, pode-se dizer que os elementos de uma intersubjetividade solidária continuam a ser complemento da intersubjetividade limitativa, mas o fundamental é que o paradigma jurídico-moral também possa funcionar como complemento das relações intersubjetivas solidárias, sem o que tais relações se manteriam demasiado frágeis sob as condições do individualismo moderno. “Apenas o intercâmbio sob normas jurídicas, posto de maneira duradoura, entre indivíduos que agem complementarmente, torna a identidade do eu – a saber, a autoconsciência que se conhece na outra autoconsciência – instituição. Agir com base no reconhecimento recíproco é primeiramente garantido através da relação formal entre pessoas de direito.”<sup>337</sup> A questão é saber até que ponto os dois paradigmas de intersubjetividade podem ser

<sup>337</sup> Habermas, Jürgen – „Arbeit und Interaktion“, 811

compreendidos como momentos de uma unificação abrangente<sup>338</sup>. Uma coisa parece, todavia, estar clara: é preciso integrar à concepção de intersubjetividade frankfurtiana de Hegel o “momento jurídico” da diferenciação dos indivíduos como momento positivo da consciência-de-si universal.

## 2.2 Crítica à concepção fichteana de comunidade e a gênese intersubjetiva da eticidade: Jena (1801/1804)

### 2.2.1 Elementos da Crítica à Filosofia da Reflexão: entendimento, razão e cisão

Vimos como a crítica à moral deontológica e a consideração da disseminação de relações sociais calcadas na matriz do direito privado se conectam, desde os primórdios do pensamento hegeliano, com uma concepção positiva da intersubjetividade como algo que antecede, enquanto elemento “vital”, a completa cisão das vontades singulares, tornando primeiramente possível o nexos social na forma de obrigações coercíveis, interna ou externamente. Malgrado a multiplicidade de aspectos propriamente “especulativos” presentes no desenvolvimento de Hegel em Frankfurt (especialmente no fragmento *Glauben und Sein* e no texto final, o importante *Systemfragment von 1800*), que se vinculam à influência por Hölderlin e à apropriação dos temas pós-kantianos de Reinhold, Fichte e Schelling, e que colaboram profundamente com o “amadurecimento sistemático” de Hegel, procurou-se antes salientar os aspectos “éticos” e “sócio-filosóficos” do conceito hegeliano de *Vereinigung*.

Pretende-se agora perseguir a conexão, estabelecida em Jena (1801-1804), entre a crítica ao formalismo jurídico-moral e o conceito “positivo” de intersubjetividade. No início deste período, Hegel esteve amplamente envolvido com uma crítica da filosofia prática de Kant e Fichte, um tema recorrente nos três maiores opúsculos publicados na época: a *Differenzschrift* e os artigos *Glauben und Wissen* e *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, publicados no *Jornal Crítico de Filosofia*, órgão de divulgação filosófica mantido por Schelling e Hegel e que faz ver, para além de estreita colaboração institucional, a proximidade filosófica de suas principais concepções na época. Esta parte do trabalho (parte 2) se dedica a uma reconstrução da conexão entre a crítica do formalismo prático da “filosofia do entendimento” de Fichte e Kant, a concepção do *Einssein* da vontade singular e da liberdade universal –, primeiramente tematizado na gênese da “eticidade absoluta” a partir da crítica especulativa ao livre-arbítrio no *Naturrechtaufsatz* –, e os modelos de intersubjetividade investigados nos textos de Frankfurt. Para isso teremos que perseguir este fio condutor até o vínculo estabelecido por Hegel entre a gênese intersubjetiva da eticidade, fundada no conceito de reconhecimento, e a teoria da consciência, vínculo que caracteriza parcialmente o *System der Sittlichkeit*, e visceralmente a filosofia do espírito do *Jenaer Systementwurf* 1803/04. Tal investigação poderia ser resumida em duas questões: em que medida está inscrita, implícita ou explicitamente, na compreensão da integração entre liberdade universal e liberdade singular, uma certa compreensão

<sup>338</sup> Nesta interpretação do “amor” e do “direito” como paradigmas de relações intersubjetivas solidária e limitativa, respectivamente, estamos nos baseando em trabalhos recentes acerca da fecundidade da concepção hegeliana de intersubjetividade, especialmente no que concerne à decantação do ideário geral da intersubjetividade na concepção de reconhecimento. A absorção dos resultados destas pesquisas talvez esteja mais presente no texto deste trabalho do que poderíamos tornar evidente. **Kotkavirta, Jussi** – *Liebe und Vereinigung*”, in: Merker, Barbara und Georg Mohr/Michael Quante – *Subjektivität und Anerkennung*, Mentis, Frankfurt am Main, 2004, 15-31 **Honneth, Axel** –, *Gerechtigkeit und Kommunikative Freiheit: Überlegungen im Anschluss an Hegel*”, in: Merker, Barbara und Georg Mohr/Michael Quante – *Subjektivität und Anerkennung*, Mentis, Frankfurt am Main, 2004, 213-226 – *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992 **Siep, Ludwig (Hg.)** – *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1976 –, *Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes*”, in: Köhler, Dietmar und Otto Pöggeler (Hg.) – *G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (Klassiker auslegen)*, Berlin, 1998, 107-127 – *„Selbstverwirklichung, Anerkennung und politische Existenz. Zur Aktualität der politischen Philosophie Hegels“*, in: *Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven*, hrsg. v. R. Schmücker und U. Steinvorh, Berlin, 41-56

da “intersubjetividade não-excludente” ? E em seguida: qual a relação que se estabelece, neste contexto, entre as duas concepções de intersubjetividade ? Embora o vínculo entre a compreensão do *Einssein* e uma concepção não-excludente da intersubjetividade não seja algo tratado explicitamente por Hegel no início do período de Jena – refiro-me diretamente aos textos publicados –, este vínculo vai se explicitando nos “sistemas da eticidade” não publicados do período – como aliás não poderia deixar de ser, uma vez que a “demonstração” de uma gênese intersubjetiva da vontade universal a partir das vontades singulares é condição da sustentação de sua imanência a elas, por conseguinte, de seu autêntico *Einssein*. Por outro lado, tal “cláusula programática” exige também que tal concepção de intersubjetividade se ponha em uma relação peculiar com formas “jurídicas” de existência social.

Boa parte dos temas ligados à crítica do “formalismo prático”, que já eram alvo de Hegel em Frankfurt, são recuperados na primeira fase de Jena, principalmente a crítica à “razão pura prática”, à compreensão “formalista” da coerção e ao efeito das relações de direito privado sobre a intersubjetividade originária. Mas o que torna o período de Jena tão peculiar é, primeiramente, o tratamento destas questões segundo uma maior “autonomia filosófico-sistemática” de Hegel, ainda que, na fase em questão, tal autonomia seja profundamente influenciada pela filosofia da identidade de Schelling. Em um segundo momento, a peculiaridade fica por conta da intensa aproximação do tema da eticidade em relação à teoria da consciência e, *a fortiori*, à filosofia do espírito.

Embora o tema deste trabalho imponha drásticas reduções temáticas, há que se considerar que o *Naturrechtaufsatz*, texto programático fundamental da filosofia prática de Hegel, se vincula, em suas teses referentes à crítica ao formalismo do “entendimento prático”, à concepção seminal do ponto de vista da “especulação filosófica”. O capítulo se inicia, portanto, por um resgate dos principais posicionamentos filosóficos de Hegel na época. No entanto, como se trata com isso apenas de um preâmbulo à compreensão do teor “intersubjetivista” da crítica apropriativa de Fichte, não se pode aqui discorrer sobre o exato teor da colaboração filosófica Hegel-Schelling<sup>339</sup>, ou sobre as importantes diferenças entre os dois que já na época são visíveis e que se acentuam até a *Fenomenologia*<sup>340</sup>. Da mesma maneira, não é possível percorrer os pormenores do itinerário intelectual trilhado por Hegel desde Frankfurt até a consecução de seu “ponto de vista especulativo”<sup>341</sup>, o que levaria a um compêndio sobre a influência filosófica multilateral exercida sobre ele durante o período e que resulta em sua revalorização da filosofia como conhecimento do absoluto. Muito embora se tente abaixo mostrar como as principais teses da novíssima filosofia especulativa estão estreitamente ligadas à compreensão hegeliana do idealismo kantiano-fichteano, vamos também nos eximir de testar a plausibilidade das posições de Hegel em relação a Fichte, ou mesmo se tais posições constituem uma compreensão fiel às idéias do mesmo, ou ainda se Fichte pretendeu dar alguma resposta contundente às críticas hegelianas em Jena<sup>342</sup>. Pensa-se aqui servir bem ao propósito de uma elucidação geral da tese especulativa fundamental, em vigor no *Naturrechtaufsatz*, com uma consideração rápida, a partir

<sup>339</sup> Düsing, Klaus – „Die Entstehung des spekulativen Idealismus“ in: *Transzendentalphilosophie und Spekulation*, hg. Walter Jaeschke, Hamburg 1994, 144-163

<sup>340</sup> Düsing, Klaus – „Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena“ in: HST 5 (1969), 95-128

<sup>341</sup> Referimos o leitor neste ponto a dois excelentes trabalhos, cujo teor e completude parecem aplacar o intento de uma descrição pormenorizada do desenvolvimento filosófico de Hegel em Jena. Baum, Manfred – *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bonn, 1989, Gérard, Gilbert – *Critique et dialectique : l'itinéraire de Hegel à Iéna, (1801 - 1805)*, Bruxelles, 1982

<sup>342</sup> Para uma excelente visualização do diálogo entre Hegel e Fichte, inclusive de suas nuances realmente recônditas e freqüentemente ignoradas pelos comentadores especializados, o trabalho de Siep permanece ainda imprescindível. Siep, Ludwig – *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, München, 1970

da *Differenzschrift* e de *Glauben und Wissen*, acerca dos conceitos de entendimento e razão, bem como de sua relação (“teórica” e “histórico-cultural”) ao tema da cisão (*Entzweiung*).

### 2.2.1.1 De Frankfurt a Jena: a relação entre *Vereinigung* e Reflexão

Os fragmentos de Frankfurt efetivam a ruptura de Hegel com os preceitos teológico-morais da filosofia prática de Kant e Fichte. No início da década de 1790, durante o período de Tübingen e Bern, malgrado o inflamado debate em torno da *Vervollständigung* do sistema kantiano que acontece à sua volta, Hegel tenciona ainda salientar os efeitos da moral kantiana, da teologia moral das duas últimas *Críticas* e da compreensão da religião cristã “nos limites da simples razão”, para a teologia e para a filosofia política; e isto com a expectativa de que a “filtragem” racional dos elementos positivos do cristianismo pudesse contribuir para um revigoramento da vida comunitária, na forma de um resgate da imediatez da vida política antiga em face do dilaceramento da unidade ética ocasionada pela hipertrofia da vida privada. Não se pode aqui recuperar pormenorizadamente o recurso de Hegel à “doutrina dos postulados da razão prática”, o qual fundamenta a expectativa pelas conseqüências políticas transformadoras de uma difusão pública da religião fundada numa moral da autonomia. Entretanto, é justamente o padrão de uma *Volksreligion* compreendida kantianamente que leva Hegel a perceber a degeneração do cristianismo em uma religião positiva, guiada por preceitos que não podem se coadunar com a concepção de autonomia a que a moral kantiana alçou o *Zeitgeist*. É esta consciência que se condensa nas duas maiores obras do período de Bern: *Fragmente über Volksreligion und Christentum* (1793-1796) e *Die Positivität der christlichen Religion* (1795/96).

Tal trajetória permite a consideração do desenvolvimento intelectual de Hegel, em Frankfurt e Jena, como confluência de duas preocupações distintas: primeiro, com o caráter coercitivo da religião cristã, principalmente quando comparada ao ideal de uma “religião pública” que tornava imediata e não-coercitiva a vida na pólis antiga. Por outro lado, seus companheiros da *Tübinger Stiftung*, Hölderlin e Schelling, se ocupavam de questões de ontologia e filosofia transcendental no sulco da publicação, em 1794, da *Grundlage* de Fichte. A fim de preservar as conquistas do idealismo kantiano com respeito à defesa do caráter fundamental da consciência da liberdade, Fichte faz do seu sistema de “filosofia primeira” uma tentativa de superação do “debate em torno da coisa em si”, que se instaura após a publicação da *Crítica da Razão Prática* e que divide os filósofos em “idealistas” ou kantianos, por um lado, e “dogmáticos” de inspiração espinosana, por outro. A tentativa fichteana de superar as dicotomias kantianas que dão ensejo ao revigoramento do dogmatismo realista – conceito/intuição, razão teórica/razão prática e, em última instância, razão pura e consciência efetiva – se realiza como “transformação” da substância espinosana no ato puro e infinito do eu absoluto que, no movimento espontâneo de retorno a si, produz, por sua série de auto-limitações, o mundo como fenômeno e representação, assim como também a consciência da atuação do sujeito efetivo sobre o mundo. Na medida em que mostra a gênese, para a consciência efetiva, do “fato” de que a consciência da liberdade, de sua atuação sobre o mundo, está sempre ligada à limitação, isto é, à diferença entre espontaneidade e dadidade, Fichte pretende ter resolvido, resgatando o problema kantiano do fundamento comum entre o entendimento e a razão na *Kritik der Urteilskraft*, o problema da dicotomia entre a consciência pura e a consciência efetiva, entre a razão pura e incondicionada e a razão empírica e limitada.

Se, na esteira do problema kantiano-fichteano do “fundamento de unidade do supra-sensível”<sup>343</sup> como elemento unificador dos dois mundos, uma mediação mais profunda e menos unilateral entre Kant e Espinosa é o que anima a filosofia do primeiro Schelling – e, num sentido diverso, também Hölderlin – Hegel considera, por outro lado, o problema da *Vereinigung* sobretudo no registro da vida ético-comunitária a que é conduzido por suas investigações acerca do cristianismo. É assim que o conceito de amor se torna significativo para o problema da “integração” social: procurou-se acima reconduzir os meios disponibilizados pela “ética do amor” para a crítica e superação da dicotomia fundamental da moral formalista (entre a razão e natureza) e da “cisão” fundamental na vida social (separação entre o indivíduo e a comunidade) à absorção hegeliana do tema da *Vereinigung*. Portanto, é no horizonte desta absorção que se faz premente, para Hegel, a dicotomia entre natureza e liberdade, tão importante nas discussões sobre a realizabilidade da liberdade, empreendidas na *Postulatenlehre* da *segunda Crítica* e na complementação da teleologia pela teologia moral na *terceira Crítica*.

Ao absorver tal problemática na sua doutrina da gênese das faculdades prática e teórica da razão pelo processo de determinação recíproca do eu e do não-eu, Fichte fornece a Hegel – já nos *Entwürfe über Religion und Liebe*, especialmente na parte final, *Glauben und Sein*, datada por Schülze como do ano de 1798 – meios para operacionalizar a concepção de *Vereinigung* em termos da suspensão da separação entre sujeito e objeto. O que surge daí é, resumidamente, a concepção de *Vereinigung* fundamental para a crítica “jenense” às oposições em que se enreda a “filosofia da reflexão”. Hegel compreende que tanto a moral da razão autônoma, quanto a determinação prática do não-eu pelo eu, não fornecem uma unificação sem dominação do objeto pelo sujeito, da natureza interna ou externa pelo universal racional: sob *Vereinigung* Hegel compreende uma “concordância” originária destes contrapostos. A partir da aplicação conferida por Hegel ao mote do Ἐν καὶ Πάν na compreensão da unidade ética autêntica do amor, da unificação do indivíduo com a natureza e com a comunidade, o conceito de *Vereinigung* vai paulatinamente se tornando apto a fundamentar uma crítica especulativa às filosofias de Kant e Fichte como filosofias do dualismo e das oposições fixas engendradas pela reflexão ou entendimento.

Entretanto, o abismo que separa o conceito frankfurtiano de *Vereinigung* do ponto de vista especulativo da crítica às oposições engendradas pelo entendimento fica claro no *Systemfragment* de 1800, onde tal conceito é discutido também em conexão com o conceito de vida, mas no horizonte, abandonado por Hegel em Jena, do acesso à suprema unificação através da religião. “A elevação do finito ao infinito caracteriza-se, como elevação da vida finita à infinita, enquanto religião, justamente por meio disso: que ela não põe o ser do infinito como um ser pela reflexão, como um objetivo ou subjetivo, de tal maneira [, portanto,] que ela acrescenta ao limitado aquilo que o limita.” (TWA 1, 423) É ainda à religião que Hegel delega o “poder de unificação” do indivíduo com a vida absoluta. Religião é a forma mais elevada de unificação entre razão e natureza, entre indivíduo e comunidade. Mas mesmo esta “primazia” da religião não é totalmente apartada da concepção “jenense”, pois a incapacidade do pensamento discursivo em alcançar por si só a unificação se deve ainda ao caráter incontornável das oposições geradas pelo entendimento. A própria vida somente é *pensada* como conceito limitado pelo seu contrário. Nesta tese está a raiz da enunciação da vida que, segundo Hegel, é possível ao pensamento: “Eu precisaria me exprimir [de maneira a dizer que] a vida seja a ligação da ligação e da não-ligação.” (TWA 1, 422) Um tal “princípio”, na medida em que não deixa derivar a antítese da síntese, a não-ligação da ligação, enquanto resultado de uma reflexão que diferencia, continua sempre a

<sup>343</sup> *Kants Werke – Akademie Textausgabe*, Walter de Gruyter, Berlin, 1968, Band V, BXX

excluir de si seu contrário: “toda expressão é produto da reflexão e, portanto, pode ser mostrada cada uma como um posto, de maneira que sendo posto algo, ao mesmo tempo um outro não é posto, é excluído.” (TWA 1, 422) Esta insuficiência da reflexão pode ser eliminada, segundo Hegel, se se considera a “ligação da síntese e da antítese” (TWA 1, 422) não como “um posto, compreendido (*Verständiges*), refletido”, mas como “um ser exterior à reflexão.” (TWA 1, 422) A alternativa encontrada por Hegel é a “compreensão não conceitual” da ligação e da não-ligação como diferenciações de um “ser” exterior à reflexão e que a abarca numa totalidade, em conexão com seu contrário. Portanto, na falta de alternativa que pudesse conceituar este nexo –, pois conceituar é, para Hegel, precisamente refletir e diferenciar e, com efeito, diferenciar o pensar do seu pensado –, não resta outra possibilidade a não ser considerar que este ser anterior à reflexão somente pode ser vivido nas ações religiosas de unificação com Deus. Como a filosofia – e entenda-se aqui, sobretudo, a filosofia da reflexão – somente pode *enunciar* este “ser”, e cabe à experiência religiosa o preenchimento de sua plena vivência, a filosofia, diz Hegel, “tem justamente por isso / de terminar com a religião, pois aquela é um pensar e, portanto, tem um oposto em parte do não-pensar, em parte do pensante e do pensado. Ela tem de mostrar em todo finito a finitude e, através da razão, de exigir a complementação (*Vervollständigung*) do mesmo.”(TWA 1, 422/423) Entretanto, paradoxal como possa parecer, é esta descrença na filosofia do entendimento que cria o ensejo para uma concepção de filosofia irreduzível à reflexão.

### 2.2.1.2 Jena: Reflexão e Cultura

*Grosso modo*, de um ponto de vista histórico-cultural, Hegel compreende que a separação entre o intelectual e o sensível atinge seu ápice na transformação da moderna *Reflexionskultur* em *Reflexionsphilosophie*, cuja deficiência fundamental reside no impedimento metodológico ao conhecimento do absoluto, o qual Hegel reconduz à separação absoluta entre sujeito e objeto. Portanto, a cisão, revelada em oposições irreconciliáveis que permeiam a compreensão do conhecimento (universal e particular, espontaneidade e receptividade, conceito e intuição) e elevada ao elemento conceitual, caracteriza a filosofia da reflexão. Neste panorama, a unificação racional dos termos cindidos e a conseqüente superação do ponto de vista da diferença irreconciliável entre os opostos é a tarefa da filosofia. Com uma inversão da concepção kantiana da diferenciação entre razão e entendimento, e das ilusões metafísicas que acometem este último, quando, deixando a segura aplicação sensível de suas categorias na “terra da verdade” da Analítica Transcendental, se alça à tentativa de um conhecimento do incondicionado, a *Zeitdiagnose* filosófica de Hegel é que a reflexão tornou as oposições solidificadas, justamente porque, como razão que se rebaixa a entendimento, pretende conhecer a unidade absoluta, mas só a alcança pela absolutização de um dos lados da oposição.

Uma vez que as diferentes formas de filosofia da reflexão, o objeto de uma crítica para a qual a própria compreensão hegeliana da filosofia autêntica fornece o critério, são o produto mais sofisticado de uma modernidade calcada no entendimento, trata-se com isso também de uma crítica da modernidade. Às oposições tipicamente “conceituais”, como entre subjetividade e objetividade, descritas na *Differenzschrift*, corresponde aquela mais cultural, abordada em *Glauben und Wissen*, entre fé e saber, a qual se origina da luta incessante do esclarecimento contra o obscurantismo, que se encontra no nascedouro da era moderna. Para Hegel, a finitização do mundo pelo entendimento, o qual relega o sentimento religioso ao âmbito interno do sujeito, provoca justamente a fuga da religião e da transcendência para fora do âmbito da objetividade, e com isso a dessacralização do mundo (TWA 2, 290 e seg.): tal processo torna qualquer apelo

religioso à objetividade, qualquer forma de transcendência ligada ao mundo, obscurantismo e superstição; por outro lado, abre as portas da civilização para a ciência moderna e sua manipulação absoluta do finito como carros-chefe da solidificação da “*Verstandeskultur*”, bem como para a religião da “beleza subjetiva”(TWA 2, 289). É na prática social desta religião essencialmente subjetiva, cujo acesso à objetividade é vedado pelo entendimento, que Hegel reencontra a moderna perda do poder sócio-integrador intrínseco ao ethos comunitário; pois esta religião, que realça a beleza da pura subjetividade, este produto tipicamente moderno da cultura, não estabelece a comunhão de Deus e do homem, do finito e do infinito, na objetividade social de um culto e no sentimento comunitário da imanência atual da transcendência: ao contrário, a religião moderna – cuja forma típica é, para Hegel, o protestantismo – estabelece a ligação do finito com o absoluto como algo somente subjetivo, que tem que ser fixado nesta interioridade e, por isso, “constrói seus altares e templos no coração do indivíduo” (TWA 2, 289)<sup>344</sup>.

“A grande forma do espírito do mundo, no entanto, que se deu a conhecer nestas filosofias, é o princípio do norte e, considerando-o religiosamente, do protestantismo – a subjetividade na qual beleza e verdade se apresentam em sentimentos e disposições, em amor e entendimento.”(TWA 2, 289) Esta religião e sua “bela subjetividade” (TWA 2, 293) têm em comum com as filosofias do entendimento – as quais são, justamente por isso, as expressões filosóficas do princípio do protestantismo, da cultura da pura interioridade subjetiva – o impulso infinito em romper as amarras da finitude e ao além inacessível para o entendimento reduzido à manipulação da finitude, sem conseguir, no entanto, jamais alcançar este horizonte inscrito em um sujeito concebido como “absoluto circundado por algo”. Entretanto, ao banir a transcendência religiosa para a interioridade subjetiva, o entendimento separa de si mesmo o âmbito da fé, em um movimento que constitui a derrocada do mesmo como razão e de sua capacidade de “ser no absoluto”: ele nega o absoluto como seu conteúdo, permanece apenas no âmbito da finitude e relega todo contato com a infinitude à fé. O esclarecimento, enquanto processo cultural de

---

<sup>344</sup> É tentador referir este vínculo entre esclarecimento, protestantismo e a noção de dessacralização ao tópico weberiano do “desencantamento do mundo”, desenvolvido em sua “Sociologia da Religião” e em estreita conexão com a relação entre o desenvolvimento do capitalismo no moderno ocidente e a disseminação de modos racionais de conduta de vida associados à ética vocacional do protestantismo ascético. A influência do vínculo estabelecido por Hegel se faz sentir fortemente, também em conexão com uma assimilação profunda da teoria weberiana da racionalização, na formação da “situação de consciência” de onde brota a “Dialética do Esclarecimento” de Horkheimer e Adorno (**Adorno, T.W., Horkheimer, M.** – *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*”. 2 ed. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.). De fato, para os autores, Hegel conhecia como poucos a dialética do esclarecimento. Não é surpreendente, portanto, que os autores tomem, no ensaio “o conceito do esclarecimento”, justamente a perspectiva hegeliana de uma crítica imanente à filosofia kantiana que ressalta a combinação entre dominação da natureza e a abstração. “A dominação da natureza traça o círculo dentro do qual a *Crítica da Razão Pura* banuiu o pensamento ... a dominação da natureza volta-se contra o próprio sujeito pensante; nada sobra dele senão justamente esse *eu penso* eternamente igual que tem de poder acompanhar todas as minhas representações.”(38) A contra-face da separação radical entre espírito e natureza é a repressão do eu na forma de sua generalização e abstração, da supressão de sua natureza individualizada em nome do paradigma racional que permite a previsibilidade fenomênica. O projeto de desencantamento do mundo é a transformação da natureza em objetividade física matematicamente explicável. Como Hegel já havia identificado, na filosofia do entendimento a dominação da natureza se revela conceitualmente no princípio da identidade abstrata. Lukács mostrou como esta dominação em nível conceitual se ergue como efetiva dominação social, ao indicar que o processo de reificação da consciência, pelo qual a identidade abstrata se torna célula do pensamento burguês, tem como contra-face a disseminação social da forma mercadoria. **Lukacs, Gyorgy** – „*Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats*“ in: *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik* Darmstadt: Luchterhand, 1979. Adorno e Horkheimer reafirmam sua dívida com o conceito lukácsiano de reificação da consciência ao conceberem a abstração identitária da ciência esclarecida como estrutura conceitual fundamental ao valor de troca. “a sacralidade do *hic et nunc*, ... que recai sobre o elemento substituto, distingue-o radicalmente, torna-o introcável na troca . É a isso que a ciência dá fim. Nela não há nenhuma substitutividade específica ... a substitutividade converte-se na fungibilidade universal ... O preço dessa vantagem, que é a indiferença do mercado pela origem das pessoas que nele vêm trocar suas mercadorias, é pago por elas mesmas ao deixarem que suas possibilidades inatas sejam modeladas pela produção de mercadorias que se podem comprar no mercado.”(25) Com respeito à importância das considerações de Hegel para o marxismo ocidental, Habermas é preciso ao tomar o “conceito hegeliano de modernidade” como ponto de partida da tematização filosófica do mundo moderno. Acerca dos principais antecedentes filosóficos da teoria habermasiana da racionalização, com especial ênfase na tematização do conteúdo normativo da modernidade inerente ao processo de des-diferenciação das esferas culturais de valor (ver **Habermas, Jürgen** – *Der Philosophische Diskurs der Moderne : zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, capítulo V e XII), tanto nos antecedentes weberianos da modernização como racionalização, quanto na motivação em vista dos resultados aporéticos da crítica da razão instrumental da “primeira teoria crítica”, ver: **Habermas, Jürgen** – *Theorie des kommunikativen Handelns* (Bd.1: *Handlungsrationaliät und gesellschaftliche Rationalisierung*), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981. capítulos II e IV

formação do espírito moderno, evidenciado na querela entre fé e saber, (TWA 2, 287) é, com efeito, a derrocada da razão e o abandono da pretensão do saber absoluto.

“A assim chamada crítica das faculdades de conhecimento (*Erkenntniskräfte*) em Kant, o não sobrevoar da consciência em Fichte (*das nicht Überfliegen des Bewußtseins*) e, em Jacobi, o não empreender nada de impossível para a razão, não significam outra coisa do que limitar absolutamente a razão à forma da finitude e, em todo conhecer racional, não esquecer a absolutidade do sujeito, e fazer da limitação (*Beschränktheit*) uma lei e ser eternos, tanto em si quanto para a filosofia. Não há nada, portanto, para ver nestas filosofias além da elevação da cultura da reflexão (*Reflexionskultur*) a um sistema – uma cultura do entendimento humano comum que se eleva até o pensamento de um universal, [o qual] toma, entretanto, porque permanece entendimento comum, o conceito infinito por pensar absoluto, e deixa seu outro intuir do eterno e seu conceito infinito separados um do outro.” (TWA 2, 298)

O esclarecimento, elevado ao paroxismo da separação e oposição entre fé e saber, possui uma atitude negativa em relação ao conhecimento do eterno e absoluto, posto que se mantém no âmbito da finitude e da oposição. Desta maneira, o finito é ele mesmo absolutizado, isto é, é-lhe conferida uma realidade em-si-para-si, o status de única realidade possível e efetiva, e o conhecimento, por outro lado, não pode nem se permite ser mais do que um “realismo da finitude” (TWA 2, 297). São “filosofias da subjetividade” ou *Reflexionsphilosophien*, porque se fixam na subjetividade como ponto de partida e nela permanecem, ou seja, porque permanecem no âmbito da reflexão subjetiva, isto é, na consciência representativa da limitação do sujeito em face de um mundo que se lhe contrapõe. A oposição entre fé e saber, filosoficamente compreendida como separação entre “o intuir do eterno e o conceito infinito”, é o ponto de vista para o qual o infinito é o além em relação ao âmbito da finitude, no qual o entendimento chega, pela reflexão, à consciência da limitação do sujeito. Por conseguinte, a transcendência do dualismo não pode ser compreendida como imanência ao finito, mas apenas como o além virtualmente inalcançável vislumbrado pelo sujeito limitado, mas considerado absoluto. Eis porque Hegel compreende as filosofias da reflexão como “acabamento e idealização” da psicologia empírica, a qual “tinha elevado a primeiro e supremo ponto de vista o ponto de vista de um sujeito ..., e perguntado e respondido o que é o universo, segundo um cálculo razoável, para uma subjetividade que sente e é consciente, ou para uma razão apenas afundada na finitude e que se desobriga (*sich entschlagende*) da intuição e conhecimento do eterno”(TWA 2, 297).

Na medida em que parte da e permanece na interioridade infinita de um sujeito finito, o pendur da filosofia da reflexão é a compreensão do sujeito como o “absoluto subjetivo”, a pura igualdade a si do sujeito que pensa e quer. Frente à “psicologia empírica” que remonta a Locke (TWA 2, 297), esta idealização que torna o sujeito o “conceito infinito” representa o acabamento do programa filosófico do esclarecimento e “consiste em que seja conhecido que ao empírico seja simplesmente contraposto o conceito infinito, e que a esfera desta oposição, [oposição entre] um finito e um infinito, seja absoluta (se, no entanto, a infinitude for desta maneira contraposta à finitude, um é tão finito quanto o outro), e que, para além da mesma, além do conceito e do empírico, esteja o eterno, mas faculdade de conhecimento (*Erkenntnisvermögen*) e razão sejam somente aquela esfera.”(TWA 2, 297) É justamente neste registro que se deixa perceber a crítica de Hegel a Fichte, na medida em que este, apesar de enunciar como ponto de partida da filosofia o “conceito infinito”, a unidade sujeito-objeto, permanece na enunciação desta unidade enquanto “conceito”, isto é, enquanto o que não se torna também objetivo: “porque a identidade não foi ao mesmo tempo posta no fenômeno, ou seja, a identidade também não passou totalmente para a objetividade, então a própria transcendentalidade é um contraposto, o subjetivo, e se pode dizer também que o aparecimento não foi completamente nadificado.” (TWA 2,50)



O dogmatismo recôndito nesta concepção da filosofia é, para Hegel, em geral, a permanência do caráter absoluto da realidade finita decorrente da posição filosófica fixa no sujeito pensante e numa razão encerrada na finitude. As filosofias da reflexão transformaram, para Hegel, o dogmatismo do ser em dogmatismo da subjetividade. Mas se, por um lado, a metafísica do ser se torna uma metafísica da subjetividade (TWA 2, 430) graças à “descoberta” da infinitude e negatividade do sujeito, a fixação na subjetividade pelo processo de formação da identidade abstrata  $Eu=Eu$  reduz o status que o absoluto tinha no “dogmatismo da substância”, para o qual ele funcionara como objeto supremo da razão: o absoluto é agora algo que está além do conhecimento humano. A oposição irreconciliável que é gerada por esta concentração subjetivista se deve, por sua vez, ao fato de que o conceito aparece nelas como algo absoluto e, em sua pura abstração, como algo puramente infinito, apartado de toda multiplicidade empírica e contraposto a essa. “Permanece nestas filosofias o ser-absoluto (*Absolutsein*) do finito e da realidade empírica, e o absoluto estar-contraposto (*Entgegengesetztsein*) do infinito e do finito, e o idealístico (*das Idealische*) é compreendido somente enquanto conceito.” (TWA 2, 294) Graças à oposição entre conceito puro e empiria, Hegel vê expressa nesta forma de filosofia a negatividade, compreendida como refutação da cognoscibilidade de tudo que não repouse na esfera da finitude fenomênica empiricamente acessível pelo entendimento. “O que, de outra maneira, valeu como morte da filosofia, que a filosofia deveria renunciar ao seu ser no absoluto, que se excluísse pura e simplesmente dele e apenas se comportasse negativamente para com ele, tornou-se doravante o ponto supremo da filosofia, e o nada-ser (*Nichtssein*) do esclarecimento, pelo tornar-se consciente acerca do mesmo, tornou-se sistema.” (TWA 2, 289) O aprimoramento da “cultura do entendimento” e do esclarecimento se deve apenas ao fato de que na filosofia da reflexão o conhecimento do entendimento se tornou consciente de si mesmo e apto a fazer de si um sistema, ou seja, tomou conhecimento da negatividade da identidade absoluta do sujeito.

“O procedimento negativo do esclarecimento, cujo lado positivo estava em sua afetação frívola sem conteúdo, proporcionou um [conteúdo] a si mesmo através do fato de que apreendeu (*auffasste*) sua própria negatividade e, em parte, libertou-se da insipidez pela pureza e pela infinitude do negativo; em parte, entretanto, justamente por isso, somente pode ter como saber positivo igualmente o finito e empírico, o eterno, porém, somente no além, de tal maneira que este é vazio para o conhecer e que este espaço vazio infinito do saber somente pode ser preenchido com a subjetividade do ansiar e do presumir (*Subjektivität des Sehns und Ahnens*).” (TWA 2, 288)

Este estágio do desenvolvimento filosófico, no qual, pela tomada de consciência acerca da negatividade subjetiva que é intrínseca à sua exigência de absoluta imanência, o esclarecimento se completa, afasta o perigo de inanidade centrando a filosofia na pureza e negatividade da subjetividade, e se realiza plenamente como conhecimento da finitude, no duplo sentido do genitivo, contém uma nova relação entre fé e saber: na medida em que relega o não-finito, o não passível de conhecimento, ao supra-sensível, a nova forma filosófica do esclarecimento procura refúgio numa fé paralela à razão, ao mesmo tempo em que preserva o pensar finito da perda de sua absolutidade. Nas filosofias da reflexão, a separação entre fé e saber se tornou expressão mesma da relação entre finito e infinito que define o sistema filosófico. É neste sentido que se deve compreender uma das frases mais célebres de Hegel e que abre *Glauben und Wissen*: “para além da antiga oposição da razão e da crença, de filosofia e religião positiva, a cultura elevou de tal forma a época mais recente que a contraposição de fé e saber adquiriu um sentido inteiramente outro e foi agora transferida para os limites da própria filosofia.” (TWA 2, 287) Dentro das expressões da filosofia da reflexão foi introduzida uma oposição entre a fé na realidade autêntica inacessível ao conhecimento, e o conhecimento do finito. A fé não é mais simplesmente rechaçada pelo conhecimento empírico, mas recebe um lugar de honra na sistemática filosófica como forma de salvaguardar a própria infinitude subjetiva do conhecimento. Por outro lado, já não se trata mais da fé protestante, a qual, enquanto anseio pelo absoluto, tem como objeto o

eterno, que está acima de toda subjetividade e que, como um fogo, aniquila toda a subjetividade (TWA 2, 382). Na “fé reflexiva”, permanece uma consciência subjetiva da suspensão de subjetividade e da finitude na fé.

É neste panorama geral que deve ser feito um resgate da filosofia fichteana. Nos limites do seu princípio comum, a “absolutidade do finito”(TWA 2, 296), as diferentes formas da filosofia da reflexão, enquanto “totalidade das formas possíveis para o princípio”( TWA 2, 296), se opõem entre si; e isto de tal maneira que a filosofia fichteana é compreendida como síntese do lado subjetivo desta esfera (Jacobi) com o lado objetivo (Kant): “ela exige a forma da objetividade e dos princípios como Kant, mas põe o conflito desta pura objetividade contra a subjetividade, ao mesmo tempo, como um ansiar e uma identidade subjetiva.” (TWA 2, 296). Segundo a classificação das formas de filosofia da reflexão, a “realidade efetiva” que os conceitos oriundos da subjetividade possuem, ponto característico da objetividade da filosofia kantiana, desaparece em Jacobi, e a razão não mais é capaz de apreender a objetividade de seus “conceitos de entendimento”. Neste sentido, Fichte representa uma “síntese” destas posições não porque preserve as posições ultrapassando as unilateralidades, mas porque as incorpora em determinados momentos de seu sistema: o intento da “objetividade kantiana” é mantido pela dedução da realidade objetiva a partir do eu, o que se revela, por outro lado, também como “fixação na subjetividade”. Mas Fichte também mantém o recurso à fé, o que caracteriza a subjetividade de Jacobi, principalmente na sua concepção do esforço prático, embora interprete objetivamente este recurso à fé como necessário ao agir ético fundamentado na vontade pura. Fichte permanece no âmbito da finitude, porque, segundo Hegel, ao fixar-se na absolutidade subjetiva, nem corrobora a objetividade do mundo fenomênico, nem pode concebê-lo como realidade oposta ao conceito de vontade pura. Para além disso, Fichte estabelece que a integração do eu e do mundo, do ideal e do real, não é cognoscível. “Segundo Fichte, Deus é algo incompreensível e impensável. O saber não sabe nada além de que nada sabe, e precisa se refugiar na fé. Depois de tudo, o absoluto não pode, segundo a antiga distinção, estar em face da razão, e tampouco para ela, mas ele está antes acima da razão.” (TWA 2, 288)

Fichte fornece uma realização mais radical da absolutidade do finito<sup>345</sup>. Ao estabelecer como fundamento de sua filosofia a infinitude da subjetividade obtida pela abstração do mundo, Fichte eleva a princípio da especulação a perspectiva de um sujeito finito e individual se opondo às leis inexoráveis da realidade empírica com a qual se depara. Desta maneira, a natureza interior e exterior ao homem são concebidas como algo desprovido de racionalidade, uma coisa oposta ao sujeito e, portanto, como algo que deve ser dominado pelo mesmo. Eis porque, ao comentar a unilateralidade da concepção reflexiva de conceito, isto é, da subjetividade apreendida no absoluto ser-contraposto do finito e infinito e que se reverte em absolutidade do finito, Hegel diz:

“se este conceito é posto positivamente, permanece somente a identidade relativa possível entre eles, a dominação pelo conceito do que aparece como real e finito, sob o que se encontra todo o belo e ético. Mas se o conceito é posto

---

<sup>345</sup> A filosofia fichteana parte do eu absoluto para explicar toda a realidade e, ao pô-lo como o absolutamente positivo, permanece fixo na oposição à realidade objetiva. Para Hegel, tanto na filosofia teórica quanto na prática, a oposição entre o eu e a realidade permanece absoluta, e entre ambos os registros da *Wissenschaftslehre* a diferença reside em que, na filosofia prática, a realidade não é posta como pura abstração, mas recebe antes o sinal positivo e aparece enquanto realidade empírica (TWA 2, 398). A dedução das condições tanto do conhecimento teórico, quanto do querer moral a partir da identidade do eu absoluto, é vista por Hegel como um empreendimento circular, pois o eu absoluto nada mais é do que “um momento de espontaneidade e identidade a si de uma consciência constituído por abstração, [de uma consciência] que em suas funções “normais” somente é capaz de sínteses limitadas de opostos (espontaneidade e receptividade, razão e sensibilidade, esforço infinito e agir limitado). A dedução somente acrescenta ao puro momento novamente aquilo que anteriormente fora abstraído.” **Siep, Ludwig** *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 41

como negativo, então está presente a subjetividade do indivíduo em forma empírica, e o dominar não ocorre pelo entendimento, mas como uma força natural e uma fraqueza das subjetividades umas contra as outras.” (TWA 2, 294)

Nesta declaração já se prefigura a crítica de Hegel às insuficiências da filosofia ética e política legada pelo formalismo do “entendimento prático”, bem como seu nascedouro comum na fixação da identidade absoluta subjetiva e na conseqüente separação absoluta entre a razão e a natureza. Mas também aqui a crítica hegeliana tende a se mostrar como uma apropriação crítica com vistas à superação de insuficiências: a importância do ponto de vista alcançado pelo formalismo está já decantada naquele resultado colhido em Frankfurt de que a autêntica reconciliação de oposições no absoluto somente é possível quando a negatividade é integrada à vida absoluta. Em *Glauben und Wissen*, Hegel menciona que a “conexão imediata” destas formações filosóficas com a filosofia propriamente dita – conexão que, como lembra muito oportunamente Hegel, “a filosofia de Jacobi no mais das vezes prescinde” e que está, portanto, claramente formulada no idealismo kantiano-fichteano –, isto é, a conexão com sua posição “verdadeira e positiva, mas subordinada”, resulta justamente do movimento que as constitui: a abstração de toda realidade, fixação da identidade subjetiva e contraposição desta à finitude (TWA 2, 431); pois, nesta medida, é “conhecido, nestas filosofias, o pensamento enquanto infinitude e lado negativo do absoluto – [lado] que é a pura nadificação da oposição ou da finitude; mas, ao mesmo tempo, a fonte de todo movimento ou da finitude, o qual é infinito, isto é, que se nadifica eternamente, o nada e a pura noite da infinitude a partir dos quais a verdade se ergue do abismo recôndito, que é o seu nascedouro.” (TWA 2, 431) Para Hegel, a característica intrínseca da pura infinitude, “o puro conceito ou a infinitude enquanto o abismo do nada, aonde todo ser imerge” (TWA 2, 432), foi mantida, pela filosofia da reflexão, em seu significado negativo, sem conexão com a “idéia positiva de que o ser não está pura e simplesmente fora do infinito, do eu, do pensar, mas que ambos são um.” (TWA 2, 431) Assim, o conhecimento filosófico positivo depende de que, para além desta infinitude subjetiva, seja superado o caráter absoluto da oposição. Para Hegel, isto leva a compreender a negação e a oposição como momentos, o lado negativo do absoluto, o qual é, enquanto totalidade compreensiva e que abrange a fissura e a negatividade, uma totalidade viva, um todo orgânico no qual negatividade e movimento são “momentos essenciais”.

### 2.2.1.3 Jena: filosofia e reflexão

Ao término do período de Frankfurt, Hegel menciona que a “elevação do ser humano, não do finito ao infinito – pois estes são somente produtos da simples reflexão, e como tais sua separação é absoluta –, mas antes da vida finita à vida infinita, é a religião.” (TWA 1, 421) A diferença fundamental entre a concepção hegeliana esboçada no *Systemfragment* e o programa a ser desenvolvido em Jena é a compreensão de que somente à filosofia cabe conduzir à consciência do poder unificador que é a vida absoluta. Isto implica em que as oposições da reflexão sejam “relativizadas” e mostradas conceitualmente na sua gênese a partir da identidade absoluta. Se finito e infinito não podem estar em absoluta contraposição, o ponto de vista do sujeito que reflete sobre seu limite tem de ser assimilado como momento da manifestação da vida infinita, de maneira que a filosofia possa reconstruir conceitualmente o absoluto como “esta unidade sintética originária, isto é, uma unidade que não tem de ser compreendida (*begriffen*) como produto de contrapostos, mas antes como identidade originária verdadeiramente necessária e absoluta de contrapostos” (TWA 2,305) A identidade absoluta passa a ser compreendida como o próprio “princípio produtivo” das oposições – de saber e ser, de unidade e multiplicidade, de conceito e intuição, e de sujeito e mundo objetivo – e como “unidade sintética”, o termo médio de elementos contrários. A partir de Jena é a filosofia que se orienta pela auto-suspensão da finitude

na infinitude: “conhecer o finito é um tal conhecer de uma parte ... mas na idéia finito e infinito são um, e, por isso, a finitude como tal desapareceu, na medida em que ela deveria ter verdade e realidade em si e para si. Contudo, somente aquilo que nela é negação é que foi negado e, assim, posta a verdadeira afirmação.” (TWA 2, 301)

Tanto em Jena quanto no *Systemfragment*, Hegel concebe a filosofia de sua época como acometida pela oposição absoluta entre o que pensa e o que é pensado (TWA 1, 423), entre sujeito e objeto. Assim como no último texto de Frankfurt, Hegel sustenta em Jena que a reflexão dilacera a absoluta unidade vital (TWA 1, 422). “A reflexão isolada, enquanto pôr de contrapostos, seria um suspender do absoluto. Ela é a faculdade (*Vermögen*) do ser e da limitação.” (TWA 2, 26) O que se modifica substancialmente entre os dois períodos é justamente a concepção da verdadeira filosofia. “Suspender estas oposições tornadas firmes é o único interesse da razão. Este seu interesse não tem o sentido de que ela estivesse, em geral, se pondo contra a contraposição e a limitação.” (TWA 2, 21) Se a finitude da consciência tem de ser, enquanto ambiente da reflexão, não rechaçada, mas acolhida como momento insuficiente do absoluto, é a própria reflexão que tem de ser mostrada em sua referência positiva à reconstrução conceitual do mesmo: “a reflexão tem, enquanto razão, a relação ao absoluto e ela somente é razão através desta relação; a reflexão nadifica (*vernichtet*), nesta medida, a si mesma e a todo ser e limitado, ao relacioná-lo ao absoluto. Ao mesmo tempo, no entanto, justamente por sua relação ao absoluto, o limitado tem um subsistir.” (TWA 2, 26) O ponto de vista especulativo supõe a recondução da negatividade da reflexão ao absoluto enquanto ambiente em que os contrapostos adquirem subsistência e na qual têm sua origem: “a razão se põe contra a fixação absoluta da cisão pelo entendimento, e tanto mais [se opõe a essa fixação], quanto os opostos absolutos brotaram eles mesmos da razão.” (TWA 2, 21/22). Portanto, é a própria reflexão que “toma consciência” de si mesma como poder nadificador das oposições que ela própria engendra.

“A razão se apresenta enquanto força do absoluto negativo e, com isso, como negar absoluto – e, ao mesmo tempo, como força da posição (*Kraft des Setzens*) da totalidade objetiva e subjetiva contrapostas. De uma vez, ela eleva o entendimento acima dele mesmo, impele-o, segundo a maneira dele, a um todo; ela o seduz a produzir uma totalidade objetiva.” (TWA 2, 26) Como “poder nadificante” e “força da posição”, entendimento e razão, negatividade absoluta e positividade absoluta, a razão preenche, enquanto reflexão filosófica, aquela pretensão de Hegel presente desde o *Systemfragment*: “a vida justamente não pode ser considerada somente como unificação, relação, mas sim tem, ao mesmo tempo, [de ser considerada] como contraposição” (TWA 1, 422) – e que reaparece na *Differenzschrift* com a cláusula da cisão como “fator da vida” (TWA 2, 21/22); preenchimento que, juntamente com a transformação da filosofia implicada em sua revalorização frente à religião, constitui o genuíno berço da filosofia especulativa de Hegel. Assim, a reflexão filosófica é reconhecida no nível epistemológico como um lado do conhecimento especulativo, assim como, no âmbito ontológico, a não-identidade obtém seu direito como um lado da realidade absoluta: “pois a cisão necessária é um fator da vida, que se forma eternamente pondo oposições, e a totalidade na suprema vitalidade só é possível através do [seu] restabelecimento a partir da suprema separação (*Trennung*).” (TWA 2, 21/22)

O deslocamento daquilo que é, por princípio, infinito para um processo em que o infinito deve primeiramente ser alcançado pela incessante superação do limite é o sinal, para Hegel, de que na filosofia da reflexão opera sub-repticiamente a força do “infinito racional”: o entendimento não se satisfaz em permanecer na sua concepção unilateral de um “ilimitado limitado” e passa a exigir o acabamento desta idéia de infinitude. “Todo ser é, porquanto ele é

posto, um contraposto, condicionado e condicionante. O entendimento complementa estas suas limitações pela posição (*durch das Setzen*) das limitações contrapostas enquanto [posição] das condições. Estas carecem da mesma complementação, e a tarefa dele se amplia à [tarefa] infinita.” (TWA 2, 26) Para Hegel, esta contradição maior a que é levada a reflexão se deve justamente ao fato de que, em seu ponto de partida “especulativo”, o entendimento, que no progresso do sistema procede por diferenciações e pela exclusão de contradições, foi, antes, “seduzido” pela razão. A co-originariedade de razão e entendimento é o que fornece a alternativa de refutar a incognoscibilidade da unidade absoluta através da auto-suspensão da reflexão como razão. A filosofia, enquanto produto da razão, tem de produzir esta unidade para a consciência, a qual se vê amarrada às oposições reflexivas, de maneira que a própria razão se torna o sistema abrangente de conceitos e princípios que, embora contraditórios para o entendimento, são sempre considerados tanto em relação ao seu oposto, quanto em sua relação com o sistema como um todo, ou seja, como expressões da unidade absoluta.

Hegel pretende uma crítica imanente à filosofia da reflexão, a negação da reflexão com vistas a torná-la fiel ao princípio genuinamente especulativo da unidade absoluta do sujeito e do objeto. A reflexão se torna um *Instrument des Philosophierens* justamente porque permite pensar “especulativamente” cada oposição da reflexão em face da unidade absoluta. Decomposta em suas funções, a especulação é reflexão, mas também intuição transcendental, consciência imediata da unidade de contrapostos, unificação do subjetivo e objetivo. Enquanto auto-suspensão do entendimento pela fixação simultânea dos contrapostos em sua subsistência para si (TWA 2, 27), a reflexão levada ao paroxismo, o conhecimento filosófico revela seu lado positivo como intuição transcendental, na qual todas as oposições são nadificadas e a identidade emerge em seu caráter positivo. Para Hegel, não há verdadeira filosofia sem a intuição transcendental, mas somente *Unphilosophie* (TWA 2, 320). O ponto-chave para a compreensão de toda a crítica hegeliana a Kant e Fichte durante o período de Jena – e especialmente da crítica ao “formalismo do entendimento prático” – é a noção de um filosofar formal, isto é, aquele que, procedendo sem intuição transcendental da identidade originária e absoluta, permanece enredado em uma oposição irreconciliável entre ser e pensar<sup>346</sup>.

#### 2.2.1.4 Elementos gerais da crítica jenense a Fichte

Na equação cisão/entendimento *versus* unificação/razão, que se conecta com uma diferente localização da “faculdade” propriamente filosófica, está contida a idéia fundamental da crítica hegeliana à filosofia de Kant e Fichte, cujas decorrências para a crítica ao “formalismo prático” serão examinadas a partir do próximo tópico. Com respeito à filosofia de Kant, Hegel diz que, “no princípio da dedução das categorias esta filosofia é autêntico idealismo (*echter Idealismus*), e este princípio é aquilo que Fichte acentuou de forma pura e rigorosa e chamou de espírito da filosofia kantiana.”(TWA 2,9) No entanto – e aqui reside, no registro próprio à “filosofia teórica”, o núcleo de toda sua crítica especulativa às insuficiências da filosofia da reflexão –, “permanece exterior às determinações subjetivas pelas categorias um formidável reino da sensibilidade e da percepção, uma absoluta aposterioridade ... isto é, a não-identidade é elevada a princípio absoluto.” (TWA 2,10) Deste modo, a apreciação geral do idealismo de Kant

<sup>346</sup> “o filosofar sem intuição avança em uma seqüência sem fim de finitudes, e a passagem do ser ao conceito e do conceito ao ser é um salto injustificado. Um tal filosofar denomina-se um filosofar formal, pois coisa, assim como conceito, é cada um para si somente forma do absoluto. Ele pressupõe a destruição da intuição transcendental, uma contraposição absoluta de ser e conceito; e se ele fala do incondicionado, então ele mesmo torna isso novamente um formal, talvez na forma de uma idéia, a qual fosse contraposta ao ser.”(TWA 2, 42/43)

e Fichte<sup>347</sup> oscila entre o reconhecimento pelo fato de que na “dedução das formas do entendimento o princípio da especulação, a identidade do sujeito e objeto, é pronunciada da maneira mais determinada” (TWA 2, 10); e a constatação de que em seu desenvolvimento o sistema se mantém aquém deste enunciado: “quando Kant faz desta identidade mesma, enquanto razão, objeto da reflexão filosófica, a identidade desaparece de junto de si mesma.” (TWA 2,10) Com efeito, apesar de alcançarem o “autêntico” princípio da especulação – onde se revela a “imitação” da razão pelo entendimento –, Kant e Fichte pretendem resolver a tarefa da razão, contida no princípio da identidade entre sujeito e objeto, através somente dos meios da reflexão.

Especificamente sobre Fichte, Hegel compreende que “Eu=Eu, a absoluta posição de si (*das absolute Sich-selbst-Setzen*)”, seja, “em seu significado transcendental ... [,] identidade absoluta” (TWA 2, 57). Por outro lado, Hegel pretende que Fichte não tenha procedido, apesar de ter apreendido o ponto de partida especulativo propriamente dito na unidade de ser e pensar, de maneira condizente com este princípio no desenvolvimento ulterior do sistema; e isto porque, segundo Hegel, manteve irredutivelmente separadas a atividade incondicionada da consciência-de-si (*Eu=Eu*) e a consciência empírica, limitada pelo não-eu<sup>348</sup>: “nessa forma, tal como o Eu=Eu é exposto enquanto *um* dentre outros tantos princípios, então ele não tem nenhum outro significado a não ser o de pura autoconsciência, a qual é contraposta à [autoconsciência] empírica, o significado da reflexão filosófica, a qual é contraposta à [reflexão] comum.” (TWA 2, 57) O elemento que desempenha um papel importante na crítica hegeliana à moral e ao direito formalistas é justamente a compreensão da dicotomia entre pura consciência-de-si e consciência-de-si efetiva, pela qual se expressa o enunciado fichteano da dicotomia absoluta entre subjetividade e objetividade, cujo desdobramento é importante, como diz Hegel, para as “ciências reais”<sup>349</sup>. “O ater-se firmemente à subjetividade da intuição transcendental, por meio de que Eu permanece um sujeito-objeto subjetivo, aparece, de maneira que mais salta aos olhos, na *relação do eu com a natureza*, em parte na dedução da mesma, em parte nas ciências que se fundam sobre isso.”(TWA 2, 72) Trata-se para Hegel, principalmente, de oferecer, a partir da crítica da subjetividade em que permanece o absoluto da filosofia fichteana, uma compreensão da gênese da contraposição absoluta entre razão e natureza. “Na apresentação e *dedução da natureza*, tal como ela é fornecida no *Sistema do Direito Natural*, mostra-se a contraposição absoluta da natureza e da razão e a dominação da reflexão em toda a sua dureza”(TWA 2, 79). Para Hegel, a relação da razão à natureza interior ou exterior ao homem é uma “síntese do dominar”, e a natureza é, em suas múltiplas formas, apenas algo “determinado e morto”. A natureza é deduzida, segundo Hegel, no tocante à filosofia teórica, apenas como condição da autoconsciência, enquanto que, na filosofia moral e social de Fichte, ela é deduzida apenas como limitação, quer como impedimento necessário ao esforço infinito, quer como condição exterior do agir livre.

<sup>347</sup> Acerca desta congruência de Kant e Fichte na consecução do “autêntico” princípio da especulação, Hegel diz, em relação a Fichte, que: “O puro pensar a si mesmo, a identidade do sujeito e do objeto na forma Eu=Eu é o princípio do sistema fichteano, e se se atém imediatamente a este princípio – tal como, na filosofia kantiana, ao princípio transcendental, o qual jaz no fundamento da dedução das categorias – então se tem o autêntico princípio da especulação inovadoramente exprimido.”(TWA 2,11)

<sup>348</sup> Na *Differenzschrift* e em *Glauben und Wissen*, Hegel chega a discutir, sob a luz de sua caracterização geral da auto-suspensão da reflexão na razão especulativa, aspectos intrincados das filosofias de Kant, Fichte e Jacobi, e até mesmo a oferecer uma caracterização sistemática da “completude de formas” da filosofia da reflexão. Um estudo sobre a sua profundidade – e mesmo plausibilidade – excederia o intento deste trabalho e talvez tivesse de perseguir o fio condutor da crítica de Hegel em suas obras de maturidade, onde diversos pontos estão melhor decantados. No entanto, na tentativa de promover a passagem à crítica do “formalismo do entendimento prático”, parece profícuo delimitar os contornos da crítica hegeliana ao primeiro sistema de Fichte. Na medida em que *Glauben und Wissen* concentra-se, à exceção de ataques à filosofia do direito de Fichte, muito mais na obra *Bestimmung des Menschen*, de 1800, cabe aqui chamar antes a atenção para os elementos contidos na *Differenzschrift*.

<sup>349</sup> Este itinerário é, de resto, o fio condutor da crítica hegeliana na *Differenzschrift*. “Na seguinte apresentação do sistema fichteano deve-se tentar mostrar que a pura consciência, a identidade de sujeito e objeto estabelecida no sistema como absoluta, é uma identidade subjetiva de sujeito e objeto. A apresentação vai tomar o itinerário de provar o eu, o princípio do sistema, como sujeito-objeto subjetivo, tanto imediatamente, quanto no modo de dedução da natureza e, especialmente, nas relações da identidade nas ciências particulares da moral e do direito natural” (TWA 2,50)

Esta absoluta contraposição entre natureza e razão é o que propriamente dá origem à crítica hegeliana às concepções jurídico-morais de Fichte. Para Hegel, a concepção fichteana de comunidade humana, compreendida como um sistema ético e jurídico de auto-limitações e de limitações recíprocas, subordina tanto o lado natural dos seres humanos, considerados individualmente, quanto suas relações espontâneas uns aos outros. A absoluta contraposição de razão e natureza se transforma numa relação de negação recíproca entre a liberdade limitada dos direitos e deveres, e a liberdade absoluta do eu puro. A idéia de comunidade como limitação implica a idéia de que, em comunidade, é preciso renunciar à liberdade absoluta. Contra esta concepção, Hegel lança mão do substrato de todas as suas intuições de juventude que se ligam ao caráter plenamente livre da vida pública: o ideal de uma comunidade como a mais elevada liberdade, uma comunidade viva enquanto uma “relação recíproca da vida, verdadeiramente livre e infinita, isto é, bela” (TWA 2, 82).

Em suma, o reconhecimento da necessidade de uma unidade originária da oposição absoluta entre objetividade e subjetividade teria sido desvirtuado pela posição “subjetivista” desta unidade na pura consciência-de-si (Eu=Eu). Nesta consciência do retorno a si do eu a partir da abstração de todo conteúdo, pelo que ele se vê a si mesmo idêntico com este ato como identidade do saber e daquilo de que se sabe, a “intuição intelectual”, Fichte localiza o fundamento de todo saber e de todo querer. Nesta forma tendenciosa<sup>350</sup>, o procedimento de Fichte parece se adequar à crítica hegeliana: a pura consciência do retorno a si nada mais é do que o produto de reflexão e abstração, uma identidade relativa que, pela sua “referência” necessária a uma multiplicidade contraposta que a condiciona e da qual foi obtida por abstração, não pode ser considerada satisfatória para a explicação da identidade absoluta entre consciência e ser. Para Hegel, o pretense caráter absoluto do princípio especulativo fichteano se reverte em absoluta condicionalidade e em aprofundamento da contraposição, ainda mais quando, por exigência da aporia da razão teórica e tentativa de resolução do programa especulativo de construção da auto-intuição do Eu, Fichte é levado a abandonar o princípio da identidade absoluta em nome da determinação prática do não-eu pelo eu. Neste sentido, segundo Hegel, o programa contido no primeiro princípio acaba por se desvirtuar e se tornar a explicação da *tarefa infinita* de autoposição do eu. A autoposição especulativamente anunciada como “Eu=Eu” se torna, diz Hegel, “Eu devo ser igual a Eu”<sup>351</sup>. O eu prático se determina a si mesmo, mas permanece preso à

<sup>350</sup> Baumanns lembra que a crítica hegeliana a Fichte influenciou grande parte da interpretação da filosofia fichteana no século XX, como **Kroner** (1961), **Guérout** (1930), **Vuillemin** (1954) e **Hartmann** (1960). Não há como negar que a *Wissenschaftslehre* tem seu ponto de partida na identidade absoluta do Eu=Eu e que o ponto de chegada, tal como no “enunciado hegeliano” do *ich soll ich sein*, retrocede, de certa forma, em relação à exigência originária de identidade absoluta entre sujeito e objeto (**Baumanns, P.** – *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Stuttgart, 1972). O que se deve censurar a Hegel é, entretanto, que ele talvez não proceda a uma crítica imanente do sistema fichteano tal como tencionava, nem que seja realmente fiel aos princípios da doutrina-da-ciência. (ver: **Siep, Ludwig** – *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, p. 40 e seg.) O sistema fichteano pode ser compreendido como não tencionando ir além da perspectiva finita do *eu deve ser igual a eu*. Para uma boa consideração da construção hegeliana de uma superação racional-absoluta das oposições da filosofia fichteana como crítica exterior à doutrina-da-ciência, ver Baumanns (1972, 34 e seg.). Hegel teria ido além do fim evidente da doutrina-da-ciência de ser apenas uma teoria da razão finita na contraditoriedade de sua essência única, e não teria tencionado ver encerrada na triplicidade dos princípios fundamentais esta contradição: já no princípio da doutrina-da-ciência está presente aquela unidade contraditória de identidade e duplicidade que é trazida à luz pelo “esforço assintótico” da autoconsciência efetiva de aproximação em relação ao ideal de identidade completa entre eu e objeto. Nesta contraditoriedade inicial, que se desenvolve plenamente como o termo das deduções, revela-se a importância da imaginação enquanto faculdade da oscilação (*Schweben*) entre termos contrapostos. ver **Torres Filho, Rubens Rodrigues** – *O Espírito e a Letra : a Crítica da Imagem Pura em Fichte*, Ática, São Paulo, 1975 “A doutrina-da-ciência é da espécie que não se deixa transmitir de maneira nenhuma pelas simples letras, mas sim simplesmente pelo espírito, porque suas idéias fundamentais têm de ser engendradas naquele que a estuda pela própria imaginação produtiva (*durch die schaffende Einbildungskraft selbst*).” (WL1794 I, 284). Neste sentido, pensa Baumann, poder-se-ia dizer que, na verdade, o sistema fichteano de filosofia primeira não chega ao termo aquém do que anunciara o início, mas antes retorna à mesma contraditoriedade *in nuce*.

<sup>351</sup> A partir de sua tese a respeito da inépcia de Hegel em perceber que o término da doutrina-da-ciência já contém como desenvolvida a contradição encerrada já na enunciação dos três *Grundsätze*, Baumanns procura refutar a compreensão advogada por Philonenko e segundo a qual a crítica hegeliana à não circularidade do sistema deveria ser atribuída à confusão entre “fundamento” (*Grundlage*) e sistema. Para Philonenko, a Doutrina-da-ciência de 1794 é apenas a base fundamental (*Grundlage*), a qual apresenta, em seu ponto término, o início apropriado do sistema. Como, para Philonenko, somente se pode esperar circularidade e retorno ao ponto inicial do sistema propriamente dito, o qual não foi levado a

necessidade de uma esfera independente de si como âmbito da realização de sua atividade, isto é, torna-se dependente de um não-eu que, mesmo sendo o “palco de suas ações”, permanece-lhe insondável. O eu prático entra num processo de esforço pela aniquilação do não-eu, sem poder ambicionar a consecução desta tarefa, o que significaria o aniquilamento da condição de seu agir e de sua esfera fenomênica. É neste sentido que Hegel pretende que a doutrina-da-ciência, entendida como filosofia primeira e ciências reais dela derivadas, não retorna ao ponto de partida estabelecido pelo próprio “programa” do sistema. Desta maneira – e este parece ser o ponto mais fecundo da crítica hegeliana, malgrado sua compreensão unilateral do sistema fichteano como sistema especulativo-holístico mal sucedido<sup>352</sup> –, a identidade da pura consciência-de-si e da consciência-de-si empírica permanece não comprovada, algo que se conecta profundamente com o desenvolvimento das ciências reais (direito e ética).

### 2.2.2 – Diferenciação das concepções de intersubjetividade na crítica à filosofia social de Fichte: a *Differenzschrift*

Pretende-se aqui não um apanhado geral da crítica hegeliana à concepção fichteana do estado, mas antes atentar ao fato de que, na constituição do conceito hegeliano de eticidade em Jena, um papel de suma importância é desempenhado pela sua *Auseinandersetzung* com a concepção fichteana de intersubjetividade. Pretende-se mostrar que a constituição do conceito

---

termo, então a exigência de um retorno ao princípio que abre a *Grundlage* é uma tarefa sem sentido. ver **Philonenko, Alexis** – *L’oeuvre de Fichte*, J.Vrin, Paris, 1984; – *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie / Nouvelle série, J.Vrin, Paris, 1987. Para Baumanns, interpretação que aqui seguimos, não se pode levar a sério a declaração de que *Naturrecht* e *Sittenlehre* não façam parte de um sistema que se entende como aplicação da *Grundlage* e de seus resultados a âmbitos objetivos particulares. Decerto o sistema e sua fundamentação não são idênticos, mas, na medida em que o sistema faz claramente a aplicação dos elementos fundacionais, a fundamentação se revela indiretamente como fundamentação última do sistema. A “fundamentação” não é fundamentação do sistema, mas da doutrina-da-ciência. Isto quer dizer que partes do sistema já estão visíveis nesta “fundamentação”, como é o caso da concepção fichteana da ética e da relação entre razão e natureza, o que faz dela também, em certo sentido, “fundamentação do sistema”. Por outro lado, ainda segundo Baumann, a pressuposição de uma exterioridade mútua entre sistema e fundamentação, defendida por Philonenko, levaria à exigência de que o término da Doutrina-da-ciência de 1794, que forneceria o ponto de partida para o sistema propriamente dito, teria forçosamente de reaparecer na parte final do sistema. Mas isto esbarra numa incongruência: “o que é, pois, a “*Sittenlehre*” senão uma explicação do *ich-soll-ich-sein* ou do esforço para o preenchimento do ideal do eu que foi reelaborado no fim da obra de 1794/95 ?” (Baumann 1972, 35)

<sup>352</sup> O que se poderia perfeitamente objetar a Hegel é que o tema do primeiro sistema de Fichte (1794-1800) é a práxis apreendida em seu núcleo contraditório como atividade infinita-finita: não a intuição de si total da razão ou a auto-construção da razão absoluta, mas o ser humano em sua totalidade como ser-racional finito e infinito. A oposição entre a infinitude e a finitude no homem, que se expressa – como vê Hegel (TWA 2, 406/407 e TWA 2, 55/56) – nos dois primeiros *Grundsätze* da Doutrina-da-Ciência de 1794 pelas fórmulas da “auto-posição” do eu e da “contra-posição” do não-eu, não tem, de acordo com Fichte, de ser superada numa razão absoluta pela interpretação das oposições como seus momentos. Na querela acerca da interpretação “hegelianizante” que oferece Hegel do sistema fichteano, parece-se estar como que numa escolha arbitrária dentre modelos filosóficos conflitantes. Somente da perspectiva da pressuposição de uma tal razão absoluta, que fosse compreendida como intuição total de si na forma da auto-reconstrução dialética de seus momentos, o sistema fichteano pode aparecer em sua suposta unilateralidade, ou, como Hegel se expressará mais tarde, nas *Grundlinien*, ao dizer que Fichte não apreende “o dualismo da infinitude e da finitude nem mesmo na imanência e na abstração.” (LFFD §6) Como diz Baumanns, “justamente a oposição à razão absoluta revela a peculiaridade da filosofia fichteana no período de 1794 até 1800, de tal maneira que Fichte pode reivindicar dignidade exatamente pelo mesmo motivo em que Hegel encontrou ensejo para sua crítica.” ver **Baumanns, P.** – *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Stuttgart, 1972, 36). Também **Ludwig Siep** e **Klaus Düsing** compreendem o empreendimento hegeliano de crítica à filosofia de Fichte em Jena como não totalmente destituído de parcialidade, um projeto que tende a uma crítica externa e não-imanente. Isto parece já ser claro mesmo no fundamento da crítica: Hegel supõe que Fichte apreendera a idéia de razão como identidade de ser e pensamento, mas, ao fixar a razão como atividade incondicionada da autoconsciência, não foi capaz de desenvolver aquela intuição inicial num sistema. Pela contraposição absoluta entre eu e não-eu, Fichte é levado a admitir que a explicação das formas do não-eu a partir da atividade subjetiva não é capaz de eliminar os conteúdos da consciência toda a exterioridade da afecção, já que tem de ser sempre assumido um “choque” que não é redutível ao lado do sujeito. Desta maneira, a “tomada de posse” incondicionada e absoluta do não-eu pelo eu se torna, em face da irredutibilidade do não-eu, o término de um esforço ético-moral inacabável, porque condição da atividade limitada. Como nota Siep (ver **Siep, Ludwig** *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 40), “que a pura espontaneidade do eu no início da doutrina-da-ciência seja um simples momento do sujeito e, ao fim, um objetivo de seu querer, não tem de ser, para Fichte, nenhum fracasso. Importava para ele essencialmente encontrar na consciência mesma um incondicionado, indubitável, sobre o qual a consciência da liberdade e o conhecimento teórico se deixassem fundamentar – e, na verdade, de tal forma que primeiramente a liberdade comporia razoavelmente as fundações de nosso conhecimento do mundo.” Assim como Baumanns, Siep vê no procedimento hegeliano uma infidelidade ao intento fichteano, na medida em que Hegel interpreta a filosofia de Fichte como um sistema da identidade mal sucedido. Com efeito, que a identidade de pôr e ser, a totalidade abrangente do eu enunciada no primeiro princípio, não seja alcançada pelo desenvolvimento do sistema se conecta justamente com o fato de que Fichte não tenciona desenvolver um sistema de idealismo absoluto pela complementação de oposições, mas sim “parte de princípios absolutos cujas condições de pensabilidade devem ser indicadas no decorrer da dedução” (Siep 2000, 41). A contradição latente entre o *Sich-setzen* e o *Entgegensetzen* não deve, segundo Fichte, ser “suspensa” numa identidade e unidade mais elevada, mas sim ser evitada por meio da limitação do significado e do alcance dos membros irreconciliáveis da oposição.



hegeliano de eticidade no *Naturrechtaufsatz* e no *System der Sittlichkeit*, o qual se caracteriza, em primeiro lugar, por uma decantação filosófico-especulativa das investigações sobre a intersubjetividade em Frankfurt, tem seu impulso mais essencial numa primeira refutação da “repressão jurídica” da relação interpessoal em Fichte; mas também que, por outro lado, o itinerário “jenense”, que contém a prefiguração da filosofia do “espírito objetivo”, conduz a uma revalorização do viés jurídico do conceito de reconhecimento em Fichte e a uma recuperação do potencial ético insito em sua concepção da intersubjetividade. O conceito de amor desenvolvido em Frankfurt alcançava uma suspensão da dicotomia entre universal e particular, visível tanto no fazer-valer da natureza pulsional do indivíduo como complemento à motivação moral, quanto na afirmação da individualidade como ruptura da intersubjetividade originária. O itinerário em Jena pode ser visto como uma combinação desta suspensão com a intuição fichteana de mútua implicação entre formação da consciência individual e universal<sup>353</sup>, combinação que levará, ainda em Jena, a uma integração da intersubjetividade em uma teoria da consciência.

Em sua crítica à filosofia de Fichte, Hegel pretende que, no desenvolvimento de seu sistema, Fichte não tenha feito justiça ao potencial especulativo de seu princípio na “intuição intelectual” do  $Eu=Eu$ . Do “subjetivismo” da unidade originária em Fichte decorre, para Hegel, aquela forma “mais concreta” da contraposição absoluta enquanto “contraposição entre razão e natureza”, visível na filosofia prática e na filosofia da natureza e que, na medida em que se funda na exterioridade intransponível da natureza em relação ao conceito, converte-se numa relação de dependência. “Esta relação de dependência da natureza ao conceito, a contraposição da razão, sobressai mais ainda, devido às conseqüências que se seguem daí, em ambos os *sistemas da comunidade dos seres humanos*.” (TWA 2, 81) O caráter funesto destas conseqüências se revela, para Hegel, sobretudo na renúncia a uma concepção não limitativa e plenamente livre da comunidade humana – compreendida tanto como relação intersubjetiva, quanto como relação entre indivíduo e estado –, em nome da sua compreensão em termos essencialmente individualistas e atomísticos. “Somente se a idéia é, primeiramente, finitizada através disso: que ela é contraposta a uma esfera empírica e posta enquanto [esfera] espiritual e, em seguida, esta esfera / espiritual é, ela mesma, desmembrada qualitativamente mais uma vez numa multidão infinita de átomos espirituais, subjetividades enquanto cidadãos de uma coisa que se chama reino do espírito, pode se falar de conseqüências espirituais.” (TWA 2, 427/428)

É a partir deste diagrama geral que Hegel pretende mostrar, nos primeiros escritos de Jena, que, na “doutrina da ciência aplicada”, revelam-se as mesmas insuficiências que acometem o arcabouço mais fundamental do pensamento fichteano: o subjetivismo intransponível ao princípio fichteano da identidade de sujeito e objeto. Primeiramente, Hegel segue sua intuição do período de Frankfurt de que a dominação do universal vazio sobre o particular, que caracteriza o formalismo prático de Kant e Fichte, mostra-se tanto no âmbito intra-subjetivo da consciência moral, quanto na esfera intersubjetiva das relações de direito. Para Hegel, o que diferencia a dominação do conceito formal na esfera moral da dominação na esfera do direito é que, neste caso, a exterioridade mútua de universal e singular se revela como contraposição absoluta da vontade universal e da vontade individual, ao passo que aquela contraposição é considerada, na esfera moral, como devendo ser superada no interior do indivíduo.

“A *doutrina dos costumes* tem em comum com o direito natural que a / idéia domine absolutamente o impulso, a liberdade [domine absolutamente] a natureza. Entretanto, eles se diferenciam em que, no direito natural, a sujeição de seres livres sob o conceito é, em geral, absoluto auto-fim (*absoluter Selbstzweck*), de maneira que o abstraktum

<sup>353</sup> Siep, Ludwig – *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1979, 52/53

fixado da vontade comum esteja também fora do indivíduo e tenha poder sobre ele. Na doutrina dos costumes, o conceito e a natureza têm de ser postos como unificados numa e na mesma pessoa.”(TWA 2, 87/88)

Com efeito, o ponto comum entre ambas as “realizações” práticas da dominação sob o universal vazio é uma “absoluta e fixa polaridade de liberdade e necessidade”, a qual não permite “pensar em nenhuma síntese e em nenhum ponto de indiferença” e pela qual “a transcendentalidade se perde totalmente no fenômeno e em sua faculdade, o entendimento.” Desta maneira, diz Hegel, a identidade absoluta “não pode se resolver verdadeiramente nem para o indivíduo, no ponto de indiferença da beleza do ânimo e da obra, nem para a comunidade livre completa dos indivíduos numa associação (*Gemeinde*).” (TWA 2, 90) Entretanto, esta concepção, que tem suas raízes na crítica da filosofia prática ensaiada em Frankfurt, não mais é considerada em sua indiferença para com a “interiorização do senhor”, mas antes a relação de dominação sobre a natureza pulsional do indivíduo, que se processa pela interiorização do universal formal, revela, frente à exterioridade mútua de vontade universal e vontade singular, seu caráter “mais inatural”<sup>354</sup>; pois, enquanto o direito formalista supõe que “a crença na unicidade do interior com o exterior não se dá”; por outro lado, na moral, “se ... o mandante é transferido para o próprio ser humano, e nele são absolutamente contrapostos um mandante e um sujeitado, então a harmonia interior é destruída. Não-unicidade e cisão absoluta constituem a essência do ser humano. Ele tem de procurar por uma unidade, mas, no caso de uma não-identidade que jaz no fundamento, resta-lhe tão-somente uma unidade formal.” (TWA 2, 88)

Para os propósitos do presente trabalho convém sobretudo sublinhar que o programa da crítica hegeliana ao direito natural de Fichte na *Differenzschrift* e em *Glauben und Wissen* não se limita somente a uma crítica a um certo modelo de relação entre o indivíduo e o estado, mas diz antes respeito fundamentalmente a um modelo jurídico de intersubjetividade dos indivíduos em comunidade. Primeiramente, o problema para Hegel é que a comunidade política é compreendida como uma rede de relações limitativas e definidoras das esferas de ação e cuja finalidade é propiciar a vida em comunidade de liberdade exterior: “esta comunidade de seres racionais aparece enquanto condicionada / pela limitação necessária da liberdade, a qual dá a si mesma a lei de se limitar.” (TWA 1, 81/82) Que, no direito natural de Fichte, a “comunidade ... [seja] representada como uma comunidade de seres racionais, a qual tem de pegar o atalho pela dominação do conceito” (TWA 2, 81), que o estado seja compreendido como subsunção<sup>355</sup> dos indivíduos sob o universal exterior e que, enfim, “o inteiro edifício da comunidade de seres vivos ... [seja] erguido pela reflexão” (TWA 2, 81), tem seu fundamento, para Hegel, numa compreensão limitativa da intersubjetividade social que torna inviável a recuperação, na esfera comunitária, da identidade originária da razão enunciada como ponto de partida do sistema. “Cada ser racional é um duplo para o outro: a) um ser racional, livre; b) uma matéria modificável, um apto (*ein Fähiges*) a ser tratado como mera coisa.” (TWA 2, 81) É nestes termos que Hegel compreende que a matriz intersubjetiva da teoria fichteana do direito dilacera de maneira irreconciliável a unidade da razão viva e livre e a transforma numa multidão atomística de seres racionais que revelam, cada um em si mesmo e para o outro, a heterogeneidade absoluta da liberdade e da matéria modificável que os “compõem” individualmente. “Esta separação é absoluta e, desta maneira, assim como ela jaz, na sua inaturalidade, ao fundamento, nenhuma

<sup>354</sup> “Ser seu próprio senhor e escravo parece, na verdade, ter uma vantagem diante do estado em que o ser humano é o escravo de um estranho. Entretanto, a relação (*Verhältnis*) da liberdade e da natureza, se acaso, na eticidade, ela deve se tornar uma dominação e escravidão subjetiva, uma opressão própria da natureza, se torna muito mais inatural do que a relação (*Verhältnis*) no direito natural, no qual o mandante e detentor do poder aparecem como um outro que se encontra fora do indivíduo vivo.” (TWA 2, 88)

<sup>355</sup> “O direito deve acontecer, mas não enquanto liberdade interior, mas sim enquanto liberdade exterior dos indivíduos, a qual é um ser-subsumido dos mesmos sob o conceito, que lhes é estranho.”(TWA 2, 425)

relação pura (*reine Beziehung*) [deles] um em face do outro é mais possível, e toda relação é um dominar e ser-dominado segundo leis de um entendimento conseqüente.” (TWA 2, 81)

Para Hegel, o estado fichteano se constitui pela “verticalização” de uma estrutura limitativa de relação intersubjetiva, uma estrutura que Hegel compreende, seguindo sua investigação em Frankfurt, como tributária da racionalidade fundada na reflexão e que se depara com o outro tal como se defronta com um objeto manipulável, e cujo exercício intrasubjetivo aparece no embate virtuoso entre o impulso ético e a natureza impulsiva. “O direito natural se torna, através da oposição absoluta do impulso puro e do impulso natural, uma apresentação da completa dominação do entendimento e escravidão do vivo” (TWA 2, 87) A contraposição absoluta e irreconciliável, no interior do indivíduo, entre o impulso vazio para a liberdade e para a auto-determinação e o impulso natural ou *Naturtrieb*, está, para Hegel, necessariamente conectada à compreensão fichteana de comunidade como um ordenamento jurídico que, muito embora se veja impelido ao melhoramento conforme a razão, vê-se condenado a permanecer eternamente no âmbito de um *Notstaat*, numa esfera da ampliação indefinida da matriz jurídica de uma intersubjetividade individualista e atomística (*Verhältnis*) a toda e qualquer relação comunitária (*Beziehung*), pelo que se faz renúncia a ter que “tornar prescindíveis as leis através dos costumes” (TWA 2, 83/84). “Este estado (*Stand*) da necessidade é afirmado como direito natural e, na verdade, não de maneira que seu fim supremo fosse suspendê-lo e, no lugar desta comunidade conseqüente (*verständlich*) e irracional, construir, pela razão, uma organização / da vida livre de toda escravidão sob o conceito; mas antes o estado da necessidade (*Notstand*) e sua extensão infinita sobre todos os estímulos (*Regungen*) da vida valem enquanto necessidade absoluta.”(TWA 2, 83/84)

É neste sentido, portanto, que Hegel constata, na compreensão fichteana de comunidade, que uma compreensão essencialmente limitativa da intersubjetividade implica a total ausência de relações (*Beziehungen*) que caracterizam uma comunidade bela e livre, mas acima de tudo viva, dotada de uma constituição orgânica. A comunidade política de Fichte é, para Hegel, “um edifício no qual a razão não tem nenhuma participação e o qual ela, portanto, recusa, porque ela tem de se encontrar, de maneira mais expressa, na organização mais perfeita que pode conferir a si mesma: na configuração de si mesma em um povo.” (TWA 2, 87) Para Hegel, a matriz da intersubjetividade jurídica, que se caracteriza sobretudo pela necessidade prática de limitação interior ou exteriormente motivada da liberdade individual exterior em nome da liberdade exterior dos outros indivíduos, reverte-se em dominação do conceito e escravidão da natureza, isto é, em violação da beleza da unificação vital originária dos indivíduos pelo cálculo das condições de possibilidade de uma comunidade em liberdade exterior. “A liberdade é o caráter da racionalidade, ela é o que em si suspende toda limitação e o mais elevado do sistema fichteano. Na comunidade com os outros, entretanto, tem-se de *renunciar* a ela, para que a liberdade de todos os seres racionais que estão em comunidade seja possível; e a comunidade é, novamente, uma condição da liberdade.” (TWA 1, 81/82) É por trás desta violação da vida pela fixação das limitações da liberdade que se esconde, para Hegel, o caráter desumano e tirânico das leis reguladoras da vida comum dos indivíduos. “Se a comunidade dos seres racionais fosse, essencialmente, um limitar da verdadeira liberdade, então ela seria em si e / para si a suprema tirania.” (TWA 2, 82/83) Desta consideração essencialmente negativa do teor “jurídico” do conceito fichteano de comunidade política é que se segue, para Hegel, a transformação do princípio de liberdade absoluta numa compreensão do estado como máquina, como construção do entendimento, que reduz tanto relações éticas intersubjetivas quanto a relação entre indivíduo e estado a um “dominar e ser-dominado segundo regras de um intelecto conseqüente”.

“aquele estado do entendimento não é uma organização, mas uma máquina, o povo não [é] o corpo orgânico de uma vida comum e rica, mas uma pluralidade atomística e pobre de vida, cujos elementos são substâncias absolutamente contrapostas, em parte uma porção de pontos, de seres racionais, em parte matérias multiplamente modificáveis pela razão – isto é, nesta forma: pelo entendimento – elementos cuja unidade é um conceito, cuja ligação é um dominar sem-fim.” (TWA 2, 87)

Com efeito, para Hegel, o colapso formalista da identidade originária da razão pela sua fixação na “metade” supra-sensível do sujeito transforma a liberdade verdadeira, que se objetiva em relações intersubjetivas “solidárias” ou “não-excludentes”, numa liberdade subjetivizada e apenas negativa, exercida em relações intersubjetivas empobrecidas pelo caráter essencialmente limitativo: “o conceito do limitar constitui o reino da liberdade, no qual cada relação recíproca (*Wechselverhältnis*) verdadeiramente livre, para si mesma infinita e ilimitada, isto é, bela da vida, é aniquilada por meio disso: que o vivo é dilacerado em conceito e matéria, e a natureza é posta em sujeição (*Botmässigkeit*).” (TWA 1, 81/82) A partir desta concepção negativa da liberdade do indivíduo, que faz valer sua esfera de um agir conforme a razão, pode-se reconduzir a crítica hegeliana à filosofia social de Fichte ao embate entre duas concepções de liberdade. A partir de Jena, o princípio fundamental da filosofia prática de Hegel é o princípio da unidade de liberdade objetiva e subjetiva, ao passo que a Fichte se censura a fixação em um conceito eminentemente subjetivo de liberdade. “A liberdade tem de suspender a si própria para ser liberdade. Evidencia-se novamente, a partir disso, que liberdade aqui é somente um mero negativo, a saber: indeterminidade absoluta, ou seja, assim como foi mostrado a respeito do pôr-se a si mesmo, é um fator ideal – a liberdade considerada do ponto de vista da reflexão.” (TWA 1, 81/82) Obviamente, ambos são herdeiros diretos da compreensão kantiana de que a autodeterminação perfaz a essência da liberdade. Entretanto, enquanto Fichte se prende à idéia da indeterminidade do “pôr-se a si mesmo”, Hegel pretende que a unidade entre sujeito e objeto somente seja plenamente racional quando compreendida como totalidade, isto é, na medida em que se entenda por liberdade o configurar-se a si mesma da razão numa totalidade, objetivação da livre autodeterminação, a qual, caso contrário, permanece apenas subjetiva e formal. Neste embate se encontra o sentido maior daquela célebre sentença pela qual Hegel, no *Naturrechtaufsatz*, marca a gênese de seu conceito de liberdade absoluta a partir da crítica especulativa ao livre-arbítrio e à compreensão jurídico-formalista do problema da coerção: “uma liberdade para a qual houvesse algo realmente exterior e estranho, não é nenhuma liberdade: a essência dela e sua definição formal é, justamente, que nada há de absolutamente exterior.” (TWA 2, 476) Um tal conceito de liberdade se distingue completamente do conceito formal de liberdade como independência, justamente porque a concepção desta auto-determinação formal concebe como exterior a si aquilo de que quer se fazer independente, de maneira que, segundo Hegel, a independência ou autonomia não satisfazem a uma caracterização plenamente racional da liberdade, mas consistem antes numa determinação da reflexão para a qual subsiste algo exterior à racionalidade. Com efeito, segundo Hegel, o que é plenamente racional não se contrapõe a um reino exterior a si da necessidade, contra o qual deve se fazer valer como independência: para a atividade absoluta da razão não há nenhuma contraposição intransponível e irreconciliável, pois a contraposição da liberdade a si mesma, pelo que surge o âmbito da finitude e da multiplicidade, não é renúncia resignada à plenitude de sua própria natureza, mas antes forma necessária de seu aparecimento, que traz em si o germe do restabelecimento da identidade pela suspensão da oposição: trata-se tão-somente da cisão como fator, como momento, da vida infinita. Eis porque a liberdade racional de Hegel se constitui em embate ferrenho contra a concepção reflexiva da liberdade como inapelavelmente imersa na contradição, isto é, contra o livre arbítrio, o conceito negativo de liberdade, a indeterminidade. Para Hegel, o arbítrio, “a *contingência* tal como ela é enquanto vontade”, ou “a vontade enquanto *contradição*” (LFFD §15), nada mais é do que a decantação

desta compreensão formal e finitizada da liberdade, que é somente engendrada pela autonomização do momento unitário da razão concreta, uma compreensão à qual Hegel opõe a acepção verdadeira da liberdade enquanto unidade dialética da identidade ou ser-um e da não-identidade ou contrapor.

Por conseguinte, diante desta teoria inovadora da liberdade, torna-se possível um conceito não limitativo da liberdade individual, isto é, a liberdade do indivíduo que se objetiva em relações intersubjetivas “solidárias” ou “não-excludentes” como constitutiva de relações vitais, relações éticas plenamente racionais e, por isso mesmo, condições da identidade dos indivíduos. Se, no quadro geral da matriz intersubjetiva da concepção fichteana de interação social, “o direito tem de acontecer, mesmo que, para isso, confiança, prazer e amor, todas as potências de uma identidade genuinamente ética, tenham de ser, como se diz, completamente extirpadas” (TWA 2, 87), para Hegel, um outro tipo de intersubjetividade é mais condizente com sua compreensão não limitativa de liberdade individual: “a comunidade da pessoa com outra tem, por isso, de ser vista não como uma limitação da verdadeira liberdade do indivíduo, mas antes como uma ampliação da mesma.” (TWA 2, 82) Para Hegel, é justamente no âmbito de uma relação intersubjetiva solidária, não-excludente, não-limitativa, não-individualista, que a liberdade individual encontra sua verdade e, pela suspensão de sua fixação na subjetividade da independência e da indeterminação, encontra-se objetivada no mundo. “Através de uma comunidade genuinamente livre de relações vivas (*Beziehungen*), o indivíduo renunciou à sua indeterminidade, que se compreendia como liberdade. Na relação viva (*in der lebendigen Beziehung*) somente há liberdade, na medida em que ela encerra em si a possibilidade de suspender a si mesma e de travar outras relações (*Beziehungen*), isto é, a liberdade é, enquanto fator ideal, nulificada.” (TWA 2, 83)

É verdade que Hegel somente permite, na *Differenzschrift* e em *Glauben und Wissen*, que se compreenda apenas muito indiretamente como se configura politicamente esta interação viva<sup>356</sup> dos indivíduos uns aos outros, ou entre os mesmos e a vontade comum. Entretanto, Hegel

<sup>356</sup>ver **Baumanns, P.** – *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Stuttgart, 1972. Baumanns compreende a crítica hegeliana à filosofia social e política de Fichte, especialmente em sua forma apresentada na *Differenzschrift*, no registro geral da refutação daquela tese acerca do desenvolvimento do idealismo alemão imortalizada por Richard Kroner e segundo a qual as filosofias de Fichte e Schelling deveriam ser consideradas como estágios no desenvolvimento da concepção de filosofia do idealismo absoluto de Hegel. **Kroner, Richard** – *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1961. Neste sentido, a crítica hegeliana tanto aos princípios fundamentais do idealismo fichteano como à sua filosofia social são marcadas, para Baumanns, por uma tentativa mais ou menos manifesta de Hegel de encontrar em Fichte os prenúncios tanto de sua concepção de filosofia especulativa, quanto de seu conceito de liberdade absoluta. (141) Entretanto, segundo Baumanns, enquanto a crítica da *Differenzschrift* à doutrina-da-ciência é desferida a partir de uma posição que Hegel não mais abandona no desenvolvimento subsequente de seu sistema – qual seja, a dialética da razão absoluta –, a crítica hegeliana à filosofia político-jurídica de Fichte se baseia sobretudo numa concepção ético-política que, ao contrário, Hegel abandonaria no desenvolvimento posterior (143). Aquilo que aqui nós gostaríamos de perceber como uma re-aproximação de Fichte e uma absorção da estrutura da intersubjetividade jurídica no quadro mais amplo de uma teoria dos estágios de intersubjetividade que contribuem para a gênese da identidade entre o indivíduo e a comunidade na eticidade absoluta – processo que, sem dúvida, encontra ecos tanto nos *Jenaer Systementwürfe*, quanto nas versões da *Enciclopédia*, assim como na própria teoria da eticidade moderna nas *Grundlinien* – Baumanns vê apenas como o sinal de que Hegel vai paulatinamente abandonando, pela absorção da *gewalthabendes Gesetz* ou mesmo da *Rechtspflege* no quadro mais amplo do desenvolvimento da eticidade, o projeto inicial que se vincula à *Differenzschrift*: a concepção, excessivamente ligada à idealização juvenil da pólis grega, de uma comunidade bela, livre e viva. Neste sentido, para Baumanns, o próprio desenvolvimento da filosofia política de Hegel em Jena já marca este processo pelo qual a idéia jenense original de substituir leis pela imediatidade mediatizada dos costumes é simplesmente abandonada por uma revalorização do papel a ser desempenhado pela estrutura da intersubjetividade jurídica na construção do conceito de eticidade (144 e seg.). Por outro lado, o presente trabalho se filia a uma concepção deste desenvolvimento que remonta aos trabalhos de Ludwig Siep e Axel Honneth. O fato de que a estrutura formal da intersubjetividade jurídica tenha sido paulatinamente incorporada ao processo de gênese da eticidade absoluta não significa, de maneira nenhuma, que o projeto de uma compreensão não individualista de comunidade tenha sido abandonado. O direito e os modos de ação recíproca associados ao paradigma jurídico-moral de intersubjetividade são compreendidos por Hegel como um estágio de desenvolvimento da totalidade ética e parecem estar nela conservados enquanto garantia institucionalizada de proteção à identidade da pessoa. Por outro lado, o estágio da relação intersubjetiva efetivada na totalidade ética do povo traz em seu bojo não somente esta garantia institucionalizada de respeito universal à pessoa na forma de direitos individuais e que se funda na limitação recíproca da liberdade de ação, mas sobretudo o reconhecimento e reafirmação por parte do outro e da comunidade como um todo de aspectos singulares da formação da identidade individual. É neste sentido que interpretamos aqui a tese de Honneth segundo a qual o estágio de intersubjetividade que se efetiva ao nível da eticidade absoluta contém, além dos aspectos eminentemente negativos e limitativos da intersubjetividade jurídica, também a afirmação de possibilidades individualizadas de formação das identidades, cujo espectro é

já antecipa que, primeiramente, a razão se encontra mais expressamente a si mesma em sua auto-configuração em um povo (TWA 2, 87); em segundo lugar, que, nesta totalidade ética orgânica do povo, a comunidade humana encontra, politicamente, sua expressão plenamente racional, que nadifica as contraposições da reflexão: “a mais elevada comunidade é a mais elevada liberdade, tanto segundo o poder, quanto segundo a execução – a mais elevada comunidade, na qual, contudo, justamente a liberdade, enquanto fator ideal, e a razão, enquanto contraposta à natureza, são inteiramente anuladas.” (TWA 2, 82) Finalmente, para Hegel, nesta totalidade orgânica, a natureza ética tem sua “efetividade na qual o eticamente infinito, ou o conceito, e o eticamente finito, ou a individualidade, são pura e simplesmente um.” (TWA 2, 425)

A relação genuinamente ética entre o indivíduo e o universal é abordada já no *Naturrechtaufsatz*, numa discussão que se sedimenta, através de uma *Ständelehre* de forte inspiração platônica, no atrelamento da relação indivíduo/comunidade à tese geral da “tragédia no ético”, isto é, ao auto-sacrifício do absoluto ao inorgânico com vistas a se reconciliar, abarcando em si o individualismo e a eticidade relativa da esfera jurídico-econômica, com o destino engendrado, na história universal, pelo destacamento do “burguês” da eticidade imediata da pólis antiga e a elevação do *Privatleben* à categoria de *modus vivendi* tipicamente moderno. Entretanto, se o objeto privilegiado do *Naturrechtaufsatz* é esta absorção da eticidade na perspectiva da singularidade à totalidade ética do povo, o processo mesmo de como esta eticidade absoluta da comunidade política se constitui como resultado do desenvolvimento da perspectiva individual, o qual perpassa diversos níveis intersubjetivos de relação que são conservados na totalidade do povo – dentre os quais a própria dimensão jurídica do contato entre pessoas dotadas de direito –, jaz fora de seu interesse crítico e programático. Também em *System der Sittlichkeit* a organicidade da eticidade absoluta converge para uma *Ständelehre* similar àquela do *Naturrechtaufsatz*.

Contudo, no *System der Sittlichkeit*, Hegel se vê pela primeira vez envolvido com a tarefa, traçada na *Differenzschrift* para a filosofia, de construir o absoluto a partir da reflexão: no *System der Sittlichkeit*, Hegel descreve o processo da gênese da eticidade absoluta na totalidade do povo tendo como ponto de partida a subjetividade singular do sentimento prático que se contrapõe ao mundo como esfera da satisfação de suas carências. Este processo se desenvolve também segundo estágios prévios de relação intersubjetiva entre os seres humanos e que, ao fim e ao cabo, são conservadas em sua “verdade relativa” e incompleta na totalidade ética do povo. É justamente neste contexto, que se abre com *System der Sittlichkeit*, que tem início a reaproximação de Hegel com a concepção “reduzida juridicamente” do reconhecimento em Fichte: a limitação recíproca e o reconhecimento omnilateral da liberdade de ação dos indivíduos, seja no que concerne ao estofó originário de inteligibilidade que as torna possível, seja em seu papel imprescindível na efetivação ética da orientação universal pela persecução dos interesses privados, ou ainda no potencial normativo inerente às possibilidades de seu rompimento efetivo, são assimilados ao processo de gênese intersubjetiva da plena reconciliação entre o universal da comunidade e o indivíduo. De maneira geral, este movimento de revalorização da

---

considerado em geral como a esfera ética de uma “solidariedade social”. No *System der Sittlichkeit*, Honneth pretende ver alcançado este estágio de relação intersubjetiva no início do capítulo sobre eticidade absoluta com a consideração acerca da *wechselseitige Anschauung* dos indivíduos. “Em sua apresentação da “eticidade absoluta”, que se segue ao capítulo sobre o crime, é afirmado, como fundamento intersubjetivo de uma futura comunidade, uma relação específica entre os sujeitos, para a qual se encontra aqui a categoria de “intuição recíproca”: o indivíduo “vê-se” em todo outro como a si mesmo. Com esta formulação, Hegel ... tentou caracterizar uma forma superior de relação recíproca entre os sujeitos. Tal modelo de um reconhecimento que chega até o [elemento] afetivo, para a qual se oferece sobretudo a categoria de “solidariedade”, deve manifestamente fornecer a base comunicativa sobre a qual os indivíduos isolados uns dos outros pela relação de direito, possam se reencontrar mais uma vez no quadro mais amplo de uma comunidade ética.” ver **Honneth, Axel** – *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, p.44

intersubjetividade fundacional do direito natural de Fichte<sup>357</sup>, bem como a vinculação de suas condições de possibilidade e de efetivação a outros níveis do *Zusammenleben* humano, é a tônica dos “esboços de sistema” anteriores à *Fenomenologia*, os quais, em sua compreensão da relação entre direito e eticidade, prenunciam o esquema geral do sistema tardio segundo o qual a unidade ética da eticidade natural da família, cindida em seus momentos pelo advento do *ethos* individualista da sociedade moderna, é recuperada no âmbito político-público da cidadania do estado ético.

### 2.2.3 – Eticidade absoluta e crítica ao formalismo do “entendimento prático”: o *Naturrechtaufsatz*

Viu-se acima como a crítica hegeliana à compreensão fichteana da intersubjetividade pôde ser reconduzida ao embate entre duas concepções de liberdade, as quais se vinculam a duas concepções diferentes da liberdade individual. Por um lado, uma compreensão formal e negativa da liberdade como absoluta indeterminada, que está, para Hegel, na base das “teorias do livre-arbítrio”, associa-se, devido à compreensão subjetivista da efetivação da liberdade individual, a uma concepção “excludente” e “limitativa” das relações sociais. Por outro lado, uma compreensão da liberdade como suspensão do ponto de vista individualista da indeterminada na unidade do subjetivo e do objetivo liga-se a uma compreensão da necessária efetivação da liberdade em relações fundamentalmente intersubjetivas, de maneira que o tecido das relações vitais é revestido, enquanto mediação necessária à plena realização da liberdade, de um caráter eminentemente positivo.

A peculiaridade do programa para a construção do “sistema da eticidade”, lançado com o *Naturrechtaufsatz*, está sobretudo em que a compreensão verdadeira da eticidade somente pode ser alcançada, se a perspectiva do absoluto organicamente efetivado em um povo se sobrepõe à existência social em sua perspectiva individualista, nadifica-a e a reintegra em si como um momento seu. Esta percepção fundamental se concretizará, como já mencionado, numa *Ständelehre* de inspiração platônica, pela qual Hegel espera absorver na totalidade ética do povo, como fundamento para sua concepção de reconciliação ou integração política, a dilaceração da vida ética imediata pela intensificação do *modus vivendi* próprio às sociedades modernas e que se processa pelo destacamento, a partir da vida plenamente pública, de um âmbito eminentemente individualista de realização da liberdade, de uma esfera da vida econômica regulada pelos princípios jurídico-privados, na qual os indivíduos, contrapondo-se entre si como pessoas privadas, são “liberados” para a persecução de seus fins e interesses particulares. Para Hegel, é somente nesta esfera destacada e reabsorvida na totalidade ética do povo, nesta cisão do absoluto consigo mesmo e reintegração (a)dentro de si de seu momento de diferença, que a “eticidade do singular” obtém, quer como um sistema de “virtudes públicas”, quer como um sistema de prescrições jurídico-morais que reflete as exigências normativas dos dispositivos jurídicos reguladores da atividade econômica, sua verdade, na medida em que tem expostas as condições do amortecimento de suas tendências desagregadoras numa comunidade política. Dentro do escopo deste trabalho, o que interessa é, sobretudo, a relação que Hegel pretende haver entre o ponto de vista da “eticidade do singular” e o ponto de vista da “totalidade ética”, e isso não propriamente no viés histórico-filosófico perseguido pela doutrina do “auto-sacrifício” do absoluto e sua reunificação com o dilaceramento provocado pela hipertrofia da esfera privada, mas na perspectiva de sua relação no tocante à exposição de um “sistema da eticidade”, pois é

<sup>357</sup> Riedel, Manfred – „Hegels Kritik des Naturrechts“ in: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main, 1969, 42-74

nessa perspectiva que a sobreposição de níveis de intersubjetividade aparece em toda a sua relevância.

O itinerário desta investigação é guiado pela gradual absorção da matriz jurídica da compreensão fichteana de intersubjetividade no quadro geral de um desdobramento da totalidade ética a partir do indivíduo. Com efeito, embora a presente leitura do *Naturrechtaufsatz* pretenda estar amplamente apoiada nos diligentes estudos surgidos nos últimos anos<sup>358</sup>, o alvo privilegiado não é tanto o “processo de auto-diferenciação do absoluto prático”<sup>359</sup>, o qual direciona, sem dúvida, a crítica especulativa ao “formalismo do entendimento prático” e à sua compreensão do nexos social fundado na coerção como preâmbulo para a “demonstração” especulativa da pertença do indivíduo à totalidade ética do povo, bem como para a recuperação, na modernidade, do teor sócio-integrador próprio à tese aristotélica da “anterioridade da pólis sobre o indivíduo”. Partindo deste horizonte geral, pretende-se aqui examinar, em textos como o *Naturrechtaufsatz*, o *System der Sittlichkeit* e o *Jenaer Sytementwurf* 1803/04, a questão de que e como a relação entre os pontos de vista do indivíduo e da comunidade suscita o projeto de apresentação da eticidade a partir da “consciência singular”, o qual acaba se constituindo segundo níveis intersubjetivos de formação recíproca da consciência universal e individual. O intuito geral seria o embasamento da tese de que, na integração da filosofia política clássica e do direito natural moderno como unificação da concepção aristotélica da “anterioridade da pólis” e do jusnaturalismo hobbesiano-espinosano<sup>360</sup>, um papel singular é desempenhado pelo conceito fichteano de intersubjetividade, o

<sup>358</sup> Na análise de temas discutidos no *Naturrechtaufsatz*, o presente trabalho se encontra numa situação mais “complicada” do que aquela que **M. L. Müller** retrata na introdução de seu artigo sobre o importante texto hegeliano. ver **Müller, Marcos L.** – “O direito natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo”, in: *Filosofia Política*. Rio de Janeiro, RJ: , n.5, p.41 - 66, 2003. Esta situação se explica pelo fato de que, além da interpretação clássica fornecida por **Bernard Bourgeois** [ver **Bourgeois, Bernard** – *Le Droit Naturel de Hegel (1892-1803)- Commentaire: Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iéna*, Paris, 1986], a qual, para além da discussão precisa do texto, confere ao artigo de Hegel importante papel não só na solidificação e tematização de suas principais teses ético-políticas, mas ainda na elaboração de sua filosofia especulativa como um todo, temos também diante dos olhos a recente, concisa e excepcional interpretação de Müller acerca da articulação entre a crítica do formalismo, empreendida na segunda parte do artigo, e a parte propriamente positiva, a terceira parte, na qual Hegel delinea pela primeira vez seu programa para um “sistema da eticidade”. Na medida em que Müller se ocupa principalmente da gênese do processo de “auto-diferenciação do absoluto prático”, enquanto totalidade ética, a partir da crítica ao formalismo da concepção fichteana de comunidade política e da suspensão da infinitude absolutamente negativa da filosofia da reflexão – e isto com vistas a tematizar, pela via da consideração dos conceitos de liberdade absoluta e de pertença do indivíduo à comunidade ética, o resgate hegeliano da tese aristotélica da “anterioridade da pólis sobre o indivíduo” em face do individualismo e atomismos próprios às doutrinas modernas do direito natural –, torna-se com isso, aliado à amplitude da obra de Bourgeois, o fundamento da interpretação que aqui desejamos utilizar acerca “direito natural”. Outrossim, vinculada a esta interpretação principal, há que se mencionar também a obra de **Kimmerle**, que se constitui, enquanto resultado de um trabalho especialmente importante de datação dos escritos de Jena, como um marco dentro da *Hegelforschung* [ver **Kimmerle, Heinz** – *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800-1804*, Bonn(Beiheft 8 der HST)], bem como o recente e competente artigo de **Cruysberghs** [ver **Cruysberghs, Paul** – “Hegel’s critique of modern natural law”, in: **Wylleman, A.** (ed.) – *Hegel on the ethical life, religion and philosophy*, 1793 – 1807, 81-117]. Para além destes trabalhos, deve-se incluir ainda o formidável livro de **Schnädelbach**, o qual permite a visualização das conexões que podem ser estabelecidas entre o *Naturrechtaufsatz* e os demais textos hegelianos sobre filosofia prática, especialmente o *System der Sittlichkeit*, os *Jenaer Systementwürfe* e as *Grundlinien*. [ver **Schnädelbach, Herbert** – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000]

<sup>359</sup> **Müller, Marcos L.** – “O direito natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo”, in: *Filosofia Política*. Rio de Janeiro, RJ: , n.5, p.41 - 66, 2003

<sup>360</sup> **Ilting, Karl-Heinz** – „Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik“, in: *Frühe politische Systeme: System der Sittlichkeit, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, Jenaer Realphilosophie*. Herausgegeben und kommentiert von Gerhard Göhler, Frankfurt am Main, Ullstein 1974, 759-785 Neste célebre artigo, Ilting sustenta conexões interessantes capazes de indicar o teor da integração promovida por Hegel entre a filosofia política clássica e as teorias modernas do direito natural. Em primeiro lugar, segundo Ilting, o programa de um “sistema da eticidade”, delineado no *Naturrechtaufsatz* e levado a termo, graças ao alinhamento de Hegel à *Potenzmethode* de Schelling, no *System der Sittlichkeit*, caracteriza-se sobretudo por uma equiparação da doutrina espinosana da substância infinita, à qual Hegel adere imediatamente depois da *Seinsmetaphysik* do período de Frankfurt graças à influência do projeto schellingiano de mediação entre Kant e Espinosa, com a doutrina aristotélica da comunidade política. Esta equiparação permite a Hegel fundamentar a primazia do positivo ou do povo no fato de que este, enquanto substância que se diferencia, é primordial em relação ao negativo ou ao indivíduo. Ilting compreende o projeto hegeliano traçado nos primeiros textos de filosofia prática em Jena como uma tentativa de unificar visceralmente a política de Aristóteles com o direito natural tal como ele é compreendido pelo pensamento político que se inicia com Maquiavel, passa por Hobbes e chega até Espinosa. Esta tese de leitura Ilting pretende confirmar sobretudo apelando à estrutura tripartite de *System der Sittlichkeit*. Para Ilting, a primeira e a última parte da obra hegeliana, que contém, respectivamente, as considerações sobre a “eticidade natural” e a “totalidade ética do povo”, corresponderiam ao traçado estabelecido pela própria política de Aristóteles. A parte acerca da “eticidade natural” equivaleria à economia aristotélica, exposta no primeiro livro da *Política*, e seu objetivo seria “mostrar como, a partir da condicionalidade original e ainda inteiramente natural do ser humano, surge aquela diversidade de atividades e formas comunitárias que se completa na comunidade política.”(Ilting, 74, 711). Portanto, Ilting vê nesta adesão à política aristotélica, evidenciada no itinerário de efetivação das formas societárias da “eticidade natural” pela comunidade política, dois



qual se vincula, como mostramos, à dedução da *Rechtsverhältnis* e também a um potencial ético-inclusivo. Portanto, ao longo deste capítulo, pretende-se observar, primeiramente, como o programa de desdobramento da eticidade a partir da “consciência individual” segundo níveis intersubjetivos de constituição recíproca da consciência singular e universal tem seu ponto de partida numa integração de Aristóteles e Fichte<sup>361</sup>.

### 2.2.3.1 – O absoluto no *Naturrechtsaufsatz*

A concepção do absoluto em voga no *Naturrechtsaufsatz* é tributária da crítica hegeliana à filosofia da reflexão nos primeiros anos em Jena, mas diferentemente matizada<sup>362</sup>; e isto tanto em virtude da intenção de promover a visualização do absoluto ético em seu processo de auto-diferenciação, quanto no que concerne à progressiva adesão à filosofia de Schelling, adesão que

---

importantes motivos na formação do pensamento político de Hegel: por um lado, é na sua doutrina da “eticidade natural” que aquele ideal da “comunidade de relações vivas”, que serve de critério para a avaliação negativa da concepção ficteana de intersubjetividade, adquire sua base real. Por outro lado, para Ilting, é justamente a retomada da relação entre economia e comunidade em Aristóteles que conduz Hegel à absorção em seu sistema filosófico dos resultados de sua investigação sobre economia política clássica. Em contrapartida ao desdobramento orgânico da eticidade a partir das necessidades originárias do ser humano, processo que é compreendido sob o tópico da “eticidade natural”, Ilting sugere que a inserção do capítulo “o negativo ou a liberdade ou o crime” entre a “eticidade natural” e a comunidade política é o índice da ruptura da continuidade que o teria vinculado exclusivamente a Aristóteles, se ele tivesse desenvolvido a comunidade política imediatamente a partir das formas subjetivas e sociais pré-estatais. É esta inserção que Ilting atribui à absorção da doutrina moderna do direito natural no quadro de uma filosofia política orientada pela primazia aristotélica da pólis. Para Ilting, nesta chave de leitura, três autores teriam sido significativos para Hegel. Primeiramente Maquiavel, cujas teses políticas pragmáticas incapazes de ultrapassar os limites da prudência política somente com Hobbes adquiriram fundamentação filosófica rigorosa. [ver **Honneth, Axel** – *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, capítulo 1]. À incontestável influência de Hobbes nas concepções hegelianas desta fase em Jena e que se vinculam à luta por reconhecimento já se aludiu de maneira bastante consistente. [ver **Siep, Ludwig** –, *Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften*“, in: *Hegel-Studien* (1974), 155-209] A peculiaridade da leitura de Ilting se revela, na medida em que ele declara que “somente Espinosa conferiu à doutrina do direito natural de Hobbes um fundamento metafísico, ao determinar ser como atividade e a unidade dela [da doutrina do direito natural em Hobbes] como poder, o qual é, correspondentemente, uma expressão limitada do poder infinito da natureza ou de Deus”(Ilting, 1974, 777). Para Ilting, a peculiaridade de uma filosofia política como a hegeliana, concebida como tentativa de integrar no quadro geral da primazia da pólis motivos oriundos do direito natural moderno, está justamente em ter conferido à temática moderna da luta pela afirmação individual de prerrogativas sociais e da formação de ordem de dominação legalmente instituída um novo significado: a imposição social do poder constituído como estado não visa somente à afirmação pragmática da “verdade social” como solução para a ameaça ubíqua de desintegração graças à exacerbação do princípio do egoísmo, mas sobretudo a produzir, para os próprios combatentes, a verdade e a efetividade da pertença de ambos ao povo. Nisto consiste a possibilidade de absorção do conflito social a uma compreensão da comunidade política que se considera como correção do individualismo moderno e de sua redução da política ao agregado de átomos subsistentes por si, isto é, como capaz de compreender o nexos político da comunidade humana como algo essencialmente inclusivo e “solidário”.

<sup>361</sup> Uma tal tendência interpretativa encontra respaldo na mais recente pesquisa sobre a datação dos manuscritos jeneses de Hegel. Em 2002, foi reeditado na Alemanha aquele manuscrito hegeliano de 1802-1803, copiado por Karl Rosenkranz, publicado por Georg Lasson com o título de “*System der Sittlichkeit*” [in **G.W.F Hegel**, *Sämtliche Werke*, Band 7, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Leipzig, 1913, 415-499]. Nesta nova edição, preparada por Horst D. Brandt e prefaciada por Kurt Rainer Meist, se defende, com excelente embasamento técnico, a tese de que não só a presumida data de composição está errada, mas que, possivelmente, não se trata no texto de um trabalho preparatório de Hegel acerca daquilo que depois seria apresentado, de maneira completa, como a filosofia do espírito objetivo, e sim de uma crítica sistemática da teoria ficteana do direito natural, ou pelo menos de parte de uma obra projetada por Hegel com este objeto. Em vista das pesquisas técnicas levadas a termo com o fim de confirmar esta tese, Brandt publica a reedição do texto com o seguinte título: **G.W.F Hegel**, *System der Sittlichkeit [Critik der Fichteschen Naturrechts]*, Hamburg: Meiner, 2002. O *System der Sittlichkeit* representaria este interessante híbrido na trajetória do desenvolvimento de Hegel, pelo qual a correção do individualismo e atomismo próprios ao direito natural moderno, cuja forma melhor acabada é o “formalismo do entendimento prático”, através do recurso às concepções aristotélicas a respeito da “anterioridade da pólis”, correção que se realiza certamente pelo itinerário de uma equiparação da pólis aristotélica com a substância espinosana e se condensa na teoria da auto-diferenciação do absoluto prático, encontra a possibilidade, suscitada pela teoria ficteana da intersubjetividade, de apresentar o desdobramento da totalidade ética na forma de uma sobreposição de paradigmas de relação intersubjetiva que são conservados na efetivação da liberdade como comunidade. Neste processo pelo qual a teoria ficteana da intersubjetividade é absorvida na constituição da eticidade, também a importância dada por Hegel à relação dos indivíduos que, no momento da reprodução material da vida social, deparam-se como proprietários, é consideravelmente aumentada, ao passo que também as teses herdadas de Aristóteles com respeito à eticidade natural da família também são reintegradas ao desdobramento da comunidade ética na forma de um estágio de relação intersubjetiva. Não seria, portanto, um exagero ver nesta integração de Fichte e Aristóteles o nascedouro do plano definitivo de desdobramento da eticidade, e nem o estabelecimento da conexão propriamente hegeliana entre eticidade e direito.

<sup>362</sup> Não cabe neste trabalho tecer uma consideração pormenorizada as descontinuidades entre a *Differenzschrift* e o *Naturrechtsaufsatz*. Para uma compreensão segura deste tópico, indicamos os seguintes trabalhos: **Kimmerle, Heinz** – *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800-1804*, Bonn(Beiheft 8 der HST); **Horstmann, R** – „*Problem der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption*“ in: *Philosophische Rundschau*, 19, 1973, pp. 87-118; **Meist, Kurt** – „*Hegels Systemkonzeption in der frühen Jenaerzeit*“, in: *Hegel in Jena*, pp 59-79. Especialmente no que diz respeito à relação entre Hegel, Schelling e a “administração” de sua herança espinosana, ver: **Cruysbergs, Paul** – “*Hegel’s critique of modern natural law*”, in: Wylleman, A. (ed.) – *Hegel on the ethical life, religion and philosophy*, 1793 – 1807, 81-117

não é ainda completa na *Differenzschrift* ou em *Glauben und Wissen*<sup>363</sup>, mas se aprofunda nos textos de filosofia prática, na forma de um alinhamento mais direto de Hegel com a metafísica espinosana da substância – como expediente para a compreensão da relação comunidade/indivíduo enquanto relação substância/modificações<sup>364</sup> –, e alcança seu apogeu na utilização do método das potências de Schelling, tanto na gênese da liberdade absoluta no *Naturrechtsaufsatz*, como na tentativa mais ou menos artificial<sup>365</sup> de submeter o desdobramento da comunidade ética ao método de subsunção recíproca de conceito e intuição. Diante da crítica hegeliana à filosofia da reflexão, o objetivo de “corrigir” o individualismo das modernas teorias do direito natural através do recurso à filosofia política clássica não é uma “restauração” pura e simples do ideal político-comunitário da pólis grega, mas antes a demonstração da negatividade intrínseca à absolutização da liberdade individual e do elemento social em que esta se realiza: a atividade econômica juridicamente regulada. Segundo a tese jenense da “cisão como fator da vida”, se a negatividade da esfera de exercício da liberdade individual tem de ser relativizada em face do positivo da plena realização da liberdade na comunidade, isto somente pode ocorrer não pela supressão pura e simples deste momento, mas apenas pela demonstração de seu caráter de momento do todo, um momento ao qual, especialmente em circunstâncias modernas, cabe um devido direito de existência.

Para Hegel, quando considerada apenas na perspectiva do singular, em sua manifestação no indivíduo, a eticidade “é posta sob a forma da negação, isto é, ela é a possibilidade do espírito universal, e as propriedades éticas que pertencem ao singular.” (TWA 2, 505) Entretanto, seguindo seu programa de uma correção “comunitarista” do direito natural moderno, Hegel compreende que a verdadeira natureza da eticidade é “ser um universal ou costumes” (TWA 2, 504), de forma que ela somente se manifesta no singular “na medida em que ela é um universal e o espírito puro de um povo.” (TWA 2, 505) A tese fundamental da política clássica de que “o positivo é, segundo a natureza, anterior ao negativo, ou, como diz Aristóteles, o povo é, segundo a natureza, anterior ao singular” (TWA 2, 505), é evocada no intuito preciso de “contrabalançar” o individualismo e atomismo da compreensão jusnaturalista da associação política. Com o progressivo destacamento do indivíduo em relação à comunidade – processo que tem início, para

<sup>363</sup> Para uma consideração das principais divergências nas concepções do absoluto em Hegel e Schelling, principalmente naquilo que, nos primeiros anos da estadia de Hegel em Jena, fora costumeiramente considerado, desde o século XIX, como uma adesão total, ver: **Düsing, Klaus** – „Die Entstehung des Spekultativen Idealismus“, in: *Transzendentalphilosophie und Spekulation*, hg. v. **Walter Jaeschke**, Hamburg, 1994, 144-163; **Düsing, Klaus** – „Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena“, in: *Hegel-Studien* 5 (1969), 95-128. No contexto em que estamos trabalhando, é especialmente notável a consideração de que, ao contrário de Hegel, que concebe, como acesso apropriado ao absoluto, a unidade de reflexão e intuição, Schelling continua a se vincular ao privilégio do acesso pela via da intuição intelectual. Ver: **Siep, Ludwig** – *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000

<sup>364</sup> Ver a penúltima nota sobre artigo de Iltig

<sup>365</sup> ver **Schnädelbach, Herbert** – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, p.82 e seg. Schnädelbach atribui o caráter fragmentário do *System der Sittlichkeit* não simplesmente ao caráter inacabado do texto, mas sobretudo à tomada de consciência por parte de Hegel da impossibilidade de utilizar o método das potências de Schelling como princípio de construção da filosofia prática. Para Schnädelbach, esta impressão é suscitada no leitor principalmente na parte destinada à tentativa de sistematização segundo as potências dos motivos e elementos da concepção da eticidade absoluta, onde o material parece simplesmente não mais querer se submeter ao esquematismo do método. Acerca de certas artificialidades na exposição, Schnädelbach diz: “o que Hegel pratica aqui metodicamente é a cunhagem particular de um apriorismo conseqüente, segundo o qual tudo que nós podemos saber seriamente, nós sabemos a priori. As formulações diretivas deste método se encontram em Schelling ... na introdução ao *Esboço de um sistema de filosofia da natureza*.”(111) Schnädelbach identifica, nestas insuficiências de método, o abandono por parte de Hegel da tentativa de construir sua filosofia prática a partir da subsunção alternada de conceito e intuição um sob o outro. Para ele, “o *Sistema da Eticidade* é o resultado problemático da tentativa de Hegel de repetir, na filosofia prática, a concepção schellingniana de uma física especulativa. Mas acontece insistentemente que os dados empíricos não queiram se adequar ao que foi construído a priori. Isto tem início já com a construção do “povo” enquanto intuição da totalidade do ético. Empiricamente restituível isto é apenas com o recurso a um helenismo estilizado de maneira classicista no mais alto grau e às auto-imagens que se encontram disto em Platão, Aristóteles e nos trágicos.”(112) A virulência desta colocação certamente impõe limites à tentativa de resgatar elementos pertinentes à concepção hegeliana de intersubjetividade forjada a partir da assimilação da teoria fichteana do reconhecimento. Neste ponto, entretanto, seguimos a interpretação de Honneth, para quem “Hegel utiliza no *System der Sittlichkeit*, enquanto forma de sua exposição, o método da subsunção recíproca de conceito e intuição. ... Entretanto, ao teor filosófico-social do escrito o procedimento metódico permanece, se acaso eu vejo corretamente, amplamente exterior.” [ver **Honneth, Axel** – *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, 33]

Hegel, ainda no império romano, mas se cristaliza com a moderna autonomização, em face da política, da esfera econômica regulada pelo direito privado –, intensifica-se o predomínio do paradigma da justiça, calcado na relação de propriedade e entre proprietários, sobre a organização política. A potência da propriedade privada tem seu fundamento numa relação intersubjetiva limitativa e restritiva que pressupõe singulares completamente formados em sua individualização sem uma referência aos diversos vínculos originários que possam ter segundo estruturas intersubjetivas “positivas” que, formando um processo originário de socialização, constituem as condições de possibilidade desta individualização. É verdade que, somente após alcançar, sob a influência também de Aristóteles, um modelo de desenvolvimento da eticidade, Hegel compreende um processo de socialização que tem como sua contra-face a individualização. No *Naturrechtsaufsatz* a ênfase de Hegel está sobretudo no caráter originário do vínculo político dos singulares, de maneira que, “se o singular apartado não é nada independente (*nichts Selbständiges*), então ele tem de estar, igual a todas as partes, em uma unidade com o todo.” (TWA 2, 505)

Seguindo suas reflexões anteriores, Hegel concebe um vínculo indissociável entre o processo de ruptura da unidade ética originária pela exacerbação do individualismo e a disseminação do paradigma legalista de justiça. A relação intersubjetiva pela qual os indivíduos se contrapõem como sujeitos de direitos dilacera o nexos social que torna possível a imediatez da vida ética no costume e exige, no lugar deste, a integração social pela unidade abstrata e coercitiva da lei: cria-se com isso uma esfera legal que ameaça fazer as vezes de elo unificador da vida social. “Como com o desenvolvimento (*Wachstum*) do indivíduo o todo não avança igualmente, então separam-se lei e costume, a unidade viva, a qual conecta os membros, se enfraquece, e, no presente do todo, não há mais qualquer conexão absoluta e necessidade.” (TWA 2, 526) A integração social pela lei toma a feição de uma estrutura desligada da vida, o que implica também a impossibilidade de se explicar o indivíduo na sua inteireza, o que teria de levar em conta sua pertença ética ao todo. “Aqui, portanto, o indivíduo não mais pode ser conhecido a partir de si mesmo, pois sua determinidade é sem vida, a qual a explica e a torna compreensível.” (TWA 2, 526)

Por conseguinte, o conceito hegeliano de absoluto ético tem de possuir uma envergadura capaz de sustentar este projeto. Na introdução ao *System der Sittlichkeit*, Hegel esclarece que, “para conhecer a idéia da eticidade absoluta, a intuição tem de ser posta perfeitamente adequada ao conceito, pois a idéia nada mais é que a identidade de ambos.” (SdS, 3) Para que ambos se tornem adequados, explica Hegel, isto é, para “que ... esta equiparação (*Gleichsetzen*) se torne perfeita”, faz-se necessário que “aquele que aqui fora posto na forma da particularidade tenha de ser posto agora na forma da universalidade, e aquele que fora posto na forma da universalidade tenha agora de ser posto na forma da particularidade” (SdS, 3), o que resultará no recurso à subsunção recíproca de conceito e intuição. Hegel acrescenta que “aquilo que, contudo, é o verdadeiramente absoluto é a intuição, e o verdadeiramente particular o conceito absoluto: cada qual tem, portanto, de ser posto em face do outro uma vez sob a forma da particularidade e outra vez sob a forma da universalidade, subsumindo, primeiro, a intuição sob o conceito, e a outra vez, o conceito sob a intuição” (SdS, 3). Se Hegel pretende que os diversos estágios da eticidade sejam dados a conhecer pela subsunção recíproca de conceito e intuição um sob o outro, a intuição e o conceito em seu caráter absoluto constituem, por assim dizer, balizas da exposição, ou seja, “pontos de chegada e de partida”; pois, como diz Hegel, “a idéia da eticidade absoluta é o retomar da realidade absoluta para dentro de si como para dentro de uma unidade (*das Zurücknehmen der absoluten Realität in sich als in eine Einheit*), de tal forma que esta retomada

e esta unidade é a totalidade absoluta” e, portanto, “sua intuição é um povo absoluto, seu conceito é o ser-um (*Einssein*) absoluto das individualidades.”(SdS, 3)

Por outro lado, se o sistema somente começa a se constituir com a subsunção desta intuição ao conceito, “nesta subsunção, pois, a intuição da eticidade, que é um povo, se torna uma realidade múltipla ou uma individualidade, um ser humano singular”(SdS, 3/4). Ora, tal como, com sua teoria posterior da mediação intersubjetiva da autoconsciência, Hegel reduz a pretensão de absolutidade e universalidade da intuição intelectual fichteana do  $Eu=Eu$ , em face de seu caráter abstrato, ao status de uma consciência singular que se contrapõe ao objeto enquanto desejo, também aqui, no *System der Sittlichkeit*, Hegel reduz a pretensão do conceito absoluto, fundamento do qual o formalismo do “entendimento prático” pretende deduzir moral e direito como oriundos apenas da razão pura, ao status de perspectiva de um indivíduo singular, de um sujeito particular que se contrapõe ao mundo como ambiente da satisfação imediata ou mediatizada (pelo trabalho) de suas carências, um singular sobre o qual paira a eticidade como unidade formal (SdS 4).

“A realidade desta representação [que capta a natureza ética apenas a partir do lado de sua identidade relativa E.C.L] se fundamenta na consciência empírica e na experiência universal de cada um de encontrar em si mesmo ... esta unidade pura da razão prática ou a abstração do eu.” (TWA 2, 458/459) A crítica ao formalismo do “entendimento prático”, enquanto preâmbulo para o delineamento da auto-diferenciação do absoluto ético, pode ser compreendida justamente como absorção do conceito absoluto na intuição absoluta enquanto momento da mesma. Para Hegel, a consequência prática mais importante da fixação formalista no momento subjetivo da liberdade é dupla. No aspecto prático-moral desta fixação, a perspectiva do indivíduo e do sujeito autônomo torna-se o ponto de partida dos “sistemas da comunidade humana”. “Esta liberdade não se encontra a si mesma enquanto razão, mas sim enquanto ser racional, isto é, sintetizado com seu contraposto, com um finito, e já esta síntese da personalidade encerra em si a limitação de um dos fatores ideais, como aqui é a liberdade. Razão e liberdade enquanto ser racional não são mais razão e liberdade, mas um singular.”(TWA 2, 82) Com efeito, se, por um lado, o formalismo na compreensão da liberdade transforma a perspectiva genuinamente racional da liberdade efetivada em relações intersubjetivas – e, em última instância, na organicidade do povo – numa “eticidade do singular”(TWA 2, 504); por outro lado, somente permite a compreensão da comunidade política como um agregado de indivíduos autônomos sob a autoridade juridicamente constituída, de átomos subsistentes por si concebidos, de acordo com premissas atomistas e individualistas do contratualismo, como anteriores à sua associação<sup>366</sup>, o que também se revelará, como mostrarão o *System der Sittlichkeit* e demais “sistemas da eticidade” em Jena, uma compreensão da comunidade política que despreza as condições de socialização humana no forjamento da identidade intersubjetivamente mediada dos indivíduos.

O movimento de crítica possui então dois momentos: o primeiro, propriamente crítico, pretende mostrar como o ponto de vista do conceito absoluto é incapaz de compreender a eticidade. No segundo momento, no quadro geral da idéia de eticidade absoluta, o princípio do conceito absoluto é reduzido em sua pretensão de universalidade e compreendido como o ponto de vista da singularidade e, como tal, como perspectiva que, compreendida isoladamente, é o

---

<sup>366</sup> “Esta substancialidade dos pontos funda um sistema da atomística da filosofia prática, no qual, assim como na atomística da natureza, um entendimento estranho aos átomos se torna lei, a qual, no prático, se chama direito, um conceito da totalidade que deve se contrapor a cada ação – pois cada qual é uma [ação] determinada – determiná-la e [deve], portanto, matar nela o vivo, a verdadeira identidade.” (TWA 2, 87)

ponto de vista da *Unsittlichkeit*<sup>367</sup>. “Não se pode também falar em negar este ponto de vista ... Mas isto tem de ser afirmado: que ele não é o ponto de vista absoluto, como aquele no qual, conforme foi mostrado, a relação se prova somente como um lado, e o isolar da mesma, [prova-se], portanto, como algo unilateral, e que, porque eticidade é algo absoluto, aquele ponto de vista não é o ponto de vista da eticidade, mas antes que nele não há qualquer eticidade.” (TWA 2, 458/459) A peculiaridade da crítica de Hegel está na compreensão de que este ponto de vista, enquanto perspectiva do singular, tem de ser integrado como momento da própria eticidade. “A consciência empírica é empírica, porque os momentos do absoluto aparecem nela dispersos, contíguos, em seqüência, apartados. Mas não seria ela mesma nenhuma consciência comum, se a eticidade não aparecesse nela igualmente.” (TWA 2,459)

Enquanto a eticidade é algo absoluto, somente sua auto-diferenciação pode conferir valor ético à perspectiva do conceito absoluto, extirpando, ao romper seu isolamento, o risco da não-eticidade ou do individualismo incapaz de apreender a anterioridade dos vínculos intersubjetivos em relação à pressuposição das singularidades autonomizadas. Com efeito, a eticidade em seu caráter genuinamente absoluto, em sua substancialidade e em seu movimento de produção das determinidades, somente pode ser apreendida ao se recorrer à intuição, a faculdade que Hegel identificou, na *Differenzschrift*, com o poder racional de nadificar as determinações da reflexão. Frente ao proceder diferenciador da reflexão, “a unidade da intuição ... é a indiferença das determinidades, as quais constituem um todo, não um fixar das mesmas enquanto apartadas ou contrapostas, mas antes um apreender em conjunto (*Zusammenfassen*) e objetivar das mesmas” (TWA 2, 467). Nesta “presença absoluta”, propiciada pela intuição, na qual “indiferença e as determinidades diferentes são pura e simplesmente unificadas”, “jaz a força da eticidade em geral e, naturalmente, também da eticidade em particular, de que se trata primeiramente para aquela razão legislante e da qual, antes, justamente aquela forma do conceito, da unidade formal e da universalidade tem de ser afastada; pois esta é justamente aquilo pelo que a essência da eticidade é imediatamente suspensa.” (TWA 2, 467) Para Hegel, é justamente na oposição irreduzível – tanto da razão prática à natureza pulsional, quanto da vontade universal às vontades singulares – que reside a ameaça não-ética (*unsittlich*) do formalismo, pelo que o universalmente necessário se converte, pela irreduzibilidade do outro como oposto, em algo contingente.

No *Naturrechtaufsatz*, Hegel concebe o absoluto especificamente como unidade absoluta, isto é, como unidade à qual não basta o caráter “relativo” de uma unidade em contraposição ao seu oposto, a multiplicidade, mas que a abarca. Nestes termos, a unidade absoluta é compreendida como identidade de unidade e multiplicidade. A condição para esta identidade está em que ambas, unidade e multiplicidade, possuam determinidades apenas ideais e relativas, isto é, determinidades cujas realidades não sejam independentes<sup>368</sup>. Desta maneira, tanto a unidade como a multiplicidade têm de ser compreendidas como unidade de unidade e multiplicidade, de modo que a distinção entre ambas estaria no fato de que, enquanto unidade, os opostos são postos como negados, ao passo que, enquanto multiplicidade (unidade de unidade e multiplicidade), os contrapostos aparecem como existentes. O absoluto no *Naturrechtaufsatz* descreve então um movimento que passa por três momentos. Primeiro, enquanto unidade de multiplicidade e unidade posta como unidade, isto é, como suspensão da diferença entre os termos, o absoluto está

<sup>367</sup> “E o que diz respeito ao recurso à consciência comum, então, justamente na própria, a eticidade tem de aparecer necessariamente da mesma maneira como aquele ponto de vista, o qual, já que a relação se isola para si, enquanto sendo em si e que não é posto enquanto momento, é o princípio da não-eticidade.” (TWA 2,459)

<sup>368</sup> “O absoluto é conhecido, segundo sua idéia, enquanto esta identidade de diferentes, cuja determinidade é serem um deles a unidade, e o outro a multiplicidade; e esta determinidade é ideal, isto é, ela é apenas na infinitude ... esta determinidade é suspensa na exata medida em que é posta. Cada qual, tanto a unidade quanto a multiplicidade, cuja identidade é o absoluto, é ela mesma unidade do uno e do múltiplo.” (TWA 2, 456)

no momento da indiferença. Enquanto multiplicidade que é unidade de uno e múltiplo na qual ambos possuem existência real em sua diferença e constituem, por isso, uma unidade relativa, o absoluto está, segundo Hegel, no momento da relação (*Verhältnis*). Esta unidade relativa, em que os contrapostos aparecem como entidades em face um do outro, manifesta-se, para Hegel, de duas maneiras, as quais perfazem os dois momentos do absoluto em relação: ou a unidade determina a multiplicidade, de maneira que esta é posta para ser negada; ou a multiplicidade é dominante, e é a unidade que é posta para ser negada. Deste modo, a totalidade positiva no *Naturrechtaufsatz* é o movimento que abrange a indiferença ou unidade absolutamente negativa e a unidade positiva da relação em suas duas manifestações. “Já que esta relação bilateral recai sobre a multiplicidade, e se nós chamarmos de indiferença a unidade dos diferentes, a qual se encontra do outro lado e na qual aquela realidade ou o múltiplo está suspenso, então o absoluto é unidade da indiferença e da relação (*Einheit der Indifferenz und des Verhältnisses*)” (TWA 2, 457)

O absoluto é compreendido em sua essência como indiferença, com a qual, entretanto, enquanto negação de toda diferença, é posta imediatamente a existência da diferença. “A substância é absoluta e infinita. Neste predicado infinitude está contida a necessidade da natureza divina ou o aparecimento dela, e esta necessidade se expressa como realidade justamente numa dupla relação.” (TWA 2, 457) Para que o absoluto seja esta negação de toda a diferença, tem de aparecer como esta unidade, o que implica que seja posta como sendo em face de seu outro, a multiplicidade. Com efeito, Hegel compreende o duplo momento relacional do absoluto, a identidade relativa dos opostos que implica sua contraposição, como o momento do aparecimento, do manifestar-se do absoluto, o aparecer de sua essência indiferente. “Esta relação (*Verhältnis*) bilateral determina o duplo lado da necessidade ou do aparecimento do absoluto.” (TWA 2, 457) Enquanto essência que tem necessariamente que aparecer, o absoluto é o movimento de posição da oposição a partir da indiferença e de retorno a si pela suspensão da diferença em seu momento originário. Uma vez que o momento relacional tem de ser compreendido em sua dupla determinidade, o absoluto aparece tanto como unidade de indiferença e de seu momento relacional dominado pela multiplicidade, o que Hegel chama de natureza física; ou como unidade em que a essência aparece numa oposição na qual o aspecto dominante é a unidade: a natureza ética.

Antecipando os caracteres gerais de sua crítica ao formalismo como filosofia prática, Hegel atribui ao momento da unidade ou da liberdade<sup>369</sup> na esfera relacional do aparecimento do absoluto o caráter de infinitude, unidade pura que se opõe à multiplicidade finita enquanto sua absoluta negação. “Este contraposto real é, de um lado, o ser múltiplo ou a finitude e, contraposta a ela, a infinitude enquanto negação da multiplicidade (*Vielheit*) e, positivamente, enquanto pura unidade. E o conceito absoluto, constituído desta maneira, fornece nesta unidade o que é denominado de razão pura.” (TWA 2, 454) A crítica hegeliana ao formalismo se baseará na refutação da pretensão que se arroga esta infinitude de ser absoluta, enquanto permanece apenas o puro movimento de negatividade e de abstração, incapaz de negar a existência de seu oposto

<sup>369</sup> “E já que a indiferença ou a unidade é a liberdade, a relação, por outro lado, ou a identidade relativa, é a necessidade, então cada um destes dois aparecimentos é o ser-um e a indiferença da liberdade e da necessidade.” (TWA 2, 457) Ao compreender indiferença como esfera da liberdade (momento para o qual nada há de diferente de si) e a relação como esfera da necessidade (momento da exterioridade mútua dos termos e do exercício de causalidade), Hegel atribui à liberdade o poder da absoluta integração das diferenças na unidade, ao passo que considera o âmbito da necessidade como relação entre a liberdade e a necessidade, esfera de sua contraposição. Na manifestação do absoluto como natureza ética, são distinguidos então o momento da indiferença ou da liberdade absoluta e o momento do exercício da liberdade sobre o domínio da necessidade, de forma que a natureza ética é livre também em termos relativos, isto é, na esfera da necessidade, e a eticidade é o reino da liberdade que se realiza a si mesma. “Porque, entretanto, na natureza ética, mesmo em sua relação, a unidade é o primeiro, então / ela é, também nesta identidade relativa, isto é, na necessidade, livre.” (TWA 2, 457/458)

enquanto oposto: “ela é o princípio do movimento e da alteração, então sua essência mesma não é nada além do que ser o contrário imediatizado de si mesma, ou seja, ela é o absolutamente negativo, a abstração da forma, a qual, sendo ela identidade pura, [é] imediatamente pura não-identidade ou absoluta contraposição” (TWA 2, 454). Na medida em que apenas abstrai da multiplicidade e, com isso, não nega a oposição como tal, a infinitude é o contrário imediatizado de si mesma: enquanto princípio de movimento e mudança, a infinitude absoluta é, presa à afirmação sub-reptícia do seu oposto, a conversão na absoluta finitude, na oposição absoluta, na absoluta determinidade. Se, por um lado, a infinitude não pode ser desvinculada do seu oposto, a verdadeira infinitude é, para Hegel, positiva, a unidade absoluta de si mesma e de seu oposto. Por isso mesmo, a infinitude pura pertence, enquanto momento, ao aparecer do absoluto; entretanto, enquanto simples momento, está restrita àquela esfera em que a unidade ou a liberdade se põe a si mesma como contraposta à multiplicidade e à necessidade, a esfera de uma relação de exterioridade e determinação recíproca que é tão essencial quanto o momento da indiferença ou da unidade interior dos termos.

### 2.2.3.2 Moral, Direito e a crítica à concepção de fichteana de intersubjetividade

O objetivo primordial do artigo é fazer da crítica especulativa das tradições empirista e formalista do direito natural moderno o preâmbulo ao delineamento do processo de auto-diferenciação do absoluto ético. Portanto, a medida utilizada na crítica do direito natural é o que Hegel chama de idéia da eticidade absoluta e que corresponde ao modo do aparecimento do absoluto enquanto natureza ética, isto é, enquanto unidade absoluta da indiferença e do momento relacional no qual há primazia da unidade sobre a multiplicidade. O destaque dado ao formalismo reside em que este eleva o procedimento do empirismo ao seu conceito, de maneira que, tomando como ponto de partida o conceito absoluto, torna-se mais simples “complementar” a concepção de absoluto em toda sua envergadura; pois “se nós isolássemos agora este lado da identidade relativa e não reconhecêssemos, para a essência da natureza ética, a unidade absoluta da indiferença e desta identidade relativa, mas antes o lado da relação ou da necessidade, então nós estaríamos no mesmo ponto no qual a essência da razão prática ... é determinada ... e o absoluto é apreendido (*begriffen*) somente enquanto negativamente absoluto, ou seja, enquanto infinito.” (TWA 2, 457)

Ambas as vertentes jusnaturalistas se encontram estagnadas no momento relacional, no momento da oposição fixa entre unidade e multiplicidade; porém, distinguem-se, de acordo com Hegel, pelo fato de que, enquanto o empirismo não toma consciência de que eleva um momento particular do múltiplo ao status de absoluto, o formalismo reconhece a oposição irreduzível do momento relacional, mas, ao permanecer nesta posição fixa e unilateral, não é capaz de mover-se até a indiferença como momento essencial do absoluto, e pretende estabelecer os fundamentos da moral e do direito independentemente de todo conteúdo empírico. Para Hegel, a posição pautada pela infinitude enquanto negatividade absoluta, a unidade resultante do processo de negação de toda multiplicidade finita, é insuficiente, pois ela impede a si mesma de vislumbrar a nulidade da oposição de ambos os termos enquanto opostos; e o absoluto é, ao lado de sua unidade puramente negativa no conceito, também unidade positiva da intuição, não somente forma absoluta, mas também substância absoluta: não somente oposição de unidade e multiplicidade, mas totalidade absoluta, unidade como indiferença de ambas. “Esta ciência do ético, que fala sobre a identidade absoluta do ideal e do real, não procede, portanto, segundo suas palavras, mas antes a razão ética da mesma é, na verdade e em sua essência, uma não-identidade do ideal e do real.” (TWA 2, 456)

Isto constitui a base para a tese de que uma eticidade a partir da razão pura prática é inviável: como o conteúdo é o que, por definição, é absolutamente apartado da forma racional, uma determinidade qualquer somente pode ser assimilada à forma pura de uma maneira empírica. “Este real está posto essencialmente fora da razão, e somente na diferença em face do mesmo a razão prática é, cuja essência é apreendida (*begriffen*) como uma relação de causalidade sobre o múltiplo – como uma identidade que é afetada absolutamente por uma diferença e que não escapa para fora do aparecimento (*Erscheinung*).” (TWA 2, 456) Hegel mostra esta impossibilidade, primeiramente, numa crítica ácida da moral kantiana<sup>370</sup>, a qual, apesar de não considerar com inteira isenção a posição kantiana<sup>371</sup>, é retomada posteriormente em suas linhas gerais. Para Hegel, a razão pura prática de Kant, “ao ser desta maneira isolada, é, ela própria, é somente a forma sem força, abandonada pelo poder verdadeiramente nadificador da razão, [forma] que assimila a si as determinidades e as abriga sem nadificá-las, mas antes as pereniza em seu contrário.” (TWA 2, 468/469)

A consideração de Fichte é, decerto, mais fiel ao espírito do direito natural fichteano, mas a concepção unilateral da comunidade política de Fichte é referida diretamente à inobservância do momento da indiferença. Tal como na relação interior ao indivíduo, que caracteriza a moral

<sup>370</sup> Na sua apresentação crítica da moral kantiana, Hegel fornece aos leitores, em primeiro lugar, a possibilidade de perceber de maneira destacada os momentos constituintes do absoluto apreendido como relação. “A expressão empírica e popular pela qual esta representação, que capta a natureza ética apenas a partir do lado de sua identidade relativa, se fez tanto recomendar, é que o real, sob o nome de sensibilidade, inclinações, faculdade de desejar inferior e etc... (momento da multiplicidade da relação) não entre em concordância (momento da contraposição da unidade e da multiplicidade) com a razão (momento da unidade pura da relação), e que a razão consista em querer, a partir da própria auto-atividade absoluta e autonomia, e em limitar e dominar aquela sensibilidade (momento da determinidade desta relação, que nela a unidade ou a negação da multiplicidade é o primeiro).” (TWA 2, 458)

<sup>371</sup> “O que vai além do conceito puro do dever e da abstração de uma lei não mais pertence a esta razão pura, tal como Kant, aquele que apresentou esta abstração do conceito em sua pureza absoluta, reconheceu muito bem [ao dizer] que toda matéria da lei passa ao largo da razão prática e que ela nada mais possa fazer enquanto a forma da prestabilidade (*Tauglichkeit*) das máximas do arbítrio à lei suprema.” (TWA 2, 459/460) O cerne da crítica hegeliana à moral kantiana no *Naturrechtaufsatz* – a qual, em seus caracteres gerais, é repetida, como lembra Schnädelbach, em obras posteriores como a *Fenomenologia*, as *Grundlinien* e as *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* –, tem seu cerne na acusação de que a vacuidade de seu princípio impossibilita que a razão pura prática possa fornecer leis concretas, ou seja, conteúdo para leis determinadas. “Entretanto, o interesse é justamente saber o que seja direito e dever. Pergunta-se pelo conteúdo da lei ética, e se tem a ver somente com este conteúdo. Mas a essência da vontade pura da razão pura prática é que se faça abstração de todo conteúdo, e assim é em si contraditório procurar, junto a esta razão prática absoluta, já que a essência dela consiste em não ter nenhum conteúdo, uma legislação dos costumes, já que ela teria de possuir um conteúdo.” (TWA 2, 460/461) Esta impossibilidade transforma a razão pura prática de Kant, segundo Hegel, numa mera instância de verificação da prestabilidade de máximas a se tornarem leis práticas. Baseando-se nesta leitura da moral kantiana, que corresponde em boa medida à exposição do próprio Kant, Hegel vai além e vincula à moral kantiana uma acusação de fomentar a não-eticidade (*Unsitlichkeit*). Desta maneira, para Hegel, a unidade analítica e a produção de analogias, sua interpretação do procedimento de exame racional das máximas, não somente se revela algo dispensável, como mesmo algo falso. “Mas a unidade analítica e tautologia da razão prática é não somente algo supérfluo, mas, na expressão que ela adquire, algo falso, e ela tem de ser conhecida enquanto princípio da não-eticidade (*Unsitlichkeit*) ... Onde, entretanto, uma determinidade e singularidade é elevada a um em si, aí há transgressão da razão (*Vernunftwidrigkeit*) e, em relação ao ético, não-eticidade.” (TWA 2, 463) Esta tese hegeliana se baseia sobretudo no que ele mesmo enxerga como sendo o problema fundamental do formalismo: sua abstração de todo conteúdo se reverte numa absolutização do mesmo, isto é, a elevação de um conteúdo finito ao status de algo incondicionado. Por outro lado, é justamente a assimilação da determinidade ética à forma pura da razão que a destrói como determinidade, impossibilitando a demonstração de qualquer conteúdo determinado como algo ético. O paradoxo da moral kantiana é, segundo Hegel, que a forma é separada do conteúdo e, ao mesmo tempo, já que somente o conteúdo assimilado à forma pode ser considerado ético, e o conteúdo como tal jamais pode ser algo em si universal como a forma, a recondução do conteúdo à forma como eticidade se converte justamente em absoluta não eticidade. Entretanto, pode-se dizer que, em última instância, a não eticidade própria à moral kantiano-fichteana reside justamente no fato de que seu objeto não é a eticidade absoluta, mas antes o âmbito de um individualismo hipertrofiado que se deixa entender como declínio da totalidade ética como tal. É neste sentido que, segundo Schnädelbach, Hegel não procede, em sua crítica a Kant, de uma maneira propriamente imanente. Schnädelbach mostra habilmente, com respeito à objeção de formalismo e de impossibilidade de que o imperativo categórico possa oferecer elementos contedutísticos, bem como aos exemplos aludidos por Hegel no *Naturrechtaufsatz*, que é somente a consideração da moral kantiana sob a perspectiva da eticidade absoluta que permite a Hegel interpretar a validade incondicionada do imperativo categórico como eticidade absoluta formal, o que Hegel deixa claro ao dizer que “se ... a unidade da razão prática não fosse também esta unidade positiva da intuição, mas tivesse apenas o significado negativo de nadificar o determinado, então ela exprimiria puramente a essência da razão negativa ou da infinitude, do conceito absoluto.” (TWA 2, 468/469) Hegel teria procedido como se “Kant tivesse, na filosofia prática, filosofado em si já na perspectiva do absoluto. É somente esta sugestão que explica a agudeza da crítica hegeliana a Kant. Certamente, esta crítica não é imanente, pois ela mede a ética kantiana por um critério transcendente.” (68) Esta “transcendência” da crítica hegeliana é reconduzida por Schnädelbach a um dissenso entre os dois filósofos a respeito do conceito de *Sollen*, considerado por Kant o índice do âmbito prático da filosofia transcendental, e por Hegel como índice da adoção de uma perspectiva da finitude que, na ética, conduziria inapelavelmente à não eticidade. Como aponta Schnädelbach, esta interpretação da moral kantiana em seu caráter *unsittlich* tende a se modificar no desenvolvimento da filosofia hegeliana, ao ponto de, nas *Grundlinien*, a moralidade em sentido kantiano ser compreendida como o momento da infinitude para si da subjetividade, e apenas sua absolutização ser ainda compreendida como ameaça à integridade do todo ético. [ver Schnädelbach, Herbert – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000]



kantiana, a absolutização do momento da infinitude negativa conduz Fichte a uma compreensão do estado como um sistema coercitivo, como uma vontade universal que se realiza enquanto unidade coagida das múltiplas vontades dos indivíduos. Não se pretende aqui percorrer toda a crítica de Hegel ao estado fichteano, o que conduziria a um exame da crítica da concepção de Eforado, bem como sua demonstração da impossibilidade de funcionamento de um estado assim concebido<sup>372</sup>. Mais uma vez, o que nos interessa aqui é, propriamente, a crítica hegeliana a uma certa concepção de intersubjetividade que está por trás da possibilidade de dominação social institucionalizada da unidade sobre a multiplicidade. Hegel se ocupa, ainda que de maneira implícita, com a compreensão fichteana de intersubjetividade, na medida em que esta diz respeito à constituição da comunidade segundo os preceitos individualistas de uma intersubjetividade “excludente”. Curiosamente, isto se dá em íntima conexão com uma crítica à separação entre moral e direito. Compreender o caráter exclusivamente conceitual que, segundo Hegel, reveste a passagem entre a discussão da moral universalista e do jusracionalismo fichteano não é tão simples<sup>373</sup>. O que pode facilitar a compreensão do difícil parágrafo inicial da crítica a Fichte no *Naturrechtsaufsatz* é a interpretação da separação fichteana entre moralidade e legalidade à luz do movimento dialético do ser-para-si, que marca a passagem da qualidade à quantidade na lógica do ser, desenvolvida por Hegel, de maneira pormenorizada, no primeiro livro da *Ciência da Lógica* (TWA 5, 174 e seg) e, resumidamente, nos §§ 96 a 98 da *Enciclopédia*<sup>374</sup>. É o próprio Hegel que chama atenção para as ressonâncias prático-políticas de sua crítica especulativa à “visão atomística”(Enc. §98) da matéria<sup>375</sup>, a qual se caracteriza pela asserção unilateral da repulsão, que se mantém numa compreensão da atração como contingente e exterior, e que se tornou, segundo Hegel, “nos tempos modernos ... ainda mais importante no [campo] *político* do que no [campo] físico. Segundo esta visão, a vontade dos *singulares*, como tal, é o princípio do estado; o que atrai é a particularidade das necessidades, inclinações; e o universal, o próprio estado, é a relação externa do contrato.”(Enc. §98)

<sup>372</sup> Para uma leitura pormenorizada sobre a crítica hegeliana ao Eforado, ver Müller, Marcos L. –“O direito natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo”, in: Filosofia Política. Rio de Janeiro, RJ: , n.5, p.41 - 66, 2003. Bourgeois, Bernard – *Le Droit Naturel de Hegel (1892-1803)- Commentaire: Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iéna*, Paris, 1986

<sup>373</sup> Segundo Hegel, operante nesta “relação ulterior” (*nähere Beziehung*) continua sendo a “contraposição insuperável posta” (*gesetzte unüberwindliche Trennung*) que consiste na sua fixação como uma identidade relativa (TWA 2, 468). Entretanto, segundo Hegel, a discussão passa de um nível geral para um âmbito em que a contraposição aparece em sua maneira peculiar.

<sup>374</sup> O ser-para-si é, segundo Hegel, o resultado da dialética da alteração, da passagem incessante de algo ao outro, a restauração do ser como negação da negação. O sendo-para-si, a consumação da qualidade, é, na medida em que contém o ser como suspenso, a imediatez da relação a si mesmo; mas, na medida em que contém como suspensos o ser-aí e determinidade, é, enquanto relação do negativo para consigo mesmo, o uno, que, pela suspensão da diferença em sua determinidade infinita, é em si mesmo carente-de-diferença, isto é, exclui o outro. Mas o uno é, para Hegel, não carente-de-relação como o ser, mas relação negativa a si mesmo e, por conseguinte, o pressuposto dos muitos, e está incluído no pensamento do uno o pôr-se como muitos. Portanto, o ser-para-si contém em si o duplo movimento: na relação negativa do uno consigo mesmo é sua diferenciação de si mesmo, que Hegel compreende como repulsão ou pôr de muitos unos que se excluem reciprocamente (Enc. §97); por outro lado, o “comportar-se negativo dos muitos unos entre si” é, de qualquer forma, também relação recíproca de uns com os outros, isto é, relação do uno a si mesmo, ou atração. Se, por um lado, segundo Hegel, a igualdade da atração e repulsão suspende o uno exclusivo ou o ser-para-si e constitui a passagem para a quantidade enquanto determinidade indiferente e não mais idêntica com o ser, a asserção unilateral da repulsão do uno como posição dos muitos unos constitui, por outro lado, o ponto de vista da filosofia atomística, que afirma, em geral, a contingência da atração. À compreensão, calcada na reflexão, de que os muitos unos se comportam de maneira exclusiva e mutuamente excludente e segundo a qual o uno “é o repelente e os muitos o repelido”, Hegel contrapõe o progredir imanente do ser-para-si: “é antes o uno ... que é justamente isto: excluir-se de si mesmo e pôr-se como muitos; mas cada um dos muitos é ele mesmo uno, e por isso, ao comportar-se como tal, essa repulsão de todos os lados se converte assim em seu contrário: a atração.”(Enc §97 adendo).

<sup>375</sup> O “exemplo mais próximo do ser para si” é o eu como relação infinita e negativa a si mesmo, a “autoconsciência como ser-para-si posto e consumado” (TWA 5, 175). Na *Ciência da Lógica*, a independência (*Selbständigkeit*) “impelida ao ápice do uno sendo-para-si” é compreendida como “independência formal que se destrói a si mesma, o engano mais elevado e renitente que se toma pela mais elevada verdade”. Segundo Hegel, suas formas mais concretas aparecem como liberdade abstrata, eu puro e então como o mal. Esta liberdade abstrata é o “comportamento negativo para consigo mesmo, o qual, ao querer obter seu próprio ser, destrói o mesmo”. Em uma digressão que retoma o tema da reconciliação do indivíduo criminoso com as relações vitais lesadas pela sua posição exclusivista, tão presente nos escritos de Frankfurt, de Jena e assimilado à discussão sobre o perdão na *Fenomenologia*, Hegel diz que “este seu fazer é somente a manifestação da nadaidade deste fazer” e que “a reconciliação é o reconhecimento daquilo contra o que o comportar-se negativo se dirige, antes como [reconhecimento] de sua essência”(TWA 5, 192/193).

Para Hegel, a compreensão de que o uno forma o pressuposto do múltiplo e de que está contida na asserção do uno exclusivo sua necessária dispersão e diferenciação de si – e que, por isso, a dispersão desemboca no reencontro do uno consigo mesmo – somente é acessível “segundo o conceito”. Já na representação que dá vida à “visão atomística”, os muitos unos são considerados como “imediatamente presentes” (Enc. § 97). É justamente no sulco desta compreensão do movimento do “conceito absoluto”, de sua posição da multiplicidade<sup>376</sup> e do retorno dele a si mesmo nesta multiplicidade, enquanto contrapostos à concepção contingente e exterior da atração, que Hegel critica a gênese da perspectiva jurídica em Fichte, que, segundo Hegel, supõe a separação irrecuperável entre direito e moral<sup>377</sup>.

“O conceito absoluto, enquanto ele mesmo é uma diversidade, é uma porção de sujeitos, e a estes ele é, na forma da pura unidade, enquanto quantidade absoluta, contraposto em face deste seu ser-posto qualitativo. Então ambos são postos, um ser-um interior (*ein inneres Einssein*) dos contrapostos, o que é a essência de ambos, o conceito absoluto; e um estar-saparado dos mesmos, [primeiro] sob a forma da unidade, na qual ele é direito e dever, [segundo] sob a forma da diversidade, na qual ele é sujeito que quer e pensa.” (TWA 2, 469)

A estrutura dialético-especulativa do “conceito absoluto” no *Naturrechtaufsatz* suporta, como seus momentos que podem ser fixados em separado, por um lado, o ser-um qualitativo ou intrínseco aos sujeitos particulares, a identidade interior dos mesmos e do conceito absoluto pela qual eles, em sua dispersão, reencontram o uno como sua essência; e, por outro lado, a contraposição quantitativa do próprio uno, a determinidade indiferente aos singulares, que o cinde em unidade pura e multiplicidade, direito e dever de um lado, vontades singulares do outro. “Aquele primeiro lado [do ser-um interior E.C.L.], segundo o qual a essência do direito e do dever e a essência do sujeito que pensa e / quer são pura e simplesmente um uno, é – assim como em geral a abstração superior da infinitude – o lado grandioso da filosofia kantiana e fichteana.” (TWA 2, 469/470) Antecipando o teor normativo de sua concepção de eticidade absoluta, Hegel interpreta o conceito kantiano-fichteano de moralidade segundo o momento da indiferença, a indiferença ou identidade absoluta dos sujeitos e do normativo. O problema para Hegel é que este expediente, pelo qual Kant e Fichte poderiam ter se alçado à perspectiva da verdadeira eticidade – tal como a razão pura ou o  $Eu=Eu$ , em sua absolutidade, constituíra o ponto de partida da filosofia especulativa não resgatado pela filosofia da reflexão –, não é compreendido como

<sup>376</sup> “O conceito absoluto, o qual é o princípio da contraposição e a contraposição ela mesma, ao ser fixado, apresenta-se na separação de tal forma que ele, enquanto unidade pura, contrapõe-se a si mesmo enquanto diversidade (*Vielheit*), de tal maneira que, tanto sob a forma da unidade pura quanto na [forma] da multiplicidade pura, ele permanece conceito absoluto e, por conseguinte, na forma da diversidade (*Vielheit*) [permanece] não uma multiplicidade (*Mannigfaltigkeit*) de diversos conceitos determinados, mas antes, assim como é subsumido sob a unidade, também o é sob a diversidade. Em muitos conceitos determinados ele subsume, e é não um muito mas um uno.” (TWA 2, 469)

<sup>377</sup> “Depois que nós apresentamos, desta forma, a eticidade absoluta nos momentos de sua totalidade e construímos sua idéia, também aniquilamos a diferenciação de legalidade e moralidade que é dominante em relação a ela, juntamente com as abstrações que se conectam com isso acerca da liberdade universal de uma razão prática formal enquanto produtos inessenciais do pensamento (*wesenlose Gedankendinge*)...” (TWA 2, 509) A crítica hegeliana à relação exterior (*Verhältnis*) estabelecida por Fichte entre o sujeito, compreendido como vontade singular, e a unidade normativa da razão pura prática, compreendida como *Pflicht* ou *Recht*, a qual se baseia, nesta altura, numa compreensão antecipada da eticidade absoluta, encontra sua ressonância na terceira parte do *Naturrechtaufsatz*, onde Hegel pretende que sua concepção especulativa do direito natural promova a reintegração, numa unidade racional mais elevada, da separação fichteana irreconciliável entre moralidade e legalidade. É preciso salientar esta cláusula: Hegel não pretende simplesmente misturar de maneira confusa os princípios relativos à moralidade e a legalidade, mas antes suspendê-los numa unidade racional mais elevada, de maneira que, tal como os conceitos de liberdade universal e singular têm um significado totalmente diferente, quando integrados na unidade originária da totalidade ética do povo, também os princípios modernamente atribuídos à ciência da moralidade e à ciência da legalidade adquirem um inteiramente novo significado quando integrados ao princípio da eticidade absoluta. Além disso, há que se notar que Hegel vê, também nesta ruptura no campo das ciências práticas, a indicação, em nível científico ou conceitual, da cisão da eticidade absoluta na modernidade, cisão que obriga a entender a ordem institucional da comunidade política simplesmente como coerção, como algo que se depara com o sujeito prático apenas como extorsão daquilo que, segundo a moral, deveria ocorrer. “Determinamos, não talvez através de confusão de ambos os princípios, mas através da suspensão dos mesmos e constituição da identidade ética absoluta, as diferenças da ciência do direito natural e da moral segundo a idéia absoluta, então nós estabelecemos que a essência deles não é uma abstração, mas a vivacidade do ético, e a diferença deles somente diz respeito ao exterior e ao negativo, e esta diferença é, ao mesmo tempo, a relação completamente invertida em face do outro, na medida em que, segundo o último, ao direito positivo deva ser conferido o formal e o negativo como essência, e à moral, por outro lado, deva ser dado como essência o absoluto e o positivo, mas de tal maneira que também este próprio absoluto é, segundo a verdade, algo não menos formal e negativo e, o que aqui significa formal e negativo, é absolutamente nada.” (TWA 2, 509)

momento da indiferença, mas é antes fixado em seu movimento e separado da identidade relativa, que é compreendida como relação de subsunção da dispersividade das vontades particulares sob a unidade do normativo, ou legalidade. Para Hegel, a posição formalista “não permaneceu fiel a este ser-uno, mas antes, ao reconhecer, na verdade, o mesmo enquanto a essência e enquanto o absoluto, ela põe da mesma maneira a separação em uno e múltiplo absolutamente, e um ao lado do outro com a mesma dignidade.” (TWA 2, 470) Assim, para Hegel, o problema diz respeito, propriamente, não tanto à concepção da moralidade, mas à contraposição irreduzível da mesma à legalidade, o que se reverte também sobre ela, na medida em que a torna extremamente unilateral, uma disposição de ânimo ideal dos sujeitos: ao invés de ser reconhecida como o momento de indiferença, para onde se faz reconduzir toda a perspectiva relacional segundo a qual as vontades particulares são subsumidas sob a unidade vazia do dever e do direito – perspectiva em que se dão desvios de conduta, crime e coerção –, o momento da unidade vital é posto, enquanto “moralidade”, como esfera isolada em relação à esfera isolada da legalidade. Para Hegel, o resultado deste isolamento intransponível é a idealidade tanto do ser-um do uno e do múltiplo, quanto de sua relação ou separação na identidade apenas relativa, o que leva à compreensão de ambos como apenas possíveis: “tanto não é o absoluto positivo, o que constituiria a essência de ambos e em que eles seriam um, mas antes o [absoluto] negativo ou o conceito absoluto; como ainda aquele necessário ser-uno se torna formal, e ambas as determinidades contrapostas, enquanto postas absolutamente, caem em seu subsistir sob a idealidade, a qual é, nesta medida, a mera possibilidade de ambos.” (TWA 2, 470)

Para o formalismo jurídico-moral de Kant e Fichte, os momentos de indiferença e da relação se tornam simples possibilidades. Tanto é possível a moralidade enquanto unidade essencial de direito e dever, por um lado, e das vontades singulares, por outro; quanto é possível que ambos os lados estejam somente em relação, isto é, que os diversos agentes se deparem, em sua dispersão particularizada, com a unidade normativa pura como com um particular, que os unifica apenas exteriormente. O formalismo resulta em duas ciências do prático: a ciência da moral, “a qual diz respeito ao ser-uno do conceito puro e dos sujeitos ou à moralidade das ações”; e a ciência do direito, “a qual diz respeito ao não-ser-uno ou à legalidade”. E isto ocorre de tal forma que, “nessa separação do ético em moralidade e legalidade ambos se tornam simples possibilidades ... Não é que uma seja o absolutamente positivo e a outra o absolutamente o negativo, mas antes cada uma é ambas as coisas na relação de uma à outra; e, por meio de que ... ambas somente são relativamente positivas, nem a legalidade nem a moralidade são absolutamente positivas ou verdadeiramente éticas.” (TWA 2, 470)

O formalismo concebe uma unidade formal de dever e direito no sujeito ou conceito absoluto, mas, ao postular esta unidade na moralidade das intenções e estabelecer a possibilidade do não-ser-um desta unidade e dos sujeitos empíricos em sua multiplicidade, contrapõe-na a eles como um dever: faltou-lhe conceber o momento relacional como imanente ao absoluto. Desta maneira, Hegel se vê em condições de promover uma crítica da concepção fichteana da esfera político-jurídica compreendida como irreconciliavelmente apartada daquilo que, segundo Hegel, é o momento da unidade essencial e interior entre a razão e as vontades particulares. Para Hegel, a consequência fundamental deste caráter relativamente positivo de legalidade e moralidade está justamente em que a “possibilidade de que o conceito puro e o sujeito do dever e do direito não sejam um tem pura e simplesmente de ser posta de maneira inapelável.” (TWA 2, 470) Hegel se revela um bom leitor da obra fichteana de 1796/97 ao declarar que o direito natural de Fichte, enquanto ciência do âmbito da legalidade, tem a gênese de seus “conceitos fundamentais” na

passagem entre autoconsciência pura e a autoconsciência empírica ou individual<sup>378</sup>, passagem que, segundo Fichte, é condição daquela autoconsciência absoluta e essencial: a espontaneidade absoluta do eu tem de se efetivar na consciência individual da liberdade como impulso limitado pelo mundo objetivo. Ora, Fichte concebe assim, para Hegel, a condicionalidade do que era, por princípio, absoluto. O resultado desta manobra é, por conseguinte, a exterioridade de ambas: “aquela pura autoconsciência, a pura unidade ou a lei ética vazia, a liberdade universal de todos, é contraposta à consciência real, isto é, ao sujeito, ao ser racional, à liberdade singular” (TWA 2, 471) Para Hegel, esta separação irreconciliável está na base da compreensão do ético como reduzido ao momento da relação, da separação entre sujeito e conceito da eticidade, ao âmbito legal da razão que se contrapõe ao sujeito agente como um *Sollen*: sobre esta separação “é fundado um sistema através do qual, apesar da separação do conceito e do sujeito da eticidade, e, contudo, justamente por isso, ambos devem ser unificados apenas formal e exteriormente – e esta relação (*Verhältnis*) se chama coerção.” (TWA 2, 471) Em vista da exterioridade mútua da autoconsciência pura e autoconsciência efetiva, a racionalidade das relações sociais éticas somente pode ser compreendida sob o título geral da coerção do indivíduo pelo universal.

Compreender a autoconsciência universal como exterior à autoconsciência individual é compreender, na verdade, as vontades individuais como recíproca e irredutivelmente exteriores entre si: elas não constituem a partir de si uma vontade de todos que as permeia, mas esta sua unificação lhes é antes exterior e, por isso, representa uma coerção, uma subordinação sob o universal. O próprio Fichte já fundamentara a necessidade da coerção na pressuposição de um rompimento inelutável da relação intersubjetiva, não necessariamente excludente, pela qual se torna primeiramente possível o ponto de vista individualista das relações jurídicas e que é o ponto de vista do contratualismo: a perspectiva das vontades individualizadas e mutuamente exteriores. Nisto residia propriamente o potencial ético do conceito fichteano de reconhecimento. Entretanto, o pressuposto de uma perda inexorável daquele estofado intersubjetivo que responderia por um vínculo orgânico e integrador entre os indivíduos, capaz de engendrar uma unidade sócio-política imanente às vontades singulares e, por isso, genuinamente ética, denuncia como a compreensão fichteana da intersubjetividade jurídica, único paradigma de relação que se oferece à compreensão fichteana da intersubjetividade numa comunidade política, vê-se incapaz de vislumbrar aquela unidade que ela mesma presume ter existido e cuja falta suscita a coerção. Para Hegel, esta idéia geral é expressa por Fichte de uma maneira “popular”. O sistema coercitivo, isto é, o sistema que deve garantir uma unificação exterior das vontades singulares é construído sobre “a pressuposição de que fidelidade e crença se perderam” (TWA 2, 471), isto é, de que uma relação intersubjetiva solidária e não-excludente não mais é possível e de que as vontades singulares se encontram numa perspectiva de mútua e completa exterioridade que, não podendo retroceder sob condições de uma individualização plenamente acabada, constitui o ponto de partida do direito natural. Portanto, à compreensão fichteana da exterioridade e do caráter necessariamente coercitivo da unificação das vontades individuais subjaz uma concepção excludente e limitativa de intersubjetividade, a qual não alcança os nexos de uma intersubjetividade originária mediante a qual Hegel pretende que se constitua a verdadeira unidade política: “ao ser pura e simplesmente fixada esta exterioridade do ser-uno e posta como algo absoluto sendo-em-si, então a interioridade, a reconstrução da fidelidade e crença perdidas, o ser um da liberdade universal e individual e a eticidade são tornadas impossíveis.” (TWA 2, 471) Para Hegel, é somente a pressuposição de uma exterioridade fundamental entre as vontades

<sup>378</sup> “Os conceitos fundamentais do sistema da legalidade resultam / a partir disso da seguinte maneira. É condição da pura autoconsciência, e esta pura autoconsciência, eu, é a verdadeira essência e o absoluto, apesar do que ela é, contudo, condicionada, e sua condição é que ela avance para uma consciência real, [de maneira que] estas duas formas permanecem, nesta relação do ser-condicionado em face uma da outra, pura e simplesmente contrapostas entre si.” (TWA 2, 470/471)

singulares que conduz Fichte à compreensão da unificação socialmente efetiva das vontades singulares como exterior às mesmas, isto é, como não alcançando uma identidade originária, a qual, entretanto, é inconscientemente pressuposta como tecido social que torna primeiramente possível o ponto de vista jusnaturalista centrado na “individualização plena, acabada e fundamental”, isto é, que toma como arcabouço das relações sócio-políticas a vontade singular.

O reverso da exterioridade mútua das individualidades, desta sociabilidade excludente tomada como princípio do direito, é este “dispositivo atuante com necessidade / mecânica”, cuja tarefa, “à qual é pressuposta a contraposição da vontade singular em face da vontade universal”, consiste em que “a eficiência de cada singular seja coagida pela vontade universal” (TWA 2, 471/472). O que realmente fica vetado a esta compreensão da vida comunitária, centrada na exterioridade mútua de vontade singular e vontade universal, é justamente a imanência do universal com respeito às vontades singulares, pelo que as mesmas, para além de um agregado, poderiam revelar sua unidade universal absoluta e originária: o universal verdadeiro da vida ética ou o ser-um do universal e dos singulares. “O ser-um com a vontade universal não pode, com isso, ser apreendido e posto enquanto majestade interior absoluta, mas antes como algo que deve ser produzido pela relação exterior ou coerção” (TWA 2, 471/472). Se a eticidade se reduz somente a esta relação de coerção do universal sobre os singulares, e a dupla exterioridade – dos singulares entre si, e por isso, da unidade coercitiva e da vontade singular – é compreendida como totalidade da existência social, o que há é a supressão da eticidade enquanto vínculo orgânico entre os singulares: “o ético, o qual é posto apenas segundo a relação (*nach dem Verhältnis*), ou a exterioridade e a coerção, pensadas como totalidade, se suprimem.” (TWA 475)

### 2.2.3.3 liberdade absoluta e o ser-um de vontade universal e vontade singular

Para Hegel, o direito natural de Fichte é a expressão melhor acabada do formalismo jusnaturalista e, de certa forma, também o registro teórico para o qual converge a tradição do direito natural moderno como um todo. Este formalismo se baseia na “abstração nula (*die nichtige Abstraktion*) do conceito da liberdade universal de todos, que estaria separada da liberdade do singular, enquanto que, do outro lado, justamente esta liberdade do singular [estaria] igualmente isolada. Cada qual posto para si é um abstração sem realidade.” (TWA 2, 476) A relação de coerção, através da qual Fichte espera unificar as vontades singulares e a vontade universal e tornar possível a vida em comunidade, implica, primeiramente, a expectativa contraditória de que “a liberdade do singular seja conforme ao conceito da liberdade universal pela exterioridade da coerção”, isto é, de que “o singular seja absolutamente igual ao universal através de algo não absoluto.” (TWA 2, 476). Em segundo lugar, ela implica a concepção dos “sujeitos da eticidade” como uma multidão de seres dotados de arbítrio, vontades singulares passíveis de serem determinadas por um universal exterior às mesmas, os quais, por sua vez, somente se relacionam uns aos outros de maneira negativa, como átomos cujas esferas de ação são determinadas como coerção recíproca.

Contra a concepção do universal como imanente às vontades singulares, uma compreensão de sua unidade interior e originária – pelo que, segundo Hegel, tais conceitos enquanto “absolutamente idênticos” e “postos meramente nesta primeira identidade que jaz como fundamento”, seriam completamente diferentes “do que aqueles conceitos, os quais têm seu significado apenas na não-identidade” (TWA 2, 476) –, o direito natural que se baseia nesta relação intersubjetiva implicada na relação de coerção entre universal e singular, constitui, para Hegel, uma hipertrofia do alcance do modelo interpessoal do direito privado e das relações

contratuais de direito civil, uma penetração (*eindrigen*) ilegítima desta relação na “majestade absoluta da totalidade ética”. “O elemento principal aqui no foco da crítica hegeliana [ao contratualismo] é o da construção da unidade ética a partir de liberdades individuais, concebidas numa multiplicidade posta como originária, e que fundam sua coexistência mediante um acordo de limitação recíproca dos arbítrios segundo uma lei jurídica que implica um poder coercitivo.”<sup>379</sup> Desta maneira, se a relação de coerção se atrela à racionalidade própria ao intercâmbio jurídico dos indivíduos e à manutenção da ordem legal de sua existência comum, revelar esta relação como um momento do movimento do absoluto, que se põe a si mesmo como totalidade ética, é mostrar a origem derivada desta relação e, nesta medida, subtrair-lhe a pretensão de esgotar a compreensão filosófica da comunidade política<sup>380</sup>.

“O momento do negativamente absoluto ou da infinitude ... é momento do próprio absoluto e tem de ser mostrado na *eticidade absoluta*” (TWA 2, 479) Para operar esta crítica do jusnaturalismo contratualista na forma de uma “remissão” do momento relacional ao movimento pelo qual a indiferença “aparece” nesta relação, Hegel postula<sup>381</sup>, no *Naturrechtaufsatz*, que a eticidade absoluta, o aparecimento do absoluto prático como natureza ética, cuja essência é a indiferença entre universal e particular, é realizada positivamente como povo. “Como aqui importa [que] o lado da infinitude tem de ser salientado, então pressupomos aqui o positivo, [pressupomos] que a totalidade ética absoluta nada mais é do que um povo, o que se fará claro também já no negativo” (TWA 2, 480/481). O fato de que Hegel não explore as razões que sustentam sua asserção e pareça aqui proceder dogmaticamente, conecta-se com o sentido programático do texto. No *Naturrechtaufsatz*, Hegel não pretende construir um sistema da eticidade, mas antes oferecer uma crítica do jusnaturalismo delimitando ou salientando o valor ético da infinitude e do negativo na organização da totalidade ética, tornando clara sua asserção pelo menos do lado do negativo; e, para isso, assume que o absoluto tem sempre de se manifestar numa configuração concreta. Ao declarar que o povo é a configuração concreta na qual a eticidade absoluta é efetivada, Hegel compreende como tarefa do direito natural especulativo suprir a carência da compreensão jusnaturalista que se mantém na exterioridade mútua entre universal e particular, e mostrar que tanto o momento da indiferença de unidade e multiplicidade, quanto o momento da relação em sua identidade relativa se concretizam no horizonte da existência ética comunitária como povo.

Seguindo este programa, Hegel compreende o momento da indiferença como a identidade originária entre os indivíduos no povo, pretendendo entender aqui não uma unidade exterior, mas antes que o povo mesmo se constitui originariamente pelo fato de que todos os indivíduos pertencem indiferentemente a ele, de que ele constitui seu “espírito”. É no momento da relação que o povo e os indivíduos estabelecem entre si uma oposição, e também uma identidade que é, por isso, não mais que formal ou relativa. A tese fundamental de Hegel é, pois, que a relação entre universal e singular, entre povo e indivíduos, somente é eticamente significativa se referida à indiferença, de maneira que a identidade originária se sobrepõe absolutamente àquela unificação dos indivíduos em que predomina a universalidade exterior. Esta sobreposição

<sup>379</sup> Müller, Marcos L. –“O direito natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo”, in: Filosofia Política. Rio de Janeiro, RJ: , n.5, p.41 - 66, 2003, 63

<sup>380</sup> É neste sentido que se movimentam a compreensão de Müller e de Schnädelbach. Para detalhes, ver: Müller, Marcos L. –“O direito natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo”, in: Filosofia Política. Rio de Janeiro, RJ: , n.5, p.41 - 66, 2003., 49; Schnädelbach, Herbert – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 37

<sup>381</sup> Apoiado em Schnädelbach, Müller compreende aqui um momento que, nos limites do artigo de 1802/03, permanece uma pressuposição dogmática de que a totalidade ética, ou o povo, seja o aparecimento do absoluto prático, o momento positivo do absoluto compreendido como identidade de indiferença e relação. Müller, Marcos L. –“O direito natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo” 45 Schnädelbach, Herbert – *Hegels praktische Philosophie* 23

absoluta é a negação dos indivíduos em sua finitude, não somente uma negação de uma determinidade singular (por meio de coerção), mas a negação da totalidade de suas determinações, *a fortiori* de suas vidas. Somente a referência da unidade relativa à indiferença pode, na forma da nulidade do indivíduo enquanto oposto ao povo, fornecer uma compreensão da infinitude verdadeira. Hegel descreve então um arco que vai desde a indiferença negativa – a indeterminidade da vontade como arbítrio, que se limita ao acolhimento de um conteúdo empírico como princípio subjetivo em detrimento do que permanece necessariamente exterior a este conteúdo –, até a indiferença positiva, ou seja, a integração da totalidade de determinidades que constituem a existência do singular numa totalidade comunitária orgânica, pelo que recebem seu significado ético: a existência ética positiva do singular como membro do todo.

A remissão da relação à indiferença impossibilita, para Hegel, que a nulificação do singular tenha a forma de uma coerção. “No próprio conceito da coerção é posto imediatamente algo exterior para a liberdade.” (TWA 2, 476) Coerção é a negação de uma determinação particular acolhida pelo arbítrio. Para Hegel, “é de se censurar completamente a compreensão de liberdade segundo a qual ela deve ser uma escolha entre determinidades contrapostas” (TWA 2, 477), pois a liberdade verdadeira é algo totalmente outro: “a essência dela e sua definição formal é justamente que nada há de absolutamente exterior” (TWA 2, 476). Com efeito, expressa negativamente, liberdade é suspensão de toda exterioridade. Eis porque o arbítrio, o qual, como indeterminidade originária que se particulariza na escolha, tem sempre exterior a si a determinação não acolhida, “é pura e simplesmente uma liberdade empírica, a qual é um com a necessidade empírica comum, pura e simplesmente não separável dela.” (TWA 2, 476/477) A nulificação das determinidades, sua indiferença, é o que nada deixa de exterior, é a negação de uma determinação particular e também da determinação oposta, e com isso a elevação do ponto de vista da simples indiferença do arbítrio para a indiferença positiva do universal concreto, que produz determinações opostas e suspende sua oposição. Por conseguinte, Hegel irá interpretar a indeterminidade do arbítrio como indiferença negativa, isto é, a forma do indiferenciar que, no absoluto, é positiva, a face negativa da liberdade absoluta: “liberdade absoluta se eleva ... acima de toda [oposição] e toda exterioridade, e é pura e simplesmente impassível (*unfähig*) de qualquer coerção, e a coerção não tem nenhuma realidade” (TWA 2, 477); pois, na medida em que “ela é muito mais a negação ou idealidade dos contrapostos ... um exterior somente seria para ela, na medida em que ela estivesse determinada ou somente como  $+A$ , ou somente como  $-A$ , mas ela é justamente o contrário disso, e nenhum exterior é possível para ela e, sendo assim, para ela nenhuma coerção é possível.” (TWA 2, 476/477)

O modelo de unificação da vontade universal e da vontade singular como relação de coerção corresponde, assim, apenas à compreensão da comunidade política a partir do isolamento do momento da relação, ou do aparecimento do absoluto, em face do seu momento de indiferença e de nulificação desta relação. Mas o que, desta maneira, permanece encoberto é justamente o momento genuinamente ético de indiferença do povo e das vontades singulares, isto é, a pertença originária do indivíduo ao povo e a imanência deste universal concreto da vida política à existência dos indivíduos como suas modificações. A relação de coerção é ela mesma esfera derivada de um universal mais abrangente, a saber, a esfera em que os indivíduos, originariamente pertencentes ao povo, destacam-se desta unidade, contrapõem-se a ela e conduzem sua vida individual na autonomia de sua privacidade. A liberdade individual contraposta ao universal que coage é uma liberdade sujeitável à coerção, um arbítrio que se determina pelo acolhimento de uma determinidade e que deve acolher a máxima que lhe opõe a coerção: “liberdade natural ou originária deve se limitar pelo conceito da liberdade universal, mas

aquela liberdade, a qual pode ser posta enquanto limitável, é, justamente por isso, mais uma vez não absoluta.” (TWA 2, 476) Sendo uma indeterminidade vazia que se limita pela escolha e se fixa no acolhimento de uma “máxima” em detrimento da determinidade contrária, continua presa ao conteúdo que lhe permanece exterior, condicionada pela finitude de um conteúdo contingente. Falta-lhe a força de plena nadiificação da totalidade das determinações, uma vez que sua negação é somente oposição à máxima não escolhida. Mas a liberdade verdadeiramente ética, em que universal e singular são indiferenciados e unificados num elemento racional acima de ambos e que os abarca<sup>382</sup>, somente é atingida na suspensão do que se mantém exterior ao indivíduo, ou seja, suspensão da exterioridade gerada na constituição de sua própria singularidade. “Pois o indivíduo é uma singularidade, e a liberdade é um aniquilar da singularidade.” (TWA 2, 477)

Assim, aquilo que, do ponto de vista do arbítrio fixado numa determinidade qualquer, aparece como uma exigência exterior de negação de uma determinidade, é, da perspectiva da totalidade ética, um processo de auto-diferenciação e produção de todas as determinidades. Portanto, da perspectiva do indivíduo, o ponto de vista do absoluto somente é acessível pela auto-elevação, a partir da mútua exterioridade entre arbítrio e coerção, até o patamar da indiferença absoluta das determinações. Somente escapando ao “ou-ou” do arbítrio o indivíduo atinge o ponto de vista da liberdade verdadeira. Eis porque, para o indivíduo, esta elevação é uma nulificação de sua vida, compreendida como multiplicidade de determinações que singularizam sua existência individual e que, ao excluírem determinações opostas, tornam-no coercível. “Pela singularidade, o indivíduo está imediatamente sob determinidades, e, com isso, está presente para o mesmo um exterior, de maneira que coerção é possível.” (TWA 2, 477)

Para Hegel, é algo totalmente diverso da concepção do indivíduo como dotado apenas de uma capacidade indeterminada de se auto-determinar “pôr determinidades no indivíduo sob a forma da infinitude, ... pô-las de maneira absoluta no mesmo”, isto é, pô-las na forma da indiferenciação negativa. “A determinidade sob a forma da infinitude é, com isso, ao mesmo tempo, suspensa, e o indivíduo é somente enquanto ser livre, isto é, ao serem postas nele determinidades, ele é a absoluta indiferença destas determinidades, e nisto consiste formalmente sua natureza ética.” (TWA 2, 477) Nesta elevação ao ponto de vista da indiferença absoluta das determinações, o indivíduo vislumbra a forma fundamental de sua existência ética como suspensão da exterioridade<sup>383</sup>. Por outro lado, a recondução ao momento de indiferença do absoluto, o qual se deixa vislumbrar ao indivíduo como a forma da posição indiferente das determinações, é o viés pelo qual também a exterioridade cultivada pela sua existência singular é conservada e recebe sua significância ética<sup>384</sup>, de tal modo que o “positivo da eticidade consiste” “em que, na medida em que os indivíduos em geral – quer contra si ou algo outro – sejam diferentes e tenham uma relação (*Beziehung*) a um exterior, esta própria exterioridade ... [seja]

<sup>382</sup> Para uma compreensão, em toda a sua envergadura, do argumento de Hegel, faz-se necessário reter em mente, como sublinha Müller, que a recondução de determinidades à indiferença tem o sentido não de um vazio indeterminado, isto é, uma dissolução dos opostos, mas é compreendida positivamente como a unificação dos mesmos numa identidade racional que se ergue acima da oposição. Esta indiferença positiva é, enquanto momento essencial do absoluto, a estrutura formal da liberdade absoluta. [ver: Müller, Marcos L. –“O direito natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo” 52/53 ]

<sup>383</sup> Como sublinha Müller, ao indivíduo considerado como apartado do universal, isto é, para o arbítrio individual, a liberdade absoluta da indiferença aparece como uma aniquilação ou dissolução de sua singularidade, porque sua existência singular é o múltiplo de determinações fixadas, as quais, na medida em que são contingentes, tornam-no passível de coerção. Por isso, fixada a oposição entre universal e particular, em que a liberdade é compreendida como efetivada na passagem da indeterminidade à limitação, a liberdade que se evidencia na referência à indiferença positiva lhe aparece como indiferença negativa, ou seja, como retorno à pura indeterminidade. [ver: Müller, Marcos L. –“O direito natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo” 53 ]

<sup>384</sup> Acerca desta interpretação da distinção entre o aspecto formal da natureza ética do indivíduo, a infinitude puramente negativa com respeito a todas as determinações; e o elemento positivo da eticidade, a recondução da multiplicidade de determinações e do conjunto de relações em que se fixa o indivíduo e que constituem sua singularidade à indiferença, recondução que é pensada positivamente, isto é, como integração das mesmas na totalidade orgânica da vida do povo, ver: Müller, Marcos L. –“O direito natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo” 53/54



indiferente e uma relação viva, a organização”; pois, como reconheceu Hegel desde a *Differenzschrift*, “somente na organização há totalidade” (TWA 2, 477). Portanto, a eticidade absoluta se mostra em seu caráter positivo como povo pela integração, numa totalidade orgânica, da multiplicidade de determinações que perfazem a perspectiva da existência singularizada do indivíduo. A forma da posição indiferente das determinidades, recondução imediata da infinitude subjetiva ao momento da indiferença que constitui o elemento formal da natureza ética do indivíduo, é a subjugação de determinidades. “Ao negar tanto + A quanto – A, ele [o sujeito] é *subjugado*, mas não coagido ... Esta possibilidade de abstrair de determinidades é sem limites, ou seja, não há nenhuma determinidade a qual seja absoluta” (TWA 2, 478) A liberdade e, por conseguinte, a verdadeira incondicionalidade e absolutidade, deixam-se ver no subjugar pelo caráter não unilateral, ao mesmo tempo subjetivo e objetivo, da negação de uma certa determinidade<sup>385</sup>: “[que haja uma determinidade que seja absoluta] se contradiria imediatamente, mas antes a própria liberdade ou a infinitude é, na verdade, o negativo, mas o absoluto e seu ser-singular é singularidade absoluta assimilada ao conceito, infinitude negativamente absoluta, liberdade pura.” (TWA 2, 478) A subjugação ou o indivíduo que se subjugava é o desenvolvimento ulterior daquele ponto de partida sublinhado pela introdução ao *System der Sittlichkeit*, o conceito absoluto, que de início é apenas um ser humano singular e, em sua plena imersão na substância ética infinita, torna-se singularidade absoluta. Por isso a subjugação será, enquanto disposição subjetiva duradoura e concreta de entrega pelo todo, o traço característico do estamento dos “homens livres”. No *Naturrechtsaufsatz*, entretanto, a liberdade é, do ponto de vista do indivíduo que indiferencia as determinações, visível de início somente na força absoluta de sua negatividade: a negação como defrontação concreta com a morte<sup>386</sup>, o aparecimento da subjugação absoluta da vida e do arbítrio do indivíduo. “Este negativamente absoluto, a liberdade pura, é, em seu aparecimento, a morte, e pela capacidade da morte o sujeito se prova como livre e pura e simplesmente enaltecido acima de toda coerção.” (TWA 2, 479) O verdadeiro teor daquela remissão da infinitude à indiferença, isto é, da indeterminidade como aparecimento da indiferença na relação, revela-se na indiferenciação da relação como tal, porque se “o suspender mesmo também pode ser apreendido e expresso pela reflexão, então o suspender de ambos os lados da determinidade aparece, em seguida, como o pôr perfeitamente igual do determinado segundo seus dois lados.” (TWA 2, 479) Neste movimento, o que era subjugação absoluta, indiferenciação absoluta das determinidades, torna-se liberdade absoluta, posição das determinidades na forma da indiferença; e, tendo sido integrada a exterioridade cultivada em torno da existência singular do indivíduo, a singularidade pura nadificada na morte se torna um indivíduo em sua existência ética universal. “É a absoluta subjugação; e porque ela é absolutamente, ou porque nela a singularidade se torna pura e simplesmente singularidade pura ... então ela é o conceito de si mesma e, portanto, infinita e o contrário de si mesma, ou absoluta libertação, e a pura singularidade, que está na morte, é seu próprio contrário, a universalidade.” (TWA 2, 479) A subjugação é o agir universal e ético do indivíduo, a efetivação no indivíduo do processo pelo qual o todo ético se auto-diferencia, produz e nadifica as determinações, as quais, unilateralmente fixadas pelo arbítrio individual, constituem a existência individualizada do

<sup>385</sup> “No subjugar há, portanto, liberdade através disso: que ele diz respeito puramente à suspensão de uma determinidade, tanto na medida em que ela é posta positivamente, quanto na medida em que ela é posta negativamente, subjetivamente e objetivamente, não simplesmente [a suspensão] de um lado da mesma e, portanto, considerada em si, se retém puramente negativa” (TWA 2, 479)

<sup>386</sup> Müller vê, de maneira muito perspicaz, esta passagem ao identificar a subjugação como um operador da liberdade pura ou absoluta, o qual está diretamente envolvido na passagem da indiferença negativa para a indiferença positiva, do elemento formal da eticidade do indivíduo (a indeterminidade) para o elemento positivo da eticidade, a absorção da singularidade na totalidade ética que denuncia a pertença dos singulares ao povo. [ver: Müller, Marcos L. – “O direito natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo”, 54] Desta maneira, a subjugação é, em seu aspecto negativo, a negatividade absoluta da infinitude formal, que nadifica todas as determinações; e, em sua significação positiva, torna esta infinitude visível como momento relacional do absoluto em seu aparecimento, como manifestação prática e negativa da eticidade absoluta no indivíduo, afirmação da eticidade positiva no indivíduo singular como negativo (55).

membro do povo. No elemento positivo da eticidade, a natureza ética do indivíduo se mostra como aparecimento da substância ética infinita. Este indivíduo que, ao ser subjugado, é um com o povo, mergulha, por isso mesmo, na substância ética, expressa sua pertença originária ao povo.

“Na eticidade absoluta, a infinitude ou a forma enquanto o absolutamente negativo está, assim como o anteriormente conceituado subjugar mesmo, assimilado em seu conceito absoluto, em que ele se relaciona não a determinidades singulares, mas antes a toda a efetividade e possibilidade das mesmas, a saber: à vida ela mesma e, portanto, a matéria da forma infinita é igual, mas de tal maneira que o positivo da mesma é o absolutamente ético, a pertença a um povo, o ser-uno com o mesmo que o singular comprova, de uma maneira indubitável, no negativo, pelo perigo de morte apenas.” (TWA 2, 481)

O indivíduo não pode ser coagido a sacrificar sua vida pelo povo: se o momento da infinitude está imediatamente sob o momento da indiferença, o sacrifício da vida em nome do todo é subjugação (*bezwingen*), e a bravura como disposição em assim proceder é o que demonstra a pertença originária do indivíduo à totalidade ética do povo. É através da unidade do momento da infinitude e do momento da indiferença que o povo se constitui como totalidade ética.

### 2.2.3.4 Eticidade relativa e a eticidade absoluta

Pela recondução do momento da infinitude ao momento da indiferença, sua identidade absoluta cujo fenômeno é o sacrifício do indivíduo pelo povo, o povo se mostra como identidade originária das vontades singulares, a essência das mesmas e o ambiente de plena significância ética de seu exercício. Em vista disso, o momento da infinitude implica, enquanto fixado em sua oposição à multiplicidade, a asserção de sua existência concreta: se a multiplicidade não possuísse consistência enquanto termo subsistente por si na relação, esta se dissolveria. “Estas realidades [que são o subsistir da contraposição E.C.L] em sua pura ausência-de-forma interna e simplicidade ... são carências físicas e fruições que, postas novamente para si na totalidade, obedecem, em seus infinitos enovelamentos, a *uma* necessidade e formam o sistema da dependência recíproca universal com respeito às carências físicas e ao trabalho e acumulação em vista das mesmas.” (TWA 2, 482) Esta necessidade relativa da consistência da multiplicidade é, segundo Hegel, a posição, no interior da totalidade ética, do “sistema da realidade”, que contém o momento das múltiplas determinações que se fixam como constituintes das vontades singulares. Este “sistema da realidade” é a vida econômica e, “enquanto ciência, o sistema da assim chamada economia política” (TWA 2, 482), ao qual os singulares, formando um sistema de interdependência universal, são conduzidos pela persecução da satisfação de suas carências, da realização dos interesses particulares e pela fruição de suas posses.

“Já que este sistema da realidade está inteiramente na negatividade e na infinitude, então se segue, para sua relação à totalidade positiva, / que ele tenha de ser tratado pela mesma de uma maneira completamente negativa e [tenha] de permanecer subordinado à sua dominação.” (TWA 2, 482/483) Se, pela recondução da infinitude à indiferença, tornou-se claro que as múltiplas determinações em que se fixa a singularidade têm de ser consideradas negativamente, subordinadas ao povo como totalidade ética, sob o risco de que seu desenvolvimento independente conduza à desintegração da unidade originária, trata-se com ele, para Hegel, de uma dimensão incontornável da existência concreta do povo. Portanto, a vida econômica tem de ser reconhecida em sua realidade, o que somente pode ser alcançado pela determinação de seu papel no interior da organização do povo. “O que segundo sua natureza é negativo, tem de permanecer negativo e não pode tornar-se algo firme. Para impedir que ele se constitua para si e

se torne um poder independente ... o todo ético precisa conservá-lo no sentimento de sua nadidade interior.” (TWA 2, 483) Tal como a negação desta multiplicidade, o momento da infinitude formal, é reconduzido à indiferença da totalidade, a vida econômica, o sistema real daquela multiplicidade enquanto “realidade pura” e que “exprime apenas os extremos da relação (*Verhältnis*)” (TWA 2, 483), obtém seu significado ético na medida em que a penetração da indiferença neste sistema também constitui um momento essencial da existência organizada do povo.

“a relação (*Verhältnis*) contém também uma / idealidade, uma identidade relativa das determinidades contrapostas, e esta não pode, assim, ser positivamente absoluta, mas somente formal. Através da idealidade, na qual o real é posto na relação das relações (*in der Beziehung der Verhältnisse*), a posse se torna propriedade e, sobretudo, a particularidade, também a [particularidade] viva, é, ao mesmo tempo, determinada como um universal, pelo que a esfera do direito é constituída.” (TWA 2, 483/484)

Segundo Hegel, esta penetração, o reflexo da indiferença no sistema da vida econômica, é a “esfera do direito” (*Sphäre des Rechts*), isto é, a institucionalização do direito privado, mediante o que a multiplicidade é reconduzida à unidade. Graças à esfera jurídica, não somente a posse é reconhecida universalmente como propriedade, mas também o particular, enquanto compaginação singular de múltiplas determinidades, é determinado como algo universalmente válido. Por meio da esfera do direito, forma-se uma identidade formal entre as determinações gerais da lei e a multiplicidade de aspectos particulares da realidade concreta, uma igualdade entre os particulares que é apenas exterior. “O que agora diz respeito ao reflexo do absoluto nesta relação, ele já foi determinado acima, segundo seu lado negativo em face do subsistir do real e do determinado, como um subjugar. Segundo o lado positivo para o subsistir do real, a indiferença nesta matéria determinada somente pode se exprimir como uma igualdade exterior e formal.” (TWA 2, 484)

Hegel subtrai à relação o caráter absolutizado que lhe conferira o formalismo. A relação é, para Hegel, o aparecimento do absoluto prático na forma de uma oposição entre unidade e multiplicidade que é reconduzida à indiferença em duas direções: por um lado, na natureza ética, a unidade, enquanto subjugação absoluta e enfrentamento da morte em nome do povo, sobrepõe-se à multiplicidade das determinações da existência singular; por outro lado, na natureza física, a multiplicidade dos interesses cuja satisfação é perseguida na esfera econômica prevalece sobre a unidade fornecida pelo direito privado, porém esta unidade é ela mesma a penetração da indiferença. “Enquanto a relação na configuração é absolutamente indiferenciada ela não cessa de ter a natureza da relação. Ela permanece uma relação da natureza orgânica à inorgânica.” (TWA 2, 487) Se estes dois movimentos têm de pertencer à existência ética do povo, não podem ser dispostos lado a lado como registros subsistentes por si, já que sua oposição aniquilaria ambos: eles têm antes de ser compreendidos como momentos numa totalidade orgânica, como momentos da organização da vida ética do povo.

“a unidade, a qual é indiferença dos contrapostos e os nadifica em si e os compreende, e a unidade que é somente indiferença formal ou a identidade da relação de realidades subsistentes, têm elas mesmas de serem pura e simplesmente enquanto um, através do perfeito acolhimento da relação na indiferença mesma, isto é, o absoluto ético tem de se organizar perfeitamente como configuração (*Gestalt*), pois a relação é a abstração do lado da configuração.” (TWA 2, 487)

É a questão da concretização destas duas articulações enquanto âmbitos legítimos e necessários na organização da vida do povo que conduz Hegel à recuperação do “estado estamental” à moda da filosofia política grega. Cada um dos estamentos concebidos por Hegel

concretiza um destes aspectos: com a classe dos “homens livres”, os guerreiros e governantes, a eticidade absoluta é efetivamente realizada como unidade absoluta da indiferença e da relação em que prevalece a unidade; com a classe dos “homens não-livres”, os cidadãos inseridos no ordenamento jurídico do sistema da vida econômica, a relação tem na multiplicidade sua primazia, mas, uma vez que a lei oferece com sua unidade formal a penetração da indiferença na relação, ela é acolhida na eticidade absoluta como esfera da eticidade relativa. Na questão da articulação entre os dois estamentos, entre a eticidade absoluta e a eticidade relativa – ou ainda, mais modernamente, entre a política e a economia – mostra-se o verdadeiro teor do projeto hegeliano de reconciliação ou de exposição das condições sociais de integração política sob hipertrofia tipicamente moderna da esfera privada como sustentáculo da atividade de reprodução material da sociedade: se o âmbito da relação, que se concretiza como atividade econômica juridicamente regulada dos singulares na persecução de seus interesses privados, ameaça, com a tendência moderna de sua intensificação e potencial absolutização, o nexó político-comunitário que responde pela unidade originária dos indivíduos como pertencentes ao povo, Hegel pretende oferecer uma teoria social capaz de demonstrar a diferenciação entre política e economia como processo de auto-diferenciação do absoluto prático, processo que tem sua contrapartida na necessária assimilação da esfera historicamente produzida da atividade econômica e social despolitizada à totalidade ética, assimilação que se processa segundo o modelo de uma subjugação que indiferencia e reconcilia, indiferencia na medida em que a reconduz à primazia do ético, e reconcilia na medida em que confere a esta esfera o direito de existência legítima. “Se este sistema tem, ao mesmo tempo, de se desenvolver aí como estado (*Zustand*) geral e de destruir a eticidade livre, onde ela está misturada com aquelas relações e não está originariamente apartada das mesmas e de suas conseqüências, então é necessário que este sistema seja acolhido / com consciência, seja reconhecido em seu direito, seja excluído do estamento nobre e que seja conferido um estamento próprio como seu reino.”(TWA 2, 493/494)

Com isso, segundo o modelo de indiferenciação da eticidade absoluta e da eticidade relativa, através de uma subjugação da última pela primeira que as reconcilia, é conferido ao âmbito “despolitizado” da relação a legitimidade de uma existência concreta, sob condições de integridade do todo ético. A condição de existência ética concreta do “estamento burguês”, que tem sua potência “na posse em geral e na justiça que nisto é possível sobre a posse” e no qual, “imediatamente por meio de que a relação da posse seja assimilada à unidade formal, cada singular, já que ele é em si capaz de uma posse, se comporte contra todos enquanto universal ou enquanto cidadão (*Bürger*), no sentido de *bourgeois*”, é que os membros deste estamento, enquanto pessoas privadas (*Privatleute*), obtenham o “substitutivo” para sua “nulidade política” “nos frutos da paz e da aquisição e na completa segurança na fruição das mesmas”(TWA 2, 493)

Não se pode aqui recuperar toda a profundidade que adquire, no *Naturrechtaufsatz*, o problema da reconciliação entre a esfera política da eticidade absoluta e a esfera econômico-jurídica da eticidade relativa. Tal reconciliação é, em primeiro lugar, uma “suspensão da confusão dos princípios (*aufgehobene Vermischung der Prinzipien*)” e, através disso, uma “consciente separação dos mesmos”, em que “cada qual obtém seu direito”(TWA 2, 494). Graças a esta suspensão, produz-se, para Hegel, por um subjugar “indiferenciado e reconciliado” da eticidade relativa pela eticidade ética, o que justamente deve ser: “a realidade da eticidade enquanto [realidade] da absoluta indiferença e, ao mesmo tempo, [a realidade] justamente da mesma enquanto [realidade] da relação real na oposição subsistente”(TWA 2, 494). A questão da reconciliação é o objeto das explanações de Hegel acerca da “tragédia no ético” e do “auto-sacrifício” do absoluto, “reconciliação que consiste propriamente no conhecimento da

necessidade e no direito que a eticidade concede à sua natureza inorgânica e aos poderes subterrâneos ao ceder-lhes uma parte de si mesma e sacrificá-la” (TWA 2, 494). Pela remissão ao caráter trágico da modernidade política, Hegel estabelece a tese de que a eticidade moderna se notabiliza pelo auto-sacrifício que faz o absoluto de uma parte de si mesmo aos “poderes subterrâneos” e “desintegradores” da atividade econômica, concretizada na persecução de interesses privados e fruição da propriedade, com vistas ao re-acolhimento desta esfera relativamente autônoma a si mesmo e, por conseguinte, a neutralizar seu potencial desagregador da unidade ética originária entre os singulares. Note-se aqui apenas que esta doutrina de rara beleza condensa o ideário que constitui a peculiaridade mais notável da filosofia política de Hegel: o reconhecimento, em meio ao seu projeto de correção do individualismo e atomismo do jusnaturalismo moderno através de um recurso à tese política clássica de anterioridade da pólis sobre o indivíduo, da peculiaridade do mundo moderno e do processo histórico que autonomizou a atividade econômica e hipertrofiou a esfera privada como seu sustentáculo. “pois a força do sacrifício consiste no intuir (*Anschauung*) e no / objetivar do envolvimento com o inorgânico, intuição através da qual este envolvimento é desatado, o inorgânico apartado e reconhecido como tal, com isso, ele mesmo acolhido na indiferença.” (TWA 2, 494/495)

#### 2.2.4 – Constituição intersubjetiva do “Espírito do Povo” em 1802

Muito embora o *Naturrechtaufsatz* não enfatize – tanto quanto se poderia esperar, diante da expectativa gerada pela crítica a Fichte na *Differenzschrift* –, uma crítica aos aspectos limitativos e excludentes do direito enquanto relação intersubjetiva entre as vontades singulares, subjaz certamente à sua discussão do atomismo que se vincula ao jusnaturalismo moderno a compreensão do direito como um modo insuficiente de interação, “disseminado” no declínio da eticidade e, por conseguinte, pela imposição histórica de limites exíguos a formas solidárias de intersubjetividade: o direito natural moderno se vincula a uma compreensão da comunidade humana segundo o modelo da “unificação dos muitos”, uma conexão dos sujeitos singulares isolados<sup>387</sup>. Para Hegel, a contra-face institucional da hipertrofia da esfera econômica da satisfação dos interesses particulares é, portanto, o “sistema de propriedade e direito”, a imersão no “débil não tomar parte (*Gleichgültigkeit*) da vida privada” (TWA 2, 492). Com efeito, “com esta vida privada universal e para o estado no qual o povo se constitui apenas do segundo estamento, está presente imediatamente a relação formal de direito, a qual fixa o singular e o põe absolutamente.” (TWA 2, 491)

Em face desta forma limitada de sociabilidade constituída, pela defrontação dos indivíduos enquanto *Eigentümer*, é enunciada a bravura (*Tapferkeit*), a disposição em dar a vida pelo povo, como índice de um *Einssein* da vontade singular com a totalidade ética e, com isso, também de uma unificação ética dos indivíduos que constituem este povo. Há, portanto, um “choque” entre formas de relação intersubjetiva, ainda que escamoteada pela primazia da relação entre universal e singular, que revela a “obrigação” de risco de morte individual em nome do todo como não passível de coerção segundo o paradigma jurídico-moral do imperativo categórico<sup>388</sup>. Assim compreendida, a prontidão para morrer pelo povo está em relação unívoca com o caráter ético de uma comunidade, a qual somente é genuinamente ética se aquela “obrigação” obtiver

<sup>387</sup> Honneth, Axel – *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, 22/23. O que se torna tão atraente na filosofia política clássica é a compreensão do teor ético das relações travadas pelo sujeito no interior da pólis: o ideal de que os membros da comunidade são capazes de reconhecer, nos costumes praticados publicamente, uma expressão intersubjetiva de sua particularidade é o motivo que o leva, desde a crítica a Fichte na *Differenzschrift*, a considerar os costumes intersubjetivamente vinculantes o meio social adequado à integração da liberdade social e da liberdade singular (23 e 24).

<sup>388</sup> Wildt, Andreas – *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1983, 317

significado, ao passo que isto somente acontece, se as relações intersubjetivas em que o indivíduo (ao menos do primeiro estamento) se encontra são revestidas de um caráter não individualista. Eis porque Hegel empreende esta crítica, pelo conceito de bravura, à coercibilidade própria à moral do indivíduo e à intersubjetividade jurídico-privada, cujo objetivo é apontar para a suspensão da esfera individualista, mesmo em face da necessidade do direito privado na regulamentação da persecução dos interesses particulares.

Se, por um lado, Hegel localiza a “gênese conceitual” da eticidade absoluta na prontidão em morrer pelo povo, sua *Ständelehre* não deixa ver ainda a constituição da totalidade ética como suspensão de uma auto-afirmação omnilateral das individualidades, do processo histórico de destacamento dos indivíduos que caracteriza a modernidade, um movimento ao qual já *Geist des Christentums* submetera o poder reconciliador da unidade vital; e isto porque a *Ständelehre* no *Naturrechtaufsatz*, enquanto resultado do processo de auto-sacrifício do absoluto e de reconhecimento da necessária subsistência de sua porção inorgânica na modernidade – movimento pelo qual a eticidade absoluta “reconhece” (TWA 2, 494) o direito do inorgânico e “ao mesmo tempo dele se purifica” (TWA 2, 494) –, significa, em termos da organização interna do povo, a delegação, pelo próprio absoluto, dos papéis a serem desempenhados pelos indivíduos: ou o direito à vida e à persecução dos interesses e satisfação das necessidades no âmbito da esfera privada, ou a vida ética em sua plenitude, evidenciada na prontidão de se anular como indivíduo pelo bem do todo. “A tragédia está nisso, que a natureza ética, a fim de não se envolver com sua [natureza] inorgânica, aparta-a de si como um destino e a contrapõe a si e, através do reconhecimento do mesmo na luta, está reconciliada com a essência divina como com a unidade de ambos.” (TWA 2, 496) Esta dificuldade de compreender a eticidade absoluta como engendradora pela suspensão/conservação da afirmação multilateral das individualidades, da “ubiquidade do crime”, reside principalmente no fato de que reconhecimento não é aqui ainda a gênese de uma universalidade intersubjetiva a partir do confronto entre indivíduos, mas o auto-movimento do absoluto<sup>389</sup>.

Do ponto de vista do direcionamento de Hegel à investigação do desenvolvimento conceitual da eticidade, o intento programático do *Naturrechtaufsatz* se deixa perceber, principalmente, na ausência de vínculo entre a exterioridade universal/singular e a exterioridade

<sup>389</sup> Esta interpretação é baseada sobretudo na leitura feita por Wildt acerca da “tragédia no ético”. Ver: **Wildt, Andreas** – *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1983, 317 a 321. Já Habermas vê, na doutrina do auto-sacrifício do absoluto e na auto-diferenciação do absoluto prático, uma descontinuidade na teoria hegeliana da intersubjetividade tal como é desenvolvida em Frankfurt e Jena, descontinuidade que, poder-se-ia dizer, antecipa o escamoteamento da intersubjetividade no sistema tardio diagnosticada posteriormente por Theunissen. [Theunissen, Michael – „Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts“ in: Dieter Henrich/Rolf-Peter Horstmann, *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart 1982, 317-381] Para Habermas, Hegel compreende a relação ética desde Frankfurt até os *Jenaer Systementwürfe* de acordo com o modelo do amor enquanto reconciliação de um estágio prévio de conflito entre os indivíduos. A descontinuidade que se dá com o *Naturrechtaufsatz* é justamente a revogação desta compreensão da relação ética, enquanto relação paritária de interação entre “adversários” fundamentalmente iguais, pela elevação da natureza em sua totalidade ao status de adversário dos sujeitos unificados. Este processo, o qual Habermas associa à hipótese da “solidão do espírito absoluto” que se funda na impossibilidade de um “diálogo” entre espírito e natureza (809), inviabiliza justamente a compreensão essencialmente intersubjetiva da repressão e ruptura de uma situação de diálogo entre sujeitos e da luta por reconhecimento que resulta no restabelecimento da relação ética. “A unidade do espírito absoluto consigo e com uma natureza, a partir da qual ele igualmente se diferencia de si enquanto seu outro, não pode mais, ao fim, ser pensada segundo o modelo da intersubjetividade de sujeitos que agem e falam, a partir da qual, inicialmente, Hegel obteve seu conceito do eu como identidade do universal e do singular.” (809) Assim, para Habermas, é a experiência da auto-reflexão da consciência que está subjacente à unidade dialética entre espírito e natureza, na qual ele se reencontra a si mesmo como que em um reflexo. Mas com isso, segundo Habermas, Hegel assimila o movimento do espírito absoluto ao modelo da auto-reflexão, do reencontro consigo no outro, de maneira que “a dialética da relação ética, que se completa tanto na causalidade do destino dirigida ao criminoso, quanto naqueles que lutam por reconhecimento, se comprova como o mesmo movimento no qual o espírito absoluto se reflete a si mesmo.” (809) É justamente neste processo de identificação do auto-movimento do absoluto enquanto auto-reflexão do mesmo no seu outro, a natureza, com a relação ética de interação ou reconhecimento que está, segundo Habermas, a peculiaridade da descontinuidade do *Naturrechtaufsatz* com respeito à teoria da intersubjetividade de Hegel esboçada de Frankfurt a Jena. “Na cisão da totalidade ética se completa somente o destino do absoluto que sacrifica a si mesmo. Segundo este modelo da eticidade absoluta, que Hegel desdobrou em primeiro lugar no *Naturrechtaufsatz*, enquanto a encenação da tragédia no ético, a identidade do espírito com a natureza enquanto seu outro está concebida e a dialética da autoconsciência está unificada com a dialética da relação ética.” (810) Ver: **Habermas, Jürgen** –, *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser „Philosophie des Geistes“*

dos indivíduos enquanto átomos subsistentes por si, isto é, no fato de que não se ocupa com a questão de como, enquanto condição para o ser-um de liberdade universal e liberdade singular, os indivíduos são capazes, com base em nexos societários originários, não só de “instituir”, em primeiro lugar, sua exterioridade mútua, como também de suspendê-la gradativamente em direção ao âmbito de uma autoconsciência universal e de um reconhecimento que conserva e ultrapassa a institucionalização da intangibilidade da pessoa, um âmbito capaz de combinar a universalização trazida por uma “socialização” tipicamente jurídica com a possibilidade de uma “individualização” potencialmente indeterminada<sup>390</sup>. Conforme atesta o feixe de questões ligadas à “tragédia no ético”, o *Naturrechtaufsatz* privilegia, com sua tentativa de articulação do acolhimento da eticidade relativa na eticidade absoluta, a relação entre universal e singular, mas não a relação intersubjetiva propriamente dita, cujo desenvolvimento, a partir de formas originárias de formação recíproca de identidades individuais – concebidas a contrapelo da “individualização pronta” do jusnaturalismo contratualista –, até um ponto em que se suspende a exterioridade mútua dos indivíduos, é o que pode constituir o tecido social da totalidade ética como povo. De fato, Hegel parece indicar, em sua crítica à tese fichteana da necessidade da coerção sob condições de rompimento de uma relação intersubjetiva “não excludente”, que a suspensão da exterioridade recíproca se conecta com o ser-um originário, pelo que, entretanto, as “condições de possibilidade” da exterioridade e sua suspensão permanecem intocadas.

Entretanto, alguma indicação acerca destas questões implícitas parece ser dada na “tipologia das ciências práticas” oferecida pelo *Naturrechtaufsatz*. Hegel compreende o direito natural como ciência da eticidade absoluta real. Em face desta ciência prática primordial<sup>391</sup>, moral e ética constituem ciências associadas à subjetividade do indivíduo e possuem um objeto que tem

<sup>390</sup> Esta relação entre uma complementaridade de processos de socialização e individualização se torna mais clara, tanto em sua herança hegeliana quanto em sua conexão com a salvaguarda institucional provida pelo direito, se se acompanha a evolução do pensamento de Habermas nas décadas de 80 e 90. Habermas estabelece, partindo de Hegel, uma vinculação das mais importantes entre a normatividade e os processos de socialização e individualização. **Habermas, Jürgen** –, *Arbeit und Interaktion*“(790/791) Por outro lado, em um trabalho recente, Habermas parece não partilhar da posição de Honneth de que os esboços de sistema de Jena, embora continuem a manter a força de seu viés socializador, sacrifiquem seu nexo individualizante com a adesão à teoria da consciência e o consequente afastamento em relação ao ponto de partida aristotélico do *System der Sittlichkeit*, segundo o qual a progressiva intensificação dos laços sócio-integradores possui como contrapartida um processo de individualização e sofisticação da relação a si do eu graças à prévia imersão do indivíduo no estofado originário de relações comunicacionais que caracteriza a eticidade natural. ver Ver: **Habermas, Jürgen** –, *Wege der Detranzendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück*“in: Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main, 1999, 186-229, pg 199-201 **Honneth, Axel** – *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, 48 Habermas considera que Hegel tenha sido o mentor da intuição que ele mesmo desenvolveu mais tarde em um outro contexto: “todos os fenômenos históricos têm maior ou menor participação na estrutura dialética das relações de reconhecimento recíproco, nas quais pessoas são individualizadas pela socialização (*Vergesellschaftung*).” **Habermas, Jürgen** –, *Individualisierung durch Vergesellschaftung*“in: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main 1988, 187-241) Habermas entende que o teor filosófico inovador da teoria hegeliana do reconhecimento resida na possibilidade de reconduzir à unidade de um processo dialético os “impulsos” para a socialização e para a individualização. Na década de 1980, Habermas aprofunda sua concepção da complementaridade entre socialização e individualização na discussão sobre a conexão, desenvolvida pela ética do discurso, entre a eticidade e o ponto de vista moral: ele se volta à questão de pensar como pode ser compensada a descontextualização da moral universalista no sentido de uma vinculação da motivação racional com as atitudes empíricas eficazes, ancoradas em uma socialização individualizante. **Habermas, Jürgen** – “¿En que consiste la “racionalidad” de una forma de vida ?”in: Escritos sobre moralidad y eticidad, Padiós, I.C.E-U.A.B, 1991, 85 **Habermas, Jürgen** –, *Moralität und Sittlichkeit: treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?*“, in: Kuhlmann, Wolfgang (Hg.) – *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, 16-37. É somente em fins da década de 80 e início da década de 90 que Habermas investe o direito positivo moderno da capacidade de complementar o déficit prático de uma moral universalista, principalmente no que concerne à ancoragem de processos de aprendizagem ligados à formação política da vontade em um quadro institucional pós-convencional. **Habermas, Jürgen** – *Direito e Democracia entre facticidade e validade*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1997 **Habermas, Jürgen** – *Tanner Lectures: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, 565 A questão da vulnerabilidade dos indivíduos que somente podem se individualizar pela socialização, bem como sua solução “moral”, é retomada sob a perspectiva da complementaridade entre moral e direito.

<sup>391</sup> Para Hegel, “a partir desta idéia da natureza da eticidade absoluta resulta ... a relação da eticidade do indivíduo à eticidade absoluta real, a relação das ciências das mesmas, da moral e do direito natural.” (TWA 2, 504). Enquanto a eticidade absoluta real “compreende (*begreift*) em si a infinitude ou o conceito absoluto, a pura e simples singularidade [como] unificada em sua suprema abstração”, ela é “imediatamente eticidade do singular”, de forma que, inversamente, “a essência da eticidade do singular é a pulsação do sistema inteiro e mesmo o sistema inteiro.” (TWA 2, 504) Segundo Hegel, o direito natural, co-extensivo à sua teoria da eticidade absoluta, é responsável por uma inversão na relação tradicional entre moral e direito, de maneira que “à moral somente cabe propriamente o âmbito do em si negativo, mas ao direito natural o verdadeiramente positivo, segundo seu nome, que ele deva construir a maneira como a natureza ética chega a seu verdadeiro direito.” (TWA 2, 505). Desta forma, o objeto da moral são as “virtudes que são em si possibilidades e que estão em um significado negativo” (TWA 2, 505)

de ser, por conseguinte, compreendido como algo negativo. Entretanto, a ética é relacionada à descrição da natureza das virtudes enquanto aparecem nos indivíduos do primeiro estamento, ao passo que a moral em sentido kantiano é compreendida como ciência da eticidade do indivíduo do segundo estamento, isto é, como potencial para expressão da eticidade universal na vida do burguês<sup>392</sup>. A educação tem em comum com ambas a referência à subjetividade do indivíduo. “Assim como ... [a ética E.C.L.] tem relação (*Beziehung*) ao subjetivo ou negativo, então o negativo em geral tem de ser diferenciado enquanto subsistir da diferença e enquanto falta (*Mangel*) da mesma ... a falta (*Mangel*) de diferença representa a totalidade enquanto um encoberto e não desdobrado (*Eingehülltes und Unentfaltetes*), no qual o movimento e infinitude não são em sua realidade.” (TWA 2, 507/508) Desta maneira, enquanto na moral e na ética a negatividade aparece especificamente como diferença realmente existente, como existência de um indivíduo diferenciado que parece ser subsistente por si como elemento dotado de propriedades éticas ou de disposição moral, na educação a negatividade aparece, ao contrário, como falta de diferença, isto é, como uma diferença não-desenvolvida entre indivíduo e totalidade, uma indiferença imediata, já que se trata não da “realidade social” da infinitude, mas apenas da possibilidade do movimento que a possa pôr. “A criança é, enquanto forma da possibilidade de um indivíduo ético, um subjetivo ou negativo, cujo tornar-se humanizável (*Mannbarwerden*) é o cessar desta forma e cuja educação é a disciplina ou o subjugar da mesma.” (TWA 2, 507) Para Hegel, a criança a ser educada não se destacou ainda da totalidade como aquele indivíduo que parece existir por si mesmo, quer como um átomo, quer como “homem público”. Na criança, individualidade, disposição moral e virtudes têm que ser desenvolvidas, pois a eticidade ainda não se manifesta como o espírito do indivíduo. “O positivo e a essência é que ela, sorvendo o seio da eticidade universal, primeiramente viva em sua intuição absoluta como um ser estranho, compreenda-a (*begreift*) cada vez mais e assim passe para o espírito

<sup>392</sup> “Mas assim como estas propriedades são o reflexo da eticidade absoluta no singular enquanto negativo – no singular, entretanto, que está em absoluta indiferença com o universal e o todo – [são] assim o reflexo dela em sua consciência pura, então tem que estar também presente um reflexo da mesma em sua consciência empírica, e um tal [reflexo tem] de constituir a natureza ética do segundo estamento, o qual está na realidade solidificada, na posse e na propriedade. Este reflexo da mesma é agora aquilo para o que o significado habitual da moralidade pode ser mais ou menos adequado – o pôr-indiferente das determinidades da relação, portanto, a eticidade do *bourgeois* ou do ser humano privado, para a qual a diferença das relações é firme e a qual delas depende e nela é. Uma ciência desta moralidade é, por conseguinte, primeiramente o conhecimento destas próprias relações, de tal maneira que, na medida em que elas são consideradas em relação (*Beziehung*) ao ético, já que esta, em virtude do ser-fixado absoluto, somente pode ser formal, justamente aquele pronunciar da tautologia mencionado acima encontra aqui seu lugar.” (TWA 2, 506) Como bem observa P. Cruysberghs, com sua intenção de relacionar a filosofia moral em sentido kantiano à possibilidade de expressão da eticidade absoluta na vida do indivíduo do estamento dos homens não-livres, isto é, ao burguês, Hegel penetra no sentido mais profundo da crítica à moral kantiana a partir do exemplo relacionado ao “depósito” e à propriedade (TWA 2, 466/467). [ver: **Cruysberghs, Paul** – “*Hegel’s critique of modern natural law*””, in: Wylleman, A. (ed.) – *Hegel on the ethical life, religion and philosophy*, 1793 – 1807, 81-117, 109] Para Hegel, a vida do burguês tem sua esfera de exercício no estágio da propriedade, estágio em que, justamente, propriedade e posse constituem uma realidade fixa. Assim, para Hegel, na fixação da realidade na forma da relação de propriedade e dos proprietários, a filosofia moral em sentido kantiano tem sua tarefa primordial na exposição destas relações, de maneira que ela reconduz tais relações à indiferença de modo puramente formal. Para o burguês, uma vez posta a relação de propriedade, não se lhe torna possível questionar a necessidade ou contingência desta relação, isto é, se uma tal relação pode ser relativizada em face do serviço em prol da integridade pública, mas resta-lhe apenas acolher em seu arbítrio a máxima de respeitar tais relações. A incapacidade do burguês em se alçar, na condução de seu *modus vivendi* privado, acima do âmbito da relação e, especificamente, de vislumbrar a necessidade relativa da propriedade, corresponde, para Hegel, à concretização do procedimento próprio à legislação formal da razão pura kantiana, isto é, a atribuição da forma da lei universal a um determinado conteúdo dado. A limitação deste procedimento reside, para Hegel, justamente no fato de que permanece inapelavelmente formal, postulando a irredutível exterioridade do conteúdo colhido empiricamente. A crítica hegeliana à moral kantiana e a redução de seu escopo ao *modus vivendi* burguês imerso nas relações de direito privado se insere naquele que, com respeito a Kant, será o intento crítico de Hegel até as *Grundlinien*: remeter a moral kantiana da autonomia às suas condições históricas (modernas) de efetivação numa esfera social autonomizada da atividade econômica despolitizada, isto é, à *bürgerliche Gesellschaft*. As relações de propriedade que, elevadas à potência de lei universal, exigem um incondicional respeito recíproco, não podem, para Hegel, pretender nenhuma verdadeira absolutidade, posto que são justamente dependentes das relações finitas que regulam a vida privada do burguês. Mas, se a moralidade permanece presa à dadidade destas relações, não pode lhe ser atribuído o caráter de eticidade absoluta, mas se constitui apenas, para Hegel, o reflexo do direito privado, que constitui a esfera da eticidade relativa nos limites da vida econômica, no indivíduo e permanece, por conseguinte, dependente da irredutibilidade histórica de certas relações econômicas, tal como dela depende também o próprio direito privado. Para Schnädelbach, a perspectiva da eticidade absoluta estabelece, no que concerne à crítica da moral, a conexão entre a discussão filosófica e histórico-diagnóstica da moral moderna. Na medida em que a perspectiva da eticidade absoluta possibilita a plena objetivação da moral e sua consideração a partir de um ponto de vista exterior e a relativização de sua validade por um estado determinado do desenvolvimento das relações sociais, “Hegel prepara a moderna análise sociológica e ideológico-crítica da moral burguesa, a qual formou o centro sobretudo dos teóricos marxistas da moral até os nossos dias.” [ver **Schnädelbach, Herbert** – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 55]



universal.” (TWA 2, 507) Num significativo paralelo com a compreensão posterior do reconhecimento, Hegel compreende este processo de educação como o aprendizado gradual pela criança de suspensão da exclusividade de sua própria subjetividade<sup>393</sup>.

Esta compreensão da educação, como processo de gradual manifestação da eticidade no indivíduo originariamente indiferente até o ponto de uma “indiferença mediatizada” entre o indivíduo e os costumes, suscita as mesmas questões que se dirigem à concepção fichteana da *Aufforderung* como educação. Em vista desta necessidade de elevar o indivíduo não plenamente diferenciado ao patamar da manifestação da eticidade, como se poderia compreender este processo como resultante apenas de uma relação limitativa e excludente aos outros indivíduos, se o indivíduo que se forma não é propriamente capaz de se defrontar aos outros enquanto subjetividade exclusiva e engajada pela observância de seus direitos? Uma tal compreensão da educação requer a participação dos outros indivíduos na formação da identidade e na individualização daquele sujeito que, originariamente, é imediatamente indiferente. Mas uma tal participação ativa somente pode ser pensada num paradigma de sociabilidade positiva e não excludente. Ao compreender a educação como “subjugar” da “forma da possibilidade de um indivíduo ético”, Hegel parece indicar que aqui sua filosofia prática se abre à compreensão deste processo de formação do indivíduo como contendo em si, além da forma de intersubjetividade própria ao defrontamento jurídico das pessoas, formas positivas da sociabilidade como sua condição.

Deste modo, delineia-se o desafio de um desenvolvimento conceitual da eticidade: mostrar como a intersubjetividade excludente, que se efetiva na esfera econômico-jurídica, consiste em um estágio insuficiente no itinerário que conduz à constituição de uma vontade universal como “identidade especulativamente estruturada” das vontades singulares, quer porque lhe faltem as condições de sua própria possibilidade (de uma individualização plenamente acabada), quer porque exceda seu escopo a suspensão da impenetrabilidade, suspensão que se vincula a formas socialmente abrangentes de cooperação. Com isso, torna-se mais claro como o problema da constituição da vontade universal a partir dos singulares diz respeito também à tematização das interfaces entre nichos de intersubjetividade responsáveis pela gradual integração dos singulares em níveis cada vez mais sofisticados de “consciência universal”; interfaces que, como parece indicar Hegel, podem ser tematizadas a partir da relação dialética entre formas excludentes e participativas de intersubjetividade. Se, no *Naturrechtsaufsatz*, a ênfase recai sobre a prioridade de eticidade absoluta sobre relativa, o *System der Sittlichkeit* articula pela primeira vez a teoria da eticidade moderna na forma de esferas de sua efetivação comunitária gradativa.

Neste contexto, revela-se a assimilação da teoria fichteana da intersubjetividade, operada por Hegel no *System der Sittlichkeit*. Hegel baseia sua recuperação moderna da tese aristotélica da anterioridade da comunidade política em relação ao indivíduo no princípio da unidade primeira e originária das vontades singulares que constituem a comunidade, concepção à qual ele opõe justamente sua constituição segundo o atomismo contratualista. Mas se à recuperação moderna da tese aristotélica subjaz uma compreensão da constituição originária e “pré-política” da comunidade, isto é, da unidade pré-política das vontades singulares, trata-se, com isso,

---

<sup>393</sup> Ao fim de sua pequena mas ilustrativa digressão a respeito da relação da educação à eticidade absoluta, Hegel declara que o devir das virtudes e da “indiferença mediatizada” entre indivíduo e totalidade ética assume o caráter oposto à tentativa de estabelecer um *ethos* peculiar a um indivíduo ou a um grupo específico dentro do povo. Para Hegel, as virtudes, bem como o seu desenvolvimento pela educação, somente ganham sua significância genuína pela imersão que permitem do indivíduo no *ethos* comunitário. “Esclarece-se aqui a partir de si mesmo que tanto aquelas virtudes, quanto a eticidade absoluta são tampouco um empenho por uma eticidade peculiar e apartada como / o devir das mesmas pela educação, e que o esforço por uma eticidade peculiar positiva é algo em si mesmo impossível e, com respeito à eticidade, somente as palavras dos homens mais sábios da antiguidade são o verdadeiro: ser ético é viver de acordo com os costumes de seu país.” (TWA 2, 507/508)

fundamentalmente de uma concepção de intersubjetividade que se pretende radicalmente diferente da intersubjetividade limitativa e excludente, que é o ponto de partida do jusnaturalismo contratualista. Embora Hegel relacione, no *Naturrechtaufsatz*, a moderna consolidação teórica do individualismo e do atomismo à dissolução da eticidade, visível na disseminação da figura jurídica do contrato como o paradigma das relações intersubjetivas, a consciência de que a recuperação da anterioridade da comunidade política conduz à elaboração de uma teoria do desenvolvimento da eticidade a partir da “consciência” singular é alcançada apenas no *System der Sittlichkeit*, sugerida certamente pela doutrina aristotélica da complementação comunitária das formas societárias pré-políticas, que é recuperada, por sua vez, no contexto do estudo dos economistas políticos<sup>394</sup>. Com efeito, é a própria tese segundo a qual, em favor da reconciliação política, a eticidade relativa tem que ser integrada como momento da eticidade absoluta, que faz com que a teoria do desenvolvimento da eticidade tenha de incorporar como um de seus momentos a “defrontação” dos indivíduos enquanto proprietários e pessoas jurídicas. Nestes termos, a teoria hegeliana do desenvolvimento da eticidade é claramente suscitada pela tentativa de articular a tese de que “o povo é, segundo a natureza, anterior ao indivíduo” com a teoria da mediação intersubjetiva da autoconsciência universal.

Em face da identificação (Habermas 1968, Wildt 1983), promovida no *Naturrechtaufsatz*, entre a relação ética, que em Frankfurt fora compreendida como restabelecimento e reconciliação da unidade intersubjetiva originária rompida pela auto-afirmação individualista do “criminoso”, e o processo de auto-diferenciação do absoluto prático (Müller 2002), o *System der Sittlichkeit* efetua a re-assimilação da lógica da interação ao âmbito genuinamente interpessoal, pelo que a gênese da eticidade absoluta pretende integrar o momento próprio à modernidade de um destacamento “generalizado” das individualidades, da possibilidade de um conflito aberto em que todos os indivíduos são potencialmente “criminosos”. Com efeito, o tema do crime e da luta se torna objeto da parte intermediária deste importante texto hegeliano, a qual, sob o título de “o negativo ou a liberdade ou o crime”, promove a negação e a ruptura do arcabouço de relações societárias e pré-estatais apresentado no primeiro capítulo, a “eticidade natural” ou “eticidade absoluta segundo a relação”<sup>395</sup>. O objetivo do restante deste capítulo é investigar como Hegel chega, em *System der Sittlichkeit* e no *Jenaer Systementwurf* 1803/04, a partir do programa lançado no *Naturrechtaufsatz* com respeito ao ser-um de universal e singular, à forma definitiva de sua doutrina do desenvolvimento da eticidade. No primeiro texto de Jena, o que se impõe é, em geral, a necessidade de tomar a singularidade como ponto de partida para a “reconstrução” do ético. No segundo texto, prenunciando o desenvolvimento posterior de sua filosofia, Hegel compreende o desenvolvimento da eticidade no quadro específico de uma filosofia do espírito, de maneira que associa o desenvolvimento da universalidade ética a partir da perspectiva do singular à estruturação fornecida por uma teoria da consciência. É no panorama geral formado por estes dois textos que a consideração dos nexos intersubjetivos, implícitos na concepção do ser-um, adquirem relevo, a ponto de, no texto mais tardio, fornecerem uma gênese intersubjetiva do “espírito do povo”.

<sup>394</sup> Riedel, Manfred – „Die Rezeption der Nationalökonomie“ in: *Hegels Kritik der Naturrecht*, 1969, 75-99

<sup>395</sup> Para Honneth, o que conduz Hegel ao desenvolvimento de seu programa da “eticidade absoluta”, próprio ao *Naturrechtaufsatz*, sob a forma presente no *System der Sittlichkeit*, é a investigação dos meios categoriais capazes de explicar filosoficamente a formação de uma organização da sociedade, cuja efetividade plena seja o reconhecimento “solidário” da liberdade individual de todos os cidadãos. Por isso, sustenta Honneth, o ponto de partida que se oferece a esta empreitada são justamente aquelas relações éticas nas quais os “sujeitos isolados” se movem desde sempre, ou seja, a adoção de um “estágio natural” da socialização humana que é sempre caracterizada pela existência de formas elementares de existência intersubjetiva. E nisto Honneth vê, muito apropriadamente, a orientação aristotélica do primeiro sistema hegeliano da eticidade: segundo o conceito hegeliano de natureza já têm de estar embutidas como um substrato, ao nível da naturalidade elementar do gênero, relações comunitárias que encontram seu pleno desdobramento ao nível da comunidade política. Honneth, Axel – *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, 25/26

### 2.2.4.1 Eticidade e Relação no *System der Sittlichkeit*

Já se alertou para a intenção de Hegel de apresentar, após o *Naturrechtsaufsatz*, o sistema da eticidade através de uma “aplicação”<sup>396</sup> da *Potenzenmethode* de Schelling. Embora não nos interesse especificamente a utilização hegeliana deste método, Hegel atribui, no movimento de “subsunção recíproca de conceito e intuição”, significados específicos aos termos conceito e intuição<sup>397</sup>, que se conectam com seu então nascente programa de desenvolvimento da eticidade. Mencionou-se acima<sup>398</sup> que “conceito” e “intuição” constituem<sup>399</sup> balizas para a exposição do *System der Sittlichkeit*: o perfeitamente acabado (*vollkommen*) *Gleichsetzen* ou ser-adequado de conceito e intuição é o vislumbre da totalidade ética, que é, a um só tempo, intuição ou povo, e conceito, ou ser-um das individualidades. Hegel menciona que, na subsunção da intuição sob o conceito, primeiro passo na “reconstrução” da eticidade absoluta e que caracteriza a “eticidade absoluta segundo a relação, ou eticidade natural”(SdS, 4), “a intuição da eticidade, que é um povo, se torna uma realidade múltipla ou uma individualidade, um ser humano singular” (SdS 3/4). O arco traçado entre estes dois pontos de referência – conceito e intuição como autênticos particular e universal – tem o objetivo de deslindar a transformação gradual do particular em um momento singular da unidade viva, e a transformação da universalidade, evidenciada de início apenas na contraposição da particularidade subjetiva ao mundo (eticidade natural sob a intuição) e na formalidade da unificação dos particulares sob o direito (eticidade natural sob o conceito), em universalidade concreta.

O primeiro tomo do *System der Sittlichkeit* se ocupa do desdobramento, a partir do indivíduo singular que se depara com o mundo como ambiente da satisfação de suas carências, das formas de uma sociabilidade ainda presa à natureza e, por isso, ainda particular, contingente e desprovida de uma conexão sistemática fornecida pelo “estado exterior” da sociedade civil. É já neste quadro geral, que abrange a esfera da produção, da mediação jurídica da posse, da aquisição e da troca e da vida familiar, que se dá a absorção da estrutura de intersubjetividade que Fichte compreendia anos antes segundo o modelo interpelação/reconhecimento<sup>400</sup>. Na primeira

<sup>396</sup> Optamos aqui por uma interpretação que segue Schnädelbach, para quem esta “aplicação” é algo bastante exterior ao objeto, uma tentativa de submeter a peculiaridade do ético à esquematização segundo um método que provém da filosofia teórica. [ver: **Schnädelbach, Herbert** – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000 110 e seg.] Surpreendente é a interpretação de Kimmerle, segundo o qual se deve considerar “se um tal método, compreendido mais do que como método heurístico, não oferece, em face do método desenvolvido mais tarde por Hegel, vantagens importantes e que constituem um avanço, porque ele pode se relacionar mais flexivelmente às dadas empíricas.” Entretanto, também Kimmerle atribui à aplicação feita por Hegel “uma certa artificialidade”, principalmente, segundo Kimmerle, em virtude do procedimento de Hegel em pôr cada termo ora sob o universal, ora sob o particular. [ver **Kimmerle, Heinz** – *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800-1804*, Bonn(Beiheft 8 der HST) 215/216]

<sup>397</sup> Vamos nos eximir de uma discussão pormenorizada sobre os conceitos de “intuição” e “conceito” no *System der Sittlichkeit*. Para boas indicações a este respeito sugerimos: **Göhler, Gerhard** – „*Dialektik und Politik in Hegels frühen politischen Systemen: Kommentar und Analyse*“. Muito embora Hegel associe os termos respectivamente a universalidade e particularidade, pretende que ambos possam ainda assim assumir ambas as funções. Além desta dificuldade à compreensão do texto, há ainda o teor próprio a cada um dos termos enquanto relação cognitiva e prática. Para uma discussão proveitosa desta polissemia, indicamos: **Leijen, Arie** – “*The intuition of the absolute concept in the absolute ethical life: Hegel’s System of Ethical Life*”, in: Wylleman, A. (ed.) – *Hegel on the ethical life, religion and philosophy*, 1793 – 1807, 119-161. Fundamental é, entretanto, que Hegel faz corresponder intuição à unidade viva da universalidade ela mesma, enquanto conceito é utilizado prioritariamente para exprimir a relação e a oposição entre universalidade e a singularidade. Com efeito, na eticidade, a intuição é, na sua forma absoluta, a unidade viva do povo, e o conceito é o momento da relação de cada sujeito singular à unidade viva. Portanto, se, na eticidade relativa, predomina o conceito como universalidade apenas formal em suas múltiplas manifestações, desde a unidade formal de muitos sujeitos até a contraposição absoluta ao mundo que caracteriza a particularidade subjetiva, com o desenvolvimento da eticidade e a integração da multiplicidade na unidade viva, o conceito se tornará a autêntico particular, isto é, a relação do indivíduo à unidade viva.

<sup>398</sup> Ver páginas 134-136

<sup>399</sup> “Aquilo que, contudo, é o verdadeiramente absoluto é a intuição, e o verdadeiramente particular o conceito absoluto: cada qual tem, portanto, de ser posto contra o outro uma vez sob a forma da particularidade e outra vez sob a forma da universalidade, subsumindo, primeiro, a intuição sob o conceito, e a outra vez o conceito sob a intuição.” (SdS 3)

<sup>400</sup> Segundo Wildt, a continuidade de Hegel em relação a Fichte se revela também no fato de que ele não é capaz de estabelecer uma conexão necessária entre os dois momentos intersubjetivos em que desemboca o desenvolvimento da eticidade natural. Para Wildt, isto se deve sobretudo à tentativa de aplicar o método schellingiano às formas pré-estatais da vida societária. **Wildt, Andreas** – *Autonomie und Anerkennung. Hegels*

potência da “eticidade absoluta segundo a relação”, a intersubjetividade aparece, seguindo o § 3 do *Naturrecht* – onde a gênese intersubjetiva da consciência-de-si na *Aufforderung* é vinculada à educação –, como relação recíproca, baseada essencialmente na inclusão solidária, dos indivíduos formados pelo trabalho concreto e pela educação no seio da vida familiar. Já na segunda potência da “eticidade natural”, seguindo o § 4 do *Naturrecht*, no qual se vincula a limitação da liberdade engendrada intersubjetivamente como fundamento do *Rechtverhältnis*, reconhecimento é vinculado ao respeito à subjetividade absoluta da pessoa.

A eticidade é o desenvolvimento próprio do espírito. Mas, do ponto de vista da sistematização tardia da filosofia do espírito, o *System der Sittlichkeit* possui um ponto de partida que revela a herança aristotélica em Hegel com respeito ao conceito de “natureza”. Para Hegel, por meio da subsunção da intuição ao conceito, pela qual o povo, enquanto intuição da eticidade absoluta, é “dispersado” imediatamente no(s) indivíduo(s), “surge a eticidade absoluta enquanto natureza; pois a natureza não é nada mais / do que a subsunção da intuição sob o conceito, por meio do que a intuição, a unidade, permanece o interior, [e] a multiplicidade do conceito e seu movimento absoluto chega à superfície.” (SdS 3/4) Esta tese, de profundo alcance para os elementos sócio-filosóficos do *System der Sittlichkeit*, estabelece o programa da “reconstrução” a partir do vínculo originário entre eticidade e natureza evidenciado no sujeito de carências, o qual tem de se alçar, na esfera da eticidade absoluta, à inteligência concreta. Este vínculo originário entre eticidade e natureza, que define o ponto de partida “abstrato” no indivíduo, sustenta justamente que, com a primeira subsunção, “o recuo da natureza em si mesma [se torna] algo que paira sobre este singular (*etwas über diesem einzelnen schwebendes*), ou algo formal, pois o formal é mesmo a unidade, a qual não é em si mesma conceito absoluto, nem movimento absoluto.”(SdS 4)

A estrutura expositiva que perpassa toda a primeira das três partes principais é o “destacamento” do particular em relação ao universal. Entretanto, para Hegel, a reconstrução progride até o ponto de imanência do universal, justamente porque, se “esta unidade paira por sobre o singular, ele não pode sair nem abstrair dela, ela está nele, oculta nele. Ela aparece nesta contradição: que esta luz interior não se apaga (*zusammenschlägt*) absolutamente e não é um com a luz universal, que paira sobre ele enquanto algo que o impele à unidade, enquanto impulso, esforço.”(SdS 4) A exterioridade mútua de universal e particular é, portanto, a característica primordial da eticidade natural: “determina-se com isso a identidade do particular (em cujo lado entrou a intuição) e do universal enquanto uma unificação (*Vereinigung*) imperfeita ou como relação (*Verhältnis*)”(SdS 4). Entretanto, a própria eticidade absoluta segundo a relação será alvo da “aplicação” das potências. Desta maneira, originam-se suas duas partes principais, as quais têm em comum o fato de que nelas o universal, quer oculto, quer “visível” como contraposto ao(s) sujeito(s), perpassa as “figuras” apontando o sentido da progressão: a imanência do universal.

“Naquela [subsunção do conceito sob a intuição, primeira potência da eticidade absoluta segundo a relação, ou eticidade natural, E.C.L] a unidade, o universal, é o interior; nesta [subsunção da intuição sob o conceito] ela se opõe e está novamente em relação com o conceito ou o particular. Em ambos a eticidade é um impulso, isto é, ele se torna  $\alpha$ ) não absolutamente um com a unidade absoluta,  $\beta$ ) diz respeito ao singular,  $\gamma$ ) é satisfeito neste singular, esta satisfação singular é ela mesma totalidade; mas  $\delta$ ) vai, ao mesmo tempo, além do mesmo; todavia, este ir-além (*Hinausgehen*) é aqui, sobretudo, algo negativo, indeterminado.”(SdS 4)

---

*Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1983, 321. Entretanto, entendemos aqui que justamente o modelo de uma articulação dialética entre os modelos de intersubjetividade pode fazer ver como esta conclusão pode ser apressada: educação e direito, intersubjetividade participativa e excludente formam o núcleo teórico sem o qual não podem ser compreendidas a dissolução ética da família e a dispersão atomista da sociedade civil.

Neste diagrama, o ponto de partida da primeira potência da eticidade natural nada mais é do que a absorção do conceito (particular) ao universal que surgiu como natureza física. “A primeira potência é a eticidade natural como intuição, a completa ausência de diferença (*Differenzlosigkeit*) da mesma ou o ser-subsumido (*Subsumiertsein*) do conceito sob a intuição, portanto, a natureza propriamente dita (*die eigentliche Natur*).” (SdS 4) A identidade imediata do particular com a natureza que o circunda é o que, para Hegel, caracteriza a satisfação, o ser-um “imediatamente” de conceito e intuição: “ela é então totalidade, viva, mas formal, porque justamente este nível, no qual ela está, é ele mesmo um nível determinado, e assim a vida absoluta tanto paira sobre ela, quanto permanece um interior.” (SdS 4) É desta unidade imediata entre indivíduo e natureza, presente no “sujeito em sua satisfação”, que se torna pressuposto para a contraposição entre indivíduo e natureza na forma da carência e, por conseguinte, da atividade natural subjetiva (e depois coletiva) com vistas à sua satisfação: o trabalho. Segundo Hegel, a satisfação “permanece [algo] interior (*ein Inneres*), porque não é conceito absoluto e assim, enquanto vida interior, não está presente (*vorhanden ist*), ao mesmo tempo, sob a forma do contraposto, do exterior; e, justamente por isso, ela não é intuição absoluta, pois ela não pode como tal estar presente (*vorhanden sein kann*), na relação, para o sujeito, e, com efeito, também sua identidade não pode ser a [identidade] absoluta.” (SdS 4) A interioridade do universal que perfaz a satisfação implica justamente a necessidade do progredir na reconstrução do ético através do mundo contraposto do trabalho, da posse e da fruição, um progredir cujo sentido é dado justamente pela recondução da contraposição novamente à indiferença.

“Mas o ético (*das Sittliche*) é em si e para si, de acordo com sua essência, o recuo da diferença adentro de si, a reconstrução. A identidade resulta da diferença, é, segundo sua essência, negativa. Que ela seja isso, é indício de que aquilo que ela aniquila já seja. Portanto, esta naturalidade ética é também um desvelamento (*Enthüllung*), um entrar em cena do universal frente ao particular (*ein Auftreten des Allgemeinen gegen das Besondere*), mas de tal forma que este mesmo entrar em cena permaneça completamente um particular, o idêntico, a quantidade absoluta inteiramente oculta.” (SdS 5)

A partir desta tese de que a reconstrução da eticidade parte desta esfera em que o universal “paira” sobre o singular, desta parte pré-societária, evidenciada na imbricação entre vida ética e natureza própria à primeira potência da eticidade relativa, Hegel faz suceder outra parte em que a esfera das relações societárias naturais e pré-estatais rompe o simples ocultamento por trás da contraposição entre indivíduo e mundo e se eleva ao patamar de uma universalidade formal, que se contrapõe agora ao sujeito singular. Trata-se da “segunda Potência da Infinitude, Idealidade, no Formal ou na Relação”, “a subsunção da intuição sob o conceito, ou o surgimento (*das Hervortreten*) do ideal e o ser-determinado do particular ou singular pelo mesmo.” (SdS 19) A compreensão do progresso na reconstrução do ético nesta potência, isto é, do impulso interior à mesma para o desvelamento do universal em sua imanência, é justamente o caráter formal da contraposição entre o mesmo e o indivíduo. Para Hegel, o universal ou o ideal é, nesta “[potência] formal”, “somente a abstração do ideal”, “possui causalidade, mas como algo puramente ideal”. Eis porque não se trata ainda, nesta potência, de como o ideal se constitui “como tal para si mesmo e se torna uma totalidade” (SdS 19)

Assim, enquanto as duas potências da eticidade relativa se ocupam com as relações do indivíduo à natureza e das relações intersubjetivas que se processam segundo expoentes particulares e naturais, a tese primordial do *System der Sittlichkeit* é que as diversas formas de unidade, que se constituem nestas esferas, são absorvidas e conservadas em uma unidade viva, a unidade em sua forma absoluta enquanto povo politicamente organizado. Os diversos estágios em que a multiplicidade dos indivíduos é trazida a uma unidade prévia constituem a esfera das

unidades societárias que apenas têm valor ético relativo, na medida em que podem ser reconduzidas à indiferença da unidade absoluta. A intuição elevada à potência absoluta é a unidade substancial da natureza ética, a qual aparece na multiplicidade dos indivíduos e de suas relações, bem como no ordenamento formal pelo qual esta multiplicidade se organiza e recebe a forma da unidade. É esta multiplicidade subordinada à forma da unidade que constitui a “esfera do conceito”, e sua plena recondução à unidade é o que a torna adequada à unidade da natureza ética.

Partindo da contraposição do indivíduo ao mundo enquanto esfera da satisfação de carências, a eticidade relativa passa pela esfera da produção e da apropriação dos produtos do trabalho (SdS 5-11). A contra-face deste ambiente “natural” são as primeiras formas de existência intersubjetiva na relação entre homem e mulher (SdS 12), entre pais e filhos (SdS 12-13), relações que decorrem da formação recíproca dos sujeitos no trabalho concreto e respondem pela formação (*Bildung*) dos indivíduos (SdS 11-12, 13-14), pela “materialização” e “socialização” das técnicas de trabalho no “instrumento” (15-16) e até a proto-forma de uma unidade socialmente abrangente fornecida pela linguagem (SdS 16-19). O que caracteriza esta primeira potência da eticidade relativa é justamente que a unidade aqui está escamoteada por trás das relações individualizadas entre os singulares. A segunda potência<sup>401</sup> se encarrega de submeter a esfera do vínculo originário entre os indivíduos e a natureza a uma primeira forma de unidade como ordenamento da multiplicidade das carências individuais pela vida econômica e pela esfera jurídica, pelo que também as formas fundamentais de existência coletiva e de relação intersubjetiva recebem um primeiro verniz de institucionalização. “Esta universalidade que subsume [é] considerada pelo lado da particularidade, pelo que não há nada nesta potência que não tenha relação a outras inteligências, de tal forma que uma igualdade entre elas está posta ou é a universalidade, a qual nelas assim aparece.” (SdS 20) Assim, em relação às formas societárias naturais e pré-estatais que se originam na primeira potência da eticidade natural, a segunda potência representa, graças ao surgimento do universal e de sua contraposição ao particular, a derrocada da intersubjetividade construída como relação meramente singular. “Nesta subsunção, a singularidade tem imediatamente seu término. Ela se torna um universal, que tem pura e simplesmente relação a outros.” (SdS 19) O preço pago pelo surgimento do universal e por uma primeira institucionalização das relações naturais e pré-estatais, é a fixação, sob a dominação conceitual, de relações vivas<sup>402</sup>. Em suma, o “aparecimento” imediato da eticidade absoluta em sua reconstrução como natureza<sup>403</sup> constitui uma “polarização lógica” responsável pela interioridade do universal (intuição) na primeira potência, e pelo predomínio do universal

<sup>401</sup> “Assim como na potência anterior o singular era dominante, aqui o é o universal: na primeira este permanece escondido, algo interior, e lá a própria fala (*Rede*) somente é considerada enquanto singular, em sua abstração.” (SdS 19)

<sup>402</sup> “Por este conceito formal a relação viva à natureza (*die lebendige Naturbeziehung*) se torna, da mesma maneira, uma relação fixada (*ein fixiertes Verhältnis*) que ela antes não era; também sobre ela a universalidade tem de pairar e a [a relação E.C.L.] sub / meter: o amor, a criação, a formação, o instrumento, a fala são, objetiva e universalmente, relações (*Beziehungen*), relacionamentos (*Verhältnisse*); entretanto, são relações naturais, insubordinadas (*ununterworfen*), contingentes, não reguladas (*unregierte*), que não são elas mesmas assimiladas à universalidade. A universalidade está nelas e em seu próprio interior (*die Allgemeinheit ist an und in ihnen selbst*) e não se projetou para fora e nem se lhes contrapôs.” (SdS 19/20)

<sup>403</sup> Riedel vê, no período que vai de 1802 a 1805, o desenvolvimento das concepções políticas de Hegel marcado por uma passagem do conceito clássico de natureza para um conceito de natureza forjado a partir das teorias modernas do direito natural de Locke e Hobbes. Ver **Riedel, Manfred** – *Hegels Kritik der Naturrecht*, in: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, 1969, 46. Há que se levar em conta sem dúvida o adendo de Göhler a esta constatação, segundo o qual esta passagem é, antes de mais nada, a integração de motivos oriundos de ambas as tradições, na medida em que também o conceito moderno de uma natureza desprovida de capacidade ética ou de expressar minimamente a universalidade plenamente efetivada pela eticidade, o conceito de uma natureza que deve ser abandonada, também é pouco relevante para a compreensão do conceito de natureza. Ver **Göhler, Gerhard** – „*Dialektik und Politik in Hegels frühen politischen Systemen: Kommentar und Analyse*“ Mais recentemente isto se torna importante para o projeto de descrever a crítica hegeliana ao atomismo e individualismo do direito natural moderno através dos estágios de intersubjetividade que compõem as esferas da eticidade no *System der Sittlichkeit*. Parte imprescindível da tese de Honneth é justamente a auto-organização intersubjetiva da eticidade ainda enquanto natureza. **Honneth, Axel** – *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992. Com Honneth e Göhler há que se concordar, sobretudo, em que Hegel renuncia, já no esboço de 1803/1804, à imbricação originária entre espírito e natureza no conceito de eticidade natural.

abstrato (conceito) na segunda. A diferença marca as figuras que vão desde a atividade prática natural até a indiferença da vida individual na família, passando pelas determinações universais do direito que surgem da subordinação do trabalho vivo às circunstâncias econômico-sociais de uma satisfação generalizada das carências. Não emergiu ainda aquela unidade ética que Hegel “visualiza” na intuição de um povo politicamente organizado, no qual se efetiva a unidade concreta de universal e singular: no ápice do movimento da eticidade natural há apenas a totalidade em sua realidade múltipla, na qual o universal aparece ao indivíduo como algo contraposto a ele.

#### 2.2.4.2 Articulação pré-estatal da intersubjetividade solidária e excludente

##### a) Amor, Formação e Família: elementos de uma concepção inclusiva da intersubjetividade

No *System der Sittlichkeit*, Hegel concebe, ainda ao nível da primeira potência da “eticidade absoluta segundo a relação”, modelos de relação intersubjetiva que, antes de permitir uma plena “institucionalização” da individualidade na forma de um respeito recíproco legalmente sancionado, colaboram para a formação de um estofamento comunitário e societário, ainda que anterior à organização política, o qual possibilita aquela “institucionalização abstrata da individualidade”, que é a contra-face da regulação jurídica da esfera econômica, ao mesmo tempo em que colabora no amortecimento dos efeitos negativos advindos da determinação universal do singular como pessoa. Com efeito, ao seu *Ansatz* ainda profundamente aristotélico de uma recuperação de formas societárias pré-políticas na organização política do estado, Hegel agrega tanto motivos oriundos de Frankfurt, quanto motivos sugeridos pela então recente leitura do *Naturrecht* de Fichte. Por um lado, Hegel assimila, à sua concepção de formas societárias “naturais”, a relação intersubjetiva do amor, agora já restrita em seu escopo social à estrutura da *kleine Familie*. Por outro lado, agrega ao estofamento comunitário pré-político a concepção, sugerida por Fichte, de um paradigma de intersubjetividade não excludente, vinculado à “educação formativa” (*Bildung*) dos indivíduos.

O ponto de partida da reconstrução do ético se localiza na subsunção sob o conceito do que fora apreendido de forma coesa (subsunção sob a intuição), como unidade do conceito e da intuição, na satisfação singular e no sentimento, “a potência prática”(SdS 5). Trata-se do desencadeamento do agir singular enquanto ruptura, na carência “não-apaziguada”, da coesão deste estado subjetivo, que contém apenas “em si” a dinâmica deste agir, com vistas à satisfação da mesma. Estamos, portanto, no ambiente “natural” da atividade produtiva, do trabalho com vistas à satisfação pela fruição do produto. O resultado deste movimento de subsunção sob o conceito é o “instrumento” (*Werkzeug*) (SdS 7) enquanto relação recíproca de subsunção de trabalho e posse<sup>404</sup>. Eis porque aqui, nesta subsunção recíproca de trabalho e posse, o tema não é a posse em seu sentido jurídico<sup>405</sup>, mas antes o que se pode chamar, enquanto instrumento, de trabalho vivo ou mútua determinação de sujeito e objeto<sup>406</sup>. É neste ambiente “natural” de uma

<sup>404</sup> “a tomada de posse aqui é o ideal deste subsumir, ou o repouso do mesmo, o trabalho [por sua vez] a realidade ou o movimento, o inserir-se do sujeito que subsume na realidade do objeto. O terceiro, a síntese, é a posse, conservação e poupar do objeto: está nele aquela determinação ideal segundo o primeiro momento, mas enquanto real no objeto de acordo com o segundo [momento].”(SdS 8)

<sup>405</sup> “a posse não está, na primeira potência do sentimento prático, de maneira nenhuma presente, e da mesma maneira a tomada de posse (*Besitzergreifung*) [está presente] puramente enquanto momento, ou antes: eles não são reais, ainda não mantidos separados um do outro, fixados. (o tema aqui ainda não pode ser de forma nenhuma o de um fundamento jurídico (*rechtlicher Grund*) ... da posse.”(SdS 8)

<sup>406</sup> “que o objeto esteja subsumindo sob si o trabalho, ele é como real na relação (assim como antes [era] aniquilado, posto como mera abstração de um objeto); pois, enquanto [está] subsumindo, ele é identidade do universal e do particular ... o trabalho é aqui também um trabalho real ou vivo, e

atividade produtiva ainda não tornada abstrata frente à exigência social de satisfação generalizada das carências, que Hegel alcança o conceito de inteligência como meio de trabalho e posse<sup>407</sup>, meio cujas implicações intersubjetivas se conectam com o problema da *Bildung*. Hegel compreende a relação “viva” entre trabalho e produto como se realizando no meio universal que é a inteligência, de maneira que o trabalho vivo é, enquanto relação viva do elaborar e do objeto, essencialmente o trabalho intersubjetivo de formação no interior do gênero humano, mediante o qual é intersubjetivamente formada tanto a capacidade prático-cognitiva dos indivíduos, quanto sua natureza anímica individualizada, evidenciada em carências socialmente mediadas<sup>408</sup>. “Ele [o trabalho, E.C.L.] é totalidade, [e] justamente com isso, o subsumir separado da primeira e da segunda potência [do trabalho vivo] é aqui sobretudo posto. O ser humano é potência, universalidade para o outro, mas o outro igualmente, e assim faz / da sua realidade, do seu ser peculiar (*sein eigentümliches Sein*), do atuar sobre outro, uma acolhida na indiferença, e ele é agora o universal em face do primeiro.” (SdS 11/12) A tese de Hegel é, portanto, que a potência do tornar-se ativo do indivíduo, que surge já sob o signo de um “estar além” da mera relação animal da satisfação imediata do desejo na fruição, antecipando o tema do trabalho como *gehemmte Begierde* na *Fenomenologia*, eleva-se de uma atividade singular automática a uma atividade viva em que sujeito e objeto se complementam. Sob o fundamento desta atividade viva, pela qual um particular, ao servir não mais simplesmente a uma satisfação imediata, mas a uma carência socialmente engendradora, que rompe o círculo de satisfação imediata, eleva-se ao universal, é que a atividade de mútua formação das inteligências tem sua origem. “E a formação (*Bildung*) é este permutar absoluto no conceito absoluto, no qual cada sujeito e universal transforma, ao mesmo tempo, absolutamente sua particularidade em universalidade e, em meio ao oscilar na posição momentânea como potência, põe-se a si mesmo justamente como universal; e com isso tem este ser-potência e a universalidade de maneira não-mediada no mesmo, em face de si, e, por conseguinte, torna-se ele mesmo um particular.” (SdS 12) A cooperação na produção para satisfação de carências socialmente engendradas “ergue, sobre o ser-uma-com-a-outra das inteligências, uma totalidade própria”<sup>409</sup>, o trabalho como formação, enquanto um “absoluto permutar no conceito absoluto”, no qual cada singular se torna sujeito e universal ao mesmo tempo, e torna sua particularidade imediatamente universal. Não por acaso, esta transformação do conceito em seu oposto, sem que seja necessária sua aniquilação, é associada à inteligência<sup>410</sup>, a qual ganha aqui, como o que é capaz de ser “imediatamente o contrário de si mesma”, uma estrutura claramente intersubjetiva.

---

sua vivacidade (*Lebendigkeit*) tem de ser conhecida como totalidade, cada momento, entretanto, ele mesmo como um trabalho vivo peculiar, enquanto objeto particular.” (SdS 9)

<sup>407</sup> Com a relação recíproca e a mútua implicação entre trabalho e posse, “está subsumida, para o objeto vivo que subsume e para o trabalho vivo, a intuição sob o conceito, em seguida o conceito sob a intuição, e depois [há] a identidade de ambos.” (SdS 9) Com efeito, “o trabalho, subsumido sob esta intuição [da inteligência como identidade das potências anteriores E.C.L.], é subsumir unilateral, na medida em que, através do mesmo, este subsumir é ele mesmo suspenso.” (SdS 11)

<sup>408</sup> Como o interesse são os elementos intersubjetivos do processo de reconstrução do ético, eximimo-nos de uma consideração profunda acerca da conexão entre trabalho e *Bildung*, pela qual Hegel se torna tão influente, através de sua interpretação pela esquerda hegeliana, na tradição do assim chamado “marxismo ocidental”. Para além de precisar a herança hegeliana em Marx, tal conexão se faz importante para a compreensão dos pensamentos de Kojève, Lukács e da “Escola de Frankfurt”. ver: **Kimmerle, Heinz** – *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800-1804*, Bonn(Beiheft 8 der HST), p.217-223; **Schnädelbach, Herbert** – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, p.85

<sup>409</sup> **Kimmerle, Heinz** – *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800-1804*, Bonn(Beiheft 8 der HST), 218

<sup>410</sup> “A determinação ideal do outro é objetiva, mas de tal maneira que esta objetividade imediatamente também se põe subjetivamente e se torna causa; pois que algo seja potência para o outro, ele tem de ser não somente universalidade e indiferença em relação para com o mesmo, mas antes [ser] enquanto o ente para si, posto [para si], ou um universal verdadeiramente absoluto: e isto a inteligência é no mais elevado grau. Segundo justamente esta mesma perspectiva, um universal, enquanto ela [a perspectiva] é um particular, ambos são, de maneira não-mediada e absolutamente, um.” (SdS 12)



Hegel vai submeter o “trabalho de formação”, enquanto totalidade natural e intersubjetiva das inteligências, ao seu desdobramento em potências. O resultado é a relação entre os sexos como idealidade ou sentimento de separação, a relação entre pais e filhos enquanto meio de unificação ou o elemento da realidade enquanto “uma relação social `sem desejo` que se direciona à dissolução”<sup>411</sup>, e, finalmente, a unidade ou a interação universal e formação recíproca dos seres humanos, uma unidade individualizante de idealidade e realidade que se pretende interpretar aqui, seguindo Schnädelbach, como uma “socialização pré-institucional e pré-política de seres humanos que cooperam entre si” (85). Com efeito, a “separação” das inteligências que se desenvolviam de maneira coesa na atividade produtiva viva, emergente na diferença entre os sexos, é suspensa pelo sentimento sem diferença do amor<sup>412</sup>. “A aniquilação da forma própria é recíproca, mas não absolutamente igual. Cada um olha a si mesmo no outro, como [sendo] ao mesmo tempo um estranho, e isto é o amor.” (SdS 13) Esta unidade dos diferentes no sentimento, a qual, para Hegel, é apenas momentânea, torna-se presença intuitiva com a relação entre os mesmos e os filhos, nos quais, através do trabalho de formação, o particular se torna universal<sup>413</sup>. Operando na socialização típica da família, a idealidade que é a unidade dos sentimentos no amor entre homem e mulher, é apenas efêmera. Na criança, o amor se torna “presença”, intuição que permanece. “Na criança a família está ela mesma subtraída de seu ser-ai contingente, empírico ou da singularidade de seus membros. E ela é assegurada contra o conceito pelo qual as singularidades ou os sujeitos se aniquilam. A criança é, em face do aparecimento, o absoluto, o racional da relação, e o eterno e permanente, a totalidade que se produz novamente como tal.” (SdS, 32) Na relação conjugal, enquanto contraposição entre os diferentes que somente era suspensa ao nível do sentimento, a indiferença desta sua idealidade e da realidade de ser a manutenção da própria contraposição enquanto desejo supõe precisamente sua suspensão (elemento ideal) na realidade, ou seja, a idealidade de uma contraposição que perde a forma do desejo.

“Esta relação viva é ... enquanto determinidade dos contrapostos, ideal. Porém ... em nome da dominação do conceito, a diferença permanece, mas sem desejo. Ou seja, a determinidade dos contrapostos é uma [determinidade] superficial, não natural, real, e o prático se dirige, na verdade, à suspensão desta determinidade contraposta, mas não em um sentimento, antes de tal maneira que ela se torna intuição de si mesmo em um estranho e, por conseguinte, tem seu desenlace com a individualidade acabada que se lhe defronta (*mit gegenüberstehender vollkommener Individualität endigt*), através do que o ser-um na natureza é suspenso ainda mais. Esta é a relação de pais e filhos.” (SdS 13)

A relação entre pais e filhos é esta contraposição cuja idealidade se desfaz da forma que possui no apaziguamento do desejo e se efetiva no reconhecimento de si em uma individualidade

<sup>411</sup> Schnädelbach, Herbert – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, p.85

<sup>412</sup> No *System der Sittlichkeit*, Hegel compreende o ser-si-mesmo e conhecer-se no outro, não mais como em Frankfurt enquanto *Vereinigung*, unificação ética absoluta, mas, diante de todas as frustrações em relação ao projeto da *Volksreligion*, reduz seu alcance à idealidade no âmbito da natureza, momento intersubjetivo elementar dos nexos societários engendrados na imbricação entre eticidade e natureza e que tornam possível uma individualidade socialmente constituída. “A incompreensibilidade (*Unbegreiflichkeit*) deste ser si mesmo em um estranho (*sein selbst Sein in einem fremden*) pertence por isso à natureza, não à eticidade, pois esta é, em relação aos diferentes, absoluta igualdade de ambos. Em relação ao ser-um, [é] absoluto ser-um pela idealidade. Aquela idealidade da natureza (*Naturidealität*) permanece, contudo, na desigualdade e, por isso, no desejo, no qual um deles é determinado como subjetivo e o outro como objetivo.” (SdS 13)

<sup>413</sup> Como observa Schnädelbach, neste movimento que leva da união conjugal à formação e posterior dissolução da família, está certamente prefigurada a teoria da família exposta nas *Grundlinien* e segundo a qual a mesma se dissolve necessariamente e destaca de si mesma os indivíduos formados enquanto particularidades autônomas, os quais, enquanto livres e iguais, perfazem a esfera da sociedade civil. Apenas contestamos, segundo o que vimos acima acerca dos *Entwürfe über Religion und Liebe*, que esta seja a primeira exposição desta intuição hegeliana. Outro aspecto que nos parece ter sido negligenciado por Schnädelbach diz respeito à sua colocação de que “a palavra-chave “reconhecer” falta no texto, a qual designa nos *Jenaer Systementwürfe* e na *Fenomenologia* um motivo fundamental da teoria hegeliana da socialização.” (86) Justamente ao fim do movimento, que faz convergir a relação entre pais e filhos e o processo de formação recíproca, processo que eleva a particularidade à universalidade do gênero, Hegel diz se tratar de “um reconhecer que é recíproco, ou a suprema individualidade e a diferença exterior.” (SdS 13)

plenamente acabada, a qual, embora permaneça estranha, produz conhecimento de si no outro. Esta relação que culmina na formação de uma individualidade plenamente acabada e antecipa a formação da sociedade civil a partir da dissolução da família nas *Grundlinien*, é revestida de um papel *sui generis* no *System der Sittlichkeit*, na medida em que esta relação passa a ser um momento necessário da “reconstrução do ético” e, com isso, também um estágio imprescindível de uma socialização que se processa ainda segundo a naturalidade do mesmo, a qual se torna assim condição para formas institucionalizadas de existência social dos indivíduos como pessoas. “O ser-um absoluto de ambos separa-se imediatamente na relação. A criança é o ser humano subjetivo, mas de tal maneira que esta particularidade é ideal, um exterior é somente a forma. Os pais são o universal, e o trabalho da natureza se dirige à suspensão dessa relação, tal como o [trabalho] dos pais, os quais suspendem cada vez mais a negatividade exterior da criança e, justamente por meio disso, põem uma negatividade interior ainda maior, com isso [uma] individualidade mais elevada.” (SdS 13) Portanto, Hegel concebe uma forma societária “natural” ou “pré-política” que unifica processos de socialização e a individualização<sup>414</sup>. No *System der Sittlichkeit*, amor e formação recíproca encontram sua identidade na criança: no trabalho das inteligências umas para com as outras, o meio (*Mitte*) é um vivo, a criança. “A totalidade do trabalho é a individualidade perfeitamente acabada (*die vollkommene Individualität*) e, com isso, igualdade dos contrapostos, no que a relação é posta e suspensa, adentra, aparecendo, no tempo, todos os instantes e se inverte no contraposto, segundo o acima descrito: [é a] interação universal e formação dos seres humanos.” (SdS 13) A formação é agora o trabalho com respeito aos outros sujeitos, isto é, o produzir da subjetividade nos outros indivíduos. Seguindo o conceito fichteano de *Aufforderung*, Hegel compreende a formação como processo de interação pelo qual os sujeitos formam uns aos outros enquanto sujeitos. O trabalho recíproco de formação dos sujeitos é, na medida em que forma uma relação entre sujeitos que mantém a diferença, parte do estofo intersubjetivo através do qual a eticidade pode se fazer efetiva. O amor e a educação são o núcleo das formas naturais de intersubjetividade não excludentes enunciadas por Hegel<sup>415</sup>, a relação ética do “conhecer-se no outro” e o processo de formação da individualidade<sup>416</sup>, momentos que Hegel

<sup>414</sup> Partindo do conceito de *Werden* da eticidade, mencionado por Hegel na tipologia das ciências práticas no *Naturrechtsaufsatz*, principalmente com respeito ao papel a ser desempenhado pela educação, Honneth sustenta que somente se o *Werden der Sittlichkeit* pode ser compreendido como um “movimento de ir para dentro uma da outra” de socialização e individualização, é que “se pode, como seu resultado, aceitar também uma forma de sociedade que tem sua conexão orgânica no reconhecimento intersubjetivo da particularidade de todos os singulares.” **Honneth, Axel – Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte**, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, 28/28

<sup>415</sup> Ao fundamentar, em seu resgate “pós-metafísico” de Hegel, sua tese de que estágios de reconhecimento recíproco se revertem em confirmação prática de determinadas dimensões da individualidade, Honneth entende que o trabalho de formação constitui a determinação interior da família, a qual se converte na formação da negatividade interior e autonomia da criança. Em geral, a leitura bastante pertinente de Honneth se dirige, como é sabido, à tentativa de “expor”, a partir da teoria hegeliana de estágios comunitários de realização da liberdade individual (que recebem seu desenvolvimento mais célebre na teoria da eticidade nas *Grundlinien*), um “conceito formal de eticidade”. Em vista disso, Honneth insiste numa sobreposição dos níveis, os quais se diferenciam principalmente no tocante ao elemento de identidade pessoal que, em um certo nível de existência intersubjetiva, encontra sua confirmação. Entretanto, pensamos que esta sobreposição ainda não faz totalmente justiça às potencialidades do modelo hegeliano. Por isso, interessa-nos visualizar a complementaridade de socialização e individualização não simplesmente na sobreposição, mas sobretudo nas interfaces entre os níveis de reconhecimento recíproco, já que estas interfaces podem indicar as rupturas mais significativas na formação da identidade pessoal. **Honneth, Axel – Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte**, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992., 33, 34. Sendo assim, importa, em nosso contexto, principalmente a relação entre estes dois paradigmas de relação intersubjetiva: por um lado, aquele formado na “esfera da família” e, por outro, aquela relação intersubjetiva de contraposição que é institucionalizada com o reconhecimento da pessoa.

<sup>416</sup> Na base das potências pelas quais se efetiva o espírito no *Systementwurf* 1803/1804, a potência da linguagem, do instrumento e da família, cuja célebre interpretação por Habermas enquanto modelos de relação dialética reciprocamente irreduzíveis – e particularmente irreduzíveis ao movimento de auto-reflexão do espírito –, pôs em evidência, está a sua prefiguração no *System der Sittlichkeit*. Entretanto, neste último a criança é pensada como um “meio vivo” da interação entre inteligências, ao passo que o “instrumento” é considerado apenas um meio ele mesmo singular, meramente ideal. Como unificação entre a “interação” e o “trabalho”, Hegel enuncia a “fala” ou a linguagem, o “instrumento da razão, a criança dos seres inteligentes”. A Habermas passou também despercebido que, no *System der Sittlichkeit*, Hegel revela uma profunda absorção de Fichte no tocante à assimilação da educação como forma de interação. Entretanto, o resultado alcançado por Hegel com respeito à “fala” pode ser compreendido como um sustentáculo à tese habermasiana que plasma toda sua obra posterior, de que a “linguagem penetra no agir comunicativo; pois somente as significações intersubjetivamente válidas e constantes, que são criadas pela tradição, permitem orientações à reciprocidade, isto é, expectativas complementares de comportamento. Com efeito, a interação é dependente de comunicação linguística introduzida na vida (*eingelebt*). Mas também o agir instrumental, tão logo ele aparece como trabalho social, está inserido numa rede de interações e, por isso, é, por sua vez, dependente das condições comunicativas de contorno de toda possível cooperação.” ver **Habermas, Jürgen – Arbeit und Interaktion**, 803

vê potencialmente unificados na relação entre pais e filhos: “cada um é um ser igual e autônomo (*ein gleiches, selbstständiges Wesen*). Que também a relação / de tal amor e sensação seja, é forma exterior, a qual não diz respeito à sua essência, que é a universalidade em que eles se encontram.” (SdS 13/14) Hegel concebe estas estruturas segundo o modelo de um “(re)conhecer” imediato, imediato porque não supõe o conflito, a partir de onde poderia se erguer como sua extirpação: “um reconhecer que é recíproco, ou a suprema individualidade e a diferença exterior.” (SdS 13) Entretanto, amor e educação formativa são relações intersubjetivas dependentes da singularidade, e como a eticidade absoluta exige a suspensão do singular na unidade e na universalidade, amor e educação são insuficientes enquanto formas genuinamente éticas de existência comum. “A absoluta igualdade deles está também aqui no interior, e, segundo toda a potência na qual nós estamos, a relação é subsistente (*beständig*) somente no singular” (SdS 13) Tal como acontece com o reconhecimento formal da pessoa, também tais formas intersubjetivas precisariam de uma realidade duradoura, de uma “presença absoluta”. Entretanto, ao contrário da universalidade formal da regulação jurídica da esfera econômica, nas formas intersubjetivas inclusivas da esfera natural da “eticidade segundo a relação” a universalidade está oculta por detrás dos indivíduos, não aparecendo a eles como universalidade formal que se encontra acima deles e os subordina: nisto reside a espontaneidade das formas não excludentes de relação intersubjetiva.

Aqui, na origem de seu conceito de eticidade enquanto sucessão de níveis de existência intersubjetivamente mediada do indivíduo, é somente porque Hegel concebe o substrato “natural” da intersubjetividade humana como composto de formas como o amor e a formação recíproca dos sujeitos, que a família se habilita como compreensão de um processo de socialização que neutraliza o potencial desagregador ainda “natural” do reconhecimento estritamente formal das pessoas enquanto proprietários, evidenciado na relação de dominação e escravidão<sup>417</sup>. A partir daquele estofado “inclusivo”, propiciado pelo amor e pelo trabalho de formação, Hegel concebe a família como possibilidade de indiferenciação formal da relação de dominação no interior da “eticidade natural”, pela qual a diversidade das carências exteriores e condições físicas são conduzidas à unidade. Enquanto “raiz” ética do estado (LFFD §255), a família opera, no âmbito da existência coletiva natural, o que o estado torna efetivo de maneira universal: a ruptura da diferença dos indivíduos através da “educação, da formação e da disciplina” (SdS, 84). A família, cuja origem são as relações intersubjetivas naturais entre homem e mulher e entre pais e filhos, é um vínculo que indiferencia, já que se trata de uma unidade de carência e satisfação que não permite uma singularização infinita; e, por outro lado, a relação de dependência mútua não é regulada apenas pela formalidade de relações legais, cujo objetivo fosse a nadificação de desigualdades naturais. Para além disso, o caráter ético deficiente da família se revela no fato de que a unidade, que se constitui por meio dela, é ainda ocultada pela diferença: como a universalidade está no singular, a família não possui perenidade.

---

<sup>417</sup> “Esta relação de escravidão, ou [relação] de pessoa a pessoa, de vida formal a vida formal, na qual uma delas está na forma da indiferença, e a outra na forma da diferença, tem de ser indiferenciada, ou tem de ser subsumida sob a primeira potência, de tal maneira que a mesma relação da personalidade (*Persönlichkeit*), da dependência do outro em relação ao outro (*Abhängigkeit des andern von dem andern*) permanece; porém [de maneira que] a identidade seja uma [identidade] absoluta, ainda que [uma identidade] interior, não engendrada (*herausgeborne*), e a relação de diferença apenas a forma exterior.” (SdS, 30) Pelo direito privado, os indivíduos se reconhecem enquanto capazes de posse e de fechar contratos, isto é, enquanto subjetividades absolutas ou pessoas. O singular é reconhecido como totalidade viva, como indiferença de todas as determinidades. A suspensão deste reconhecimento, o qual constitui a natureza ética do singular ou a universalidade de sua singularidade determinada, conduz à relação de dominação, de desigualdade. Mas se, por um lado, os indivíduos são reconhecidos como iguais enquanto pessoas, o que possibilita a fluidez do movimento de todas as particularidades da vida sem a fixação na mesma, o poder de ser sujeito e de ser este ponto de indiferença é, por outro lado, dependente do “poder da vida”, de maneira que, na realidade da vida ela mesma, os indivíduos são desiguais. A contradição entre a igualdade dos indivíduos enquanto pessoas e sua desigualdade com respeito às determinações particulares, é resolvida, nos limites da eticidade em relação, na família.

“Esta indiferença da relação de dominação e escravidão, na qual [indiferença], portanto, a personalidade e a abstração da vida são absolutamente um e o mesmo, e esta relação, somente o exterior, aparente, é a família: nela a totalidade da natureza, e tudo até aqui, está unificado, toda a particularidade até aqui está nela impelida (*versetzt*) ao universal. Ela é a identidade  $\alpha$ ) das carências exteriores,  $\beta$ ) da relação sexual, da diferença natural, posta ela mesma nos indivíduos, e  $\delta$ ) da relação dos pais aos filhos, ou da razão natural que veio para fora, ainda que sendo enquanto natureza (*der natürlichen herausgetretenen, aber als Natur seienden Vernunft*).” (SdS, 30)

A família constitui, para Hegel, a figura final da segunda potência da eticidade natural e, na verdade, o ponto final da eticidade absoluta segundo a relação, no qual a sua idealidade e a realidade devem chegar finalmente à indiferença: “a suprema totalidade da qual a natureza é capaz” (SdS, 32). Esta figura final da eticidade natural fornece uma intuição da totalidade do ético que se deixa interpretar, portanto, como unidade que suspende a multiplicidade atomizada de indivíduos vivos, que se constituem, enquanto singulares livres capazes de dispor sobre a propriedade, reivindicar direitos e fechar contratos, pelo reconhecimento recíproco como pessoas. Ela se encontra acima, isto é, como unidade, justamente porque representa, no interior da imbricação vital entre o ético e a natureza, a única possibilidade de amortecer os efeitos funestos da dominação, a qual se atrela necessariamente, neste nível, com a possibilidade de uma liberdade ilimitada desencadeada pela determinação universal do ser-pessoa do indivíduo. Esta precariedade inserida por Hegel no ambiente de socialização primeva dos seres humanos, a naturalidade do ético, conduz a uma compreensão da eticidade natural como incapaz de engendrar uma “presença absoluta” do direito como tal, o que a torna refém de relações eminentemente coercitivas que somente podem ser, no melhor dos casos, amortecidas graças ao estofamento de vida comunitária que se efetiva na família. O fato de que a idealidade e a realidade desta potência, a idealidade da determinação universal do ser-pessoa do indivíduo e a realidade de uma possível dominação fundada na “desigualdade do poder da vida”, tenham de ser indiferenciadas na família, não significa propriamente que esta possa fornecer o meio de existência desta indiferença: significa, sobretudo, que a família é uma unidade de vida ética que não se pauta prioritariamente pela “lógica” da liberdade possivelmente absoluta do indivíduo reconhecido como pessoa, mas antes por relações originárias de solidariedade, tanto no amor conjugal, quanto no amor pelos filhos e no esforço por sua formação, pela elevação de sua particularidade ao universal do gênero. Esta compreensão da contraposição entre a potencialmente desagregadora e dominadora intersubjetividade individualista do reconhecimento da pessoa e de um modelo intersubjetivo solidário que visa a aplacar as tendências de resvalar na dominação que perpassam esta socialização pré-política, significa apenas que a família pode amortecer tais tendências em nichos comunitários diminutos, mas, antes de mais nada, que esta possibilidade é também consideravelmente anulada na mesma medida em que conflitos se desenvolvem em escalas sociais mais amplas. O que não pode, entretanto, ser ignorado é, segundo Hegel, que tanto na unidade inclusiva da família, quanto na unidade mutuamente excludente proporcionada pelo primeiro estágio de “institucionalização” da individualidade, ainda na esfera da eticidade natural, na forma do reconhecimento da pessoa, a identidade dos indivíduos permanece insuficiente do ponto de vista da eticidade absoluta, quer por permanecer estritamente formal, contraposta aos indivíduos e pairando sobre eles, ou por permanecer ainda recôndita, oculta pela particularidade que dá vida à unidade ética natural da família<sup>418</sup>. As formas de relação intersubjetiva no interior da eticidade natural, reconhecimento recíproco e formal

<sup>418</sup> “Mas que a identidade permaneça uma [identidade] interior, é necessário, porque ela é, em toda esta potência, ou uma [identidade] formal (direito) que paira (*schwebende*) sobre o particular, uma [identidade] contraposta, ou uma [identidade] interior, a saber: uma que está subsumida sob a intuição da particularidade, [sob] a individualidade como tal e aparece, por conseguinte, como natureza, não enquanto uma identidade que subjuga uma oposição – ou como natureza ética, na qual aquela oposição é, da mesma maneira, suspensa –, mas de tal maneira que a particularidade e individualidade sejam o subsumido (*das Subsumierte*).” (SdS, 28)

da pessoa e o estofamento intersubjetivo de formação da individualidade e estima de suas determinidades particulares, formas que propiciam uma identidade ética insuficiente<sup>419</sup>, quando unidas à circunstância de uma possível exacerbação da liberdade conferida pelo seu reconhecimento enquanto pessoa, provocam a necessidade de que a eticidade absoluta se insurja como subjugação e nadificação da oposição latente à eticidade natural, não somente no sentido de suspendê-la no interior da identidade ainda particular da vida familiar, mas como suspensão/conservação da singularidade como tal. “Na totalidade verdadeira, a forma é pura e simplesmente um com a essência, por conseguinte, o ser dela não [é] a forma dispersa na singularização dos momentos (*auseinander in die Vereinzelnung der Momente gezogene Form*).” (SdS, 32/33) A contraposição absoluta, renunciada na relação de dominação que irrompe com a ausência de uma instância que sancione o reconhecimento formal, assume sua forma extrema neste que é o “paroxismo da exclusão do singular”: o crime.

#### b) Direito e o reconhecimento da pessoa

A preexistência de estruturas intersubjetivas que se conectam já com o “tornar-se ativo do indivíduo sobre a natureza”, atestada pela reconstrução do ético, inviabiliza, a nosso ver, uma compreensão sistemática da eticidade natural como composta de uma parte “pré-societária” e outra “societária”, as quais corresponderiam às suas duas potências<sup>420</sup>. O caráter pré-ético da “eticidade absoluta segundo a relação” não está na ausência de formas preliminares de uma individualidade intersubjetivamente mediada, mas antes no inacabamento das formas de unidade pelo predomínio da singularidade. Com efeito, a eticidade natural se compõe de estruturas sociais pré-políticas, isto é, conceitualmente anteriores, no contexto da “reconstrução”, à universalidade concreta da eticidade substancial e aos fenômenos atribuídos ao âmbito institucionalizado do poder estatal. Tais estruturas se desdobram em dois momentos: em primeiro lugar, fenômenos que primeiramente constituem a universalidade formal na interação entre os seres humanos e que se formam como a contra-face da relação concreta entre ser humano e a natureza (amor, formação recíproca das inteligências e vida em família); em segundo lugar, as estruturas socialmente abrangentes de uma universalidade formal que possibilita as relações econômicas e o intercâmbio jurídico entre os indivíduos. Este esquema geral de formas pré-políticas de existência intersubjetiva se conecta, por sua vez, com a polarização lógica da eticidade natural, de maneira que o primeiro grupo corresponde ao nível da singularidade imediata e da universalidade não-desenvolvida, ao passo que o segundo a uma universalidade formal que se torna plenamente visível.

A singularização da unidade natural não-desenvolvida, que tem seu desenvolvimento paradigmático na relação unívoca entre sujeito e objeto estabelecida pelo trabalho vivo, converte-se, para Hegel, numa estrutura sujeito-objeto que perpassa os diversos indivíduos imersos no elemento natural. O último estágio do trabalho vivo se efetiva no meio (*Mitte*) oferecido pela

<sup>419</sup> Para Honneth, a tarefa da eticidade absoluta é, antes de mais nada, purificar o estado social formado pelas relações intersubjetivas “naturais” de sua base no princípio da singularidade. Segundo seu estudo, apesar de o movimento do reconhecimento ter rompido os limites particularistas do círculo familiar, o progresso na generalização social é “comprado” com o esvaziamento e formalização daquilo que, no sujeito singular, encontra confirmação intersubjetiva. Honneth refere-se, sobretudo, à atribuição recíproca da liberdade negativa da pessoa, isto é, do direito formal de poder reagir a todas as transações econômicas, em que o sujeito se insere pela generalização de sua reivindicação de posse, com sim ou não. Para Honneth, o que aliás se depreende sem muita dificuldade do texto hegeliano, o que é reconhecido na forma de um título de direito é a liberdade negativamente determinada. **Honneth, Axel** – *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992 33, 34,35

<sup>420</sup> Isto se dirige à divisão proposta por Göhler **Göhler, Gerhard** – „*Dialektik und Politik in Hegels frühen politischen Systemen: Kommentar und Analyse*“, in: *Frühe politische Systeme: System der Sittlichkeit, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, Jenaer Realphilosophie*. Herausgegeben und kommentiert von Gerhard Göhler, Frankfurt am Main, Ullstein 1974, p.384

inteligência humana, pelo que a relação viva entre sujeito e objeto toma a feição de um trabalho recíproco de formação dos indivíduos, e a reconstrução do ético é reconduzida a uma interação universal entre os mesmos que se constitui como possibilidade de sua existência social. Na medida em que interagem enquanto sujeitos que são também objeto de uma elaboração mútua que ocorre no elemento natural, os seres humanos apresentam cada qual a unidade imediata de opostos, isto é, como particulares sendo verdadeiramente para si, enquanto são, atuando uns sobre os outros, universais. O princípio da existência ética pré-política dos indivíduos é então a universalidade elevada à totalidade de inteligências que agem reciprocamente em prol de sua mútua formação (*Bildung*). Desta maneira, é pré-figurada, ainda no âmbito da naturalidade do gênero humano, a unidade real e a universalidade socialmente abrangente da totalidade ética no povo. Eis porque esta potência alcança sua efetivação mais concreta na fala (*Rede*) ou linguagem, a mediação mais concreta dos sujeitos que interagem.

Esta universalidade, ainda determinada pela singularidade e ainda não manifesta como universalidade determinante e duradoura, emerge da interioridade e passa a exercer a função de coordenação, em condições sociais mais abrangentes, das relações recíprocas entre os agentes. Em vista das relações naturais recuperadas na primeira potência, este movimento toma a feição de uma fixação das mesmas em relações econômico-jurídicas, na qual a contingência inicial é subordinada ao controle pelo universal. Entretanto, a esfera econômica juridicamente regulada tem, em comum com o estágio imediato da naturalidade do ético, sua permanência no âmbito da mera relação à particularidade, pela qual ela mesma lhe aparece também como uma particularidade. “A relação de troca e do reconhecimento da posse, e, com isso, a propriedade – a qual se referiu até aqui a singulares –, torna-se aqui totalidade, mas sempre no interior da própria singularidade, ou seja, a segunda relação é assimilada à universalidade, ao conceito da primeira.” (SdS, 27) A passagem do momento natural da “eticidade segundo a relação” para seu momento conceitual na “idealidade” ou “formalidade”, significa o deslocamento para o primeiro plano do princípio que até agora permanecera subordinado, a contraposição ao universal pela subordinação da apreensão intuitiva ou coesa do ético ao conceito. Neste movimento, o universal vai se tornando paulatinamente a idealidade do indivíduo, a qual era, na esfera natural da relação, prefigurada pelo aparecimento ainda particularizado do universal da linguagem<sup>421</sup>. Este ponto marca a entrada dos indivíduos numa relação “excludente” e “atomizada” de uns para com os outros. Uma primeira forma desta relação é a necessária cooperação atomizada ou abstrata na produção e na satisfação universal das carências.

No novo estágio da reconstrução do ético, o universal exerce sua determinação causal sobre o indivíduo transformando a relação viva, pela qual trabalho e posse se implicavam mutuamente na primeira potência, numa “relação mecânica de trabalho e posse” (SdS 20). Com efeito, o trabalho humano se torna uma atividade determinada pela interação generalizada dos indivíduos, o que implica a mecanização e divisão do processo de trabalho, bem como o recurso à maquinaria. Assim, sustenta Hegel, a modificação da relação entre trabalho/trabalhador e produto/posse tem lugar, porque “esta posse perdeu seu significado para o sentimento prático do sujeito, não é mais para a carência do mesmo, mas antes excedente. Sua relação ao uso é, por conseguinte, uma [relação] universal, e esta universalidade, pensada em sua realidade, [é relação] ao uso de outros. Porque ele é para si, em relação ao sujeito, uma abstração da carência em geral, então ela [a universalidade E.C.L] é uma possibilidade universal do uso, não do [uso] determinado que ela exprime, pois este está apartado do sujeito.” (SdS 21) A produção que excede

<sup>421</sup> Ver **Kimmerle, Heinz** – *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800-1804*, Bonn(Beiheft 8 der HST), 223

a satisfação individual transforma o trabalho em algo coordenado socialmente, projetado segundo exigências sociais de produção e consumo.

Do ponto de vista da constituição da esfera econômica, a subsunção sob o conceito significa, portanto, a idealidade posta pelo excedente do trabalho individual. “Está posto um relacionamento (*Verhältnis*) do sujeito ao seu trabalho excedente, o qual, na relação (*Beziehung*) ao mesmo idealmente, não tem nenhuma relação real à fruição. Mas, ao mesmo tempo, esta relação surgiu como um universal, ou como uma pura abstração, ou infinito, [e] a posse [surgiu] no direito como propriedade.”(SdS 23) Através de sua atividade diretamente dirigida à natureza, o trabalho, os indivíduos obtêm posses que exprimem uma forma duradoura da atividade consumida na elaboração. Quando a orientação desta atividade produtiva não é mais a orientação natural pela satisfação de carências singulares, mas a relação do indivíduo ao trabalho excedente e, por conseguinte, à satisfação generalizada de carências, impõe-se a condição de que estes indivíduos, atomizados e subordinados a uma relação mecânica de produção, reconheçam-se entre si como possuidores de maneira universalmente válida, sem o que a orientação voltada ao uso dos produtos do trabalho pelos outros e que é fornecida pelo excedente não poderia ter lugar: a subsistência do universal socialmente abrangente impõe a condição do reconhecimento da posse como propriedade, pelo que a atividade econômico-produtiva revela sua face jurídico-legal. “O sujeito não é meramente determinado enquanto um que possui (*als ein Besitzendes*), mas assimilado à forma da universalidade, enquanto um singular em relação a outros e universalmente negativo, enquanto um que possui e é reconhecido (*als ein anerkanntes Besitzendes*)”(SdS 21) Ao se reconhecerem como possuidores, os indivíduos se reconhecem mutuamente como produtores de algo a partir da natureza sobre cuja disposição eles, enquanto compaginações individualizadas das forças singulares empregadas na produção, erguem pretensões de utilização. “Posse é, nesta perspectiva, propriedade (*Eigentum*). A abstração da universalidade na mesma é, todavia, direito (*Recht*).” (SdS 21)

Na entrada dos indivíduos, na forma excludente da singularidade absolutamente para si, em uma rede socialmente abrangente de relações, é estabelecida a correspondência entre o direito privado e a concepção negativa da liberdade individual, à qual subjaz a diferença absoluta do particular em face do universal, o que torna esta construção da liberdade individual numa relação intersubjetiva excludente, antecipando o mote hegeliano na apresentação do direito abstrato nas *Grundlinien*, uma espécie de ficção incompleta, ainda que necessária ao funcionamento da economia de mercado própria à era moderna. “O indivíduo é proprietário, possuidor legal (*rechtlicher Besitzer*) não é absolutamente, em e para si: sua personalidade ou a abstração de sua unidade e singularidade é simplesmente uma abstração e uma coisa-de-pensamento (*Gedankending*).” (SdS 21) Assim, por um lado, ainda que esta construção de pensamento, que estabelece a individualidade absolutamente excludente, seja fundamental à universalizabilidade dos títulos de direito e propriedade, sem o que não se pode regular a atividade econômica de maneira socialmente abrangente, não se retira com isso a importância da relação entre trabalho e posse para a constituição da individualidade<sup>422</sup> em sua concretude, como referência particular da abstração de propriedade, pelo que a constituição concreta da individualidade é conectada à formação intersubjetiva dos seres humanos. Com efeito, o fundamental na segunda potência da eticidade natural é que se separam idealidade e realidade da propriedade, universalidade e

<sup>422</sup> “Também não é a individualidade, na qual o direito e a propriedade residem – pois ela é a identidade absoluta ou mesmo uma abstração; ele é antes somente na identidade relativa da posse, na medida em que esta relativa / identidade tem a forma da universalidade: direito à propriedade é direito a direito (*Recht an Eigentum ist Recht an Recht*). O direito de propriedade (*Eigentumsrecht*) é o lado, a abstração na propriedade, segundo o qual é um direito; para o outro lado do mesmo, o particular, permanece a posse.”(SdS 21/22)

particularidade, de maneira que ela é considerada de forma abstrata, independentemente do trato subjetivo para com ela, da relação que era mantida entre os dois segundo o paradigma do trabalho vivo. Neste percurso, é demonstrada a tese hegeliana, trazida do *Naturrechtaufsatz*, segundo a qual propriedade e direito são dois lados da mesma moeda<sup>423</sup>. A economia, ou seja, a subordinação da atividade produtiva à “lógica” do excedente, não pode ser pensada sem o direito de propriedade, isto é, sem o reconhecimento socialmente abrangente da posse. O direito privado regula a interação entre indivíduos atomizados mediados por suas relações às coisas, isto é, as reivindicações intersubjetivas erguidas com respeito à posse: é o direito privado que, ao regular a troca, possibilita uma transição da relação geral de satisfação para a satisfação concreta de carências.

O indivíduo retorna à sua universalidade com a capacidade de dispor sobre a propriedade. É precisamente com o contrato que, ao tornar a universalidade um meio que preserva o intercâmbio universal dos sujeitos individuais e das determinidades singulares no processo de troca (*Tausch*) da ameaçadora contingência das intenções subjetivas – e, potencialmente, da desonestidade e deslealdade dos contraentes<sup>424</sup> –, que a universalidade adquire presença. “Ao transformar, portanto, a passagem de um real a um ideal, mas de tal maneira que esta passagem ideal é a [passagem] verdadeira e necessária, então o contrato tem, para que ele seja isto, ele mesmo de ter realidade absoluta. A idealidade ou universalidade, a qual contém o momento da presença, tem assim de existir.” (SdS, 26) A idealidade da propriedade abstrata é realizada na troca e posta, no contrato, na forma de uma subsistência e durabilidade juridicamente garantidas, em um movimento que já antecipa não somente a “realidade espiritual” da suspensão das singularidades na eticidade absoluta, mas também aquele princípio, mais tarde retomado nas *Grundlinien*, de que o contrato, enquanto “relação de vontade a vontade”, é manifestação deste “terreno peculiar e verdadeiro no qual a liberdade tem *ser-aí* (LFFD §71): “resulta formalmente que a idealidade como tal e, ao mesmo tempo, enquanto realidade em geral, não pode ser outra coisa senão enquanto um espírito, o qual, apresentando-se enquanto espírito existente, no qual os contraentes são nadificados enquanto singulares, é o universal que os subsume, a essência absolutamente objetiva, e o meio vinculante do contrato (*die bindende Mitte des Vertrags*).” (SdS, 26) Entretanto, na universalidade mediadora do contrato, a realidade é apenas uma finitude subsistente por si mesma, de maneira que não se constitui ainda como realidade absoluta do conceito. “A verdadeira realidade não pode cair nesta potência; pois o lado da realidade é aqui

<sup>423</sup> **Schnädelbach, Herbert** – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000 Para Hegel, a propriedade se distingue da mera posse na medida em que aquela é um título de direito. Como bem observa Schnädelbach, é nesta correspondência entre direito e propriedade que se baseia a recomendação de Hegel acerca da utilização do conceito de direito somente para a descrição de relações de propriedade, isto é, evitar que algo como a intersubjetividade contida na fórmula do direito conduza a uma descrição “juridicamente reprimida” de todas as relações sociais. Embora Hegel não se refira imediatamente a Fichte em sua consideração no *System der Sittlichkeit*, toda sua crítica à compreensão fichteana da comunidade política empreendida nos escritos anteriores de Jena, leva-nos a crer que o *direito natural* de Fichte é, sem dúvida, o tipo de compreensão das relações sociais que motivam a colocação de que “é ridículo querer considerar tudo sob a forma desta abstração enquanto direito. Este é algo inteiramente formal a) infinito em sua multiplicidade e sem totalidade (*totalitätslos*); β) sem qualquer conteúdo, em-si;.” (SdS 21)

<sup>424</sup> No *System der Sittlichkeit*, Hegel retoma, assim como no *Naturrechtaufsatz*, aquela célebre afirmação fichteana no *Grundlage des Naturrechts* segundo a qual a lei de coerção se faz necessária, pois, no âmbito da legalidade, pressupõe-se que o vínculo baseado na crença e na lealdade, e que unifica os indivíduos em relações éticas, já foi rompido. Segundo a tese hegeliana mais geral de promover uma integração entre a moralidade e a legalidade, o ser-um das vontades singulares no contrato não é, decerto, o ser um entre as mesmas, postulado pela razão pura prática, mas o que também não implica que, neste “ser-um exterior”, as vontades singulares não sejam absolutamente unificadas e reconduzidas à indiferença. “Através do ser-um absoluto nele, a liberdade e a possibilidade é, em relação aos membros da passagem, suspensa. O ser-um não é um interior, fidelidade e crença, no qual interior o indivíduo subsume a identidade sob si; mas antes o indivíduo é, em face do absolutamente universal, o subsumido. Portanto, o arbítrio e peculiaridade (*Eigenheit*) do mesmo [é] excluída, já que ele evoca no contrato esta universalidade absoluta.” (SdS, 26) Para Hegel, com o contrato, as disposições advindas da arbitrariedade e da singularidade do arbítrio estão presentes justamente enquanto tais, isto é, enquanto determinidades singulares que são nulificadas na relação contratual. “Mas se toda a sua força [do arbítrio e da peculiaridade do indivíduo] entra igualmente no contrato, então isto ocorre somente de maneira formal. As determinidades que são ligadas por ela e sob ela subsumidas, são e permanecem [sendo] determinidades. Elas são postas infinitas apenas empiricamente, como estas ou aquelas ou outras [determinidades], mas elas são / subsistentes. Elas são consideradas enquanto singularidade dos indivíduos ou das coisas, sobre as quais se faz o contrato.” (SdS, 26/27)



uma finitude subsistente para si, a qual não deve ser nadificada na idealidade, pelo que é impossível que a realidade seja uma [realidade] verdadeira e absoluta.”(SdS, 27) O contrato entra em cena para promover a segurança da igualdade quantitativa pela estrita reciprocidade de prestações (*Leistungen*), as quais são, na troca, ainda ameaçadas pelo arbítrio individual, elevando assim o universal ao status de garantia jurídica real. Com o contrato a universalidade formal no âmbito social alcança sua mais alta possibilidade. No contrato, localiza-se a emergência real do universal.

A esfera econômica juridicamente regulada, em que os singulares se deparam uns com os outros em relações de troca contratualmente asseguradas, pressupõe, enquanto esfera de uma unidade desta idealidade que adquire presença, uma relação intersubjetiva como seu sustentáculo; “pois o reconhecer é o ser-singular (*das Einzelsein*), a negação, de maneira que ela permaneça como tal fixada, embora seja ideal, em outros: é simplesmente a abstração da idealidade, não a realidade neles.” (SdS 21) Assim, às relações intersubjetivas naturais, como a formação mútua enquanto sujeitos cooperativos no trabalho, a linguagem e as relações entre homem e mulher e entre pais e filhos – as quais antecipam, na intuição recíproca de si mesmo no outro, própria à eticidade absoluta, a *realidade* do conceito absoluto como intuição – sucedem-se as relações intersubjetivas “*idealmente* presentes” ou “institucionalizáveis”, pelas quais os sujeitos se reconhecem enquanto reconhecidos e regulados pelo direito. Assim, a pessoa se constitui, no *System der Sittlichkeit*, enquanto indivíduo vivo apartado das relações vivas a objetos e a outros sujeitos<sup>425</sup>. Por esta relação, a pessoa é livre, apartada de todos os vínculos, e os indivíduos iguais uns aos outros. O reconhecimento da pessoa é o reconhecimento do indivíduo como sujeito ou enquanto indiferença ou universalidade negativa. “O reconhecer deste estar-vivo formal é, tal como o reconhecer e a intuição empírica em geral, uma idealidade formal ... Enquanto o absolutamente formal, ele é, justamente por isso, também subjetividade absoluta, ou conceito absoluto; e o indivíduo, considerado sob esta abstração absoluta, [é] a pessoa.” (SdS 28) Enquanto pessoa, o indivíduo está em relações jurídico-formais de ser-reconhecido recíproco e de igualdade formal com os outros membros da sociedade. Nesta medida, a determinação do indivíduo como pessoa, condição desta formalidade institucionalizável, é, a um só tempo, não somente a unidade que absorve em si todas as remissões sociais do indivíduo, mas ainda a abstração de toda a concreção, vivacidade e realidade das relações intersubjetivas.

“A vida do indivíduo é a abstração elevada ao ponto supremo da sua intuição. A pessoa, porém, o puro conceito da mesma, e este conceito é, na verdade, o conceito absoluto ele mesmo. Neste reconhecer da vida, ou no pensamento do outro enquanto conceito absoluto, ele é enquanto ser livre, enquanto possibilidade de ser o contrário de si mesmo em relação a uma determinidade. E no singular enquanto tal não há nada que não possa ser considerado como determinidade.” (SdS 28)

A determinação do indivíduo como pessoa implica o vínculo entre direito à propriedade e liberdade negativa enquanto diferença do particular em face do universal. Hegel pretende que esta potência da eticidade natural, “a eticidade natural alienada”<sup>426</sup>, a qual é perpassada pela contraposição entre a universalidade-idealidade e a realidade-particularidade da propriedade,

<sup>425</sup> “Formalmente, na simplicidade ou intuição, o indivíduo é indiferença de todas as determinidades, e, enquanto tal, um [indivíduo] formalmente vivo, e é como tal reconhecido. Tal como anteriormente [era reconhecido] enquanto [indivíduo] que possui coisas singulares, da mesma maneira [é reconhecido] aqui enquanto [indivíduo] sendo para si no todo.” (SdS, 27) Esta estrutura de relação intersubjetiva, enquanto perpassada pela “presença” da idealidade, não fixa a singularidade com respeito a relações de propriedade, mas a fixa em si mesma, pois o direito reconhece todo sujeito individual como pessoa, isto é, todos como iguais: “a intuição desta totalidade – contudo, da mesma enquanto singularidade, é o indivíduo enquanto indiferença de todas as determinidades, e como ele se apresenta como uma tal enquanto totalidade.” (SdS, 27)

<sup>426</sup> **Schnädelbach, Herbert** – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 90

encontre seu momento de indiferença na família<sup>427</sup>. A intuição da totalidade do ético nesta potência é o indivíduo vivo, o singular determinado universalmente, pela relação intersubjetiva excludente de reconhecimento recíproco com os outros indivíduos, como pessoa. Esta intuição é, entretanto, instável, uma vez que a atribuição socialmente sancionada da negatividade absoluta ao indivíduo traz atrelada a si, pela ausência de instância política capaz de amortecer plenamente os efeitos “destrutivos” da negatividade subjetiva, a possibilidade de sua exclusão desta relação de respeito mútuo e, por conseguinte, de conversão da mesma numa relação de dominação, pelo que se antecipa o paroxismo a que pode conduzir esta intersubjetividade excludente: o crime. Tal diferença implica, por sua vez, a possível suspensão da propriedade no não-reconhecimento da mesma, pelo que Hegel compreende a negação da determinação formal “propriedade” que será explorada na parte intermediária do *System der Sittlichkeit*. “Nesta liberdade, é posta, por conseguinte, da mesma maneira a possibilidade do não-reconhecer (*Möglichkeit des Nichtanerkennens*) e da não-liberdade.” (SdS, 28) Se a idealidade da vida individual é a determinação universal como pessoa, na relação real dos indivíduos vivos o critério não é mais o direito formal, mas exclusivamente o poder real, a unidade da vida em sua desigualdade. Com isso Hegel pretende agregar à coexistência dos indivíduos plenamente constituídos pela intersubjetividade excludente da esfera econômico-jurídica o necessário desvirtuamento em uma relação de dominação. Neste sentido, a indiferença da vida individual na família implica a superioridade ética da mesma em face da individualização abstrata de relações sociais na pessoa. Com a família está pré-figurada a forma de unidade apropriada à eticidade absoluta do povo. Seu persistir na particularidade é, contudo, o que a distancia desta totalidade ética.

### 2.2.4.3 Crime e Justiça Punitiva: o paroxismo da exclusão

O princípio da eticidade em relação é a singularidade, de maneira que toda forma de indiferença é, ao fim e ao cabo, sempre a subsunção sob uma universalidade formal. “O que foi visto até aqui tem a singularidade por princípio. O absoluto está subsumido sob o conceito, e todas as potências exprimem determinidades, e as indiferenças são formais, universalidade que se contrapõe à particularidade.” (SdS 33) Já a parte sobre o crime expõe a ampliação gradativamente mais abrangente do universal através da assimilação de posições do singular que revelam abstrações progressivamente mais intensas<sup>428</sup>. Trata-se, portanto, da construção de níveis de alcance social de um universal que se comporta ainda de maneira negativa<sup>429</sup>. “Agora a forma

<sup>427</sup> Parece pertinente, neste momento, mencionar como esta posição de Hegel no *System der Sittlichkeit* é substancialmente modificada no desenvolvimento posterior do sistema. Refiro-me, sobretudo, à subordinação sistemática das determinações e categorias jurídico-econômicas à eticidade natural da família, pelo que se revela, como observa Schnädelbach, a extrema influência em Hegel da concepção aristotélica da economia enquanto vinculada ao ambiente doméstico. Esta concepção vai se desenvolver sobretudo na direção de uma plena separação da economia em relação à família e, por conseguinte, sua compreensão ampliada até o âmbito de uma economia política, que abrange a sociedade como um todo. Mais indicações a respeito: **Schnädelbach, Herbert** – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000 **Göhler, Gerhard** – „Dialektik und Politik in Hegels frühen politischen Systemen: Kommentar und Analyse“, in: *Frühe politische Systeme: System der Sittlichkeit, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten der Naturrechts, Jenaer Realphilosophie*. Herausgegeben und kommentiert von Gerhard Göhler, Frankfurt am Main, Ullstein 1974, 337-610 **Kimmerle, Heinz** – *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800-1804*, Bonn (Beiheft 8 der HST)

<sup>428</sup> Neste sentido, o crime se reverte, graças à sua estrutura da negação abstrata, no asseguramento de uma universalidade mecânica e sem vida, um desenvolvimento quantitativo do universal das determinações sociais. O universal da existência comunitária é ampliado proporcionalmente aos fenômenos assimilados pelo seu restabelecimento. No ápice do desenvolvimento, a indiferença da vida pré-estatal, a família, é despida, na guerra, da determinação singular e ampliada a uma unidade quantitativamente mais abrangente e mais formal: vê-se assim que a assimilação do crime intensifica a universalidade em sua abrangência e alcance social.

<sup>429</sup> Uma compreensão da real função do segundo capítulo do *System der Sittlichkeit* parece extrapolar realmente o escopo metodológico imposto pela tentativa de reconstruir o ético através da *Potenzmethode*. As indicações de Hegel quanto o direcionamento lógico pelo conceito e pela abstração do universal formal parecem privilegiar a interpretação segundo a qual a parte sobre o crime se insere no estágio geral de subsunção sob o conceito, a qual já é operacionalizada na eticidade natural. **Göhler, Gerhard** – „Dialektik und Politik in Hegels frühen politischen Systemen: Kommentar und Analyse“, 393

é, enquanto negativo, a essência. O real é posto como ideal, é determinado pela liberdade pura.”(SdS 34) Desde suas discussões sobre intersubjetividade em Frankfurt, Hegel caracteriza a “modernização” como sistemático destacamento do indivíduo das relações éticas em que está desde sempre enredado. Hegel enxerga em Fichte, por outro lado, o extremo da tentativa de fundamentar a posição absoluta do indivíduo e de um sistema do direito enquanto limitação recíproca das liberdades. Fichte localiza a origem da relação de direito no movimento de gênese da autoconsciência, isto é, da identidade individual: em sua *Nova Methodo*, o processo de gênese da autoconsciência é a “passagem da indeterminidade à determinidade”<sup>430</sup>, isto é, a transformação da pura espontaneidade em consciência limitada, de maneira que o direito, concebido segundo o modelo da limitação recíproca das liberdades, é o limite à liberdade ilimitada do indivíduo. É este conceito de liberdade ilimitada, que se põe em absoluta oposição e negatividade, que Hegel aborda no segundo tomo de *System der Sittlichkeit*, sobre “a liberdade ou o negativo ou o crime”<sup>431</sup>. “Este negativo ou a liberdade pura se dirige então à suspensão do objetivo de tal maneira que ele torna a determinidade ideal, somente exterior e superficial na necessidade, o negativo em essência e, portanto, nega a realidade em sua determinidade, mas fixa esta negação”(SdS 34)

O crime representa a primeira tentativa de suspender a oposição entre universalidade e particularidade. A falha do crime na realização da unidade está em que a negação é um ato do indivíduo, apoiado na posição da singularidade. Neste sentido, o crime é uma tentativa de suspender a oposição cuja unilateralidade reside no caráter exclusivamente negativo: a pretensa auto-remoção do singular da eticidade se revela como idealidade da posição do sujeito singular, reiterando a oposição. Assim, o objetivo da parte central do *System der Sittlichkeit* se inscreve na seguinte diretriz: se a indiferença absoluta e a totalidade devem ser plenamente reconstruídas, a universalidade desenvolvida em estruturas societárias pré-políticas tem de ser ultrapassada em sua deficiência. Para articular esta diretriz, que inclui tanto o escopo do capítulo central, quanto sua plena resolução na parte final do texto, Hegel se serve de uma disseminação do termo *aufheben*. “A eticidade absoluta se eleva para além da determinidade através disso: que o negativo a suspende, mas de tal maneira que ele a unifica, em algo mais elevado, com o contraposto dela” (SdS 33). Segundo o sentido mais profundo e decisivo do “suspender”, a “suspensão negativa”, que é, segundo Hegel, “suspensão contra suspensão, contraposição contra contraposição” (SdS 34), as determinidades societárias são negadas em sua renitente singularidade, unificadas com seu oposto e elevadas à eticidade verdadeira, mas não ao preço de que o finito determinado perca nela seu subsistir: “a idealidade, a forma subsiste nela igualmente, porém em sentido invertido ... ela mantém firme o ser-determinado real da singularidade e o determina assim como um negativo; [de tal maneira], portanto, que deixa subsistir sua singularidade e seu ser-contraposto, não suspende a oposição, mas antes transforma a forma real em ideal.” (SdS 34) Neste sentido, o que resulta desta “dupla suspensão”, que “deixa em verdade [o contraposto] subsistir e o põe apenas em sentido negativo” (SdS 33), é não a aniquilação do real pela assimilação ao ideal, mas a transformação do mesmo em idealidade.

<sup>430</sup> “Toda consciência da auto-atividade (*Selbsttätigkeit*) é uma consciência do nosso limitar de nossa atividade. Mas eu não posso intuir a mim mesmo como limitante sem pôr um passar da indeterminidade à determinidade e contrapô-lo ao determinado.”Zweite Einleitung, AA IV, 2 (34)

<sup>431</sup> Não estamos aqui contestando a já amíuade aludida influência de Hobbes sobre o segundo capítulo do *System der Sittlichkeit*. Segundo Siep, a questão não é tanto o conceito de “luta de todos contra todos”, mas antes o enunciado, vinculado à teoria hobbesiana do estado de natureza, de que a liberdade ilimitada do indivíduo, concebida por Hobbes como “direito de todos a tudo” e por Fichte como *Unrecht*, expressa-se no ambiente de conflito ou de luta. Ver Siep, Ludwig -, *Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften*, in: Hegel-Studien (1974), 155-209 Hegel compreende a liberdade ilimitada não como a liberdade singular própria à compreensão do estado de natureza em Hobbes, mas como negação da eticidade natural e de seus níveis de interação.

O capítulo sobre o crime se estrutura, por outro lado, segundo a suspensão simplesmente negativa, através da qual a determinidade finita desaparece subsumida ao momento ideal do absoluto – na qual, portanto, o negativo “suspende, através da iden/tidade plenamente acabada como o seu contrário, a sua forma ou idealidade [do contraposto E.C.L.], toma-lhe justamente o negativo e o torna absolutamente positivo ou real”(SdS 33/34). Trata-se de um movimento no qual as determinidades societárias pré-estatais são negadas em seu próprio “estágio ético”, isto é, têm seu caráter de uma universalidade social ainda determinada pela oposição ameaçado pela contraposição radical à singularidade: a realidade essencial do oposto não é atingida, pelo que se ratifica a idealidade da determinidade ao custo de sua realidade. Eis porque aquela suspensão total desemboca na eticidade absoluta, enquanto esta suspensão ainda “inacabada” é tematizada num estágio ético relativo em que o singular se opõe às formas originárias de intersubjetividade. A interdependência destas formas de negação reside em que a acolhida da determinidade na eticidade absoluta somente se torna inteiramente visível pela negação simples da mesma no crime. A liberdade pura torna patente a idealidade da determinidade, isto é, a idealidade da posição das determinidades singulares enquanto estando em oposição à universalidade formal; mas, ao fazer do negativo sua essência, o ato criminoso revela que o que é posto na eticidade em relação é somente uma determinidade que não atinge a essência interior da existência social. Por isso mesmo, a negação criminosa é somente uma suspensão ideal da determinidade. Se esta negação fosse levada ao paroxismo, a objetividade seria completamente aniquilada, e também a subjetividade se aniquilaria como tal, o que significaria a dissolução da diferença em uma indiferença sem forma.

A tese de Hegel é, neste berço de sua concepção da negação auto-referencial<sup>432</sup>, que somente a negação da negação absoluta, isto é, a unificação de termos absolutamente contrapostos, é capaz de forjar a unidade absoluta que conecta eticamente os indivíduos. Seguindo suas reflexões em Frankfurt, segundo as quais a eticidade tem de ser compreendida como unidade substancial e não como conjunto de leis morais abstratamente universais, Hegel compreenderá a suspensão da eticidade através de atitudes excludentes como uma visão superficial e meramente aparente da relação entre universal e singular<sup>433</sup>: a eticidade não pode ser compreendida como oposição “legalista” entre universalidade e singularidade, mas que somente emerge genuinamente como uma superação da negação que fixa o negativo como determinidade, como ultrapassagem da negação que contrapõe ao “real” da eticidade natural o “ideal” da exclusão. Hegel compreende a “*Aufhebung der Aufhebung*” como uma suspensão da mera idealidade da suspensão apenas negativa da “exclusão criminosa” perpetrada pela auto-contraposição da liberdade pura à unidade da vida ética. A suspensão da suspensão não desemboca, portanto, na aniquilação do real através de sua subsunção ao ideal, mas consiste antes em uma transformação da realidade em idealidade. Eis porque, no processo de reconstrução parcial desta suspensão da suspensão no capítulo sobre o crime, tal como ocorrera em Frankfurt, não está em poder do criminoso se desvencilhar do “destino” em que se enreda, e seu ato se volta contra ele mesmo, de maneira que se conecta a ele exteriormente uma justiça vingativa e, internamente, uma má consciência. Portanto, a gradual nulificação dos fenômenos do crime pela justiça vingativa desvela paulatinamente a estrutura do ético como tal: a negação do meramente subjetivo através de sua “posição como algo suspenso”.

<sup>432</sup> Na medida em que se constitui como negação e simultânea conservação da determinidade finita no absoluto, Schnädelbach compreende a *Aufhebung der Aufhebung*, da qual Hegel distingue, no *System der Sittlichkeit*, a suspensão meramente negativa, na qual a determinidade finita desaparece sem diferença na idealidade do absoluto, como a proto-forma da negação da negação e, portanto, como antecipação da negação determinada em relação à negação abstrata. **Schnädelbach, Herbert** – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 94

<sup>433</sup> **Kimmerle, Heinz** – *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800-1804*, Bonn(Beiheft 8 der HST)

O alcance desta estrutura é comparado por Hegel com a negação da subjetividade de um indivíduo vivo no assassinio e seu retorno à indiferença da objetividade vital, onde a justiça punitiva acaba por se mostrar como a vida que se opõe à pretensão de auto-exclusão do assassino. “Um assassinio suspende o vivo enquanto singularidade, enquanto sujeito, mas a eticidade faz isto igualmente. Porém, a eticidade suspende a subjetividade, a determinidade ideal do mesmo, o assassinio, por sua vez, sua objetividade, põe-no como um negativo, particular, o qual retorna sob o poder do objetivo, do qual ele se destaca (*dem es sich entriß*) por meio disso: que ele mesmo era um objetivo.” (SdS 35) Tanto a eticidade quanto o assassinio visam à “suspensão” da subjetividade. Mas o assassinio é negação da singularidade que se realiza na morte do indivíduo vivo, o que decerto demonstra que o indivíduo em sua posição singular é uma determinidade ideal, mas também que se o “suspende” pela negação de sua realidade. “A eticidade absoluta suspende imediatamente a subjetividade por meio disso: que ela a nadifica somente enquanto determinidade ideal, enquanto oposição, mas deixa subsistir a essência pura e simples dela ... A inteligência permanece na eticidade uma tal.”(SdS 35) Enquanto a suspensão ética da subjetividade implica em sua subsistência enquanto inteligência, o assassinio é negação da singularidade não somente como determinidade ideal, mas também e necessariamente como vitalidade real, pelo que a oposição é ratificada nos termos de uma auto-posição absoluta do assassino, o qual se mantém assim em relação com a vida de que se excluiu pela aniquilação. Entretanto, se, pelo seu ato, o assassino lesou a vida em uma determinidade singular, isto somente foi possível porque o indivíduo vivo é parte da vida. Eis porque o meio vital, que é condição da própria auto-exclusão do assassino, volta-se contra ele em nome de seu restabelecimento à condição original, mobiliza-se contra a pretensamente absoluta auto-exclusão do assassino: “tem-se de atuar contra esta negação. Já que a suspensão da determinidade é somente formal, então ela continua subsistindo, ela está posta idealmente, mas ela permanece em sua determinidade real. E a vida somente é lesada nela, não elevada; e por isso esta vida tem de ser restabelecida.” (SdS 35) A reação da vida desvela, na verdade, a precariedade da auto-exclusão do criminoso, isto é, a unilateralidade de sua pretensão de se pôr para fora do círculo vital. Esta reação se dirige, com efeito, à atestação da idealidade da auto-exclusão do criminoso, à suspensão de sua singularidade. “No que ele aparentemente lesou exteriormente e enquanto algo estranho a ele, o criminoso lesou, de maneira imediata, a si mesmo idealmente e se suspendeu. Nesta medida, o ato exterior é, ao mesmo tempo, um [ato] interior, o crime, cometido contra o estranho, [e], desta maneira, cometido contra ele mesmo.”(SdS 36) Com efeito, a vida entra, enquanto universal lesado, em oposição e se torna assim também ideal: “a lesão da vida não pode, em sua efetividade, ser restabelecida ... esta se dirige à efetividade, e esta reconstrução somente pode ser uma [reconstrução] formal.”(SdS 34) Eis o que Hegel chama de justiça vingativa, oposição e conexão absoluta entre crime e universal lesado<sup>434</sup>. Desta maneira, estruturado como oposição entre crime e justiça punitiva, o capítulo discute, em geral, a aniquilação das formas societárias de relação intersubjetiva e, em vista de uma a este nível impossibilitada auto-intensificação dos laços comunitários, também a contra-atuação, com vistas ao restabelecimento dos nichos sociais de indiferença, do universal lesado, enquanto justiça punitiva<sup>435</sup>.

<sup>434</sup> “Com o crime está absolutamente em conexão a justiça vingativa (*rächende Gerechtigkeit*). É a absoluta necessidade que a liga, pois um é o contraposto do outro, um deles a subsunção contraposta do outro. O crime subsume, enquanto vivacidade negativa, enquanto o conceito que se constitui como intuição, o universal, objetivo, ideal. Inversamente, a justiça vingativa subsume, enquanto universal, objetivo, novamente aquela negação que se constitui como intuição.”(SdS 36)

<sup>435</sup> Em *Geist des Christentums*, Hegel entende que a lesão do universal objetivo pelo singular, o crime, é remida pela culpa através de uma negação inversa e correspondente. Esta estrutura geral é também aquela da suspensão presente em *System der Sittlichkeit*. Entretanto, Hegel pretendia, em *Geist des Christentums*, atingir, com sua doutrina da pena como destino, a unidade ética genuína e originária através da reconciliação com a vida lesada. O destino, o qual se contrapõe, na pena, ao indivíduo como totalidade da vida lesada, somente pode ser reconciliado pelo amor, e não pela pena ela mesma. No paradigma da expiação penal, há, mesmo na circunstância de um restabelecimento do estado de universalidade pela pena, um recrudescimento e recuo do universal, na medida em que ele não pode ser reconciliado e em que ele permanece por isso sempre um poder exterior

O vínculo estabelecido no *System der Sittlichkeit* entre a concepção frankfurtiana da reconciliação e a adesão jenense à metafísica espinosana da substância<sup>436</sup> traz consigo, entretanto, uma diferenciação da concepção de suspensão do crime em Frankfurt e Jena<sup>437</sup>. Em Jena, Hegel sustenta que a inversão ideal do ato criminoso na má-consciência<sup>438</sup> é algo ainda incompleto, uma vez que permanece algo meramente interior. “O tema aqui é a contra-atuação (*Gegenwirkung*) real ou inversão, e a [inversão] ideal, imediata, segundo a necessidade abstrata do conceito está em geral contida, mas, nesta forma da idealidade, é somente uma abstração e algo incompleto. Esta inversão real é a consciência moral (*Gewissen*), e [é] somente algo interior, não interior e exterior ao mesmo tempo, algo subjetivo, não ao mesmo tempo objetivo.” (SdS 36) Por outro lado, esta incompletude é ela mesma um impulso à totalidade. “Porque ela é um interior, incompleto, então ela impele à sua totalidade. Ela denuncia, revela e trabalha por si mesma até que vê a contra-atuação ou inversão ameaçando exteriormente sua realidade e como seu inimigo defronte de si.” (SdS 36) Como o desenvolvimento da má consciência se dirige até o ponto da contraposição a si da vida lesada, a reconciliação consiste na desistência do criminoso em afirmar sua determinidade excludente como criminoso e na sua conseqüente “tomada de consciência” e ratificação de sua natureza em geral enquanto vivo<sup>439</sup>. “Pela vitória nesta luta posta [entre a consciência moral e seu inimigo E.C.L.] se repete aquele impulso / da consciência moral, e sua reconciliação está somente no risco de morte e cessa com este.” (SdS 36/37) Portanto, é pela exposição do singular ao risco de aniquilação que a vida o demove de sua exclusão e o demonstra como parte de si mesma<sup>440</sup>.

#### 2.2.4.4 – Tipologia da auto-exclusão no *System der Sittlichkeit*

O crime surge da possibilidade de um uso “destrutivo”<sup>441</sup>, por parte dos singulares, da liberdade negativa que, na organização jurídica da eticidade relativa, é-lhes atribuída enquanto

e ameaçador. Neste sentido, Hegel mantém, no *System der Sittlichkeit*, apenas a estrutura geral entre lei objetiva e pena, mas desvincula-se da temática da reconciliação e remissão pelo amor. **Göhler, Gerhard** – „*Dialektik und Politik in Hegels frühen politischen Systemen: Kommentar und Analyse*“, 393. A suspensão positiva, que tem seu eco na reconciliação pelo destino, não se efetiva no capítulo sobre o crime e, na terceira parte, não se dá do mesmo modo que em Frankfurt: a reconciliação ocorre não mais no plano da fraternidade e do perdão, mas antes, de maneira substancial, pela inserção da singularidade na unidade viva do povo e de sua organização estatal. Com efeito, a unidade efetivada da eticidade em *System der Sittlichkeit* constitui-se por uma “redução” da estrutura da reconciliação enunciada em Frankfurt à problemática da lesão e restabelecimento da lei enquanto universal fixo, voltada à absorção societária pré-estatal de todos os fenômenos negativos empiricamente relevantes de uma intensificação exacerbada da posição excludente da singularidade, que se posicionam por isso de maneira negativa e destrutiva em relação à universalidade comunitária e que, em nome de uma integração social estável e imanente à singularidade, têm de ser negados pelo universal. Decerto, fenômenos como o assassinio, a vingança e a guerra, representam já uma extenuação da estrutura fundamental da lesão/restabelecimento do universal, porém neles somente uma universalidade ainda negativa e sem vivacidade se disseminou pela existência comunitária.

<sup>436</sup> **Wildt, Andreas** – *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1983, p.323

<sup>437</sup> Para uma visão detalhada acerca desta diferença, indicamos **Göhler, Gerhard** – „*Dialektik und Politik in Hegels frühen politischen Systemen: Kommentar und Analyse*“, 393 **Siep, Ludwig** –, „*Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften*“, in: *Hegel-Studien* (1974), 155-209

<sup>438</sup> “A consciência desta sua própria aniquilação é um subjetivo, interior, ou seja, a má consciência (*das böse Gewissen*). Ela é, nesta medida, incompleta e tem de se apresentar exteriormente como justiça vingativa.” (SdS 36) A consciência (*Gewissen*), enquanto aspecto ideal ou intra-subjetivo da relação entre crime e justiça vingativa, é compreendida por Schnädelbach como uma “instância psíquica passível de reconstrução a partir relações intersubjetivas da vida”. **Schnädelbach, Herbert** – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 94/95

<sup>439</sup> “Em seguida ela [a consciência moral, E.C.L.] começa a se satisfazer, porque ela observa o começo de sua realidade nele. Ela produz um ataque a si, do que ela pudesse se defender, e através da defesa contra o ataque se tranquiliza, pois que ela defende a exigência mais universal, a indiferença e totalidade – a saber: a vida, da qual mesmo a consciência moral é uma determinidade – contra a negação ameaçada.” (SdS 36)

<sup>440</sup> Com isso, o risco de morte, o qual era, no *Naturrechtaufsatz*, a suspensão do singular e o índice da unificação ética do mesmo com o povo, é compreendido aqui como “possibilidade da apresentação do singular ele mesmo enquanto totalidade”<sup>440</sup>, prenunciando o *Jenaer Systementwurf* 1803/04. **Siep, Ludwig** –, „*Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften*“, in: *Hegel-Studien* (1974), 155-209, 163/168

<sup>441</sup> Que o capítulo sobre o crime representa o “paroxismo da exclusão”, deve-se ao vínculo inextricável entre liberdade pura e pura negatividade. Viu-se acima que a gênese da pessoa já trouxera o tema da liberdade negativa à tona. Esta liberdade de poder abstrair de tudo é agora levada ao seu momento radical pela negação da própria vida e, portanto, dos vínculos éticos naturalmente estabelecidos. **Schnädelbach, Herbert** – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 94/95

pessoas de direito. Uma “tipologia” das formas de auto-exclusão, a qual conduz progressivamente, segundo Hegel, à eticidade absoluta, é obtida pela submissão da discussão anterior quanto às formas de suspensão ao método das potências<sup>442</sup>. A submissão da negatividade sob a intuição resulta na negatividade sem diferença da devastação ou aniquilação. “Isto é a aniquilação natural (*natürliche Vernichtung*), ou a destruição sem finalidade (*die zwecklose Zerstörung*), a devastação.”(SdS 37/38) Como tal, este tipo de crime se refere à destruição irrefletida dos produtos do trabalho vivo em sua subsistência real<sup>443</sup>. A negatividade subsumida sob o conceito, ou a “devastação subsumida sob o conceito, enquanto relação com diferença e determinidade”(SdS 38), origina uma oposição no interior de um universal que é comum aos singulares e “é imediatamente invertida contra a relação positiva de diferença”(SdS 38): trata-se da lesão do direito da pessoa na forma do roubo e do furto. Neste momento, há contraposição<sup>444</sup> da suspensão do reconhecer do outro como um possuidor e proprietário à potência da unidade natural e conceitualmente fundada do ético: “Um tal deixar subsistir da determinidade [é] ... aniquilação da indiferença do reconhecer. É uma lesão do direito, cujo aparecimento enquanto uma aniquilação real do reconhecer é também uma separação da relação (*Beziehung*) de determinidade ao sujeito.”(SdS 39) Nesta tipologia do crime, que é, ao mesmo tempo, sua intensificação pela conservação da “figura anterior”, a lesão do direito é indiferente à destruição pura e simples da determinidade, pois é suspensão da própria idealidade da relação do sujeito com a posse, ou seja, é suspensão do reconhecer.

“Pois o reconhecer é justamente esta relação (*Beziehung*), a qual é em si meramente ideal, enquanto que [com] uma [relação (*Beziehung*)] real é indiferente pelo mesmo se o sujeito efetivamente unificou absolutamente consigo, de maneira inextricável, a determinidade, ou se esta unificação está somente posta na forma da possibilidade. Pelo reconhecer a relação relativa torna-se ela mesma indiferente, a subjetividade dela [torna-se] ao mesmo tempo objetiva” (SdS 39)

Portanto, Hegel procura compreender este tipo de crime como danificação da rede previamente articulada do reconhecimento recíproco. “A suspensão real do reconhecer suspende também aquela relação e é furto e, na medida em que se dirige puramente ao objeto relacionado, roubo.”(SdS 39) A novidade deste estágio em relação à devastação reside na indiferença da rede intersubjetiva lesada em relação à integridade do objeto: “o roubo é aqui, portanto, da mesma maneira pessoal e [, portanto,] furto”(SdS 40), ou seja, quer como furto ou como roubo, a “devastação” se transfere aqui para o âmbito da pessoa, e o crime se torna uma lesão pessoal<sup>445</sup>. Com isso, há uma intensificação do dano ético da lesão justamente porque a

<sup>442</sup> Se e em que medida esta exigência possui um sustentáculo nas determinações metodológicas do texto de Hegel, como defende Kimmerle, deixamos aqui em aberto, já que nos interessa sobretudo o teor social da tipologia da exclusão criminosa. Mais sobre isso, ver **Kimmerle, Heinz** – *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800-1804*, Bonn(Beiheft 8 der HST), 235 e seg.

<sup>443</sup> “O conceito absoluto, o contrário imediato de si mesmo, é real, porque o produto não é de maneira alguma uma identidade de subjetivo e objetivo, mas antes pura objetividade, carência de forma (*Formlosigkeit*) pura e simplesmente.”(SdS 38) A capacidade do elemento absoluto em assumir a “forma da natureza”(SdS 38), isto é, o sucumbir da diferença e do determinado à indiferença, constitui o “ultrapassar para o exterior” do “fanatismo do devastar”(SdS 38), o qual, entretanto, “na medida em que ela está na determinidade, somente pode despojar a posse.”(SdS 38) Eis porque a “indiferença da posse ou do direito não lhe importa nada. Ela é somente na particularidade.”(SdS 38)

<sup>444</sup> “o ético é, pela sua natureza de ser inteligência, ao mesmo tempo objetivamente universal e, portanto, em relação indiferente com um outro.”(SdS 38). Para Hegel, “a aniquilação de uma partícula/ridade”(SdS 38/39) é aqui aniquilação “dirigida a um ser ético”(SdS 39), “aniquilação da indiferença e pôr da mesma como [pôr] de um negativo”, o que significa “que a determinidade como tal permanece, apenas é posta com a determinidade negativa.”(SdS 39)

<sup>445</sup> Hegel esclarece que, com a passagem da devastação para o delito jurídico, a lesão se transfere para o ponto de indiferença da relação, isto é, ao sujeito, tornando-se lesão pessoal. “Nesta relação do sujeito ao objeto, que é na [relação de] propriedade, é deixada, pela aniquilação da indiferença e do direito, na verdade, a determinidade, esta permanece nisso indiferente, o objeto roubado permanece o que ele é. Mas não o sujeito, o qual aqui no particular é ele mesmo a indiferença na relação. Na medida em que, agora, não esta abstração de sua relação ao objeto está suspensa, mas antes na mesma ele mesmo está lesado, algo é a ele suprimido ... e já que então a indiferença das determinidades é a pessoa, e esta é aqui lesada, então a diminuição da propriedade é lesão pessoal.” (SdS 39)

lesão não se efetiva *somente* como diminuição da propriedade, mas como dano à pessoa e, por conseguinte, à personalidade como tal. “Ela [a diminuição da propriedade] é necessariamente uma tal [lesão pessoal]. Pois ela é imediatamente não pessoal, se somente a abstração da relação do sujeito ao objeto é lesada. Mas esta abstração como tal não é feita nesta potência: ela ainda não tem em algo, ele mesmo universal, sua realidade e retenção (*Halt*), mas o tem somente na particularidade da pessoa. E, por isso, cada furto é pessoal.” (SdS 39)

É reação a um “delito jurídico” como o roubo ou o furto que dá ensejo, segundo Hegel, a um embate, no qual se contrapõem dois singulares enquanto pessoas de direito, querendo fazer valer suas reivindicações, tanto a de uma ampliação indevida da própria esfera de ação, quanto a exigência de respeito aos direitos da pessoa e da propriedade: “a subsunção de uma posse que é propriedade sob o desejo de um outro, ou seja, a negação da indiferença, e a afirmação da particularidade quantitativamente maior contra a [particularidade] quantitativamente menor, da subsunção dos diferentes sob a menor, isto é a violência (*Gewalt*), não em geral, mas contra a propriedade” (SdS 40). Mas, de acordo com a doutrina da “justiça punitiva” ou da oposição reparadora do universal lesado, Hegel pode dizer aqui que “o roubo tem também de ter sua contra-atuação, ou a subsunção invertida.” (SdS 40) Para Hegel, deve-se ater estritamente ao que, neste estágio, significaria de fato uma inversão da relação de lesão, ou seja, já que a lesão do reconhecer se deu pela violência e já que o delito se efetua no âmbito pré-estatal da eticidade relativa, uma contra-atuação tem também a forma da violência que subverte a relação de força: “como aqui se é subjugado (*bezwungen*), isto é, o poder menor foi subsumido sob o maior poder, então inversamente o que agora é maior tem de ser posto como o menor. E, segundo a razão absoluta, esta inversão é, em si e para si, tão necessária quanto aquela subsunção é efetivamente roubo.” (SdS 40) Eis porque, diante da assimetria típica de um exercício de violência, Hegel compreende, neste estágio da lesão pessoal, como única alternativa possível à negação da negação, a instauração de uma relação de servidão, pela qual a pessoa que lesou a propriedade alheia tem seu crime nadificado em troca do seu não-reconhecimento como pessoa e de sua liberdade negativa<sup>446</sup>. A relação de dominação se instaura, porque enquanto a pessoa lesada luta por sua integridade, luta em nome da identificação absoluta entre sua pessoa e a determinidade singular lesada, o criminoso não tem sua integridade em jogo, ou seja, “roubo é a subsunção singular, que não se dirige à totalidade da personalidade” (SdS 40), e sim apenas a tentativa arbitrária de impor um interesse particular. “Mas justamente porque o que ataca pôs nisso toda a sua personalidade, então a relação também não pode terminar com a totalidade da personalidade em uma relação que domina, mas antes somente ser [isso] por um momento.” (SdS 41) Por isso, a situação tende a se radicalizar em um estágio em que ambas as partes se vêem lesadas em sua integridade.

O ápice da atitude auto-excludente é a indiferença das potências negativas anteriores, posta novamente nas potências natural, conceitual e no momento de sua indiferença. “A indiferença ou totalidade destas duas negações se dirige à indiferença das determinidades, ou à vida, e à inteira personalidade.” (SdS 41) Há aqui uma exasperação do conflito aberto pelo desrespeito ao direito da pessoa, porque a atitude de auto-exclusão do criminoso é de tal forma

<sup>446</sup> “E por meio de que ele passa ao pessoal, pessoa se mede por pessoa, e o subjugado se torna o escravo do outro. E este tornar-se escravo é propriamente o aparecimento disto: qual relação nesta relação de subsunção cabe a cada um dos indivíduos. Sem relação eles não podem estar um ao lado do outro.” (SdS 40) Muito embora a relação que se instaura aqui seja uma assimétrica, ela é, enquanto resultado do conflito e por isso mesmo, única forma possível de “integração social” no quadro de uma relação intersubjetiva “natural” danificada por lesão pessoal. Não há, portanto, no *System der Sittlichkeit*, a possibilidade de que esta relação possa ser assimilada a uma unidade teórica mais elevada. “Na relação precedente a inversão é absolutamente nadificante, porque a nadificação é ela mesma absolutamente, por conseguinte, a retroação como contra um animal ágil, subjugação absoluta ou a morte.” (SdS 41)



levada às últimas conseqüências que ele próprio já se dirige à lesão não de uma determinidade singular, mas sim à integridade do atingido. “Porque a negação somente pode ser uma determinidade, então esta – que o todo esteja em jogo – tem de ser elevada a um todo. Mas por meio disso, que ela é pessoal, ela é imediatamente o todo; pois a determinidade pertence à pessoa, a qual é a indiferença do todo.” (SdS 41) A “necessidade” da exasperação do conflito em uma lesão da integridade está em que, em última instância, é virtualmente impossível a lesão a uma determinidade da pessoa sem que sua integridade seja atingida: “uma particularidade da pessoa [ser] negada é somente / uma abstração, pois na pessoa ela é acolhida absolutamente na indiferença. O vivo é lesado.” (SdS 41/42) Neste quadro da lesão pessoal, em que a própria vida é, na forma da integridade da existência de uma pessoa, vituperada, há, segundo Hegel, em vista da “recondução” socialmente necessária da particularidade à indiferença da pessoa e, por conseguinte, da transformação da mesma em algo apenas abstrato quando desligada da indiferenciação “viva”, uma lesão da honra: “porque ... a esta indiferença se contrapõe a abstração da particularidade lesada, então através da última também aquela é posta idealmente, e o lesado é a honra.” (SdS 42)

“Honra” é a atitude que eu tomo frente a mim mesmo, quando eu me identifico positivamente com todas as minhas propriedades e peculiaridades ... por “Honra” é designada, portanto, uma auto-relação afirmativa, a qual está vinculada estruturalmente à pressuposição do reconhecimento recíproco da particularidade individual de cada um.<sup>447</sup> Neste contexto, o assassinio (*Mord*) aparece como a posição “natural” ou “imediate” da realidade da absoluta negação; a vingança (*Rache*) como absoluta contraposição ou relação em face do assassinio do singular; e, finalmente, a luta entre dois singulares (*Zweikampf*) como risco *indiferente* a ambos os lados (SdS 43). “Através da honra o singular se torna um todo e pessoal, e a negação aparente dos singulares somente é a lesão do todo, e assim emerge a luta da pessoa como um todo contra a pessoa como um todo (*der Kampf der ganzen Person gegen die ganze Person*).” (SdS 42) É esta situação de indiferença, em que cada parte lança mão de uma atitude auto-excludente, que permite, segundo Hegel, a extrapolação da vingança do singular para corpos sociais múltiplos: na mútua relação de vingança tomam parte agora a família e, eventualmente, grupos sociais mais amplos. Isto significa, sobretudo, que a contrapartida da defrontação da pessoa em sua totalidade com outra pessoa em sua totalidade é a contraposição de duas totalidades às quais cada qual pertence. Por conseguinte, esta ampliação dos elementos singulares, vinculados ao agressor, que são identificados com a lesão tem, como contrapartida, o aprofundamento e diversificação das personalidades envolvidas na contenda.

Ao nível do desenlace do “delito jurídico”, na forma da opressão ou do assassinio, o singular se defronta com a impossibilidade de deflagrar uma luta (SdS 42). “Somente então se pode considerar a impossibilidade como efetiva, se nenhuma ofensa (*Beleidigung*) está presente, e o assassinio não ocorre pura e simplesmente por nada pessoal, por conseguinte, [somente] em nome do roubo.” (SdS 43) Eis porque Hegel compreende a lesão da honra como intensificação da auto-exclusão, movimento de progressiva negação da eticidade natural como passagem da negação de um reconhecimento da capacidade de propriedade e contrato da pessoa jurídica formalmente viva para a negação do reconhecimento da vida como um todo, negação cuja forma apenas imediata é o assassinio, mas que se converte, pela ofensa, na negação da honra, da totalidade espiritual da pessoa, não somente dela mesma, mas também dos vínculos de sua existência social: “se também uma ofensa precedeu e, com efeito, personalidade e integridade (*Ganzheit*) estão em jogo, então a ofensa é totalmente desigual à negação total em relação à

<sup>447</sup> Honneth, Axel – *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, 41

realidade. A honra está sem dúvida lesada, mas a honra não pode ser indiferenciada da vida”(SdS 43) Se, na potência anterior, o ambiente em que se deflagra o crime é a regulamentação jurídica da propriedade e o reconhecimento recíproco dos proprietários como pessoas, segundo o momento da indiferença da eticidade negativa, o crime atinge a esfera da honra do singular, na qual estão intimamente ligadas, para Hegel, a sua existência física e o seu ser-reconhecido como pessoa. “Ao ser esta última posta em jogo [a vida E.C.L.] para devolver à primeira [à honra E.C.L.] sua realidade, a qual enquanto honra lesada é somente ideal, então ocorre a vinculação (*Verknüpfung*) da idealidade da honra com sua realidade”(SdS 43) Este vínculo interior entre o ser-pessoa e a existência concreta do indivíduo torna qualquer investida contra a honra um ataque ao indivíduo como um todo e não somente ao seu reconhecimento como pessoa. “Mas a uma luta por “honra” somente se pode manifestamente chegar, porque a possibilidade para uma tal auto-relação afirmativa é dependente, por sua vez, do reconhecimento confirmador por outros sujeitos. Um indivíduo somente é capaz de uma completa identificação consigo mesmo, na medida em que ele encontra, em suas peculiaridades e propriedades, também através de seus parceiros de interação, assentimento e apoio.”<sup>448</sup> Ao compreender como honra esta consciência singular da pessoa como totalidade dos elementos físicos e sociais da existência individual, Hegel torna, ao mesmo tempo, inadequada uma restauração da mesma pela via do assassinato, da desforra ou mesmo da submissão servil, já que, em nenhuma destas possibilidades, a consciência da honra é plenamente restaurada em seus elementos físicos e sociais. A vinculação da idealidade da honra com sua realidade se dá “somente através disso: que a determinidade lesada seja elevada à toda realidade, e a honra consiste em que, se uma vez a determinidade é negada, também a totalidade das determinidades, ou seja, a vida, deve se dirigir a isso.”(SdS 43)

A lesão desta totalidade e inteireza da pessoa representa a negação da determinidade da eticidade natural. O significado deste resultado reside em que, em última instância, em qualquer lesão singular a inteireza da pessoa é atingida, e, por outro lado, é sempre esta inteireza da pessoa viva que, no caso da lesão singular, é posta em jogo para suspender a lesão, algo que encontrará a plenitude de seu significado no desenvolvimento ulterior da teoria do reconhecimento nos *Jenaer Systementwürfe*. “Portanto, a própria vida tem de ser posta em jogo, enquanto aquilo através do que aquela negação da singularidade é transformada em um todo que ela deve ser.”(SdS 43) A sua honra reciprocamente lesada os oponentes tencionam recuperar pelo convencimento do outro da necessidade de reconhecimento de sua própria personalidade, o que, para Hegel, somente ocorre na medida em que demonstram ao outro a prontidão de pôr em jogo sua própria vida, de arriscarem sua vida em nome da demonstração cabal de que esta compaginação de fins e vínculos idiossincráticos à existência social singular tem que ser reconhecida. Determinadas características que individualizam uma pessoa seriam de tal forma essenciais para a manutenção de sua individualidade que valeriam a disposição de morrer por elas, já que não podem ser decantadas na forma de exigências simplesmente jurídicas de respeito<sup>449</sup>. Com o conceito de honra enquanto

<sup>448</sup> Honneth, Axel – *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, 41

<sup>449</sup> Que a progressão do delito percebido como lesão à personalidade para a luta por honra representa também uma ultrapassagem daquela base “jurídica” de compreensão do delito, Hegel deixa claro com suas considerações acerca do ensejo da contenda. Seguindo o caráter não-jurídico da doutrina hobbesiana do estado de natureza, Hegel entende que, no caso da luta por honra, a própria idéia de justiça é pulverizada em razões puramente arbitrárias, e a questão acerca da justiça do ensejo perde, ao contrário do que acontece no caso do roubo e do furto, seu sentido. “Acerca do caráter justo (*Gerechtigkeit*) do ensejo de uma tal luta não se pode falar. Assim como a luta como tal emerge, a justiça está de ambos os lados, pois está posta a igualdade do risco, e na verdade do mais livre, porque o todo está em jogo. O ensejo, ou seja, a determinidade que é posta enquanto acolhida na indiferença e enquanto pessoal, não é pura e simplesmente nada em si e para si, justamente porque ela somente é algo enquanto pessoal.”(SdS 42) Um tratamento perspicaz da questão da motivação é apresentada por Honneth, refletindo seu objetivo primordial, qual seja: identificar, como contrapartida aos atos que causam ruptura em níveis diferenciados de reconhecimento recíproco, formas de desrespeito. Honneth, Axel – *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992 Para Honneth, poder-se-ia vincular os atos de devastação e aniquilação à reação à experiência de “abstração de uma já formada eticidade”(38). Aos crimes que rompem estruturas intersubjetivas de reconhecimento jurídico, vincular-se-iam motivações ocasionadas pelo caráter abstrato do

totalidade e inteireza da singularidade, compaginação de sua existência formalmente instituída e dos caracteres que perfazem seu vínculo originário à existência social, é recuperado aquele vínculo fático entre o crime e a vida. Por conseguinte, um conceito de uma atitude individual auto-excludente, levado ao paroxismo de sua absolutização, colapsa em si mesmo, já que com a honra o dano à pessoa é mostrado em sua vinculação à unidade da vida.

Este ambiente caracterizado pelo risco de mútua aniquilação, de guerra (SdS 46) e pela insegurança generalizada do singular diante da possibilidade de ser lesado em sua pessoa, pode ser compreendido como uma reconstrução<sup>450</sup> da doutrina hobbesiana do estado de natureza. Entretanto, Hegel compreende este estado de insegurança não como um âmbito pré-ético da existência social, mas como a face negativa de uma existência social e ética pré-estatal, estado de uma mútua exclusão conduzida ao paroxismo graças à insuficiência integradora daquela esfera de uma socialização ainda natural. Além disso, não se trata para Hegel de um conflito em nome do direito ilimitado, mas de um conflito por reconhecimento e honra. Hegel concebe a liberdade pura, da qual também Hobbes parte, atribuindo a cada singular um “direito ilimitado” como capacidade potencialmente irrefreável de negar qualquer determinidade e compreende a positivação da liberdade individual em relações sociais auto-determinadas. Entretanto, para Hegel, tais relações sociais serão relações estáveis de reconhecimento que rompem com o nexo exclusivamente limitativo do estado civil. Quanto à conexão entre o *Naturrechtaufsatz* e o *System der Sittlichkeit* no tocante à formação do *Einssein* a partir do gradual rompimento pelos singulares de sua exterioridade mútua, em sua retroação sobre as formas pré-estatais de existência social, o capítulo sobre o crime<sup>451</sup> representa justamente o processo pelo qual os indivíduos vão sendo progressivamente munidos das perspectivas sem as quais o *Einssein* das vontades singulares não pode ser formado de maneira imanente a elas, o que é a condição necessária às premissas não individualistas do conceito hegeliano de eticidade. No *System der Sittlichkeit* em particular, tal processo tem, como contrapartida social à expansão e descentramento da subjetividade, o amadurecimento de relações de reconhecimento recíproco que, ao nível do estofamento intersubjetivo primário, não são capazes de abrigar plenamente as possibilidades desencadeadas pela liberdade negativa dos indivíduos. Com efeito, correspondente à passagem da pessoa jurídica à pessoa em sua totalidade está a intensificação da colaboração social e a consciência da própria dependência que tem um sujeito dos outros em aspectos imprescindíveis de sua plena individualização. “... nos sujeitos, no mesmo itinerário pelo qual eles chegam a uma maior autonomia, deve crescer, ao mesmo tempo, um saber acerca de sua dependência recíproca.”<sup>452</sup>

#### 2.2.4.5 – Gênese intersubjetiva do *Einssein* no *System der Sittlichkeit*

---

reconhecimento jurídico(38). De uma maneira menos passível de fundamentação, Honneth atribui ao crime que se dirige contra a integridade de uma pessoa, o caráter de uma reação à “experiência prévia de não ter sido reconhecido como uma pessoa individualizada.”(40)

<sup>450</sup> Para o embasamento desta formulação: **Schnädelbach, Herbert** – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 98 **Honneth, Axel** – *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992 Apesar de Hegel somente introduzir, no *System der Sittlichkeit*, o conceito de luta no segundo momento do desdobramento da atitude criminoso, Honneth acredita que o texto esteja amplamente influenciado por este conceito, o que se deixa perceber sobretudo na difícil aglutinação que, segundo ele, é feita por Hegel da filosofia política de Aristóteles, da teoria do reconhecimento de Fichte e a doutrina do direito natural de Hobbes.

<sup>451</sup> **Honneth, Axel** – *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, 42

<sup>452</sup> **Honneth, Axel** – *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, 43

A exasperação do conflito jurídico numa luta por honra torna claro que, segundo a articulação entre a intersubjetividade excludente e a participativa<sup>453</sup>, somente a demonstração da incompletude de formas estritamente jurídicas de existência social pode engendrar o teor intersubjetivo sobre o qual uma comunidade ética pode se formar. Não é por acaso, portanto, que Hegel sublinha que somente a constituição intersubjetiva<sup>454</sup> do ser-um do indivíduo e da totalidade é capaz de preencher a condição de uma constituição do todo imanente às partes, o que justamente diferencia a compreensão hegeliana de comunidade de seu equivalente contratualista<sup>455</sup>.

“Ao ser o povo a indiferença viva e ao ser toda a diferença natural nadificada, o indivíduo intui-se em cada um como a si mesmo. Ele alcança a suprema sujeito-objetividade. E esta identidade de todos é justamente por meio disso não uma igualdade abstrata, uma [igualdade] da cidadania, mas uma [igualdade] absoluta, e uma [igualdade] intuída na consciência empírica, uma [igualdade] que se apresenta na consciência da particularidade. O universal, o espírito, é, em cada um e para cada um ele mesmo, na medida em que ele é singular. Ao mesmo tempo, este intuir e ser-um são imediatos, o intuir não é nada além do que o pensamento” (SdS 49)

Intuição dos indivíduos uns nos outros constitui o povo como indiferença viva, ao passo que a intuição do mesmo na consciência empírica responde pela imanência desta constituição. Os fenômenos da auto-exclusão do singular demonstram gradual e universalmente a dependência da plena individualização em relação ao todo social e, portanto, à socialização que forma a comunidade: eles estabelecem, na forma de uma progressiva ruptura e intensificação de relações intersubjetivas, o unívoco paralelismo entre individualização e socialização. A possibilidade da absoluta negação da eticidade natural torna as potências da eticidade natural incapazes de garantir a efetivação da eticidade nos costumes de um povo. “A natureza absoluta não está, em nenhuma delas, numa figura espiritual (*Geistsgestalt*): nem a família, nem muito menos as potências subordinadas, ainda muito menos o negativo, são éticos.” (SdS 47) Por isso, a realização da unidade absoluta da inteligência implica a recondução dos contrapostos à unidade. “A eticidade tem de ser, com a completa nadificação da particularidade e da identidade relativa, do que unicamente a relação natural (*Naturverhältnis*) é capaz, identidade absoluta da inteligência.” (SdS 47) Assim, Hegel oferece, inicialmente, uma visão retrospectiva da exposição total da obra sublinhando que, em nenhum dos elementos anteriores, quer seja na unidade relativa do reconhecimento da liberdade negativa da pessoa, quer seja na unidade indiferente da família,

<sup>453</sup> Há, de fato, como identifica Honneth, uma peculiaridade no *System der Sittlichkeit* com respeito à concatenação dos estágios de reconhecimento e dos processos correspondentes de luta. Em nítida diferença aos esboços posteriores em Jena, o processo de luta não se configura como estágio intermediário entre as formas de reconhecimento, mas, ao contrário, diferentes tipos de luta, associados a estes estágios, são inseridos em um único capítulo. Honneth atribui esta peculiaridade em parte à utilização do método de subsunção, em parte à intenção de Hegel de fazer valer seu *Ansatz* contra a teoria hobbesiana do estado de natureza, visivelmente acionada no capítulo intermediário. **Honneth, Axel – Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte**, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, 35,36 Segundo nossa interpretação, esta peculiaridade pode ser reconduzida a uma necessidade sócio-teórica premente para Hegel, a qual, entretanto, ele expõe de uma maneira aparentemente ocasional na obra de 1802: a compreensão do arcabouço intersubjetivo da existência social dos indivíduos como uma articulação entre uma forma inclusiva e uma excludente de relação intersubjetiva. É neste panorama geral que uma sucessão diferenciada de conflitos, que ora negam um, ora negam outro aspecto deste feixe de relações primárias, que o procedimento hegeliano pode revelar seu alcance.

<sup>454</sup> Para Honneth, Hegel procura salientar, com a fórmula da intuição de si mesmo no outro, pela qual explicita a relação intersubjetiva própria do âmbito da eticidade no *System der Sittlichkeit*, a qual é repetida, anos mais tarde, na *Fenomenologia*, “uma forma da relação recíproca entre os sujeitos que é superior à forma meramente cognitiva”, a qual caracteriza para ele o reconhecimento jurídico. Peculiar a esta forma de relação intersubjetiva é o fato de que beira o elemento afetivo, graças ao que Honneth lança mão do conceito de solidariedade para caracterizá-la. Desta maneira, Honneth acaba abordando a relação entre os tipos de relação intersubjetiva, algo extremamente presente nas considerações de Hegel desde Frankfurt, mas que, na análise de Honneth, obtém apenas uma importância episódica. Para Honneth, os elementos solidários contidos na intuição de si no outro “devem fornecer manifestamente a base comunicativa sobre a qual os indivíduos isolados uns dos outros pela relação de direito podem, mais uma vez, se encontrar no quadro mais abrangente de uma comunidade ética.” **Honneth, Axel – Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte**, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, 44

<sup>455</sup> Hegel desenvolve esta relação na forma de uma contraposição entre a comunidade enquanto totalidade dialética e a sociedade enquanto “agregado” concebido na base de um atomismo social. “Há que se conhecer a identidade desta intuição e da idéia. No povo está posta formalmente em geral, a saber, a relação de uma porção de indivíduos, não uma porção carente-de-relação (*eine beziehungslose Menge*), nem uma simples maioria. Aquele não, uma porção não põe em geral uma relação que está na eticidade, a subsunção de todos sob um universal, o qual teria para a consciência dela realidade, que seria um com eles, e que tivesse poder e violência sobre eles; mas antes a porção é singularidade absoluta, e o conceito da porção, ao serem eles um, é a abstração deles que lhes é estranha, exterior a eles” (SdS 49)

se encontra ainda a natureza absoluta numa forma espiritual, o que significa que as “figuras” desenvolvidas até este ponto não são ainda genuinamente éticas<sup>456</sup>. Digno de nota é que Hegel tem inicialmente diante dos olhos uma constituição intersubjetiva da eticidade, o que ele deixa transparecer na contraposição à relação intersubjetiva na família: “A intuição está ao mesmo tempo em relação, o intuir-se real e objetivamente do indivíduo no outro está preso a uma diferença. O intuir na mulher, na criança e no escravo não é nenhuma igualdade absoluta acabada (*vollkommen*). Ela permanece uma [igualdade] interior, não engendrada para fora (*nicht herausgeborene*), impronunciada. Há uma insuperabilidade (*Unüberwindlichkeit*) do conceituar da natureza dentro dela.”(SdS 47) Ainda que implicitamente, é em vista da exigência intersubjetiva de uma “intuição indiferente” do indivíduo no outro que Hegel define o escopo sistemático de uma “unidade da inteligência” capaz de indiferenciar a “unidade da natureza” atingida na família.

“a identidade absoluta da natureza tem de ser acolhida na unidade do conceito absoluto e de estar presente na forma desta unidade: uma essência clara e ao mesmo tempo absolutamente rica, ser-objetivo plenamente acabado e intuir do indivíduo em um estranho, portanto, a suspensão da determinidade e configuração naturais, completa indiferença da fruição de si.”(SdS 47)

Hegel articula, então, a constituição intersubjetiva do *Einssein* com o ser-um entre o indivíduo e o todo ético, isto é, a intuição do mesmo em seu outro. “Desta maneira, o conceito infinito é somente pura e simplesmente um com a essência do indivíduo /, e o mesmo [está] presente em sua forma como inteligência verdadeira. Ele é verdadeiramente infinito, pois todas as suas determinidades estão nadificadas.” (SdS 47/48) Na identidade absoluta da inteligência, a eticidade absoluta chega a si mesma, suspende suas potências naturais como natureza inorgânica, e alcança a unidade do conceito absoluto em uma configuração espiritual (*Geistesgestalt*). Nesta configuração espiritual da eticidade, as determinidades da natureza ética são elevadas a um nível mais amplo de efetividade social, assim como a unidade formada por ela e sua suspensão no crime estabelecem, como fundamento da divisão do sistema da eticidade, a possibilidade da liberdade pura do indivíduo<sup>457</sup>. Para Hegel, o conceito absoluto acolhe em si a determinidade natural e a configuração da eticidade absoluta e também a nadifica. Com a negação da eticidade absoluta como natureza, ela surge em configuração espiritual, “é conduzida ao conceito absoluto enquanto particular que, a partir de si mesmo, forma com as formas da eticidade apreensíveis através da intuição uma unidade absoluta.”<sup>458</sup> Esta forma espiritual, a qual prefigura o conceito fundamental que, no lugar do conceito inteligência, funcionará como estrutura nos sistemas subsequentes da filosofia prática, caracteriza-se como identidade absoluta da inteligência, em face da qual tudo aquilo que se acha ainda permeado pela particularidade e pela identidade

<sup>456</sup> Hegel comenta, na introdução à eticidade, esta insuficiência do ponto de vista da particularidade, considerada de ambos os lados, tanto da particularidade como tal, como da universalidade abstrata. “Nas potências precedentes, há a totalidade da particularidade segundo os dois lados da mesma, da particularidade como tal, e da universalidade enquanto unidade abstrata. Aquela é a família, mas ela é uma tal totalidade na qual, na verdade, todas as potências naturais (*Naturpotenzen*) estão unificadas.”(SdS 47) “Na universalidade, entretanto, a liberdade da relação (*Freiheit vom Verhältnis*), o aniquilar de um dos lados da mesma através do outro, é o mais elevado, e ela somente é racional enquanto conceito absoluto, na medida em que se dirige à negatividade.”(SdS 47)

<sup>457</sup> Kimmerle vê aqui a incongruência de que o *System der Sittlichkeit* deveria ter sido elaborado desde o início como o desdobramento deste princípio de possibilidade da liberdade pura do indivíduo, e não ter tomado como ponto de partida princípios de conhecimento como intuição e conceito absoluto. **Kimmerle, Heinz** – *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800-1804*, Bonn(Beiheft 8 der HST), 239. Neste sentido, a percepção deste elemento imanente à temática da eticidade poderia ser interpretado como motivador recôndito para um afastamento em relação ao arcabouço metodológico tomado de Schelling em direção ao realinhamento com o *bewusstseinstheoretischer Ansatz* de Fichte, o qual foi notado sobretudo por Riedel e Wildt. ver **Wildt, Andreas** – *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1983, 325 e seg. **Riedel, Manfred** – „Hegels Kritik des Naturrechts“ in: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main, 1969, 42-74

<sup>458</sup> **Kimmerle, Heinz** – *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800-1804*, Bonn(Beiheft 8 der HST), 237

relativa própria à relação natural se torna insuficiente<sup>459</sup>. É neste sentido que Hegel compreende a eticidade genuína e absoluta como identidade absolutamente indiferente de intuição intelectual e intuição empírica, da essência universal e do indivíduo, do fazer universal e do fazer individual. “Na eticidade o indivíduo é, portanto, de uma maneira eterna. Seu ser e fazer empíricos são um pura e simplesmente universal; pois não é o individual que age, mas antes o espírito absoluto e universal nele.”(SdS 48) Trata-se, portanto, do resgate do enunciado seminal do *System der Sittlichkeit*, segundo o qual o povo é a intuição desta idéia de eticidade cujo conceito é uma multiplicidade de indivíduos. “A intuição desta idéia da eticidade, ... a forma na qual ela aparece a partir do lado de sua particularidade, é o povo.”(SdS 50), uma intuição que é absoluta, “porque ela é pura e simplesmente objetiva, todo ser-singular e sensação está nela exterminado e ela [é] intuição, porque ela está na consciência. O conteúdo dela [da intuição E.C.L.] é absoluto, porque ele é o eterno e está livre de todo subjetivo.”(SdS 50) O descentramento das perspectivas particulares, o aplainamento das unilateralidades vinculadas à ênfase particularista das outras potências e, enfim, o direcionamento ético da subjetividade, que caracterizam, em toda filosofia hegeliana, as perspectivas da eticidade efetiva e da autoconsciência universal, são associados, no *System der Sittlichkeit*, com o círculo traçado desde a enunciação de sua pressuposição fundamental; pois, diz Hegel, “toda a relação à carência e aniquilar é suspensa, e o prático, que começa com o aniquilar do objeto, passou para seu contrário, para a aniquilação do subjetivo, de tal maneira que o objetivo é a identidade absoluta de ambos.”(SdS 50)

### 2.2.5 – Socialização, Individualização e teoria da consciência: diretrizes em Jena

Vimos acima que, ainda que implicitamente, Hegel investiga, em Frankfurt e no início do período de Jena, a conexão entre eticidade e intersubjetividade. No *System der Sittlichkeit*, através de um resgate não simplesmente programático, como no *Naturrechtaufsatz*, da tese aristotélica da “anterioridade da pólis”, Hegel estabelece, em sua teoria do desenvolvimento da eticidade, a conexão entre a liberdade individual, radicalizada pela filosofia transcendental, e a formulação de um quadro institucional comunitário<sup>460</sup> no qual aquela liberdade pode encontrar sua efetivação adequada. Entretanto, é somente na segunda metade do período de Jena que Hegel se torna plenamente capaz de implementar este projeto, o qual, a partir de 1805/06, estabelece a feição madura de sua filosofia política. Ainda no *System der Sittlichkeit*, foi a reformulação inspirada em Fichte do ponto de partida aristotélico, bem como a “dinamização hobbesiana” da teoria fichteana do reconhecimento<sup>461</sup>, movimentos vinculados à reconstituição do conceito

<sup>459</sup> Schnädelbach sublinha a modificação que se instaura na atitude de Hegel com respeito a esta insuficiência das formas societárias prévias e que ainda se localizam ao nível de uma identidade relativa. A partir dos *Jenaer Systementwürfe* Hegel passa a reconsiderar a classificação dos estágios da eticidade negativa e relativa como estritamente não-éticos por não satisfazerem o critério da absoluta indiferença. Com isso, passa paulatinamente a compreendê-los como integrados à eticidade absoluta na qualidade de momentos aos quais cabe um “*Recht*”, tal como esta expressão é amplamente utilizada nas *Grundlinien*. Schnädelbach, Herbert – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, p.98/99 De acordo com Schnädelbach, tais modificações são acompanhadas também pela substituição do conceito de povo pelo de estado, o qual passa a abranger, enquanto unidade individual do ético, todos os momentos da eticidade natural, relativa e negativa. Associada a esta importante modificação está também a inserção do estado na esfera do espírito objetivo e a correspondente separação entre espírito absoluto e objetivo, o que, embora tenha importantes consequências para o esvaziamento das potencialidades da concepção hegeliana de intersubjetividade em nome da concepção da monarquia constitucional assimilada, ao movimento de efetivação da singularidade conceitual da idéia liberdade na “personalidade do estado”, desobriga o estado de ser a manifestação imediata do absoluto.

<sup>460</sup> Siep compreende esta tarefa sobretudo como uma dupla necessidade: primeiramente, a necessidade de superar a destruição kantiana da filosofia prática clássica; em segundo lugar, o desafio de ultrapassar o abismo entre a ética e a crítica da sociedade por meio de uma teoria das instituições. Para Siep, é a esta dupla necessidade que se dirige o vínculo entre reconhecimento e teoria da consciência. Siep, Ludwig – *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1976

<sup>461</sup> Honneth, Axel – *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992 Honneth entende que o *insight* hegeliano que permite afugentar o atomismo do direito natural moderno é a eticidade natural enquanto fundamento natural da socialização humana, o qual, compreendido teleologicamente segundo o conceito aristotélico de natureza, representa o germe da idéia de comunidade a ser plenamente desenvolvido na eticidade política (26). Hegel interpõe, então, entre ambos os estágios “a reconfiguração e a ampliação das formas iniciais da comunidade social na direção de relações mais abrangentes de interação social.”(27) Os fenômenos do crime são investidos da função de anular, através de recorrentes negações de relações intersubjetivas primárias, “unilateralidades e particularizações” que

hegeliano de intersubjetividade trazido de Frankfurt, que permitiram a Hegel precisar a tarefa fundamental de sua filosofia social. Por outro lado, é somente na medida em que, a partir de 1803, o conceito de reconhecimento, aglutinando todos estes desvios e reestruturações, é vinculado à formulação de uma teoria da consciência, que esta tarefa é implementada de uma maneira que se torna, aos olhos de Hegel, metodologicamente exitosa. Eis porque o conceito de *Vereinigung*<sup>462</sup>, decantado especulativamente nos textos publicados de Jena, forma o protótipo para o conceito de reconhecimento nos textos não publicados deste período. A unificação é o *medium* no qual Hegel pretende reestruturar tanto a noção kantiana de autonomia, quanto a noção de uma liberdade intersubjetivamente mediada, formulada segundo a dicotomia fichteana entre autoconsciência pura e consciência empírica, como ainda a exterioridade mútua destes registros, de maneira que o reconhecimento parece sustentar, enquanto movimento de unificação, o projeto jenense de Hegel de uma “renovação da filosofia prática” na forma de uma “superação da separação entre ética e política”<sup>463</sup>. A partir de 1803, Hegel delega ao processo de reconhecimento a tarefa de construir uma conexão de mútua implicação entre a liberdade singular e as instituições sociais unicamente pelas quais esta liberdade se realiza concretamente. Trata-se, portanto, de uma genuína “teoria da efetivação da liberdade em instituições, a qual disponibiliza um critério para a crítica das instituições.”<sup>464</sup>

Na implementação do programa do *Naturrechtaufsatz* no *System der Sittlichkeit*, viu-se que uma tal simbiose entre autonomia individual e sua realização institucional supõe justamente um mútuo relacionamento de processos de individualização e socialização em uma teoria que explique como a progressiva formação de instituições, capazes de efetivar a liberdade, vincula-se à progressiva aquisição, por parte do indivíduo, de uma auto-compreensão correspondente a níveis desta socialização institucional. No *System der Sittlichkeit*, esta exigência se traduz na necessidade de pôr como ponto de partida, ao menos da apresentação, o singular no ambiente de sua existência natural, embora tal texto lance mão da pressuposição da eticidade enquanto povo. É justamente no sentido da eliminação desta pressuposição que os instigantes *Jenaer Systementwürfe* fundamentam a teoria do reconhecimento sobre uma teoria da consciência, de maneira que o período de Jena se caracteriza sobretudo pela progressiva tomada de consciência de que o projeto de mediação entre a filosofia prática moderna e a filosofia política clássica depende de um processo de auto-efetivação da consciência no quadro institucional da consciência universal e que não seja, portanto, simplesmente um pressuposto exterior à consciência, elevada, em circunstâncias modernas, à condição incontornável da realização plena da liberdade.

---

ainda permeiam determinados níveis de coexistência social. Com efeito, Hegel forneceria, para Honneth, com sua teoria da eticidade natural, a compreensão do teor normativo do fundamento natural da coexistência, de maneira que deste núcleo surgiria, através da concepção da “diferenciação” imposta pela atitude excludente do crime, uma progressiva intensificação dos “laços comunitários” e, ao mesmo tempo, da autonomia e da identidade individuais. Assim, Honneth compreende que um tal *Ansatz* somente é possível através de uma reformulação tanto do modelo fichteano do reconhecimento, quanto do conceito hobbesiano de luta. Hegel lança mão do modelo fichteano justamente para constituir o teor das relações societárias ou intersubjetivas primárias, isto é, para traduzir intersubjetivamente aquele estofado societário enunciado aristotelicamente. Já o recurso ao direito natural hobbesiano e à sua concepção conflituosa serve justamente à dinamização do modelo intersubjetivo de Fichte, com vistas à introdução do momento negativo que visa à ampliação do quadro societário pré-estatal: trata-se de uma reinterpretação do conceito hobbesiano de luta justamente porque a mesma não deve mais ter o caráter de um conflito em nome da auto-conservação da integridade física, mas a feição ética de um processo na direção de uma socialização individualizante.

<sup>462</sup>Já em Frankfurt, Hegel percebera que somente no “quadro sócio-institucional” – nesta época, uma religião do povo intersubjetivamente constituída através do amor –, a individualidade modernamente engendrada encontraria condições de efetivação. Entretanto, com o conceito de amor enquanto *Vereinigung*, compreendido em sua dimensão horizontal e vertical, Hegel chega à intuição de que a liberdade do indivíduo se localiza no âmbito da unificação, a qual unicamente pode tornar positivo aquilo que de outra maneira somente poderia se deixar sentir como limitação. **Siep, Ludwig (Hg.)**, „Der Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena“, in: Siep, Ludwig–Praktische Philosophie im deutschen Idealismus, Frankfurt am Main, 1992, 158-181

<sup>463</sup>**Siep, Ludwig** – *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1976, 146 e seg.

<sup>464</sup>**Siep, Ludwig** – *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1976, 154

No *Naturrechtaufsatz*, a crítica hegeliana às insuficiências do direito natural moderno desemboca numa tese de que a radicalização das premissas atomistas da filosofia prática moderna é incapaz – mesmo quando, como em Fichte, torna a relação comunitária condição da liberdade singular – de fundamentar a prioridade da comunidade, porque aponta para uma cisão entre consciência pura e consciência individual (ver TWA 2, 469 e seg.). A compreensão da comunidade política pautada pela ênfase absoluta numa consciência pura da liberdade apartada da natureza conduz Hegel a uma compreensão da eticidade como unidade indiferente da consciência pura e da consciência empírica (ver TWA 2, 458), ser-um dos indivíduos com o povo. Em busca da implementação deste programa, o *System der Sittlichkeit* parte do indivíduo imerso em sua socialização pré-estatal, mas procura compreender a identidade entre indivíduo e povo como teleologicamente inserida no conceito de natureza. Muito embora Hegel deixe transparecer, por meio de sua doutrina do desdobramento das formas societárias pré-estatais e naturais, que não se trata, em vista da necessidade da posição negativa e auto-excludente do criminoso para este desdobramento, de uma mera restauração do mundo antigo, mas de uma compreensão que leva em conta a liberdade do indivíduo como seu momento incontornável, o projeto de uma unidade entre a socialização institucional e a individualização, isto é, da eticidade substancial como preenchimento do princípio moderno da subjetividade, é deixada a um conceito teleológico de natureza tomado de Aristóteles, a um pressuposto que não parece passível de recondução ao conceito moderno de liberdade da consciência. Hegel não é capaz ainda de obter a eticidade absoluta e o *Einssein* de consciência universal e consciência individual apenas como um desdobramento da perspectiva individual, pois o próprio ponto de partida não é, ele mesmo, idêntico ao princípio moderno da consciência ou da subjetividade, mas sim uma concepção sobre os elementos implícitos na imersão do indivíduo na natureza<sup>465</sup>. É neste sentido, portanto, que o desenvolvimento do conceito hegeliano de eticidade no *System der Sittlichkeit* não corresponde plenamente nem à necessidade, exposta no *Naturrechtaufsatz*, de que a singularidade seja suspensa pela própria liberdade singular, nem àquela diretriz, definida na *Differenzschrift*, segundo a qual o sistema filosófico deve se dirigir à comprovação, para a consciência, da unidade entre consciência universal e consciência singular<sup>466</sup> – o que não quer dizer que, embora a letra da exposição esbarre no excessivo aristotelismo, o espírito da mesma não reconheça a validade de tal diretriz, como atestam determinadas considerações sobre a *Ständelehre* no *Naturrechtaufsatz*, despidas de sua concretude pela inspiração na *República* de Platão e direcionadas aos termos de uma incipiente teoria da consciência. (ver TWA 2, 499, 505)

<sup>465</sup> Contestamos a tese de Siep de que Hegel ainda não foi capaz de compreender a suspensão da eticidade relativa e da liberdade pura “enquanto um desenvolvimento necessário cujo princípio seja ele mesmo visível na eticidade relativa.” Siep, Ludwig – *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1976, 163. Não se trata somente de visibilidade, já que, partindo da concepção da intuição da eticidade como povo, Hegel parece antes direcionar sua compreensão do ponto de partida da exposição, o indivíduo contraposto ao mundo como ambiente de satisfação de suas carências, a fim de obter a intuição pressuposta. O problema é antes que, se o programa hegeliano é de mediação, não parece claro então que um conceito teleológico de natureza possa ser plenamente reconduzido ao conceito kantiano-fichteano de liberdade da consciência.

<sup>466</sup> “O absoluto deve ser construído para a consciência, isto é a tarefa da filosofia.” (TWA 2, 24) A execução da tarefa da filosofia, compreendida ainda em termos de uma síntese especulativa entre intuição e reflexão, pode ser vinculada à separação entre consciência pura e empírica. “A reflexão filosófica é condicionada, ou a intuição transcendental vem à consciência pela livre abstração de toda multiplicidade da consciência empírica; e, nesta medida, ela é um subjetivo. Se a reflexão filosófica se torna, nesta medida, ela mesma objeto, então ela torna um condicionado princípio de sua filosofia. Para apreender a intuição transcendental de maneira pura, ela tem ainda de abstrair deste subjetivo, [fazer com] que ela não seja para a mesma, enquanto fundamentação da filosofia, nem subjetiva nem objetiva, nem autoconsciência contraposta à matéria, nem matéria contraposta à autoconsciência, mas identidade absoluta, nem subjetiva, nem objetiva: pura intuição transcendental. Enquanto objeto da reflexão ela se torna sujeito e objeto. Estes produtos da pura reflexão a reflexão filosófica põe, em sua permanente contraposição, (a) dentro do absoluto. A contraposição da reflexão especulativa não é mais um objeto e um sujeito, mas antes uma intuição transcendental subjetiva e uma intuição transcendental objetiva, aquela eu, esta natureza. Que estes dois contrapostos – eles se denominam agora eu e natureza, autoconsciência pura e empírica, conhecer e ser, pôr-se-a-si-mesmo e contrapor, finitude e infinitude – sejam postos, ao mesmo tempo, no absoluto, nesta antinomia a reflexão comum não enxerga nada além da contradição, apenas a razão [enxerga] nesta absoluta contradição a verdade, através da qual ambos são postos e ambos são nadificados, nenhum dos dois é e, ao mesmo tempo, ambos são.” (TWA 2, 115)



A partir do primeiro esboço de sistema de Jena, escrito em 1803/04, Hegel começa a se afastar da orientação schellingniana de uma concepção de eticidade direcionada pelo conceito de natureza, orientação à qual se conecta também seu aristotelismo jenense. Tal desvio parece completar aquela diretriz mencionada por Hegel, no *Naturrechtaufsatz*, segundo a qual o espírito é mais elevado do que a natureza<sup>467</sup>. É a partir de 1803/1804 que a natureza passa a ser compreendida de maneira apartada do processo de vir-a-si do espírito, isto é, de tal forma que o espírito passa a ser compreendido, em primeira instância, como negação da natureza, como “recolhimento infinito do universo (a)dentro de si”, tendo seu ponto de partida na “idealidade absoluta da mesma” (TWA 2, 502). Neste sentido, a partir de 1803/1804, a filosofia prática passa a integrar aquela parte do sistema que constrói o retorno do absoluto enquanto espírito a partir de sua exteriorização na natureza. Nesta nova diretriz sistemática, em que surge a prefiguração da apresentação enciclopédica, cabe à filosofia do espírito construir o desenvolvimento pelo qual a consciência empírica pode chegar até este elemento, o que resgata, por sua vez, a exigência de identidade levantada na *Differenzschrift* em face da filosofia transcendental. “A razão, que encontra a consciência presa em particularidades, somente se torna especulação filosófica por meio disso: que ela se eleve a si mesma e somente se confie a si mesma e ao absoluto, o qual é, ao mesmo tempo, seu objeto. Ela não arrisca nisso nada além de finitudes da consciência e, para ultrapassá-las e construir o absoluto na consciência, ela se eleva à especulação e apreendeu (*hat ergriffen*), em si mesma, sua própria fundamentação na ausência de fundamento (*Grundlosigkeit*) das limitações e peculiaridades.”(TWA 2, 18)

Depois de expor as insuficiências da filosofia fichteana em termos de uma teoria da consciência (ver TWA 2, 52 e seg), Hegel acaba por criticar a filosofia social de Fichte pela separação irreconciliável entre consciência empírica e consciência pura e propõe, baseado na noção schellingniana de intuição intelectual, a qual tem de abarcar a atividade separadora da reflexão e a intuição da unidade dos contrapostos, que o eu puro ou a pura autoconsciência seja compreendida como fonte da multiplicidade de determinações da consciência empírica. “Na intuição transcendental toda contraposição está suspensa, toda diferença entre a construção do universo através da e para a inteligência e a sua organização que aparece como independente, que é intuída como um objetivo, [está] nadificada. O produzir da consciência desta identidade é a especulação, e porque idealidade e realidade são nela um, ela é intuição.”(TWA 2, 42) Tal ideário, quando compreendido sob a luz do desenvolvimento do conceito de eticidade, revela a insuficiência da exposição pretendida por Hegel no *Naturrechtaufsatz* e no *System der Sittlichkeit*, a qual não é capaz de comprovar a unidade entre consciência pura e consciência empírica na própria consciência individual.

Para Hegel, no *Naturrechtaufsatz*, o que propriamente constitui o “caráter mais elevado” do espírito em relação à natureza – e, por conseguinte, também da natureza ética em face da natureza física – é que aquele se estrutura pela inteligência compreendida enquanto conceito absoluto, isto é, negatividade absoluta, capaz de passar da absoluta singularidade à absoluta universalidade (TWA 2, 478), o que Hegel compreendera como indiferenciação da singularidade. Assim, o princípio puro da identidade, enquanto possibilidade de se reverter no contrário imediato de si mesmo, é, como conceito verdadeiro da infinitude (TWA 2, 453, 467/468, 487,

<sup>467</sup> “se o absoluto é o que se intui a si mesmo ... e aquela intuição absoluta e este auto-conhecer, aquela expansão infinita e este infinito recolher-se da mesma são, em si mesmos, pura e simplesmente um, então, se ambos são reais enquanto atributos, o espírito é mais elevado que a natureza; pois, se esta é o absoluto auto-intuir-se e a efetividade da mediação infinitamente indiferenciada e do desdobramento, então o espírito, o qual é o intuir de si mesmo enquanto de si mesmo ou o conhecer absoluto, no recolher do universo (a)dentro de si mesmo, é tanto a totalidade rompida (*auseinandergeworfene Totalität*) desta multiplicidade, sobre a qual ele se estende, como também a idealidade absoluta da mesma, na qual ele nadifica este [ir] para fora um do outro e reflete (a)dentro de si enquanto [(a)dentro] do ponto imediato de unidade do conceito infinito.”(TWA 2, 502)

501), munido com o poder de produzir oposições, de ser uma diferenciação de si na simples auto-referência, dispersão na multiplicidade e recolhimento da mesma na unidade. Já no *System der Sittlichkeit*, também a inteligência concebida desta forma desempenha um papel imprescindível, pois a eticidade absoluta aparece primeiro como natureza, isto é, dispersão na multiplicidade dos indivíduos independentes e de suas ações, a qual é suspensa pela negatividade da inteligência. “Os olhos do espírito e os olhos do corpo coincidem perfeitamente.” (SdS 48) É somente através de uma auto-suspensão da individualidade que surge a eticidade absoluta em sua expressão imediata e na forma espiritual dos costumes e instituições de um povo. “O conceito absoluto em sua completa indeterminidade, a inquietação da infinitude do conceito absoluto, que nada mais é o do que isto, e no seu nadificar dos contrapostos um pelo outro, nadifica a si mesmo, o ser-real da subjetividade absoluta.” (SdS 38) Do ponto de vista da evolução da concepção hegeliana do movimento da eticidade e do projeto de mediação entre filosofia política antiga e filosofia transcendental, a insuficiência do *System der Sittlichkeit* está sobretudo em que Hegel somente possui o método da subsunção recíproca e da adequação entre conceito e intuição, implementação do princípio metodológico de unificação entre reflexão e intuição defendido na *Differenzschrift*, para fazer a mediação entre a consciência da absoluta eticidade, isto é, entre o espírito de um povo e a consciência da singularidade, que é como aparece, primeiramente, a inteligência. A comprovação textual desta ancoragem metodológica da unidade ética reside na apresentação do principal nexos teórico do *System der Sittlichkeit*, a suspensão da singularidade na eticidade absoluta, na terminologia de uma teoria da consciência estruturada pela inteligência enquanto conceito absoluto<sup>468</sup>.

Para Hegel “a consciência empírica e não-ética” se relaciona à consciência universal, “o ser-um do universal e do particular do qual aquela é o fundamento” (SdS 48), de tal maneira que, na existência ética do indivíduo no povo, “emergiu para a consciência a identidade absoluta, a qual era antes a [identidade] da natureza e algo interior.” (SdS 49) Neste registro da vida ética – em que Hegel vislumbra conseqüências relacionadas ao seu posterior conceito de espírito absoluto<sup>469</sup>, o qual se diferencia, já em Jena, do “espírito objetivo” das instituições da eticidade –, “o particular, o indivíduo, é, enquanto consciência particular, pura e simplesmente igual ao universal” (SdS 49). Desta maneira, na medida em que a “consciência é o infinito, o conceito absoluto, na forma da unidade”, tal conceito está posto na consciência empírica somente como relação e “a unidade deles é, enquanto tal, uma [unidade] oculta” (SdS 50) Por um lado, na eticidade, “esta separação é, para a própria consciência empírica, uma determinidade ideal. Ela reconhece, no contraposto, o objeto, absolutamente o mesmo que é o sujeito. Ela intui a mesmidade (*Dieselbigkeit*)” (SdS 50); por outro lado, na relação, a unidade dos contrapostos “aparece em ambos ... sob a forma da possibilidade de serem repartidos (numa consciência), e a efetividade do ser-partido é justamente a contraposição.” (SdS 50) Com efeito, se se considera que o ambiente em que o absoluto aparece na eticidade é a consciência e que, portanto, o *System der Sittlichkeit* procura mostrar que a consciência singular somente chega à sua verdade no ser-um das individualidades, o método de subsunção se revela exterior ao processo da

<sup>468</sup> “A eticidade é ... determinada, que o indivíduo vivo enquanto vida seja igual ao conceito absoluto, que sua consciência empírica seja um com a [consciência] absoluta, e a consciência absoluta [seja] ela mesma consciência empírica, uma intuição indiferenciável de si mesma; porém, de tal maneira que esta diferenciação seja completamente algo superficial e ideal, e o ser-sujeito seja na realidade, e na diferenciação nada seja. Este completo ser-igual é somente possível pela inteligência, ou conceito absoluto, segundo o qual o ser vivo, enquanto contrário de si mesmo, é como objeto. Este objeto é ele mesmo vivacidade absoluta e absoluta identidade do uno e do múltiplo, não como toda outra intuição empírica posta sob a relação, a qual, servindo à necessidade e enquanto limitado, está posta [como] tendo exterior a si a infinitude.” (SdS 48)

<sup>469</sup> “A perspectiva que a filosofia tem do mundo e da necessidade, segundo a qual todas as coisas estão em Deus e não há nenhuma singularidade, está perfeitamente realizada para a consciência empírica, ao ter cada singularidade do agir ou pensar ou ser, sua essência e seu significado apenas e tão-somente no todo, e nesta medida o fundamento dela [é] pensado, somente isto é pensado, e o indivíduo não sabe de nenhum outro” (SdS 48) “esta universalidade, a qual unificou a particularidade pura e simplesmente consigo, é a divindade do povo, e este universal, intuído na forma ideal da particularidade, é o Deus do povo: ele é uma maneira ideal de intuí-lo.” (SdS 49)

consciência inicial, na medida em que não mostra a relação essencial entre a consciência individual e a consciência ética enquanto *auto-conhecimento* da essência: a subsunção se revela como um meio exterior de indifferenciar termos contrapostos que são, por definição, a possibilidade de serem repartidos *numa consciência*. “Hegel não é capaz, no *Sistema da Eticidade*, de apresentar a passagem das formas da eticidade “natural” e “negativa” para a verdadeira eticidade enquanto um progresso necessário que esteja fundado na “natureza” da própria eticidade relativa, e isto significa: no seu elemento e sustentáculo (*Träger*), a consciência singular. A “consciência empírica” permanece presa nos limites da “relação” e de sua negação incompleta e unilateral.”<sup>470</sup> Portanto, a insuficiência não pode ser diretamente resolvida apenas apelando à essência auto-referente e auto-diferenciadora do conceito absoluto, pois isto significaria apenas uma pressuposição da unidade entre a consciência empírica e a consciência absoluta, e não sua comprovação direta para a consciência individual: é preciso que o processo pelo qual a eticidade substancial se origina e os elementos socializantes envolvidos neste processo gradativo sejam apresentados na forma de um progredir imanente à própria consciência.

É justamente a questão de transformar o processo de subsunção da eticidade natural na eticidade absoluta em um movimento de auto-efetivação do próprio absoluto que conduz Hegel à elaboração de uma teoria da consciência como sustentáculo da filosofia do espírito, uma teoria da consciência que encontra sua mais alta decantação já em um contexto um tanto diferente do problema específico do movimento da eticidade sobre o qual se debruçara Hegel entre 1803 e 1806, a saber: na “ciência da experiência da consciência”, que é como se apresenta a *Fenomenologia* de 1807. É no primeiro contexto que o conceito de reconhecimento adquire enorme importância, justamente ao tornar experienciável à própria consciência individual como ela, enquanto totalidade para si, suspende a si mesma na identidade com o espírito do povo. Em vista deste novo registro, ao qual a teoria hegeliana da eticidade chega a partir de 1803, o movimento da consciência individual em direção ao espírito ético do povo ganha a feição de um desenvolvimento dotado de uma necessidade interior, inscrito na estrutura da própria consciência individual. É neste contexto original que Hegel vislumbra a possibilidade de implementar o programa de mediação entre o princípio moderno do agir livre da singularidade e o quadro institucional de uma eticidade substancial inspirada na polis – compreendendo-o agora, entretanto, na medida em que a perspectiva da própria consciência individual do processo conceitual por que passa para se constituir como comunidade “adquire seu direito”, explicitamente como uma imbricação de individualização e socialização. A partir do processo de reconhecimento, a consciência é determinada como movimento de fazer a experiência de si mesma no outro enquanto individualidade, formando-se, concomitantemente, como consciência universal.

### 2.2.6 – Natureza, Consciência e Espírito no *Jenaer Systementwurf* 1803/04

Viu-se acima que Hegel já tem em mãos, em 1802, o princípio fundamental a ser operacionalizado na teoria da consciência: a inteligência, cuja essência é, enquanto conceito absoluto, poder passar ao contrário imediato de si. Justamente a pormenorização, *para* a própria consciência individual, do processo pelo qual ela passa da singularidade à universalidade, isto é, vê sua singularidade sendo gradativamente suspensa até desembocar na união comunitária com outras consciências singulares, é a intuição fundamental do vínculo que Hegel pretende estabelecer entre teoria do reconhecimento e teoria da consciência<sup>471</sup>. É verdade que os elementos

<sup>470</sup> Siep, Ludwig – *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1976, 181

<sup>471</sup> Siep, Ludwig – *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1976, 180

exteriores deste processo de uma “socialização individualizante” já se tornaram claros no *System der Sittlichkeit*, na medida em que um significado concreto da singularidade individual sempre se vinculava a formas societárias de existência, ainda em um nível pré-estatal. Fazendo da consciência o elemento no qual o espírito se desenvolve, em direção ao auto-conhecimento absoluto, enquanto reabsorção da idéia que se exteriorizou na filosofia da natureza, o *Systementwurf* 1803/04 promove, prenunciando o sistema maduro, a inserção do desenvolvimento da eticidade em uma filosofia do espírito. Na medida em que “faz preceder à filosofia prática, compreendida enquanto filosofia da eticidade, uma derivação de seu objeto no âmbito da teoria da consciência, uma derivação que não é já componente do sistema da eticidade”<sup>472</sup>, Hegel acaba por tornar prescindível a pressuposição do télos do desenvolvimento da eticidade e a conseqüente exterioridade do método de reconstrução deste movimento.

O espírito se diferencia da natureza pela unidade da idealidade e da realidade, a qual marca, com a fórmula da consciência como o simples e imediato contrário de si mesma<sup>473</sup>, a passagem da filosofia da natureza para a filosofia do espírito. O aparecimento da consciência é a expressão do desenvolvimento da natureza para além de si mesma. Mas o ponto principal desta diferenciação é que, na natureza, tais determinações já existem, mas não na forma da *autoconsciência*, de maneira que, no espírito, a infinitude existe para si mesma ou como infinitude verdadeira, o que Hegel deixa transparecer no jargão da filosofia da natureza da época<sup>474</sup>. Com o soerguimento do espírito, há um retorno da infinitude à simplicidade que justamente caracterizará a consciência como imediatez espiritual. Do ponto de vista da filosofia do orgânico, a dispersão do infinito no isolamento das singularidades encontra aqui a possibilidade, a qual somente vai se consumir com o espírito do povo, de penetração, para a própria singularidade, no âmbito do momento ideal, de suspensão da determinidade dispersa da singularidade. Estas colocações que, na evolução do pensamento hegeliano, são um verdadeiro marco, pois apontam para a forma posterior da sistemática enciclopédia, implicam em que a natureza, a qual é já em si espírito, alcance somente como espírito a consciência de si mesma. Na medida em que a filosofia prática é inserida numa filosofia do espírito qualitativamente diferente da filosofia da natureza, a defrontação teórica e prática do sujeito individual com o mundo, obtidas no *System der Sittlichkeit* pela “dispersão” do todo ético sob o conceito, são alcançadas, no esboço de 1803/04, a partir da consciência como forma elementar do espírito, o que possibilita tanto sua futura integração em uma “filosofia do espírito subjetivo”, quanto o desenvolvimento, sem a necessidade de pressupostos, da eticidade como ulterior às formas de relação entre o sujeito e o mundo.

<sup>472</sup> **Schnädelbach, Herbert** – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 139. Schnädelbach pretende impor ressalvas àquela tese de Wildt segundo a qual a anteposição de uma teoria da consciência ao desenvolvimento da eticidade representa uma gradativa reaproximação em relação a Fichte no período intermediário de Jena. **Wildt, Andreas** – *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralkritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1983. Para Schnädelbach, Hegel adere muito cedo ao programa do desenvolvimento do conceito de eticidade capaz de oferecer a mediação entre o princípio moderno da liberdade subjetiva e a eticidade substancial da pólis antiga. Segundo Schnädelbach, Hegel compreende que a eticidade somente possa ser conceitualmente restabelecida em um viés investigativo que rompa com o caráter absoluto da posição do sujeito transcendental. Seria justamente esta constituição prévia do conceito hegeliano de eticidade que teria inviabilizado sua tematização no horizonte definido pelo *Sistema do Idealismo Transcendental* de Schelling e sua redução do escopo da filosofia prática à orientação fichteana pelo transcendental. Por outro lado, ao deslocar o problema do desenvolvimento da eticidade absoluta para o âmbito da filosofia da natureza, sendo levado a recorrer à pressuposição da totalidade ética do povo como uma espécie de fato natural elementar, cuja justificação caberia então à filosofia da natureza, Hegel é conduzido, dada a incongruência deste movimento em relação ao programa transcendental da filosofia da identidade, à teoria da consciência como fundamentação para a filosofia prática, formulando seu conceito de espírito e se afastando de Schelling.

<sup>473</sup> **Kimmerle, Heinz** – *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800-1804*, Bonn (Beiheft 8 der HST), 247

<sup>474</sup> “No espírito, o éter absolutamente simples retornou a si mesmo através da infinitude da terra. Na terra em geral, este ser-um (*Einssein*) da absoluta simplicidade do éter e da infinitude existe difundido (*verbreitet*) numa fluidez universal, contudo, em seu difundir, fixando-se como singularidades; e o um numérico da singularidade, a qual para o animal é a determinidade essencial, torna-se ele mesmo um ideal, torna-se um momento.” (JSE I, 183)

A diferenciação categórica entre espírito e natureza pode apenas em parte ser entendida como reabilitação da postura filosófico-transcendental<sup>475</sup>, uma vez que a gênese do espírito se dá aqui imanentemente a partir de nexos pertencentes à filosofia da natureza. Se, por um lado, a filosofia da natureza tem com isso seu término, e se, nestes termos, uma tal diferenciação rigorosa seria o ponto de acordo entre Hegel e a tradição transcendental; por outro lado, a filosofia do espírito não recorre simplesmente, como seu ponto de partida, a uma autoconsciência pura, mas antes à própria forma imediata do espírito: uma consciência efetiva, individual e que se constitui no âmbito formado pelas relações naturais suspensas pelo retorno a si do espírito a partir da exteriorização. Que o espírito seja qualitativamente diferente da natureza, eis o ponto comum de Hegel com Kant e Fichte; mas que, todavia, o ponto de partida para o desenvolvimento do espírito pressuponha o ambiente de conexões naturais suspensas no conceito de uma consciência efetiva, eis sua ruptura com os mesmos. É na concepção da consciência como simultaneamente universal e individual que reside o cerne da tentativa de suspender a cisão fichteana entre consciência pura e consciência empírica.

A consciência é o conceito que, introduzido por Hegel na sistemática da filosofia prática a partir de 1803, possibilita a unificação da filosofia do absoluto com a filosofia da inteligência numa filosofia do espírito<sup>476</sup>. Nos fragmentos 15 a 17, torna-se mais claro como a consciência está envolvida na passagem imanente da natureza para o espírito, tanto sua diferenciação quanto no desdobramento de suas “figuras”. “O conceito assim determinado do espírito é a consciência enquanto o conceito do ser-um do simples e da infinitude (*als der Begriff des Einseins des Einfachen und der Unendlichkeit*). Mas, no espírito, ela existe para si mesma ou enquanto verdadeira infinitude; o contraposto nela, na infinitude, é esta absoluta simplicidade de ambos mesmos. Este conceito de espírito é aquilo que se chama consciência” (JSE I, 183/184) Consciência e espírito estão em uma relação interna de mútua determinação: a consciência é “apenas” o conceito da identidade da unidade e da infinitude, o qual somente na infinitude do espírito é “para si”, unidade absoluta dos contrapostos. Em tais fragmentos, “a essência da consciência é ...”, “a primeira forma da existência do espírito é a consciência em geral ...” e “é somente a forma ...”, nos quais Hegel promove suas primeiras considerações sistemáticas sobre o conceito de consciência, são desenvolvidas caracterizações gerais que se deixam conduzir ao princípio básico de que os dois “lados” da consciência, *das Bewusstseiende* e *das, dessen es sich bewusst ist*, são imediatamente um e, por isso, constituem a forma da universalidade.

“A essência (*das Wesen*) da consciência é que ela seja imediatamente, em uma identidade etérea, unidade absoluta da oposição. Ela somente pode ser isso ao ser ela mesma, imediatamente, na medida em que ela é contraposta, ambos os membros da oposição, sendo neles simplesmente, enquanto membros da oposição, imediatamente o contrário de si mesma, a diferença absoluta, a diferença que se suspende a si mesma e que é suspensa. Nesta unidade da oposição, o que é consciente (*das Bewußtseiende*) é um dos lados da mesma; e aquilo de que se é consciente (*das, dessen es sich bewusst ist*), o outro lado. Ambos são essencialmente o mesmo, ambos [são] uma unidade imediata da singularidade e da universalidade.”(JSE I, 189)

É a estrutura da consciência que torna possível a caracterização do espírito como combinação de universalidade e particularidade, de idealidade e realidade. Neste contexto,

<sup>475</sup> Para Kimmerle, o momento da introdução do conceito de consciência na filosofia do espírito representa o ponto de inflexão no desenvolvimento da filosofia hegeliana, uma reabilitação do princípio da filosofia transcendental como conceito central da filosofia, com a ressalva de que a unidade de sujeito e objeto é tematizada na dimensão do espírito aparente. **Kimmerle, Heinz** – *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800-1804*, Bonn(Beiheft 8 der HST), 260 Para uma relativização desta tese, ver: **Schnädelbach, Herbert** – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 139

<sup>476</sup> **Kimmerle, Heinz** – *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800-1804*, Bonn(Beiheft 8 der HST), 256

singularidade significa uma unidade de universalidade e particularidade, na qual a multiplicidade do particular é negada e, ao mesmo tempo, conservada, de maneira que universalidade é compreendida não como uma unidade universal abstrata, mas como um universal internamente diferenciado. O universal diferenciado é a estrutura da consciência, determinada como unidade da singularidade, isto é, da unidade negativa do universal abstrato e da multiplicidade universal posta em si. Trata-se, portanto, da unidade do conceito determinado de maneira imanente. A assimilação hegeliana da teoria da consciência é, assim, a transformação da consciência em uma unidade previamente articulada da consciência e daquilo de que se é consciente, isto é, como autoconsciência. Com efeito, tal compreensão, que antecipa quase textualmente o início do segundo tomo da *Fenomenologia do Espírito*, se pauta pela unidade dialética de consciência e autoconsciência, ainda em sua forma imediata<sup>477</sup>. “A consciência é, enquanto o que é consciente de si mesmo a partir de si enquanto consciência, a identidade ativa e negante (*die tätige negierende Identität*), a qual retorna a si a partir do seu tornar-se-consciente de um outro que não ela mesma, e suprime este outro através do passar a este outro.”(JSE I, 189) Enquanto unidade imediata de universalidade e singularidade, da indeterminidade enquanto totalidade e da determinidade – e também sua contraposição imediatamente suspensa –, a consciência é tanto consciência do objeto, como consciência de si mesma como consciente do objeto (suspensão da primeira contraposição), como ainda o movimento de passagem (e de suspensão da contraposição) entre consciência e autoconsciência. “Mas, da mesma forma, a própria consciência [é] o contrário imediato e simples de si mesma, uma vez o contraposto daquilo de que se é consciente, separando-se em ativo e passivo; outra vez o contrário desta separação, o absoluto ser-um da diferença, o ser-um da diferença que é e da diferença suspensa (*das Einssein des seienden und des aufgehobenen Unterschiedes*).”(JSE I, 184) A consciência é concebida, enquanto estágio e elemento do desenvolvimento do espírito, segundo a dupla oposição ser/devir e atividade/passividade, e de tal forma que, enquanto devir ou desenvolvimento, a consciência é oposição entre atividade e passividade e, enquanto ser ou estágio de desenvolvimento, é unidade de ambos. Neste sentido, Hegel compreende a consciência também como unidade de simplicidade (*Einfachheit*), isto é, relação imediata a si ou separação suspensa, e de infinitude, ou seja, contrário de si mesma, separação que permanece na unidade consigo mesma.

Para Hegel, ainda que sua essência seja “igualmente o ser-suspenso de ambos”(JSE I, 189), a consciência aparece, imediatamente, como um de seus lados, “o qual é ele mesmo determinado como o ativo (*als Tätiges*) e, por isso, como o que suspende (*als Aufhebendes*)” (JSE I, 189); e, neste sentido, como algo que não “põe a si mesmo somente como consciência, não como aquilo de que se é consciente, e é, portanto, consciência somente singular, formal, negativa, e não absoluta. Pois aquilo de que é consciente ela não põe como igual a si.” (JSE I, 189) Na medida em que a consciência se põe somente como o primeiro lado, a forma do consciente, é determinada pelo exterior, sendo por isso empírica.

“Esta / consciência empírica tem, entretanto, de ser consciência absoluta, ou imediatamente o outro que não o que ela é, tem de ter em si mesma seu ser-outro (*sein Anderssein*), sua igualdade positiva com a consciência. Ela é consciência absoluta, ao ser este outro que ela mesma não é, sua própria consciência perfeita, sem qualquer ser-para-si-mesma, sem qualquer verdadeira diversidade, diversa dele somente pela forma sem conteúdo do ser-outro, de maneira que ela, na medida em que é tão sem-conteúdo quanto forma, é universalmente nela mesma também ideal.” (JPG I, 189/190)

A consciência, que tem, imediatamente, a “igualdade consigo mesma (*Selbstgleichheit*)” (JSE I, 189) somente de um modo negativo, “somente é consciência, na medida em que se

<sup>477</sup> Wildt, Andreas – *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1983, p.330

contrapõe a si como um outro” (JSE I, 189), de maneira que traz inscrita em sua essência o motor de seu movimento e “tem de deixar entrar no lugar do outro um outro que lhe é desigual; ela suprime este outro desigual, mas chega por meio disso somente a uma infinitude empírica e exterior, a qual tem seu outro sempre exterior a si.” (JSE I, 189) Têlos e desdobramento do espírito se estabelecem: trata-se do rompimento absoluto da contraposição, do “para si” da infinitude exterior em direção à posição de si neste ser-outro. Por conseguinte, o desenvolvimento da consciência em direção à sua plenificação como espírito passa por estágios de auto-reflexão que se constituem cada um, primeiramente, pela posição de uma separação pela e na consciência como atividade; em segundo lugar, a consciência suspende, pela apreensão de si mesma como contradição, a identidade de si mesma; e atinge, em terceiro lugar, através de uma reflexão de si mesma em si mesma, um estágio superior na progressão.

“A inteira consciência, esta unidade da singularidade, da unidade negativa e da multiplicidade universal posta em si, do conceito indeterminado, tem de se elevar à singularidade absoluta, elevar esta última como tal à totalidade e, a partir deste configurar-a-si-mesmo (*aus diesem Sichselbstgestalten*), o indivíduo passa, da mesma forma, ao seu contrário” (JSE I, 187) Acontece que, para Hegel, a consciência é, desde o princípio, universal singularizado, ainda que não se saiba a si mesma como tal, e, por conseguinte, como a estrutura formal da consciência não se refere a uma consciência em geral, mas sempre a uma consciência singular, a realização do nexos formal consiste no desenvolvimento, a partir de uma determinação abstrata da consciência singular, em direção à singularidade absoluta, que traz implícita em sua formulação, enquanto conceito, uma unidade da universalidade e da singularidade dispersa nas consciências singulares de indivíduos efetivos. “Na medida em que o conceito de espírito é ser-um absoluto da singularidade absoluta – para a multiplicidade como algo negado (*ein Negiertes*) – e da absoluta multiplicidade – a qual é multiplicidade positiva ou multiplicidade simples em si mesma universal (*die als positive oder selbst an sich allgemeine einfache Vielheit*)–, então este conceito tem de se realizar.”(JSE, 187) É a esta singularidade universal que Hegel confere a designação de espírito do povo, ao passo que a particularidade se refere à multiplicidade dos indivíduos singulares que vivem e agem no mesmo.

“Em seu estar-suspensão está somente o espírito vivo do povo, seu ser-suspensão é para elas mesmas, ele é em si a consciência de cada um, também na medida em que ele é um singular e assim aparece. Ele existe, ao mesmo tempo, como algo deles diverso, intuível (*ein von ihnen Verschiedenes, Anschaubares*), enquanto um ser-outro (*ein Anderssein*) dos indivíduos, do que eles são; mas de tal forma que este seu ser-outro é ele mesmo absolutamente universal para os próprios indivíduos.”(JSE I, 188)

Ao contrário do que se dá no *System der Sittlichkeit* e no *Naturrechtaufsatz*, a unidade ética do povo é tratada aqui como um objeto a ser construído através de um desenvolvimento vinculado à teoria da consciência. “Ele existe como objeto (*Gegenstand*) de sua consciência singular, enquanto um exterior, no qual eles, tal como são nele absolutamente um, se desligam (*sich abscheiden*) e são para si. É a unidade universal e o meio absoluto (*absolute Mitte*) da mesma, e onde eles estão postos idealmente, enquanto suspensos; e este seu estar-suspensão (*dies ihr Aufgehobensein*) é, ao mesmo tempo, para eles mesmos.” (JSE I, 188) É esta ligação do conceito do espírito com a teoria da consciência que prepara, na forma da distinção entre as determinações subjetivas da individualidade efetiva e a organização ou auto-configuração do espírito, a distinção entre espírito subjetivo e espírito objetivo<sup>478</sup>.

<sup>478</sup> Schnädelbach, Herbert – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 119 Pode-se dizer que Hegel passa a distinguir claramente entre o (auto-)conhecimento da auto-configuração espiritual da comunidade ética como uma esfera separada em relação às faculdades abstratas ou individuais do espírito, as quais constituem sua relação a si mesmo. “Conhecendo a organização do espírito, então nós conhecemos a consciência não como o simplesmente interior dos indivíduos, ou como

Neste sentido, o movimento que define a filosofia do espírito – e, com ela, também a filosofia prática – no *Systementwurf* 1803/04 é o movimento pelo qual a consciência vai paulatinamente apreendendo aquilo de que é consciente como sendo ela mesma, tornando-se, ao término do movimento, realidade absoluta da consciência, o contrário do que ela imediatamente é. “Este é o fim, a realidade absoluta da consciência, à qual nós temos de elevar seu conceito. É a totalidade que ela tem enquanto espírito de um povo, o qual é absolutamente a consciência de todos, que eles intuem (*anschauen*) e que contrapõem a si enquanto consciência, mas do mesmo modo conhecem imediatamente sua contraposição, sua singularidade como individualidade nele suspensa, ou sua consciência como um absolutamente universal.” (JPG I, 190) O desenvolvimento do espírito desde a sua célula – a consciência não como a “autoconsciência pura” de Fichte, mas como unidade imediata da universalidade e singularidade –, coincide com o movimento de auto-suspensão da singularidade, um processo cuja característica propriamente filosófico-social, o descentramento da perspectiva individualista da singularidade excludente, será amplamente realçada pela teoria do reconhecimento. Somente no povo, ao ser suspensa como singular, a atividade consciente adquire existência duradoura, tornando-se universalidade de uma obra comum. “como lá [em seu contrário E.C.L] o conceito absoluto da consciência existe como singularidade absoluta, [ele tem] aqui de existir como conceito determinado, ou como em si essencialmente um diversificado (*ein Vielfaches*), exterior, e condensar-se, a partir de ambos, passando à absoluta totalidade, de tal forma que, igualmente, um grande indivíduo universal exista enquanto espírito de um povo, o qual [é] absolutamente enquanto um Sendo nos indivíduos (*das absolut als ein in den Individuen Seiendes*), – os quais são suas singularidades, / seus órgãos; também, como, justamente nisso, contraposto a eles.” (JSE I, 187/188) Na medida em que a essência da consciência é a unidade dialética de si mesma e de seu outro, isto é, de sua atividade e de sua passividade, a consciência que é espírito absoluto, espírito de um povo, põe sua atividade na mesma medida em que a põe suspensa como passividade. A unidade dos dois elementos da consciência é a unidade de sujeito e objeto da qual a filosofia do espírito parte enquanto não desdobrada, e para a qual ela retorna, mas agora na forma de um “espírito ético” enquanto auto-conhecimento do espírito, uma apresentação real da idéia na unidade absoluta de universal e particular.

O retorno do espírito enquanto conhecer absoluto e como espírito que se conhece a si mesmo é prefigurada na estrutura da consciência como meio (*Mitte*), isto é, na remissão constante da consciência individual à idealidade da consciência absoluta. “O que é consciente e aquilo de que se é consciente é esta unidade da consciência somente para um terceiro, não para si mesmos; pois na oposição entre o consciente e aquilo de que se é consciente, um é antes, sobretudo, o que o outro não é.” (JSE I, 189) O *Systementwurf* de 1803/04 ainda opera num ambiente híbrido de uma teoria da consciência em meio a resquícios do método das potências, o que desemboca na compreensão das formas do espírito teórico e prático como potências.

“A consciência é a idealidade da universalidade e da infinitude do simples na forma da contraposição. Ela é, como universal, unidade absolutamente indiferenciada de ambas; mas, como infinitude, ela é a idealidade na qual está sua contraposição. E ambos os diferenciados na consciência estão fora um do outro, eles se apartam. Sua unidade

---

os momentos da oposição (*die Momente des Gegensatzes*) aparecem nos indivíduos como tais, como múltiplas faculdades, inclinações e paixões etc..., que se referem a objetos particulares enquanto conceitos determinados; e sim, ao conhecer a consciência em geral, segundo seu conceito, enquanto absoluto Uno da singularidade e do conceito determinado, então nós conhecemos justamente seus momentos organizantes (*seine organisierenden Momente*), tal como eles, enquanto momentos da consciência absoluta, são para si, não como algo que estivesse simplesmente na forma do indivíduo, de um dos lados da consciência absoluta – enquanto paixão, impulso, inclinação –; mas como ela é absolutamente para si, e se organiza para si mesma – e dessa forma, a propósito, está nos indivíduos, mas imediatamente como seu outro lado, aquilo a que eles, enquanto indivíduos, se contrapõem. No entanto, a consciência é a essência (*Wesen*) de ambos.” (JSE I, 188)



aparece, portanto, como um meio (*als eine Mitte*) entre eles, como a obra de ambos, como o terceiro, ao que eles se referem (*worauf sie sich beziehen*), no qual eles são um, mas como aquilo em que, do mesmo modo, ambos se diferenciam.” (JSE I, 191)

Para Hegel, a cada potência corresponde a organização da consciência segundo um meio (*Mitte*), ao qual se relacionam os opostos passividade e atividade, infinitude e simplicidade, consciência e objeto: o meio é responsável pela mediação entre a idealidade e a realidade, o qual, por sua parte, também existe, de maneira que a consciência adquire, enquanto meio, uma existência diferente da oposição de idealidade e da realidade. Os meios aparecem assim como a unidade de opostos, mas também como sua diferença e, por conseguinte, como duplos<sup>479</sup>.

Assim, a consciência ou o espírito são compreendidos por Hegel numa tríplice maneira: como meio dos contrapostos idealidade e realidade<sup>480</sup>. No sentido em que revelam a diferença, os meios são ideais: a memória, o trabalho e a família, todos elementos que denotam a subsistência de um embate entre a atividade e a passividade da consciência. Por outro lado, enquanto revelam a unidade são ditos “meios duradouros ou a existência universal da consciência”, ou seja, língua (*Sprache*), instrumento (*Werkzeug*) e bem-da-família (*Familiengut*)<sup>481</sup>. A potência significa então o ambiente teórico ou prático espiritual formado pela duplicidade dos meios da consciência, de maneira que aqui a sucessão de potências não mais é pensada como respeitando um método exterior, mas como processo de desenvolvimento da consciência que permite que ela conheça progressivamente sua essência: de ser a unidade de si mesma e de seu contrário, a unidade de universalidade e singularidade. “E a organização da mesma [a consciência E.C.L.] na realidade de seus momentos [é] uma organização de suas formas como meios. Enquanto absolutamente universal, simples, ela tem de se tornar para si igualmente o contrário de si mesma, atravessar a oposição, ou ser no produto sinteticamente contraposta.” (JSE I, 191)

É a organização das formas da consciência como meios que permite apresentar as potências da filosofia do absoluto e da inteligência como formas da consciência<sup>482</sup>, o meio do aparecimento espiritual. “Ao conhecermos o desmembramento da consciência em sua totalidade, então nós tomamos conhecimento de como ela é para si como momento, em uma determinidade (*wie es sich als Moment, in einer Bestimmtheit ist*); e ela é enquanto uma determinidade, como uma em contraposto, sendo um meio.” (JSE I, 191) Linguagem, instrumento e o bem-da-família se constituem, portanto, como formas da existência exterior da consciência como *medium*, isto é, formam o “ser” da consciência. Em outras palavras, o realizar-se da consciência, ou do espírito enquanto seu conceito, processo no qual a singularidade que sente da potência teórica se

<sup>479</sup> “O que é consciente (*das Bewußtseiende*) diferencia igualmente este meio de si mesmo, na medida em que ele se diferencia do que, na consciência, é diferenciado, com a diferença de que ele refere ambos também a este meio. A universalidade absoluta se torna meio somente no sujeito, no isolar da oposição ... este meio é ele mesmo também um contraposto, ou ele tem nele a forma de sua existência; pois sua existência é aquilo no que ele é como um contraposto.” (JSE I, 191)

<sup>480</sup> Para Schnädelbach, na medida em que Hegel separa a consciência real em três âmbitos formados cada um por um par de conceitos, acontece justamente que, ao fim e ao cabo, não aparece jamais um terceiro termo como *medium*: é a própria consciência que é sempre a mediação entre os pares, de maneira que memória, trabalho e família são os momentos ideais, enquanto língua, instrumento e bem-da-família são os momentos reais dos *media*, ou seja, da totalidade de ambos os lados, os quais constituem a consciência efetiva. Schnädelbach, Herbert – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 120 Schnädelbach sugere a compreensão específica da *Mitte* como *Mittel*, ou seja, genuinamente como *medium* da atuação recíproca dos lados ideal e real da consciência efetiva, sugerida na compreensão da interação entre atividade e passividade do indivíduo.

<sup>481</sup> “ela [a consciência E.C.L.] é posta somente como algo determinado (*ein Bestimmtes*), como momento de sua totalidade, na medida em que é como [sendo] na oposição; ou ela existe, na medida em que ela é aquilo em que ambos, o que é consciente de si (*das sich Bewußtseiende*) e aquilo de que este tem consciência (*das, dessen dies sich bewußt ist*), se põem nele como um e também a ele se contrapõem, i.e a consciência mesma é, desta maneira, algo preenchido com uma determinidade (*ein mit einer Bestimmtheit Behaftetes, Existierendes*), algo existente.” (JSE I, 191)

<sup>482</sup> Siep e Kimmerle observam que Hegel somente leva a subdivisão do texto segundo potências ou meios até a família, o que, segundo Siep, deixa em aberto se o meio da luta pertence à potência da família ou constitui uma nova potência. Siep, Ludwig – *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1976, 186 Já Kimmerle entende que o meio da luta teria de ser dividido entre uma luta por honra e uma luta por posse. Kimmerle, Heinz – *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800-1804*, Bonn (Beiheft 8 der HST).

desenvolve até o universal da consciência absolutamente real, é a auto-apresentação do espírito no aparecimento<sup>483</sup>. Portanto, a existência exterior do espírito nos meios reais forma, em oposição ao desdobramento da inteligência como elemento em si mesmo limitado e contraposto à natureza, a esfera do espírito aparente, cujo télos, sua absoluta realização, é a apresentação científica do absoluto. Com efeito, o espírito aparente pode, enquanto consciência, apreender-se imediatamente como consciência absoluta no espírito absoluto de um povo, sua substância absoluta, efetivação da idéia como tal e unidade do ser e do devir.

Pode-se interpretar a formulação peculiar, dada por Hegel à teoria da consciência em sua combinação da mesma com a teoria da eticidade, como uma tentativa de romper com o quadro geral de um mentalismo levado às últimas conseqüências por sua guinada transcendental<sup>484</sup>, isto é, uma reação às inúmeras oposições conceituais em que incorre o idealismo kantiano-fichteano na tentativa de explicar as questões epistemológicas fundamentais acerca da “origem e da dependência causal do conhecimento”<sup>485</sup>, oposições que desembocam na querela pós-kantiana acerca da “coisa em si”. A resposta de Hegel às antinomias da auto-reflexão consiste em uma compreensão do desenvolvimento da consciência, a “estrutura fundamental não desenvolvida do espírito”<sup>486</sup>, segundo *media* que “estruturam previamente as potenciais relações entre sujeito e objeto.”<sup>487</sup> A compreensão hegeliana da consciência como *medium* se dirige contra a concepção mentalista de uma subjetividade exteriormente limitada e auto-suficiente, a qual é, por isso, presa, segundo Habermas, de dualismos entre o interior e o exterior, ou entre o público e o privado. Aquela razão prática descentrada, depurada pela guinada transcendental do mentalismo, é liberada por Hegel dos limites auto-referentes da reflexão sobre si, o que significa que Hegel confere voz às relações entre sujeito e objeto já previamente estabelecidas antes que o próprio sujeito efetivo incorra em determinadas contraposições ao seu exterior. “Hegel refuta a tese de que o sujeito cognoscente, falante e agente se encontra diante da tarefa de construir uma ponte sobre o abismo entre si e o outro separado dele. Um sujeito que está de antemão *junto de seu outro* não percebe nenhum déficit que exija compensação. Percepções e juízos se articulam em uma teia de conceitos previamente fechada lingüisticamente, ações se perfazem na esteira de práticas executadas. Um tal sujeito não pode estar junto a si mesmo sem estar junto ao outro. Esta experiência central não é somente cognitivamente relevante, ela é também a chave para os conceitos normativos hegelianos do amor, o estar-junto-a-si no outro (*Bei-sich-selbst-sein im Anderen*), e da liberdade, o estar-no-outro-junto-a-si (*Im-Anderen-bei-sich-selbst-Sein*)”<sup>488</sup> Neste contexto, com o conceito hegeliano de *media*, a pré-estruturação das relações sujeito-objeto

<sup>483</sup> **Kimmerle, Heinz** – *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800-1804*, Bonn(Beiheft 8 der HST)

<sup>484</sup> **Habermas, Jürgen** – „*Wege der Detranzendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück*“in: *Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, 1999, 186-229

<sup>485</sup> **Habermas, Jürgen** – „*Wege der Detranzendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück*“, 186-229, 193

<sup>486</sup> **Wildt, Andreas** – *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1983, p.329

<sup>487</sup> **Habermas, Jürgen** – „*Wege der Detranzendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück*“, 194 A despeito da crítica de Wildt com respeito à confusão de Habermas acerca da conexão estrutural dos *media* se referir às formas de mediação de sujeito e objeto, bem como a não especificação da questão acerca de se os *media* “concorrem” para a questão geral da constituição da autoconsciência, ou para a questão mais específica da identidade do eu, Habermas continua sustentando sua posição, delineada nos anos 1960. Em 1999, entretanto, ele deixa ainda mais claro como espera vincular a questão da mediação entre sujeito e objeto, e o duplo processo de uma “individualização pela socialização” (198-200). Comparar com **Habermas, Jürgen** – „*Individuierung durch Vergesellschaftung*“in: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main, 187-241. Mas, antes disso, Habermas esclarece, no texto de 1968, o vínculo entre a constituição do eu e a conexão entre os *media*. “Porque Hegel não vincula a constituição do eu à reflexão do eu solitário sobre si mesmo, mas a compreende a partir de processos de formação – a saber, de concordância comunicativa de sujeitos contrapostos – não é reflexão como tal que é decisiva, mas o *medium* no qual a identidade do universal e do singular se estabelece.”(796) Mais à frente, Habermas esclarece: “... nós poderíamos esperar que Hegel introduzisse agir comunicativo como o *medium* para o processo de formação do espírito autoconsciente. De fato, ele constrói, nas lições de Jena, no exemplo da vida em comum de um grupo primordial, da interação nos limites da família, o “bem-da-família” como o meio existente das formas recíprocas de comportamento. Só que, ao lado da “família” se encontram duas outras categorias as quais Hegel desdobra, da mesma maneira, como *media* do processo de formação: linguagem e trabalho ... linguagem e trabalho como *media* do espírito não se deixam reconduzir à experiência da interação e do reconhecimento recíproco.”

**Habermas, Jürgen** – „*Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser „Philosophie des Geistes“ 796/797*

<sup>488</sup> **Habermas, Jürgen** – „*Wege der Detranzendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück*“, 195

antecipadoras da própria efetividade, é a própria relação tradicional entre sujeito e objeto que é totalmente modificada: sujeito e objeto passam a somente existir em e através de suas relações.

### 2.2.7 – EXCURSO: Estatuto supra-individual dos *media* trabalho e linguagem

Apesar das inúmeras críticas<sup>489</sup>, suscitadas por sua tentativa primeva de oferecer, com base em uma suposta irredutibilidade, colhida no *Systementwurf* 1803/1804 de Hegel, de trabalho e interação, de agir instrumental e agir comunicacional, uma renovação da teoria social de Marx<sup>490</sup> – críticas dirigidas tanto pela *Hegelforschung*, quanto pelos marxianos –, Habermas voltou recentemente ao tema tão significativo para o direcionamento de seu projeto filosófico<sup>491</sup>. Em geral, Habermas mantém quase todas as intuições inspiradas pela irredutibilidade de linguagem, trabalho e interação que pretende ter encontrado na obra não publicada de Hegel, mas imprime à sua revisitação uma orientação diferente, conferindo ao Hegel de 1803/04 o papel de arauto do “poderoso movimento de destranscendentalização do sujeito cognoscente”, cujo ensejo fora certamente a própria filosofia do “último metafísico”<sup>492</sup>. Caberia a Hegel o mérito de ter iniciado o processo de recondução do sujeito transcendental kantiano à sua situação no espaço social e no tempo histórico. “Aquela primeira existência vinculada da consciência como meio é seu ser como linguagem, como instrumento e como os bens (*das Gut*); ou, como simples ser-um: memória, trabalho e família.” (JSE I, 193) Neste contexto, o pontapé inicial do processo de destranscendentalização, operado por Hegel no quadro da “guinada transcendental” do mentalismo empreendida por Kant e Fichte, consiste na ruptura, através da introdução da linguagem, do trabalho e da interação como *media* pelos quais “o espírito humano é impregnado e transformado”<sup>493</sup> e que “estruturam previamente as relações que o sujeito cognoscente e agente estabelece com os objetos no mundo”<sup>494</sup>, com um modelo cognitivo de auto-reflexão que é

<sup>489</sup> Habermas dedica principalmente a última parte de seu artigo seminal à tentativa de traçar um programa de renovação do marxismo pela revogação do caráter absoluto do trabalho como paradigma para a produção de todas as categorias da teoria social e pela assimilação da pretensa intuição hegeliana a respeito de uma irredutibilidade de trabalho e interação. Para uma apreciação da crítica a Habermas a partir dos estudos de Marx, ver: **Schmid-Kowarzik, Wolf Dietrich** – *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis*, München, 1981. Entretanto, a crítica mais virulenta à posição habermasiana vem do lado dos “hegelianos”. Wildt concorda, de maneira geral, com a tese de Habermas de que a sistemática definitiva da filosofia hegeliana é marcada pela redução dos *media* do esboço de 1803/04 a um denominador comum: a forma lógica da auto-reflexão. **Wildt, Andreas** – *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralkritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1983, p.326 e seg. **Habermas, Jürgen** –, *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser „Philosophie des Geistes“* 807-809 Wildt também endossa a tese habermasiana de que o caráter irredutível dos *media* não tem somente um sentido estrutural, mas também um papel dinamizador do desenvolvimento. A crítica de Wildt diz respeito, sobretudo, à relação entre os *media* concebida por Habermas no âmbito da conexão estrutural ou pré-societária dos *media*. De um ponto de vista histórico-mundial, Habermas sustenta, por exemplo, que o desenvolvimento do reconhecimento jurídico universal está atrelado historicamente a um exacerbado desenvolvimento das forças produtivas necessário à institucionalização do domínio da “troca de equivalentes”, isto é, que o desenvolvimento do processo de trabalho possibilita o reconhecimento universal cristalizado no direito civil-burguês. No entanto, com respeito à conexão estrutural e pré-social dos *media*, Habermas permanece, segundo Wildt, apenas no âmbito impreciso da questão acerca da mediação entre sujeito e objeto. Neste sentido, segundo Wildt, Habermas não é capaz de diferenciar a respeito de uma constituição, baseada no reconhecimento recíproco, da autoconsciência ou da identidade do eu, para a qual seriam necessários, segundo Habermas, também os *media* da linguagem e do trabalho. Para Wildt, Habermas acaba passando ao largo da questão para ele fundamental: a possibilidade da identidade do eu estar vinculada à conexão entre linguagem, trabalho e reconhecimento.

<sup>490</sup> A interpretação seminal de Hegel oferecida por Habermas após *Erkenntnis und Interesse* (1968) causou enorme celeuma na ortodoxia marxista, bem como em representantes da “escola de Frankfurt”. A principal consequência desta interpretação para um revigoramento do marxismo, pretendido por Habermas na época, seria a independência de trabalho e interação, os quais permaneceriam, ao contrário do que pensara Marx, formas de socialização humana não redutíveis uma à outra. Na medida em que esta interpretação implica em que as relações de produção e a superestrutura institucional e cultural da sociedade não podem ser apenas reconduzidas a um determinismo ferrenho por parte do trabalho e das forças produtivas, é o próprio monismo da explicação proposta por Marx que é posto em xeque. Com respeito à situação para ele “aporética” alcançada em *Dialética do Esclarecimento* e a *Dialética Negativa*, Habermas mostra que a derivação de todas as formas de opressão a partir da lógica da dominação da natureza por uma razão formalizada, subjetivizada e instrumentalizada é um programa crítico insuficiente, pois a interação teria de integrar o quadro geral de onde poderia provir a racionalização social.

<sup>491</sup> **Habermas, Jürgen** –, *Wege der Detranzendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück* “in: Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main, 1999, 186-229

<sup>492</sup> Tal processo Habermas vê prosseguir em Humboldt, Pierce, Dilthey, Cassirer, Heidegger e Wittgenstein. Exponentes mais recentes de um paradigma epistemológico vinculado ao cartesianismo da auto-reflexão seriam, Husserl, Sartre e, mais recentemente, também Roderick Chrisolm e Dieter Henrich.

<sup>493</sup> **Habermas, Jürgen** –, *Wege der Detranzendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück*“ 186/187

<sup>494</sup> **Habermas, Jürgen** –, *Wege der Detranzendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück*“ 188

determinante em toda tradição filiada a Descartes e que alcança Kant e Fichte<sup>495</sup>. “Para o ponto de vista da consciência, que somente enxerga a oposição da consciência, ambos os lados da própria consciência aparecem em ambos os lados da oposição. A memória aparece do lado do que é consciente de si, já a linguagem, do outro lado; da mesma forma, o trabalho daquele lado, já o instrumento deste; igualmente família daquele, e os bens-de-família (*Familiengut*) deste lado.” (JSE I, 193) Para Hegel, a atividade diferenciadora da consciência, pela qual ela se cinde em consciência e naquilo de que é consciente, é, em decorrência de sua própria “essência espiritual” enquanto igualdade dos lados, também o “ambiente” em que se torna possível a diferenciação: a unidade consciente de si como memória ou “acervo lingüístico”, trabalho ou “reprodução material” e família ou “relação ética ou intersubjetiva” são pré-articuladas pela existência da consciência enquanto meio espiritual em que se formam, isto é, como “linguagem, instrumento e bens”.

“a linguagem, o instrumento e os bens-de-família não são simplesmente um dos lados da oposição, que se contrapõe ao que se põe como consciente, e sim são da mesma forma relacionados a ele; e [são] o meio, aquilo em que ele se separa de sua oposição verdadeira – na linguagem, [separa-se] de outros aos quais ele fala; no instrumento, daquilo contra o qual ele exerce com o instrumento sua atividade; através dos bens-de-família, dos membros da sua família.” (JSE I, 193)

Para Hegel, tanto o ser-um de cada potência, quanto a unidade existente do meio “são o absolutamente universal”; o *medium* é, entretanto, em cada caso, “universal como existente e como absolutamente existente, como contínuo (*dauernd*), como tendo existência universal.” (JSE I, 194) A linguagem, o instrumento e a relação ética articulam, portanto, enquanto existência “exterior e interior” da consciência como espírito, não apenas a “forma do objetivo”, mas também a própria consciência singular contraposta a este objetivo e que, por seu próprio movimento, concebe-se como autoconsciência<sup>496</sup>. “Ele é como ativo (*er ist als Tätiges*). Estes meios não são aquilo contra o qual ele [é] ativo: não contra a linguagem, instrumento e bens-de-família enquanto tais, e sim o meio (*die Mitte*), ou como é denominado, o termo médio (*das Mittel*) através do qual e por meio do qual ele é ativo contra um outro.” (JSE I, 193) É a própria ambivalência do *medium* enquanto aquilo que estrutura previamente a experiência da consciência e aquilo que a permite estruturá-la que cria a dualidade entre atividade e passividade da consciência com relação ao meio.

“Ele somente é ativo através do outro lado do meio: memória, trabalho e família. A atividade do indivíduo (*die Tätigkeit des Individuums*) pode se dirigir contra ambos os lados e seus momentos singulares, e [ainda] pôr ele próprio idealmente os mesmos ... assim são eles igualmente em si absolutamente necessários, e o indivíduo se encontra, enquanto singular, muito mais sob a dominação deles do que eles sob a sua.” (JSE I, 193)

<sup>495</sup> Enquanto a “guinada transcendental”, operada por Kant e Fichte no quadro geral do mentalismo e que cria o ambiente para a investida de Hegel, consiste na tese do poder constitutivo da espontaneidade subjetiva em relação aos objetos da experiência, bem como na reserva crítica acerca da impossibilidade de uma produção idealista do mundo por esta mesma espontaneidade, a postura hegeliana de destranscendentalização da auto-reflexão torna-se tão importante para a constituição do próprio projeto habermasiano, porque, paralelamente à transformação transcendental da auto-reflexão “na reconstrução racional das condições subjetivas necessárias das capacidades epistêmicas – ou [na] dissolução crítica de auto-enganos eticamente relevantes ou [no] descentramento das próprias perspectivas que é exigido dos participantes de um discurso prático” (187) –, instaura uma compreensão pós-mentalista que permite a articulação da idéia de espírito na “historicidade do espírito humano, na objetividade de suas incorporações simbólicas e na individualidade das pessoas agentes e de seus contextos de ação.” Habermas, Jürgen – „Wege der Detranzendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück“ 188

<sup>496</sup> Desconsiderando a plausibilidade da leitura de Habermas como renovação do marxismo, no que tange a Hegel, é extremamente difícil considerar, com base no *Systementwurf* 1803/1804, linguagem, trabalho e interação como momentos de formação do espírito independentes uns dos outros. Schnädelbach, Herbert – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 157 É bastante plausível que linguagem, trabalho e interação não possam ser apreendidos como momentos do espírito a partir da simples mediação sujeito-objeto do espírito no movimento absoluto da reflexão de si mesmo. Por um lado, os momentos não parecem, certamente, redutíveis uns aos outros ao menos no tocante a uma possível derivação comum. No entanto, a própria sistemática desenvolvida por Hegel parece apontar para uma dependência da derivação de cada estágio em relação ao outro.

Trata-se aqui do estatuto supra-individual dos *media*, o qual é certamente mais visível no caso da relação ética, mas vale também para os outros meios. Se a consciência de um sujeito singular é relação de contraposição entre um sujeito empírico e seu objeto, os *media*, enquanto nexos espirituais no âmbito da consciência, são os vínculos unificadores da cisão, abrangem e unificam os termos, de tal forma que sempre ultrapassam a consciência dos sujeitos singulares<sup>497</sup>. Eis porque esta dominação é somente aparente e, neste sentido, “não há, de forma nenhuma, relação de dominação do indivíduo ou contra o indivíduo, e sim o indivíduo é somente um lado formal da oposição” (JSE I, 193/194). Portanto, “a essência é ... a unidade de ambos os lados, e esta unidade é a consciência, que se apresenta enquanto tal / a si mesma como universal em ambos os lados de sua universalidade”, os quais são “a unidade dos dois lados daquela oposição ideal do indivíduo consciente e do [termo] a ele contraposto.” (JSE I, 193/194). O caráter passivo ou ativo assumido pelo indivíduo em relação ao *medium* é o que, portanto, é aniquilado e reposto pelo meio espiritual, de maneira que “os dois lados da oposição, o indivíduo ativo e o passivo que se lhe opõe, são duradouros somente como oposição em geral, e esta sua universalidade como oposição é propriamente o meio existente.” (JSE I, 194) Enquanto os *media* linguagem e trabalho são os termos médios nos quais a contraposição entre sujeito e objeto, entre consciência e autoconsciência se estabelece, a interação, isto é, a relação entre duas consciências forma a existência social efetiva da consciência ou do espírito, “o mundo da vida compartilhado intersubjetivamente”<sup>498</sup> e confere subsistência aos *media* que constituem a consciência teórica e prática dos sujeitos singulares, a sua capacidade de conhecer e de dominar a natureza. Também neste sentido o desenvolvimento da consciência enquanto sucessão de *media* faz a consciência singular ou empírica apontar para a consciência absoluta, sua realidade mais adequada<sup>499</sup>. Com efeito, é preciso compreender que, no tocante à contraposição do “indivíduo ativo” e do “indivíduo passivo”, “o que neles é essencial, universal, é este meio. A consciência enquanto existente, existe realmente na oposição do ativo contra o passivo; mas o que nesta oposição mesma é o sendo (*das Seiende*), é o meio da consciência existente ... Neste meio, o qual a consciência vem a ser, a consciência adquire existência. Ela chega a um produto absoluto e permanente ...”(JSE I, 193/194)

A primeira unidade ideal-real, delimitada pela oposição linguagem/memória, é compreendida como processo teórico. “A primeira forma da existência da consciência é a consciência em geral, o conceito do espírito, tal como ele, enquanto este conceito ou como consciência, se torna a totalidade, sua existência puramente teórica.” (JSE I, 195) O sentido geral da compreensão hegeliana da linguagem como *medium* reside em que, por meio dela, a consciência singular é previamente articulada em conexão com todos os objetos “exteriores”, o que leva justamente à suspensão da contraposição entre o sujeito que representa e o objeto representado. Para Hegel, neste conceito de espírito, “seus momentos contrapostos são da mesma forma conceitos, universais em geral e, por isso, não se relacionam um ao outro enquanto absolutamente contrapostos, mas sim se relacionam formalmente um ao outro no elemento simples da consciência, [não como] intactos em seu ser-para-si, e sim suspendendo-se um em face do outro em sua forma, e fora da mesma permanecendo ainda para si.” (JSE I, 195) Em outras palavras, a consciência cognoscente é como que forjada na antecipação “lingüística” da suspensão de conceito e objeto, de maneira que a capacidade cognitiva do sujeito singular se exerce, na medida em que o arcabouço das experiências possíveis é previamente articulado

<sup>497</sup> Habermas, Jürgen – „Wege der Detranzendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück“, 201

<sup>498</sup> Habermas, Jürgen – „Wege der Detranzendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück“, 201

<sup>499</sup> Wildt, Andreas – *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1983, p.333

lingüísticamente, quer como intuição ou conceito, sempre apoiada no estofa lingüístico anterior à própria contraposição.

“A linguagem é, segundo sua essência, existente para si mesma, natureza posta idealmente, e ela é como que mera forma, ela é um mero falar, uma exterioridade. Ela não é um produzir, mas a simples forma do tornar-exterior (*die bloße Form des Äußerlichemachens*) o que já foi produzido, como isto tem de ser falado, o formal da pura atividade, o devir imediato do ser-interior em seu contrário (*das unmittelbare Werden des Innerlichsein zu seinem Gegenteil*), em um exterior.” (JSE I, 226)

A existência do *medium* lingüístico é o protótipo do mundo conhecido, a idealidade da natureza: a “forma” da cognição é imediatamente, pela linguagem, a exterioridade de que fala. A linguagem é, portanto, o meio ou produto da contraposição interior/exterior. “A consciência existe primeiro como memória e seu produto, a linguagem” (JSE I, 195) Enquanto nexa unitário do *medium* lingüístico, a memória forma, por sua vez, o arcabouço lingüístico em que toda a experiência cognitiva está pré-estruturada: trata-se também, com efeito, da cognição em sua existência perene e, por isso, excede, como tal, a singularidade de um sujeito cognoscente. “Somente em um povo existe aquilo – já posto como suspenso, existente como consciência universal, ideal – que a memória, o tornar-se linguagem (*das Werden zur Sprache*) torna primeiramente ideal.” (JSE I, 226) Com a memória, a atividade cognitiva do sujeito singular aponta já para a sua plena efetivação e para sua existência contínua no horizonte histórico da existência de um povo, de uma comunidade de indivíduos que compartilham uma língua e uma tradição.

“A linguagem é somente como linguagem de um povo ... Somente como obra de um povo a linguagem é a existência ideal do espírito, na qual ele exprime o que ele é segundo sua essência e em seu ser. Ela é um universal, em si reconhecido, que ecoa da mesma maneira na consciência de todos. Cada consciência falante se torna nela uma outra consciência. Da mesma maneira, segundo seu conteúdo, somente num povo ela se torna linguagem verdadeira, exprimir o que cada um quer dizer” (JSE I, 226/227)

Por outro lado, ainda ao nível da potência teórica da língua e da memória, a consciência “se torna, através do entendimento, enquanto o ser do conceito determinado, conceito absoluto simples, reflexão absoluta em si, vacuidade da capacidade formal da absoluta abstração. E a relação da oposição se torna um suprimir de diferentes que em si [estão] um contra o outro.” (JSE I, 195) Portanto, o resultado do processo teórico é alcançado depois do entendimento, é o conceito absoluto simples, a absoluta reflexão (a)dentro de si mesma, a vacuidade da faculdade formal da absoluta abstração, a qual não é decerto apenas a pura autoconsciência do idealismo kantiano-fichteano, não um ponto de partida pressuposto como fato, mas o resultado do desenvolvimento e auto-suspensão das oposições examinadas no *medium* linguagem. “Ao tomar-lhes sua forma, a consciência determina a oposição de um lado como forma absolutamente sendo-para-si, reflexão absoluta em si mesma, absoluta vacuidade do conceito, e do outro lado como matéria absoluta.” (JSE I, 195) Ao término da potência definida pelo meio teórico da língua e da memória, a consciência não é ainda a unidade de universalidade e singularidade, mas a unidade pontual vazia da individualidade, à qual se contrapõe a totalidade de determinidades enquanto realidade estranha. O resultado da potência teórica é a unidade da unidade do conceito e da multiplicidade de determinidades, ou a razão formal, a qual contrapõe-se novamente à singularidade ao pôr sua própria como suspensa.

Eis porque, ao nível da potência teórica, a linguagem ainda não se refere à comunicação propriamente dita de sujeitos agentes e que coexistem, mas se vincula ainda à simbolização lingüística a que recorre o indivíduo apartado em sua confrontação com a natureza. Se a memória

forma o estofado interior da utilização de símbolos, a linguagem como tal é a primeira categoria pela qual o espírito é pensado como *medium*, como elemento interior e exterior, o qual ultrapassa assim a reflexão da autoconsciência solitária. Entretanto, enquanto “reconstruída ... em um povo”, a linguagem se torna um aniquilador do exterior que é ele mesmo uma exterioridade, “o qual tem de ser aniquilado, suspenso, a fim de se tornar linguagem significativa (*um zur bedeutenden Sprache zu werden*), tornar-se aquilo o que ela é em si, segundo seu conceito. Portanto, ela é no povo como um outro algo morto que não ela mesma, tornando-se totalidade ao ser superada enquanto um exterior e ao chegar a seu conceito (*zu ihrem Begriff wird*).”(JSE I, 227)

Na postura teórica da articulação lingüística prévia da relação sujeito objeto, os termos eram indiferenciados, portanto, apenas na idealidade. Com o desenvolvimento da potência teórica, a consciência faz o movimento de reflexão absoluta<sup>500</sup>. Desta maneira, conclui Hegel: “a consciência alterou, enquanto reflexão absoluta, apenas a forma da contraposição e relação: ela se relaciona a um absolutamente contraposto, a uma coisa morta, e é a contradição de uma relação a um absolutamente não relacionado (*es ist der Widerspruch einer Beziehung auf ein absolut nicht Bezogenes*).” (JSE I, 209/210) Como na abstração absoluta em que desemboca a potência teórica a consciência não é simplesmente singular, mas também imediatamente indeterminada no sentido de ser a totalidade – e, portanto, universal<sup>501</sup> –, o movimento da faculdade prática consistirá na suspensão desta emergente singularidade da consciência. “Esta primeira potência passa, através de si mesma, para a [potência] contraposta, para o absoluto ser-contraposto. E aquele elemento indiferente da universalidade, no qual eles calmamente estão um no outro, desaparece, e eles estão, tal como emergem da potência anterior, absolutamente contrapostos um ao outro, sem relação.” (JSE I, 209) Para Hegel, a unilateralidade da potência teórica consistia em que a contradição dos termos não fora “posta neles mesmos enquanto um em face do outro”, ou seja, pensa Hegel, fazendo-se “abstração de seu ser-contraposto”, de maneira que “este lhes [fosse] exterior e não algo posto neles.”(JSE I, 208/209) Trata-se, com a razão formal, da contraposição da consciência individual que sabe as determinidades cognitivas como suas.

A consciência suspende sua singularidade em relação à singularidade das coisas, na medida em que as transforma pelo trabalho, ou seja, a suspensão da singularidade é alcançada na relação da consciência individualmente singularizada ao seu absolutamente contraposto, a “coisa morta”. “A relação tem de se realizar, e a consciência absolutamente singular é dirigida contra si mesma, tal como sua própria aniquilação enquanto este absoluto / ser-singular (*Einzelsein*); e a consciência é enquanto relação prática.”(JSE I, 209/210) Na potência prática, definida pelo meio trabalho e instrumento, a contradição produzida teoricamente pela consciência – de ter engendrado, ao invés da unidade entre singularidade e universalidade, somente a unidade vazia da consciência singular – vem-a-ser para a própria consciência, de maneira que ela se torna aqui a realização do puro ser-para-si, enquanto atividade que nega e suspende diferenças. O movimento

<sup>500</sup> “A consciência, que na linguagem se organizava para a totalidade do ideal, partia do conceito de infinidade, e a organização ocorria ... no elemento da universalidade indiferente” (JSE I, 208) “O absolutamente Uno (*das absolute Eins*) da reflexão é ele mesmo enquanto negativo somente através da negação, isto é, através da relação ao contraposto, ele é essencialmente relacionado ao último. Em sua reflexão absoluta, ele se libertou da relação a um outro; entretanto, a reflexão absoluta é, ela mesma, somente enquanto esta relação ao outro.” (JSE I, 209)

<sup>501</sup> Wildt, Andreas – *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1983, p.334 Wildt explicita muito bem este vínculo. Sem apelar à oposição entre determinidade e indeterminidade, a passagem do processo teórico ao prático, da vacuidade da abstração absoluta ao movimento de suspensão da singularidade, permaneceria insolúvel. Para resolver o problema, Wildt apela a uma compreensão da indeterminidade que não se demora na sua aceção vazia, mas que revela, à moda dos primeiros anos de Jena, seu teor substancial de ser a totalidade das determinações. Neste sentido, para Wildt, não se pode dizer que Hegel construa o processo da consciência apenas apelando à dialética entre sujeito e objeto, mas também como resolução da antinomia entre determinidade e indeterminidade na autoconsciência epistêmica. “Isto significa que linguagem, instrumento e família são, para Hegel, não somente meios entre sujeito e objeto, ou entre sujeito e sujeito, mas, além disso, meios entre determinidade e indeterminidade do sujeito. Sua função é essencialmente a de possibilitar uma ampla identificação do sujeito com sua determinidade.” (334) Wildt é assim levado a concordar com Habermas em que os *media* consistam nas condições de constituição da identidade do eu (335).

total desta potência se caracteriza pelo domínio da realidade individual do espírito em face do escamoteamento de sua universalidade real, a qual tem de ser restabelecida pela suspensão da singularidade<sup>502</sup>.

“Aquele unidade teórica, ao ter se realizado, se tornou o absoluto contrário de si mesma, se tornou absoluta singularidade e contraposição. E a relação agora posta é uma [relação] prática. A singularidade absoluta tem de se preencher, tem de superar a contraposição absoluta. Mas, ao se elevar ela mesma de maneira prática à totalidade absoluta, torna-se ela novamente o contrário de si mesma.” (JSE I, 209)

A postura da consciência singular que trabalha é, frente à dominação ideal da natureza na linguagem, “domínio real em face da natureza”, “espírito para si depreendido da natureza (*als sich für sich der Natur entnommener Geist*)” (JSE I, 195) O trabalho é o exercício da capacidade prática da consciência singular, o qual rompe com a imposição de uma satisfação imediata do desejo, tal como a linguagem rompe com a fluidez da multiplicidade de sensações conferindo-lhe unidade simbólica. À fluidez do desejo e da satisfação, ao turbilhão de percepções, a consciência se impõe como meio existente no instrumento e na linguagem. Compreendido como atividade de apaziguamento do desejo, a qual se dirige ao objeto, o trabalho a ele se dirige, ao contrário do desejo animal, não para aniquilá-lo imediatamente, mas de maneira contida e refreada, a fim de configurá-lo, de formá-lo, o que significa também a auto-realização da singularidade da consciência no objeto. Se a memória e a língua formaram a unidade no lado teórico, o trabalho se constitui, como consciência prática enquanto relação, universal, ser-um do desejo e do objeto.

“O trabalho é esta consciência prática enquanto relação, como universal, ser-um de ambos. Ele tem de ser igualmente meio, no qual eles se relacionam enquanto contrapostos e onde eles são enquanto separados, subsistentes, por meio do que o trabalhar como tal tem sua existência contínua (*wodurch das Arbeiten seine bleibende Existenz hat*), sendo ele mesmo uma coisa.” (JSE I, 211) Esta consciência que reflete em si mesma existe exteriormente como instrumento, o meio racional existente entre sujeito e objeto e entre os diversos sujeitos em sua relação ao objeto de trabalho, uma existência racional que se propaga e se transforma em tradições.

“O instrumento é o meio racional e existente, a universalidade existente do processo prático, é ele mesmo passivo segundo o lado de quem trabalha (*nach der Seite des Arbeitenden*), e ativo frente ao que é elaborado (*gegen das Bearbeitete*). Ele é aquilo em que o trabalhar tem seu permanecer, o que apenas resta do que trabalha e do que é elaborado, e em que sua contingência se eterniza. Ele se propaga pelas tradições, enquanto tanto o desejante quanto o desejado subsistem e colapsam apenas como indivíduos.”(JSE I, 211)

O instrumento é a universalidade ideal reconstruída da consciência, isto é, a idealidade do processo produtivo real. Enquanto *medium* da potência prática, o trabalho aponta, como instrumento, para a articulação prévia entre o agir singular com o fim de satisfação das carências e o objeto trabalhado. “O procedimento no trabalho é um processo complexo em que a efetividade se depara com o envolvido não de maneira frontal, mas confluyente. Enquanto uma práxis costumeira funciona, a realidade coopera. Tão logo ela fracassa, a efetividade resistente “contradiz” as expectativas tacitamente embutidas nesta práxis e, na verdade, sob exatamente as condições que foram firmadas pelo engajamento do participante nesta práxis. Assim, o agente está “sempre já” junto a “seu outro”.<sup>503</sup> Neste sentido, o instrumento representa a sedimentação

<sup>502</sup> Seguimos aqui a indicação de Schnädelbach de que esta potência pode ser lida em analogia à subsunção da intuição sob o conceito, o que significa o ocultamento da universalidade ideal em face do predomínio da singularidade individual. **Schnädelbach, Herbert** – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 125

<sup>503</sup> **Habermas, Jürgen** – „Wege der Detranzendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück“, 203



da experiência sempre já pré-figurada do embate com a natureza com vistas à satisfação de carências, o qual se pereniza para além do embate singular propriamente dito. Nesta medida, também a função prática da consciência singular aponta, com o instrumento, para a efetividade do processo produtivo e de suas técnicas no ambiente sócio-histórico de um povo em sua perene “contraposição” à natureza. “O trabalho e a posse tornam-se, da mesma maneira, no povo, algo outro que não o que são em seu conceito.”(JPG I, 227)

### 2.2.8 Amor, Formação e Individualização: a “potência” da Família

A postura prática implica sua própria suspensão, pois deixa ver a consciência como originariamente dirigida contra a diferença de si mesma e da totalidade das determinidades. A “oposição, assim como sua relação, sua idealidade, tem a forma contraposta à [forma] que veio anteriormente. A consciência como consciência do singular é contraposta à [consciência] de outros singulares, e ela tem agora de pôr a singularidade como uma [singularidade] suspensa, ou ela [é] como uma coisa existente contra coisas existentes”(JSE I, 208) O resultado acumulado no desenvolvimento da consciência é que, na potência do instrumento, a consciência compreende que não é independente daquilo que ela quer negar, mas que somente tem a consciência de si mesma no outro. Habermas defende que os processos das potências teórica e prática, baseados na noção de *medium*, deixam ainda sem explicação, ao se deterem na perspectiva da consciência singular que se contrapõe à natureza, o sentido mais profundo de objetividade vinculado àquela noção, na medida em que se referem ao que ultrapassa a subjetividade da contraposição<sup>504</sup>. A “potência prática assim como a teórica ... são apenas potências ideais, cada qual põe a consciência na abstração de uma forma da oposição – a teórica na abstração da universalidade simples e indiferente ... a prática na abstração da relação absolutamente diferente, da relação absolutamente contraposta.”(JSE I, 209) A verdade é que ambos os *media* em seus momentos ideais, memória e trabalho, remetem a unidades que excedem a mera contraposição singular e encontram sua realidade efetiva no estofamento lingüístico utilizado por uma cultura para a interpretação do mundo e no aproveitamento social da racionalidade instrumental e técnica na reprodução material de uma comunidade. Por isso, segundo Hegel, a consciência

“... se decompõe em si mesma e se realiza em momentos diferentes um contra o outro, dos quais cada qual é uma consciência, na / diferença dos sexos, na qual ela igualmente suprime o desejo singular da natureza e se torna inclinação que permanece (*sich...zur bleibenden Neigung macht*); na família se tornou totalidade da singularidade e eleva a natureza inorgânica a bens-de-família, como o meio exterior igualmente permanente das mesmas, e passa daqui para a sua existência absoluta, para a eticidade.”(JSE I, 195/196)

A tese de Hegel é que ambos os *media* somente encontram sua realidade perene e acabada no espírito do povo. Entretanto, a constituição de um tal espírito cuja objetividade excede a mera subjetividade singular passa pelo compartilhamento intersubjetivo de práticas comuns ligadas à vida e à tradição comunitária. É neste sentido que a vida afetiva no seio da família vem complementar o desenvolvimento dos *media*<sup>505</sup>. A constituição da posse e da família se dá pelo aprofundamento da relação entre o desejo e a coisa morta em uma relação de uma consciência individual a uma outra.

<sup>504</sup> Habermas, Jürgen – „Wege der Detranzendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück“ 204

<sup>505</sup> Sobre a relação da família, enquanto primeiro grau na elevação da consciência à totalidade da singularidade, com o espírito ético, Hegel diz o seguinte: “Ambas – a constituição da consciência como razão formal, abstração absoluta, absoluta vacuidade, singularidade, e [a constituição] da mesma como constituição real enquanto família, a riqueza absoluta dos singulares – são eles mesmos somente momentos ideais da existência do espírito, ou a maneira como ele se organiza imediatamente em seu comportamento negativo para com a natureza. Livrementemente sendo para si e desfrutando absolutamente de si mesmo, ele surge como ser ético (*als sittliches Wesen*). Na organização de um povo, a natureza absoluta do espírito chega ao seu direito.”(JSE I, 196)

“é um aniquilar refreado pela necessidade (*Not*) ou um absolutamente exterior. A liberdade da consciência suprime esta necessidade e refreia o aniquilar na fruição por si mesmo, torna ambos os sexos consciência um para o outro, sendo-para-si (*Fürsichseinenden*), que subsistem (*Bestehenden*), ou de tal forma que no ser-para-si do outro cada qual é ele próprio, que cada um na consciência do outro, i.e na sua singularidade, em seu ser-para-si, é consciente de si mesmo, é para si.” (JSE I, 212)

Para Hegel, a consciência é a própria unidade da potência prática e da teórica, e o processo de sua diferenciação é necessário para que ela se realize em momentos diferentes – os quais, no limite, tornam-se consciências –, de maneira a mostrar o nexos espiritual mais profundo que subjaz a esta diferenciação. Mais à frente ela se revelará, na formação da individualidade da criança, o meio em que existe interior e exteriormente. O “encontro” das consciências no seu processo de duplicação prefigura agora um ser-um imediato de ambas sem a eliminação do ser-para-si de cada uma, o que significa, para Hegel, a auto-intuição do si no outro, ainda permeada, neste momento, pela singularidade e inconstância do desejo. A interação entre homem e mulher é elemento primordial do ser-reconhecido imediato – pois é a expressão imediata do saber de si no outro; ainda que, ao nível da relação sexual, esteja ligada à existência objetiva da dependência da consciência em relação ao seu outro, descoberta no desenvolvimento do espírito prático. É esta relação que, elevada a um grau de permanência, constituirá o elemento intersubjetivo propriamente dito, isto é, em seu caráter ético.

“E a relação sexual se torna uma tal [relação] na qual, no ser da consciência de cada um, o primeiro mesmo é um com o outro, ou uma [relação] ideal. O desejo se liberta, desta forma, da relação à fruição, ele se torna um ser-um imediato de ambos no ser-para-si absoluto de ambos, ou ela se torna amor. E a fruição está neste intuir (*Anschauen*) de si mesmo no ser da outra consciência. A própria relação se torna, da mesma maneira, o ser de ambos; e uma [relação] que de tal forma permanece enquanto o ser de ambos, ou seja, ela se torna o casamento (*Ehe*).” (JSE I, 212)

Com efeito, com o tornar-se ideal deste desejo pelo outro, a relação conjugal, os sujeitos se tornam um para o outro imediatamente autoconsciências, confirmam reciprocamente um ao outro sua existência para si. “Estando nele cada qual reciprocamente na consciência do outro, / então cada um está no outro reciprocamente como sua inteira singularidade.” (JSE I, 212/213) O elemento comum criado pelas consciências é um elemento permanente em si mesmo, pois cada consciência dá à outra sua existência como consciência. Com efeito, na medida em que eles dão um ao outro uma existência comum na qual a singularidade natural é aniquilada, tendem, enquanto particulares, para o “colapso”. “Os cônjuges conferem a si mesmos uma existência inteiramente comum [a ambos], na qual eles não estão em ligação (*Verbindung*) com uma singularidade qualquer, com um fim particular, [e sim] na qual eles pertencem à natureza e são um.” (JSE I, 213) Nesta medida, a contraposição, que em sua unidade imediata é a relação sexual, persegue seu aprofundamento dentro de si como casamento, na qual a desejo natural se tornou inclinação permanente. Se a família é a idealidade desta potência, a dispersão real ou a existência é incorporada no bem-da-família. Este momento marca a passagem da “teoria da consciência”, forma prototípica do espírito subjetivo, para a filosofia da eticidade, que contém a prefiguração do espírito objetivo. É na relação interativa própria à potência da família que se realiza o que a consciência pôde vislumbrar na esfera do instrumento, a saber: que ela tem sua consciência de si mesma somente no seu outro, ou seja, é esta unidade da relação passiva e ativa ao outro somente na interação dos indivíduos que se corporifica no amor, no casamento e na educação dos filhos. Com tal tese, Hegel faz mais uma vez do ponto de partida de sua teoria do desenvolvimento da eticidade um nexos societário que responde por uma relação de intersubjetividade inclusiva e participativa, substancialmente contraposta à intersubjetividade excludente das relações de direito privado. “Este vínculo (*Band*), enquanto vínculo no qual [está] a totalidade da consciência de cada um, é justamente por isso sagrado, distanciando-se do conceito de um contrato, como se

quis considerar o casamento.”(JSE I, 213) Analisado sob a perspectiva de sua relação com a luta por reconhecimento, que se instaura com a plena formação das individualidades no solo ético familiar, este elemento de uma intuição imediata de si no outro se constitui, revelando o extremo potencial normativo da tese hegeliana da gênese conceitual da sociedade civil como processo de dissolução ética da família, como condição de uma individualização socialmente instituída e a ser juridicamente institucionalizada. Entretanto, sua deficiência se revelará ainda na permanência da unidade de ser-para-si e objetividade, atividade e passividade nos limites da consciência da singularidade. Nestes termos, a unidade da consciência na interação familiar mostra seu caráter excludente correspondente à atividade negativa e excludente da consciência prática singular.

Para Hegel, o aprofundamento da intersubjetividade que, na relação sexual, é ainda transpassada pelo egocentrismo do desejo, na direção de uma intuição recíproca permanente, que neutraliza e conserva a oposição do ser-para-si de cada um, torna visível a “substância ética” em que os indivíduos existem como determinidades. “Neste ser-um vivo de ambos, no qual a consciência de cada um foi permutada (*sich ausgetauscht hat*) – ela é como sua [própria consciência] e como consciência do outro –, a consciência é necessariamente o meio, no qual ambos se separam e no qual ambos são um, sua unidade existente.” (JSE I, 213) Na medida em que ambos os lados são consciência, o *medium* que as une e que as realiza como parte separada tem também que ser uma consciência. A vida em comum que emerge desta suspensão da singularidade natural, que ainda mobiliza a relação sexual, é a criança, o meio ideal da vida comum que é ele mesmo consciência, em distinção ao bem-da-família enquanto meio exterior da existência da consciência nesta potência<sup>506</sup>. Enquanto a família é o elemento processual e vivo desta potência, a posse ou o bem-da-família forma o lado estático ou inorgânico<sup>507</sup>.

“Este meio, no qual eles se conhecem como um, como tendo suspenso sua oposição, e no qual eles justamente por isso novamente se contrapõem, é como [meio] sendo-para-si. Este lado do meio, no qual eles se conhecem como Uno e como suspensos, é necessariamente uma consciência, pois eles somente são um enquanto consciência: é a criança, na qual eles se conhecem como em uma única consciência (*in welchem sie sich als in Einem Bewußtsein*) enquanto Uno, e justamente nisso como suspensos; e eles vêem (*anschauen*) nela este seu ser-suspensão (*Aufgehobenwerden*). Eles se conhecem nela como gênero (*Gattung*), se conhecem como um outro que não o que eles próprios são, a saber: como unidade que veio-a-ser (*als gewordne Einheit*).”(JSE I, 213)

Se o amor e o casamento formam o meio termo entre os indivíduos, é somente na criança que este “termo médio” se revela, enquanto consciência que é unidade das consciências, em seu caráter genuíno, a existência plena do elemento consciente-de-si na alteridade dos pais, existência na qual eles mesmos se vêem ao resgatar sua oposição extrema de termo separado. A tese geral de Hegel a respeito da duplicidade do *medium*, compreendida no horizonte de sua exposição da potência da família, é considerada como intuição dos pais de seu ser-suspensão na criança enquanto existência objetiva de sua unidade, o que conduz às suas interessantes colocações sobre a educação e seu papel como nexos formativos da individualidade. “Essa unidade que veio-a-ser é ela mesma uma consciência e, na verdade, uma consciência na qual o ser-suspensão dos pais se intui (*sich anschaut*), ou seja, ela é uma consciência na qual vem a ser a consciência dos pais. Em outras palavras, os pais têm de educá-la (*erziehen*).” (JSE I, 213)

<sup>506</sup> Como vê muito bem Kimmerle, no esboço de 1803/04, o bem-da-família não é mais compreendido, enquanto posse, como no *System der Sittlichkeit*, isto é, como componente de uma eticidade natural entendida positivamente. A posse é determinada na potência prática, e sobredeterminada como propriedade apenas na esfera da consciência absolutamente real do espírito de um povo. **Kimmerle, Heinz** – *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800-1804*, Bonn(Beiheft 8 der HST), 251 Neste contexto então, no bem-da-família a posse é referida à consciência singularizada da família em contraposição à universalidade. Com efeito, o esboço converte o elemento comum natural no elemento cuja forma de existência é absolutamente real na universalidade do povo, o qual está, no esboço, em oposição à família enquanto potência prática formal ao nível da singularidade da consciência.

<sup>507</sup> **Schnädelbach, Herbert** – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 126

A tese de que os pais vêm na criança sua própria suspensão, pelo que a formam e educam a fim de elevá-la ao nível de sua própria consciência, “produzindo sua própria morte”, é extremamente importante para uma apreciação, em termos de uma teoria dos processos modernos de individualização e socialização, da teoria hegeliana da dissolução ética da família, bem como para a passagem à sociedade civil – que, mesmo no sistema maduro, pode ser ainda considerada como a permanente reposição de uma incessante luta por reconhecimento de indivíduos emergentes do solo afetivo da família. “O processo da individualidade é um configurar (*Gestalten*), e aquele que aqui consome em si a figura que vem-a-ser é a individualidade que vem-a-ser.” (JSE I, 213) Entretanto, deve ser compreendida no sentido em que a criança se forma, por sua vez, a partir de uma “objetividade consciente” que é a própria consciência dos pais, dela se nutre como condição de sua plena individualização.

Por conseguinte, a tese de que os pais produzem seu colapso na medida em que educam a criança tem sua compreensão orientada pela função individualizante que Hegel atribui ao nexo intersubjetivo da vida afetiva da família: um ambiente intersubjetivo que se caracteriza, enquanto elemento formador da individualidade, por seu papel inclusivo e participativo. Hegel parece então fundamentar a compreensão segundo a qual a formação de consciências singulares independentes depende de nexos sociais prévios à sociedade civil e que se compõem de elementos participativos na formação da individualidade. “Ao educá-la, eles põem nela a consciência deles que veio-a-ser (*ihr gewordenes Bewußtsein*) nela, e produzem sua [própria] morte ao vivificá-la até a consciência (*es zum Bewußtsein beleben*), com o que a consciência dos pais realiza sua reflexão em si mesma, a vacuidade da singularidade absoluta e, enquanto consciência que veio-a-ser, torna-se natureza inorgânica, a cuja totalidade o ser humano enquanto criança se eleva.” (JSE I, 213) Na medida em que os filhos são considerados a objetivação do saber-se no outro, a existência deste mesmo saber como consciência na qual os pais se vêm a si mesmos enquanto gênero humano, a relação entre pais e filhos, especialmente a formação das consciências pela educação, é compreendida como o necessário “aprofundamento” da relação de conhecer-se a si mesmo no outro que estrutura a relação afetiva, uma experiência de “vacuidade da singularidade absoluta”, de descentramento da perspectiva egocêntrica “no interior do quadro familiar de expectativas recíprocas e normativas de comportamento.”<sup>508</sup> Para a consciência em formação “a consciência dos pais é sua matéria, às custas da qual ela se forma. Eles são para ela um obscuro e desconhecido presentir (*Ahnden*) de si mesma, eles suspendem seu simples e ensimesmado ser-dentro-de-si (*sein einfaches und gedrungenes Insichsein*). O que eles dão a ela, eles o perdem; nela eles falecem, pois o que eles dão a ela, é sua própria / consciência.” (JSE I, 213/214) Na relação de formação e interação educativa no interior da família, pela qual a criança se revela o “meio consciente” da intuição recíproca, o descentramento significa, para os pais, uma contraposição aos filhos na forma de uma subordinação da singularidade própria à consciência que se forma, a experiência propriamente ética de descentramento de seu eu “ensimesmado”. “Nesta perspectiva, os parceiros se reconhecem, ao mesmo tempo, como membros de uma comunidade particular, como pertencentes a uma família, na qual se cristalizam direitos e deveres concernentes a funções da socialização (“educação da criança”) e da reprodução material (“bem-da-família”)<sup>509</sup>. Neste sentido, do ponto de vista da “existência ética” dos indivíduos, ambos os lados se põem em um processo recíproco de formação, cujo produto é uma consciência essencialmente supra-individual. “Com isso, na família, a totalidade da consciência é o mesmo que algo que vem-a-ser para si mesmo. O indivíduo / vê a si mesmo no outro. O outro é o mesmo

<sup>508</sup> Habermas, Jürgen – „Wege der Detranzendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück“ 205

<sup>509</sup> Habermas, Jürgen – „Wege der Detranzendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück“ 205

todo da consciência, e ela tem sua consciência no outro, no produzido”(JSE I, 214/215). Por conseguinte, na interação familiar, é a própria consciência que se ergue, para Hegel, à sua totalidade própria, como uma consciência que devém para si mesma. “A consciência se torna uma tal consciência que põe em si uma outra consciência. Na educação se suprime a unidade sem-consciência (*die bewußtlose Einheit*), esta [unidade] se desmembra em si, ela se torna consciência formada (*wird zum gebildeten Bewußtsein*)” (JSE I, 213)

Se, por um lado, sob a perspectiva dos pais, a educação deixa ver, em uma antecipação da existência ética dos indivíduos, o descentramento ético da consciência singular; por outro lado, a perspectiva da criança, a qual coincide com a formação da consciência para a totalidade que se tornará absolutamente excludente na luta por reconhecimento, deixa ver o papel sistemático assumido pela potência da família em relação às potências anteriores. “Até aqui, para a consciência, era o outro, enquanto ela mesma, contraposição absoluta, um puramente outro; aqui a consciência se tornou para si mesma um outro: para os pais, a criança; para a criança, os pais. E a educação da criança consiste em que a consciência posta para ela como uma outra que não ela se torne sua própria [consciência].”(JSE I, 213) Eis porque Hegel pretende que o processo de formação da criança seja, em face da idealidade teórica indiferente da razão formal e da “singularização absoluta” da consciência que se eleva à independência no “desejo refreado”, a unidade da consciência teórica e prática. “Para a consciência ativa que até aqui estava na oposição, é superada a própria oposição, ao ser o outro lado, posto até aqui como o lado não consciente, ele mesmo uma consciência ... a consciência se produz para si mesma como identidade do interior e do exterior.” (JSE I, 214) Como com isso, segundo Hegel, a consciência alcança a efetivação imediata de sua estrutura essencial, de ser imediatamente o contrário de si mesma, a consciência atinge, na família, sua totalidade. “Tal como anteriormente, no prático configurar-se-a-si-mesmo (*im praktischen Sichselbstgestalten*) da consciência, a consciência aparecia como um real, sendo em face à natureza, assim aparece ela aqui como algo que para ela mesma vem-a-ser (*ein für es selbst Werdendes*) ... Na potência prática, tornou-se para si esta absoluta singularidade, [enquanto] para nós uma [consciência] que tem sua consciência em um outro: [mas] aqui ela se torna isso para si mesma.”(JSE I, 213) A totalidade da família é a efetivação apenas imediata da estrutura da consciência justamente porque não se trata ainda com ela de uma totalidade extensiva, mas uma totalidade apenas intensiva e particular. O reconhecimento é o movimento pelo qual esta totalidade intensiva, alcançada como ponto culminante do processo prático, se amplia na forma do auto-conhecimento em toda outra totalidade.

Bastante ilustrativa é também a maneira como a formação da consciência na educação se conecta com os resultados da potência teórica, especialmente com a articulação lingüística prévia da cognição. Aparentemente os temas parecem sem ligação, na medida em que na “potência teórica, ela se tornou para nós uma [consciência] absolutamente singular na racionalidade formal.” (JSE I, 213), enquanto que, na formação, “a consciência é ... o devir de uma outra consciência nela” (JSE I, 214). Entretanto, esclarece Hegel, na formação da consciência é a própria relação da mesma com o mundo enquanto cognição que se modifica, já que, a rigor, não há aqui simplesmente um meio entre a consciência e seu outro, mas antes a alteridade já é também consciência. “O mundo não chega até esta consciência enquanto um devir, como até agora, na forma absoluta de um exterior (*eines Außern*), mas trespassado pela forma da consciência.” (JSE I, 214) Esta filtagem do mundo pela própria consciência dos pais tem um significado interessante, pois na educação já foi decididamente rompido o âmbito da cognição solitária, e a consciência em formação se nutre, na verdade, de um saber previamente articulado

em um duplo sentido. Em um sentido próximo, porque “a natureza inorgânica dela é o saber (*Wissen*) dos pais, o mundo é de antemão um [mundo] preparado, e a forma da idealidade é o que chega até a criança.”(JSE I, 214) Em um sentido remoto, pois o meio linguagem revelou a articulação lingüística prévia da cognição.

“A formação (*Bildung*) do mundo em linguagem está em si presente (*ist an sich vorhanden*). Tal como o devir da razão e do entendimento, ela recai na educação, ela existe para a consciência que devém (*für das werdende Bewußtsein*) enquanto mundo ideal, enquanto sua natureza inorgânica; e ela não tem de se desvencilhar desta maneira da natureza, mas sim de encontrar para a idealidade da mesma a realidade, de procurar para a linguagem o significado, que está no ser. Este é da mesma maneira para a mesma [consciência], ele permanece somente como que a / atividade formal do relacionar dos mesmos, que já são, uns aos outros.”(JSE I, 226/227)

Portanto, é na educação e para a consciência que vem a ser que se revela verdadeiramente a pré-estruturação lingüística da experiência cognitiva. Em um sentido ontogenético, a abstração da potência teórica, razão e entendimento, são formados concretamente, isto é, à parte do processo “abstrato” descrito na potência teórica, sem a necessidade de que o sujeito cognoscente rompa sua relação de imersão com o mundo circundante, justamente porque seu mundo circundante já é “idealizado” e estruturado lingüisticamente pela consciência dos formadores. A concretude da atitude cognitiva em um sentido ontogenético, reduzida a uma “atividade quase-formal de relacionar”, reside apenas no restabelecimento da referência, previamente estruturada, entre linguagem e objeto, entre idealidade e realidade. “Vindo o mundo, enquanto este mundo ideal, até a criança, então é a tarefa desta consciência encontrar o significado, a realidade deste ideal, como o ideal existe. Ela tem de realizar este ideal.” (JSE I, 214) A “relação da consciência” se inverte, pois antes consciência singular e mundo se contrapunham como idealidade e realidade, enquanto que “aqui a consciência é o singular, e o outro lado de sua oposição é o ideal, um mundo, tal como ele é na consciência.” (JSE I, 214) A consciência ativa que fecha a potência prática exercia-se como “atividade absolutamente contraposta”(JSE I, 214), ao passo que, para a criança enquanto consciência que vem a ser, dissolve-se a contradição entre o mundo real e o mundo ideal “ao pôr idealmente o lado real, para ela não consciente, e realizar o lado consciente, o [lado] ideal dos pais ... Ela unifica ambos e é, primeiramente, uma consciência que veio-a-ser ela mesma. Ela supera da mesma forma o exterior, na medida em que supera a interioridade, a idealidade: ambos existem para ela como um exterior.”(JSE I, 214)

### **2.2.9 Luta por Reconhecimento e Espírito do povo no *Jenaer Systementwurf* 1803/04**

Tencionávamos equilibrar a ênfase conferida por Siep ao conceito de reconhecimento como princípio da filosofia prática de Hegel em Jena, ao mostrar a antecipação em Frankfurt não somente da discussão acerca de formas da intersubjetividade, mas também de sua relação, a qual é determinante para a constituição da concepção hegeliana do movimento do reconhecimento e de sua inserção na teoria da eticidade; pois mesmo o período de Jena pode ser compreendido como uma gradativa inserção do problema da relação entre formas de intersubjetividade no programa de mediação entre a filosofia política clássica e a filosofia prática do idealismo kantiano-fichteano. Abordamos também os elementos teóricos envolvidos na assimilação do conceito de reconhecimento, a qual se processa por uma ampliação da conexão entre formas de intersubjetividade em relação ao contexto propriamente fichteano de fundamentação do direito, e sua transformação em princípio da eticidade. Apesar da controvérsia quanto à inserção do

reconhecimento no Esboço de 1803/1804<sup>510</sup>, pode-se dizer que a modificação mais expressiva, vinculada justamente à teoria da consciência como diretriz da filosofia do espírito, é que a efetividade da eticidade absoluta não é mais pressuposta, como ocorre antes de 1803<sup>511</sup>, mas antes mostrada em sua gênese intersubjetiva: a universalidade da consciência é de tal forma inscrita em sua essência de “ser o contrário imediato de si mesma” que o procedimento como um todo ganha o contorno de uma argumentação “reconstrutiva” guiada pelo pleno desdobramento da essência da consciência.

Em íntima relação com o direcionamento fornecido pela teoria da consciência, o movimento do reconhecimento tem seu necessário desencadeamento imediatamente na evolução da consciência segundo as formas assumidas nos *media* e, de uma maneira remota, na conexão desta evolução com o télos do desenvolvimento da consciência estabelecida na soleira da filosofia do espírito: a consciência universal no espírito de um povo. É no importante fragmento 22 que Hegel estabelece a relação entre os *media* língua, trabalho e interação com o télos do desenvolvimento da consciência, uma intersecção cujo *medium* é o próprio movimento do reconhecer. Em termos da teoria da consciência e do estágio de sua evolução alcançado pela potência da família, tal movimento consiste em que “cada um ponha<sup>512</sup> a si mesmo na consciência do outro, suspenda a singularidade do outro, ou seja, cada qual ponha em sua consciência o outro como uma singularidade absoluta da consciência. Isto é o reconhecer recíproco em geral, e nós vemos como este reconhecer simplesmente como tal, como posição (*Setzen*) de si, enquanto uma totalidade singular da consciência, pode existir em uma outra totalidade singular da consciência.”(JSE I, 217) Com efeito, a grande novidade introduzida por Hegel no *Systementwurf* 1803/04 em sua compreensão da luta por reconhecimento em relação ao *System der Sittlichkeit*, diz respeito à revogação de seu desencadeamento na esfera da eticidade natural de família e a fundamentação do mesmo em uma determinação da consciência, a qual, no fragmento 21, chegando na família à totalidade da consciência prática formal, marca o nítido encapsulamento do singular em face da universalidade do povo. Ao contrário do princípio aristotélico no *System der Sittlichkeit*, o esboço de 1803/04 orienta a exposição pela constituição da universalidade ético-jurídica social a partir do conflito dos indivíduos entre si e de suas relações com a natureza sem recorrer a um estofamento intersubjetivo primário de relações de reconhecimento inseridas na própria natureza humana como algo pressuposto<sup>513</sup>: tal estofamento é, pela

<sup>510</sup> Siep mostrou eficazmente como Hegel vai transformando o princípio do reconhecimento em princípio da eticidade. **Siep, Ludwig** – *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1976. Para Schnädelbach, o Hegel do *System der Sittlichkeit* mantém o processo de reconhecimento exclusivamente preso ao contexto da eticidade natural. **Schnädelbach, Herbert** – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 150 Temos visto que Honneth identifica as estruturas societárias pré-estatais com o conceito de reconhecimento, compreendendo-as como estruturas intersubjetivas primárias, no que segue Wildt. **Wildt, Andreas** – *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1983 Entretanto, Honneth é particularmente audacioso ao identificar, no capítulo sobre a liberdade negativa, elementos que podem ser reduzidos a uma mediação do conceito fichteano de reconhecimento com o conceito hobbesiano de luta. **Honneth, Axel** – *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992

<sup>511</sup> O objeto geral da luta por reconhecimento é a “positivação” do momento eminentemente negativo da auto-exclusão do singular. No sistema não publicado de 1802, embora a parte intermediária do texto seja dedicada à liberdade pura do indivíduo, também as relações intersubjetivas originárias contra as quais a fúria destrutiva desta liberdade se volta, são pressupostas sem fundamentação, e a parte negativa do escrito continua a ser, ela mesma, anexada como “pressuposição negativa” da eticidade absoluta. **Wildt, Andreas** – *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1983, p. 325

<sup>512</sup> originalmente: pöe. Modificação do tradutor.

<sup>513</sup> **Honneth, Axel** – *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992 Como é sabido, Honneth depreende seu modelo dos três estágios de reconhecimento pelo qual se dá o desenvolvimento “histórico” da eticidade diretamente do *System der Sittlichkeit*, mas lamenta que Hegel não possua meios na época para uma “compreensão mais determinada de sua mediação de Fichte e Hobbes”(Honneth 1992, 47). Honneth lamenta também que, com o apelo à teoria da consciência a partir de 1803, Hegel tenha eliminado do conceito de natureza todo o seu “significado ontologicamente abrangente”(Honneth 1992, 48), o qual passa apenas a significar o contraposto absoluto do espírito, isto é, a natureza física e pré-humana. Honneth vê nisso a estruturação teórica da esfera da eticidade entregue ao processo de reflexão do espírito, o que já aponta para a sistemática definitiva. Com respeito à inserção da teoria do reconhecimento, apesar de preservar a relação ética do estado como ponto central da análise reconstrutiva da eticidade, “Hegel não pode mais agora compreender o itinerário de formação de uma comunidade estatal como um processo de desdobramento conflituoso de estruturas elementares de uma eticidade natural, originária.” (Honneth 1992, 49). Embora desde 1802 Hegel compreenda, diz Honneth, o movimento do reconhecimento sempre como um meio de

primeira vez, parte do desenvolvimento da consciência e, como tal, condição da individualização pressuposta pela luta. Desta maneira, não há que se entender aqui que Hegel perca, com isso, a possibilidade de desenvolver o processo de reconhecimento tendo como pano de fundo o estofamento originário de uma existência social intersubjetivamente engendrada e que, por conseguinte, abandone o “intersubjetivismo em sentido forte”, já que o desenvolvimento pode ser interpretado, em conjunto, como uma alternância de ênfase na potencialidade excludente e inclusiva de uma existência social pré-estatal intersubjetivamente constituída<sup>514</sup>.

O quão inserido está o desencadeamento da luta na própria essência da consciência, na sua infinitude fundamental e também no télos de seu desenvolvimento pensado como reverso absoluto da singularidade, Hegel deixa claro ao dizer que “eles têm, por conseguinte, de lesar um ao outro (*sie müssen daher einander verletzen*).”(JSE I, 219) Em conexão com a essência da consciência está a necessidade do estágio do movimento da mesma que se caracteriza como singularidade excludente: “Que cada um, na singularidade de sua existência, ponha-se como totalidade excludente, isto tem de se tornar efetivo.” (JSE I, 219) Com efeito, dada a elevação da consciência à singularidade absolutamente excludente, isto é, que se investe a si mesma da prerrogativa de ser a totalidade, o dano recíproco se torna, enquanto ambiente intersubjetivo em que se faz efetiva esta elevação de maneira omnilateral, absolutamente necessário, isto é, dotado de uma necessidade fundamentada na essência da consciência. “O dano (*Beleidigung*) é necessário: somente quando eu perturbo o outro em seu ser aparente, ele é capaz de tornar efetivo seu excluir do outro, pode ele se apresentar como consciência de que este seu ser é indiferentemente a singularidade, de que este exterior está nele próprio.”(JSE I, 219) Portanto, como somente na intersecção entre as pretensões exclusivas a consciência se mostra como o que pretende ser, Hegel localiza a necessidade de um tal conflito na intenção do singular de ser visto como efetivo excluir e, por conseguinte, na “vontade” recíproca dos singulares em se saberem reconhecidos<sup>515</sup> como tal, a qual é, independentemente dos contingentes estopins do conflito, constitutiva para a própria consciência enquanto totalidade, a qual somente é como sendo reconhecida por outro, isto é, com a “aquiescência” de sua própria alteridade. Se a consciência é, neste sentido, reconhecida como singular e como totalidade ao mesmo tempo, é o seu caráter de sujeito racional que é, na verdade, o ser-reconhecido, suas prerrogativas intersubjetivamente

---

socialização e formação comunitária da consciência universal pelo descentramento das perspectivas excessivamente individuais, somente o *System der Sittlichkeit* mune este movimento com a capacidade de gerar individualização, isto é, “aumento das capacidades do eu” (Honneth 1992, 51). O motivo para esta complexa modificação Honneth atribui ao arrefecimento da influência aristotélica pela adesão ao programa de uma teoria da consciência. Para Honneth, “o âmbito objetivo de sua análise reconstrutiva se compõe não mais de formas de interação social, de “interações éticas”, mas se constitui de níveis de auto-mediação da consciência individual” (Honneth 1992, 52), de maneira que “também as relações de comunicação entre sujeitos não podem ser mais compreendidas como algo fundamentalmente prévio aos indivíduos”. Ao sacrificar esta faceta, a teoria hegeliana do reconhecimento acaba por perder sua característica de “história da sociedade” e passa a se compreender como formação do indivíduo para o universal social.

<sup>514</sup> Ver: **Habermas, Jürgen** – „*Wege der Detranzendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück*“ in: *Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, 1999, 186-229, pg 199-201 Habermas parece não partilhar da posição de Honneth de que os esboços de sistema de Jena, embora continuem a manter a força de seu viés socializador, sacrifiquem seu nexos individualizante com a adesão à teoria da consciência e o conseqüente afastamento em relação ao ponto de partida aristotélico do *System der Sittlichkeit*, segundo o qual a progressiva intensificação dos laços sócio-integradores possui como contrapartida um processo de individualização e sofisticação da relação a si do eu graças à prévia imersão do indivíduo no estofamento originário de relações comunicacionais que caracteriza a eticidade natural. Segundo Honneth, Hegel teria compensado sua adesão à teoria da consciência com uma renúncia ao intersubjetivismo em sentido forte que residia no recurso ao ponto de partida “teórico-comunicativo” aristotélico. Já Habermas estabelece, partindo de Hegel, uma vinculação das mais importantes entre a normatividade e os processos de socialização e individualização. Para Habermas, o que notabiliza a concepção hegeliana do eu é justamente sua compreensão do mesmo, plasmada pela estrutura lógico-especulativa do conceito, como unidade imediata de universalidade e singularidade, pela qual Hegel vai além do eu kantiano enquanto unidade originária da aprecepção, que representa a experiência, fundamental para a filosofia da reflexão, da identidade do eu na auto-reflexão, a auto-experiência do sujeito cognoscente, proporcionada por sua capacidade de absoluta abstração (790). Este conceito de unidade espiritual permite que os singulares se identifiquem uns com os outros e, ao mesmo tempo, percebam-se como não idênticos. “A percepção originária de Hegel consiste em que o eu enquanto autoconsciência somente pode ser compreendido quando é espírito, isto é, quando ele passa da subjetividade à objetividade de um universal, em que, sobre a base da reciprocidade, os sujeitos que se sabem como não idênticos são unificados.”(790) Habermas relaciona este conceito de unidade espiritual justamente ao momento da normatividade intersubjetivamente engendrada e ao momento dos processos de socialização e individualização.

<sup>515</sup> **Wildt, Andreas** – *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1983, p. 338



requeríveis, o tecido formado por pretensões de expansão da totalidade singular que se deixem “espontaneamente” desdobrar em uma totalidade social.

“Através do necessário dano, que deve conduzir ao reconhecer, ambos estão numa relação em que se põem um frente ao outro (*gegeneinander*) como singularidade absoluta negativa, como totalidade.” (JSE I, 219) O processo de reconhecimento tem seu preâmbulo<sup>516</sup> na atribuição pela consciência da unidade de si mesma com o outro (potência do instrumento e potência da família) ao ser para si excludente, isto é, ao compreender a si mesma em sua singularidade como a totalidade. “É absolutamente necessário que a totalidade à qual a consciência chegou na família, conheça-se como a si mesma numa outra tal totalidade, numa outra tal consciência. Neste conhecer (*In diesem Erkennen*), cada um é imediatamente para o outro um absolutamente singular.” (JSE I, 217) Neste esboço de 1803/1804, Hegel interpreta o ser racional finito, com o qual Fichte inicia a *Grundlage des Naturrechts* e que estaria enredado no movimento do reconhecer, como sendo a totalidade à qual a consciência chegou na família, a totalidade da consciência que se tornou para si com a dissolução da família, entendida como processo de formação educativa da individualidade. Portanto, a luta por reconhecimento se torna também um meio no qual as totalidades excludentes que emergem da interação familiar se relacionam umas às outras de maneira ativa e passiva, um elemento que tem que se tornar efetivo, sem o que não pode haver auto-suspensão da singularidade e sua transformação em consciência universal.

“Enquanto esta totalidade, ambos, que querem se reconhecer e se saberem reconhecidos como esta totalidade de singularidades, entram em cena um contra o outro. E o significado, que eles a si conferem, consiste em que cada um apareça na consciência do outro / como um tal, que o exclua de toda a extensão de suas singularidades; β) que ele, neste seu excluir, seja efetivamente totalidade ... aqui estão um contra o outro, [seres] efetivos, i.e. [seres] absolutamente contrapostos, sendo absolutamente para si, e sua relação é uma [relação] puramente prática, mesmo uma [relação] efetiva: o meio de seu reconhecer tem de ser ele mesmo um [meio] efetivo.” (JSE I, 218/219)

O bem-da-família enquanto posse, tornado forma exterior de existência da consciência singular, converte-se em “ensejo generalizado” para a lesão da reivindicação de totalidade do singular<sup>517</sup>, a forma geral do estopim conectada com o desenvolvimento da consciência. “Ao excluir violentamente o outro e suspender a posse tomada para si no ato de causar dano, cada um causa, ao mesmo tempo, dano ao outro, nega algo no outro, que este pôs como o seu. Cada um tem de afirmar aquilo que foi negado pelo outro como sendo em sua totalidade, como algo que não é exterior, superando-o no outro. E na medida em que, neste singular, cada um afirma sua totalidade como [totalidade] de um singular, então vem ao aparecimento (*so kommt es zur Erscheinung*) que cada um nega a totalidade do outro.”(JSE I, 219) Neste aprofundamento do delito jurídico – o qual gerara, já no *System der Sittlichkeit*, a luta –, e que torna o dano recíproco entre as singularidades um ataque às “posses”, concorrem tanto o peculiar desenvolvimento da consciência, como também a mediação entre Fichte e Hobbes. Se o processo dos *media* conduz a consciência à sua totalidade, é lícito supor que o desejo, a singularidade pura e simplesmente contraposta ao singular mundano, que é o ponto culminante da potência prática, seja compreendido por Hegel em estrita relação com o conceito hobbesiano de direito do indivíduo a tudo.

<sup>516</sup> Seguindo a tradição dos comentadores, referimo-nos aqui ao movimento total cujo ponto de partida é a imediatez da unidade da consciência em seu outro nas instituições da família.

<sup>517</sup> **Kimmerle, Heinz** – *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800-1804*, Bonn(Beiheft 8 der HST), 251

“O aparecimento de um singular contra o outro é um múltiplo ter, o bem (*das Gut*), o meio exterior. Este é, segundo sua natureza, enquanto um exterior, um universal, e nele os singulares irrelacionados se relacionam uns aos outros. Mas é o bem de um deles; a relação de vários àquele [bem] é uma [relação] negativa, que exclui. Que a relação excludente de um deles àquele seja uma [relação] racional, que ela seja em verdade uma totalidade, é deste reconhecer que se trata na relação dos singulares.” (JSE I, 217)<sup>518</sup>

Novamente Hegel deixa claro, em íntima relação com a localização geral do conflito no dano recíproco à posse, que surge necessariamente de uma projeção para o exterior de uma pretensão em ser a totalidade, como o reconhecimento formará uma rede de relações composta pela expansão racionalmente válida de reivindicações intersubjetivamente vinculantes. Além disso, em conexão com a potência da família, Hegel sustenta, no *Systementwurf* 1803/04, uma tese que se acha em profunda relação com a conexão entre teoria do reconhecimento, dissolução ética da família e a gênese da sociedade civil. Hegel entende, analogicamente<sup>519</sup>, que a família constitui a natureza inorgânica do espírito. A singularidade que emerge como ponto de partida da luta por reconhecimento é uma totalidade “que, libertada da sua relação diferente, da sua existência na natureza, tem de se tornar um espírito absolutamente positivo, um [espírito] absolutamente universal; e a família como tal, a realidade da singularidade, é a natureza inorgânica do espírito, a qual tem de se pôr a si mesma como uma [natureza] suspensa, tem de se elevar à potência do universal. Nós consideramos primeiramente como ela é enquanto subsistente, mas designada com o caráter da universalidade.” (JSE I, 226) Mesmo sendo elemento espiritual e não propriamente natural, a família está para o espírito do povo assim como a natureza inorgânica está para a orgânica. Isto acontece porque a vida ética universal “se nutre” da família, na medida em que esta é, ao mesmo tempo, suspensa e posta no todo ético e nele obtém sua confirmação ética. O espírito se nutre da mesma e por isso a suspende, já que ela é dissolvida pela formação e plena individualização dos adultos, os quais, entretanto, fundam novas famílias, o que revela justamente a permanente auto-reposição institucional da família a partir de sua própria negação. A inovação sócio-filosófica da tese hegeliana acerca da constituição da luta por reconhecimento aponta então para a tese de que a situação de absoluta exterioridade recíproca entre os singulares é resultado da dissolução de um nível imediato de interação, de maneira que a própria sociedade civil passa a ser compreendida como a permanente reprodução de um estado de mútua exterioridade de indivíduos previamente formados em importantes aspectos de sua individualidade no solo interativo pré-social<sup>520</sup>.

O ponto de partida da luta é o mútuo tangenciamento de esferas de ação de indivíduos que vinculam toda a sua existência a cada singularidade de suas posses. O caráter intensivo da totalidade do singular conduz à identificação do sujeito com cada uma de suas determinidades, isto é, àquilo que Hegel compreende como honra (*Ehre*). “O singular [é] somente uma consciência, na medida em que cada singularidade de sua posse e de seu ser (*jede Einzelheit*

<sup>518</sup> Nota “Em E dizia o seguinte até pôr (*setzen*), (219, linha 38) depois modificado”

<sup>519</sup> **Schnädelbach, Herbert** – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 127/128 Hegel esclarece, entretanto, que não se trata aqui de natureza no sentido do ser-outro do espírito: “a natureza inorgânica do espírito ético não é aquilo que nós denominamos natureza em geral [, a saber]: a natureza como ser-outro do espírito, isto é, como um subsistente na totalidade dos momentos.” (JSE I, 225) Na tese de que a primeira “atividade do espírito”, sua “obra negativa”, é “seu estar-direcionado (*Gerichtet-sein*) contra o aparecimento do outro que não o que ele mesmo é, ou seja, sua natureza inorgânica” (JSE I, 225), são conectados os movimentos de gênese do espírito a partir da luta pelo reconhecimento e as potências teórica (linguagem) e prática (instrumento e família) da consciência: a atividade negativa do espírito se constitui como um “nutrir-se” da “natureza” que, na realidade alcançada pela consciência no bem-da-família, chegou, a partir das potências teórica e prática, à absoluta totalidade da singularidade. “Esta [natureza] está na consciência em geral, na linguagem, posta como uma [natureza] suspensa a partir da memória e do instrumento e isto, como ser-posto suspenso da natureza, o espírito em sua negatividade, é a absoluta totalidade da consciência enquanto [absoluta totalidade] da singularidade, ou seja, a família, em sua realidade, enquanto possuindo um patrimônio familiar. Esta totalidade é o ser-posto negativo da natureza, e o espírito ele mesmo [é] somente diferente (*different*), se relacionando a um contraposto, e sua totalidade [é] a realização (*Realisierung*) desta consciência diferente.” (JSE I, 225)

<sup>520</sup> **Schnädelbach, Herbert** – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 154

*seines Besitzes und seines Seins*) aparece ligada à sua inteira essência (*Wesen*), é absorvido em sua indiferença – na medida em que ele põe cada momento como si mesmo; pois isto é a consciência, o ser-ideal do mundo (*das Ideellsein*). O dano a qualquer de suas singularidades é, portanto, infinito, [é] uma lesão absoluta, uma lesão dele como um todo, uma lesão de sua honra. E o embate por cada singular é uma luta pelo todo (*die Kollision um jedes einzelne ist ein Kampf um das Ganze*).” (JSE I, 217) A consciência enquanto totalidade é o ser-ideal do mundo, isto é, cada totalidade individual, emergente da dissolução da relação ética primária da família, possuía antes sua própria “orientação em relação ao mundo”, tanto no que concerne às suas faculdade cognitivas, quanto com respeito à normatividade de sua reivindicação de “posse”, ou seja, de suas pretensões dirigidas ao exterior. Não há ainda, portanto, a orientação universal, a validade cognitiva e normativa universalizável<sup>521</sup>. Ora, se a consciência é totalidade intensiva, isto é, identificação incondicional com cada um de seus momentos ou determinidades, então um conflito por causa de um destes momentos é, na verdade, um conflito em nome do todo.

“Cada relação (*Beziehung*) do outro à minha singularidade é ela mesma uma [relação], e, por causa da necessidade do reconhecer, tais relações têm de surgir. Eu me revelo nesta singularidade como totalidade, eu torno a relação imediatamente infinita e, no que concerne ao outro, eu me dirijo à posição de mim nele (*und gehe in Ansehung des andern darauf, mich in ihm zu setzen*)”<sup>522</sup> A necessidade do tangenciamento das reivindicações de totalidade é inscrita na essência da consciência na mesma medida em que está inscrita, na pretensão de ser a totalidade, a “necessidade do reconhecer”: “este reconhecer diz respeito, portanto, a se revelar para o outro como totalidade da singularidade, a ver-se desta forma no outro e igualmente este [em si mesmo]. Mas neste realizar (*realisieren*) a totalidade da singularidade se suprime a si mesma.”<sup>523</sup> Entender como, a partir do inevitável contato entre os singulares que reivindicam, de maneira solipsista, serem a totalidade, resultará o que tem de resultar, se acaso devam ser engendrados os laços éticos e costumes que mantêm coesa uma comunidade e conferem, na base de um respeito recíproco<sup>524</sup> à intangibilidade, sentido à própria dispersão dos singulares, implica, para Hegel, em que se vislumbre a natureza contraditória desta auto-suspensão da singularidade, ínsita no movimento do reconhecer. “Este reconhecer dos singulares é, portanto, absoluta contradição nele mesmo. O reconhecer é somente o ser da consciência enquanto uma totalidade numa outra consciência, mas, ao se tornar efetivo, então ele suspende a outra consciência e, com isso, se suspende o próprio reconhecer ... E realmente a consciência é, ao mesmo tempo, somente como um tornar-se-reconhecido por uma outra (*ein Anerkanntwerden von einem Andern*); e ela é, ao

<sup>521</sup> Schnädelbach vê nisso mais um indicio da radicalização, proposta por Hegel, em relação ao modelo fichteano do reconhecimento, uma vez que a premissa segundo a qual as consciências se impelem para a totalidade para si, o reconhecimento não é mais possível, como em Fichte, num respeito recíproco, mas tem necessariamente de conduzir a uma contradição entre as pretensões de totalidade. **Schnädelbach, Herbert** – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 151. Para Schnädelbach, a construção hegeliana do reconhecimento como conhecimento de si no outro se afasta da concepção fichteano principalmente porque, para Fichte, o reconhecimento ainda parece estar preso a elementos decisionistas e voluntaristas, a uma orientação pessoal para o respeito. Mas, sendo assim, Schnädelbach conclui, seguindo Iltig, que a problemática do reconhecimento em Fichte se torna capaz de se subtrair ao problema mais profundo que Hegel tem em mente, a saber: a contradição a que são necessariamente conduzidas as consciências no fazer valer de suas pretensões unilaterais à totalidade. Seguindo a mesma orientação, Schnädelbach traça também um paralelo entre a teoria hegeliana do reconhecimento com a primeira consequência depreendida por Hobbes da calamidade do estado de natureza, a primeira “lei da natureza”, a qual ordena a instituição da paz, ou seja, a decisão voluntária por parte de todos a “firmarem um pacto”. Relacionada à visão de Hegel, o problema aqui seria, segundo Schnädelbach, justamente que, do mesmo modo em que os indivíduos são “orientados” a instituir uma paz contratual, do mesmo modo podem deixar de fazê-lo. Entretanto, ele enfraquece, ao nosso ver, seu paralelo ao ver traços de voluntarismo na concepção hegeliana deste que é o elemento primordial do ser-reconhecido: a relação intra-familiar.

<sup>522</sup> (JSE I, 220 Nota Em E dizia o seguinte até se dirige para a Morte (*Tod geht*) (221, linha 11), mais tarde modificado)

<sup>523</sup> *A passagem seguinte até si mesmo em si mesmo, (linha 34) dizia em E (mais tarde modificado)*

<sup>524</sup> Que, apesar de a luta por reconhecimento desembocar diretamente no espírito ético, Hegel concebe aqui uma gênese de uma convivência jurídica baseada no respeito recíproco à esfera de ação, o qual certamente é possibilitado pelo solo ético de costumes imediata e intersubjetivamente vinculantes, fica claro quando ele, em meio à discussão acerca da luta de vida e morte, diz: “que minha totalidade, enquanto [totalidade] de um singular, seja, na outra consciência, justamente esta totalidade sendo-para-si – que ela seja reconhecida, respeitada ...” (JSE I, 217 Nota “Em E dizia o seguinte até pôr (*setzen*), (219, linha 38) depois modificado”).

mesmo tempo, somente consciência enquanto um uno numérico absoluto, e tem de ser reconhecida como tal, isto é, ela tem de se dirigir à morte do outro e à sua própria, e é somente na efetividade da morte.”(JSE I, 221) Com efeito, na medida em que o reconhecer exige a auto-posição de si na alteridade, expansão da reivindicação de ser a totalidade sobre o outro, está implícita na auto-suspensão da singularidade pela sua auto-apresentação na outra singularidade o célebre conceito hegeliano da luta de vida e morte<sup>525</sup>. A luta de vida e morte significa a radicalização<sup>526</sup> do contato entre as duas reivindicações de totalidade: cada singular “toma a consciência” de que sua pretensão de ser a totalidade somente obtém validade se ele se dirige à aniquilação do outro.

“Eu somente posso conhecer a mim mesmo, como esta totalidade singular na consciência do outro, na medida em que eu me ponho na sua consciência como um tal, que eu seja, no meu excluir, uma totalidade do excluir, que eu me dirija à morte dele. Dirigindo-me à sua morte, exponho-me eu mesmo à morte, eu arrisco minha própria vida, eu cometo a contradição de querer afirmar a singularidade do meu ser e da minha posse. E esta afirmação passa ao seu contrário: eu sacrifico toda esta posse e a possibilidade de toda posse e fruição, sacrifico a própria vida.” (JSE I, 220)

A contradição ínsita no movimento do reconhecer enquanto impulso para fazer valer a pretensão de ser a totalidade e de se ver no outro se revela, na luta de vida e morte, como conversão do dirigir-se à suspensão do outro em auto-exposição ao risco de morte. A raiz do problema está em que ambas as consciências necessitam do reconhecimento do outro de sua pretensão à totalidade para poderem se apreender, de fato, como totalidade, pelo que lesam uma à outra a correspondente “esfera” totalizante. Em suma, o reconhecimento recíproco de indivíduos livres implica, uma vez que Hegel atribui à liberdade a necessidade de sua realização na alteridade<sup>527</sup>, isto é, sua manifestação no outro, a luta por reconhecimento, a qual, em conformidade com a prerrogativa de objetivação da liberdade como totalidade, tem de ser levada a termo como luta de vida e morte. E já “que o singular como tal seja uma indiferença racional somente pode ser sabido, ao ser posta nela cada singularidade de sua posse e de seu ser, relacionando-se [o singular] a ela como um todo”<sup>528</sup>, isto é, já que em sua pretensão de ser a totalidade, a consciência identificou-se com cada uma de suas determinidades – as quais são aqui compreendidas por Hegel, em sua gênese a partir do bem-de-família, como posses<sup>529</sup> –, “cada um

<sup>525</sup> “O reconhecer recíproco da totalidade singular de cada um, na medida em que esta [totalidade] singular é negada, torna-se uma relação negativa da totalidade: cada qual tem de pôr a si mesmo de tal forma enquanto totalidade na consciência do outro que ele emprega frente ao outro toda a sua totalidade aparente, sua vida na conservação de qualquer singularidade (*das er gegen den andern seine ganze erscheinende Totalität, sein Leben, an die Erhaltung irgendeiner Einzelheit setzt*), / e cada um tem igualmente de se dirigir à morte do outro.”(JSE I, 219/220)

<sup>526</sup> Ao contrário do que acontece na *Fenomenologia* e na *Enciclopédia*, no *Systementwurf* 1803/04 Hegel menciona apenas muito rapidamente a relação de dominação como um expediente que possa estancar a luta antes da morte propriamente dita, a qual aniquila também a possibilidade de reconhecimento. Este desenvolvimento se conecta, sem dúvida, com o fato de que aqui o movimento de reconhecer é compreendido claramente no movimento de gênese intersubjetiva do espírito do povo como autoconsciência universal, o que se deixa perceber também na importância diminuta que a relação de dominação terá na teoria do reconhecimento em Nuremberg e Berlim. “Este reconhecer da singularidade da totalidade engendra, portanto, o nada da morte. Cada tem de conhecer do outro, se ele é uma consciência absoluta  $\alpha$ ) cada um tem de se pôr numa tal relação frente ao outro, por meio do que isto vem à luz: ele tem de lesá-lo, e cada um somente pode saber do outro se ele é totalidade, ao impeli-lo até a morte. E cada um somente se revela, da mesma forma, como totalidade para si, ao se dirigir consigo mesmo para a morte. Se ele em si mesmo se demora nos limites da morte (*innerhalb des Todes*), se ele se revela ao outro somente como pondo em jogo nisso a perda (*Verlust*) de uma parte ou de toda a posse, como chaga e não como a vida mesma, então ele é para o outro imediatamente uma não-totalidade, ele não absolutamente para si, e se torna o escravo do outro. Se ele, no interior da morte, fica parado de maneira contígua ao outro (*wenn er an dem andern innerhalb des Todes stehenbleibt*) e suspende o conflito antes da morte, então ele nem se revelou como totalidade, nem reconheceu o outro como tal.”(JSE I, 221)

<sup>527</sup> Siep, Ludwig –, *Der Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena*, in: Siep, Ludwig–*Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, 1992, 158-181

<sup>528</sup> (JSE I, 217 Nota “Em E dizia o seguinte até pôr (*setzen*), (219, linha 38) depois modificado”)

<sup>529</sup> Embora no *Systementwurf* 1803/04 Hegel insira o movimento do reconhecer diretamente na gênese do espírito do povo enquanto consciência universal, é lícito supor que ele compreenda esta gênese como algo que poderia ser desmembrado em termos de uma gênese do espírito ético do povo e uma gênese do reconhecimento universal da propriedade e dos títulos de direito. “Ao me pôr como totalidade da singularidade, eu me suprimo a mim mesmo enquanto totalidade da singularidade. Eu quero ser reconhecido nesta extensão da minha existência, em meu ser e minha posse; mas, ao suprimir esta existência, eu os transformo, e somente me torno em verdade reconhecido enquanto racional, enquanto totalidade, ao dirigir-me eu mesmo à morte do outro, ao arriscar minha própria vida e esta / extensão de minha existência mesma, ao suprimir a totalidade da minha singularidade.”(JSE I, 220/221) De fato, embora a noção de posse seja, em sua identificação enquanto determinidade com a totalidade da singularidade, extremamente importante para a discussão do movimento do reconhecer e do seu “dirigir-se à morte”, na medida em que a

somente pode ser reconhecido pelo outro, na medida em que seu aparecimento múltiplo é nele indiferente, em cada singularidade de sua posse se corrobora como infinita e vinga cada dano até a morte.”<sup>530</sup> Tal como a necessidade da própria tangência das “esferas de totalidade” estava inscrita na própria essência da pretensão erguida pela consciência singular, também a necessidade de que todas as suas posses – e, *a fortiori*, sua vida – sejam postas em jogo reside na própria essência da consciência, a qual “é essencialmente tal que a totalidade do singular se contrapõe a si e permanece a mesma neste tornar-se-outro (*Anderswerden*), tal que a totalidade do singular está numa outra consciência e seja a consciência do outro, e nesta [consciência] seja justamente este absoluto permanecer da mesma [totalidade], o qual ela tem para si; ou tal que elas são reconhecidas pelo outro.”<sup>531</sup> Nesta radicalização da luta por reconhecimento representada na luta de vida e morte, dissolve-se, na medida em que os combatentes chegam ao paroxismo da renúncia a si mesmos como totalidade da singularidade<sup>532</sup>, a afirmação abstrata de si contida na pretensão singular de ser a totalidade, de maneira que a mesma é suspensa.

“Que nós tomamos conhecimento de que o reconhecido somente é totalidade, consciência, ao se suspender, é somente um conhecer desta própria consciência: ela própria faz esta reflexão de si mesma em si mesma de que a totalidade singular, ao / se conservar como tal [totalidade] quer ser, sacrifica-se a si mesma de maneira absoluta, se suspende e, com isso, faz o contrário daquilo a que se dirige. Ela mesma somente pode ser como uma [totalidade] suspensa; ela não pode se conservar como sendo uma [totalidade] (*als eine seiende*), e sim somente como uma [totalidade] posta enquanto suspensa: com isso ela se põe a si mesma como uma [totalidade] suspensa e somente como uma tal [totalidade] pode ser reconhecida, este imediatamente Uno e o mesmo. Ela é uma [totalidade] que se suspende a si mesma, e é uma [totalidade] reconhecida, a qual é em outra consciência que não ela mesma: ela é com isso consciência absolutamente universal.”(JSE I, 221/222)

O término do embate não é, portanto, o conhecer imediato de si mesmo no outro, mas uma postura recíproca pautada pelo reconhecimento, pelo conhecimento de que a identidade do eu somente é possível pela mediação do reconhecimento do outro reconhecido por mim. “Este reconhecer absoluto contém com isso imediatamente em si mesmo uma contradição: ele se suspende a si mesmo somente de maneira infinita (*es ist nur unendlich sich selbst aufhebend*). A singularidade enquanto totalidade deve ser reconhecida, deve ser tanto para mim, como na consciência do outro.”<sup>533</sup> A luta por reconhecimento vai mostrar-lhe a incompatibilidade de singularidade excludente e totalidade, pois ela faz a experiência da contradição de que não se pode ver em seu outro enquanto singularidade excludente sem aniquilar a si mesma ou a ele, o que representa a inversão da consciência da individualidade em consciência do espírito do povo. Eis porque o reconhecimento fundamenta a conexão necessária entre as formas da consciência prática e as instituições da eticidade substancial. Com o processo de reconhecimento, é a própria essência da consciência, de ser o contrário imediato de si mesma, que se torna para ela parte da sua constituição cognitiva, isto é, parte de sua experiência, o que veio a ser na inversão de sua totalidade excludente propiciada pela luta. “Este ser do estar-suspensão (*Aufgehobensein*) da

---

consciência “adquire toda sua posse, põe a lesão, o não-ser-reconhecido (*das Nichtanerkanntwerden*) de seu excluir, como infinita ... se apresenta a si mesma como sustentando (*vertretend*) cada singularidade com sua inteireza.” (JSE I, 221 Nota), Hegel admite que, no espírito do povo enquanto totalidade ética, há o reconhecimento universal da mesma. “Em sua singularidade, a posse se torna igualmente, na totalidade de um povo, uma [posse] universal; ela permanece posse deste singular, mas, na medida em que ele é posto assim [como singular] pela consciência universal, ou seja, na medida em que nesta todos possuem o seu, isto é, ela se torna propriedade. Seu excluir se torna um tal que todos excluem comunitariamente todo outro igualmente, e, na posse determinada, todos têm igualmente sua posse, ou seja, que o possuir do singular é o possuir de todos.”(JPG I, 230/231) Segundo nossa interpretação, é por isso que, no *Systementwurf* 1805/06, a luta por reconhecimento é inserida sistematicamente na gênese da eticidade enquanto “espírito efetivo” e “vontade universal”, gênese que é imediatamente, entretanto, direito.

<sup>530</sup> (JSE I, 217 Nota “Em E dizia o seguinte até pôr (*setzen*), (219, linha 38) depois modificado”)

<sup>531</sup> (JSE I, 217 Nota “Em E dizia o seguinte até pôr (*setzen*), (219, linha 38) depois modificado”)

<sup>532</sup> “Mas ela somente pode se apresentar como todo ao se suspender como ente nos singulares, ao sacrificar (*hingibt*), na defesa de si mesma, sua posse à destruição e a vida como o simples aparecimento que compreende em si todos os lados da totalidade da singularidade. Portanto, ela somente pode ser totalidade da singularidade na medida em que renuncia a si mesma como totalidade da singularidade, e, da mesma forma, à outra na qual ela quer ser conhecida ... Este reconhecer é absolutamente necessário ...”(JSE I, 221 Nota)

<sup>533</sup> (JSE I, 220 Nota Em E dizia o seguinte até se dirige para a Morte(*Tod geht*) (221, linha 11), mais tarde modificado)

totalidade singular é a totalidade como [totalidade] absolutamente universal, como espírito absoluto: é o espírito como consciência absolutamente real.” (JSE I, 222)

Ao contrário de Hobbes, que fundamenta a necessidade de uma luta potencialmente generalizada por poder necessidade de todos de dominar tudo (direito a tudo), ou seja, justamente no fato de que toda posse e poder servem, em última instância, para submeter ou lesar o outro; Hegel preserva a figura desta pretensão de totalidade no quadro de sua compreensão de consciência como o ser-ideal do mundo, mas não admite que a luta possa ter, como em Hobbes, um encaminhamento evasivo que não seja sua necessária radicalização, isto é, que possa se resolver na forma de um pacto de submissão: na própria estrutura formal da consciência de pretender expandir seu caráter de totalidade intensiva sobre tudo já está prefigurada a necessidade incontornável da luta. Como para Hobbes a morte não é uma necessidade – talvez antes o motivo que suscita uma opção pelo subterfúgio<sup>534</sup> –, também a luta não é condição positiva para a superação do estado de natureza. Justamente a transformação da luta em condição positiva de suspensão do estado de natureza é o que caracteriza a radicalização do modelo hobbesiano em Hegel pela sua contextualização no processo de constituição recíproca da subjetividade no modelo transcendental do conceito fichteano de *Aufforderung*<sup>535</sup>. Seguindo Fichte, Hegel pressupõe que uma “auto-compreensão desenvolvida e consistente”<sup>536</sup> somente é possível pela experiência de um reconhecimento intersubjetivo. “Em uma situação de ameaça permanente, ainda que somente latente, a necessidade de identidade do eu somente pode se manifestar inicialmente na vontade de depositar sobre todas – ou, em todo caso, somente em algumas preferidas determinidades –, um valor incondicional.”<sup>537</sup> Sendo assim, Hegel atribui à consciência singular enquanto totalidade um impulso para o ser-reconhecido, uma vontade de ser reconhecida em suas prerrogativas, direitos, peculiaridades e capacidades. Assim, Hegel potencializa, através do caráter positivo da luta para a superação do estado de mútua impenetrabilidade dos singulares enquanto totalidades, a tese fichteana de que a relação de mútua aprovação contenha a possibilidade de uma auto-constituição da identidade e de mútuo reconhecimento de deveres e direitos, que tornam significativa a vida conjunta dos indivíduos. Com efeito, em uma nítida mediação da filosofia antiga com a teoria fichteana da intersubjetividade, Hegel passa a compreender que a consciência singular somente pode alcançar sua realidade mais adequada na conexão cultural intersubjetivamente partilhada que Hegel denomina de *Volksgeist*. Portanto, originariamente, o impulso, contido na vontade singular, para o ser-reconhecido se refere à compreensão de si mesmo como totalidade, compreensão que se deixa mediar pelo conflito com outro na medida em que este pode estorvá-la<sup>538</sup>. Com a referência

<sup>534</sup> Wildt, Andreas – *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1983, p. 337

<sup>535</sup> Schnädelbach difere de Honneth acerca da mediação alcançada por Hegel das teses de Hobbes e de Fichte. Schnädelbach, Herbert – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 153 Segundo Schnädelbach, Hegel segue explicitamente Hobbes ao considerar o *bellum omnium contra omnes* como resultado de uma atribuição generalizada de um direito ilimitado a tudo, mesmo à existência física dos *Mitmenschen*, o que Hegel traduz na forma de uma reivindicação pela totalidade. É justamente a situação primordial, subentendida pelo conceito hebbesiano de estado de natureza e ancorada em concepções antropológicas, que Hegel procura explicitar intersubjetivamente ao inserir em sua compreensão o princípio transcendental que rege a teoria fichteana do reconhecimento. Este apelo ao argumento transcendental é, para Schnädelbach, parte da herança fichteana em Hegel que Honneth desconsidera: o indivíduo efetivo do estado de natureza em Hobbes se torna a consciência em sua prerrogativa de ser o ser-ideal do mundo. Da mesma maneira, o *Ansatz* fichteano é contrabalançado pela dinamização conflituosa do modelo de reconhecimento, isto é, pela radicalização do “ser-ideal do mundo” numa reivindicação de totalidade erguida por todo indivíduo sob a ausência completa de instituições jurídicas e éticas. No entanto, como se tornou claro, Hegel compreende este estado de conflito como dissolução de um estado de interação ética imediata, o qual é, na verdade, responsável pela formação de sujeitos adultos plenamente individualizados.

<sup>536</sup> Wildt, Andreas – *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1983, p. 339

<sup>537</sup> Wildt, Andreas – *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1983, p. 339

<sup>538</sup> Wildt, Andreas – *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1983 Wildt também antecipa, com bastante força, a discussão feita por Honneth com respeito à motivação do crime ou da lesão que engendram a luta. Para Wildt, “o pôr em questão da própria identidade é, no entanto, fundamental para a lesão de normas morais; pois o convencimento racional da validade de normas morais é fundamentado justamente em que o reconhecimento das mesmas é condição necessária para sentido e identidade do eu. A

do processo à aquisição pela consciência singular de sua mais adequada realidade no espírito do povo, Hegel torna evidente que o pleno desenvolvimento da identidade singular se dá somente na tessitura da vida comunitária definida pelo mútuo reconhecimento de direitos e deveres<sup>539</sup>. Como para Hegel a consciência somente tem uma existência genuína como reconhecida, só há vida social sob a pressuposição de um reconhecimento intersubjetivamente partilhado de direitos e deveres. Mostrar como uma tal pressuposição reside no próprio movimento da consciência é o sentido primordial da inserção do reconhecimento na filosofia do espírito em Jena. É neste sentido que, para Hegel, a luta perde todo apelo a um raciocínio hipotético e é desprovida mesmo de todo significado social efetivo: trata-se somente da contra-face necessária do estado de sociedade, quando este é mostrado em sua gênese a partir de uma teoria da consciência, isto é, o negativo do mesmo que contém a condição de sua posituação, a experiência da consciência de sua destinação ético-social enquanto racionalidade jurídico-moral. A luta propicia, portanto, a “auto-experiência das estruturas da razão prática e das condições interpessoais da identidade do eu.”<sup>540</sup>

Neste sentido, Hegel insere o processo de reconhecimento em um nível mais profundo do que simplesmente o argumento contratualista da necessária suspensão de inevitáveis conflitos: na medida em que o reconhecimento se dirige àquela situação em que os indivíduos se deparam, após o rompimento do círculo de proximidade responsável pela formação coesa de sua individualidade, até o ponto do forjamento de uma auto-identidade problemática como totalidade intensiva e excludente, enquanto sustentando uma recíproca exigência por serem a totalidade, o querer ser reconhecido é ele mesmo o fundamento de conflitos inevitáveis, já que, sob esta perspectiva de uma reivindicação levada ao paroxismo, ambas têm necessariamente de se estorvar. Em comparação com o argumento contratualista da superação do estado de natureza, Hegel compreende que a constituição dialética da autoconsciência, capaz de ser o contrário imediato de si mesma, implica que a conflituosa socialização de seres livres independentes colapse no seu contrário, isto é, no espírito ético enquanto unidade contraditória de ser e estar-suspenso da totalidade da consciência. Em uma nota à margem dos manuscritos, Hegel polemiza a tese contratualista, quer em sua tradição jusnaturalista, quer em seu registro juracionalista, como o “contrato originário” na perspectiva anti-voluntarista de Kant: “nenhuma composição, nenhum contrato, nenhum contrato originário tácito ou expresso. O singular renunciar a uma parte de sua liberdade, mas toda [ela]. Sua liberdade singular é somente seu egocentrismo (*Eigensinn*), sua morte.”<sup>541</sup> Trata-se de uma crítica mordaz à tese fundamental do contratualismo segundo a qual o contrato seria erigido sobre o consentimento de seres humanos plenamente formados, isto é, os quais, em abstração de um exitoso processo de individualização e tomada de

---

identidade do eu não é, portanto, somente posta em questão na experiência da morte, mas toda preocupante transgressão de normas morais.”(340/341) Comparar com a discussão feita por Honneth em toda a primeira parte de seu trabalho sobre o reconhecimento no jovem Hegel.

<sup>539</sup> Wildt, Andreas – *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1983, p. 340 Para Wildt, a teoria hegeliana do reconhecimento é primordialmente uma compreensão dos efeitos que uma identidade do eu não plenamente desenvolvida pode ter a relação de si aos outros. Neste sentido, antecipando Honneth e, sob alguns aspectos, propiciando uma visão diferenciada dos estágios de identidade individual dentro do próprio processo de reconhecimento, Wildt estabelece que o desenvolvimento da identidade do eu se dá em três estágios: o estágio da pretensão à totalidade, o estágio heróico da honra e a identidade propriamente social ocasionada pelo reconhecimento de direitos e deveres. Eis porque Wildt define o intento mais fundamental da teoria de Hegel como sendo “a fundamentação do ponto de vista da razão jurídico-moral”(240), fundamentação para a qual a luta se caracteriza como meio positivo, que traz em si a condição de sua própria superação. Nisto Wildt vê a inversão operada por Hegel no conceito hobbesiano de luta: a luta é necessária para a constituição da razão prática, pois somente no risco de morte o singular é levado à experiência de sua racionalidade. Esta leitura muito perspicaz pode ser comparada com a teoria de Honneth, segunda a qual o movimento de constituição da eticidade em Hegel se desenvolve segundo estágios sucessivos de reconhecimento aos quais correspondem graus diferenciados da identidade individual, ou seja, amor e auto-estima, direito e respeito por si, solidariedade e estima social. Ver Honneth, Axel – *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, 45 e seg. Note-se aqui apenas como Honneth e Wildt divergem profundamente em sua interpretação do teor normativo do conceito hegeliano de honra, ponto de vista que Wildt considera fanático e no qual, portanto, nada de racional se pode encontrar.

<sup>540</sup> Wildt, Andreas – *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1983, 342

<sup>541</sup> JSE I, 223 Nota Na margem lateral em cima

consciência de sua liberdade, estariam plenamente aptos a dar seu consentimento a um estado civil. Para Hegel, um “estado civil” pressupõe, no mínimo, a formação da individualidade, não somente seu destacamento na esfera da educação, mas sua recondução a padrões ético-jurídicos de uma aquiescência intersubjetivamente gerada. Neste sentido, não somente a razão pura prática plenamente formada no quadro da racionalidade procedimental em que se baseia o contrato originário, mas também o voluntarismo e decisionismo peculiares ao assentimento arbitrário em submeter-se a uma regulação civil da liberdade, bem como a promessa em permanecer sob tal regulação<sup>542</sup>, são postas em xeque: em suma, para Hegel, o contrato não é possível, pois suas próprias condições de possibilidade não são alcançáveis no estado de natureza<sup>543</sup>.

Na gênese do espírito absoluto a partir da luta por reconhecimento, concorrem muitos elementos cuja compreensão é bastante enriquecida, se pudermos refletir separadamente sobre cada um deles. Mostrou-se acima que há implicações no conceito do autêntico *Einssein* da consciência universal e da consciência singular, implicações às quais não se fez justiça, no *Naturrechtsaufsatz*, em virtude do predomínio da questão acerca do acolhimento da eticidade relativa na eticidade absoluta, do singular no universal; mas também não no *System der Sittlichkeit*, em parte pelo fato de que a eticidade absoluta fora como que pressuposta, em parte porque faltara o nexos preciso de uma teoria da consciência e, portanto, a perspectiva de uma construção do *Einssein* a partir da perspectiva da consciência singular. No *Systementwurf* 1803/04, Hegel compreende nitidamente, em vista do estágio de mútua exclusão deflagrado na luta de vida e morte, a gênese do espírito do povo em duas etapas distintas: primeiramente, como uma genuína gênese intersubjetiva do *Einssein*; e somente em um segundo momento, Hegel aborda, a partir desta gênese intersubjetiva, a relação entre singular e universal como uma relação concernente à substância ética. “Esta consciência absoluta é, portanto, um estar-suspense (*ein Aufgehobensein*) das consciências enquanto singulares, um estar-suspense o qual é, ao mesmo tempo, o movimento eterno do chegar-a-si-mesmo de uma delas na outra (*Zu-sich-selbst-Werden eines in einem andern*) e do tornar-se-outro em si mesma (*Sich-anders-Werden in sich selbst*).” (JSE I, 223)

O problema da gênese intersubjetiva<sup>544</sup> não se torna visível apenas a partir do contexto onde o aparecimento do *Einssein* tem seu lugar, a saber: a luta por reconhecimento. “A totalidade

<sup>542</sup> Hegel é especialmente crítico em relação à substituição da experiência concreta contida no reconhecimento pela noção abstrata, incompleta e voluntarista da promessa como embasamento para a constituição do estado civil, algo que pode ser reconduzido por Hegel ao quadro geral de uma confusão contratualista do *Staatsrecht* com o *Privatrecht*, ainda que este também esteja assim numa aceção errônea. Esta crítica é quase sempre ilustrada por sua teoria da linguagem enquanto potência teórica da consciência. “Se eles se comportam negativamente, deixam um ao outro, então nenhum deles apareceu ao outro como totalidade, e também não [apareceu] o ser de um na consciência do outro, nem o apresentar (*Darstellen*), nem o reconhecer. A linguagem, explicações, promessas não são este reconhecimento, pois a linguagem é somente um meio ideal: ela desaparece tal como aparece, não é um reconhecimento que permanece, um reconhecimento real. Este somente pode ser um [reconhecimento] real, ao se pôr cada singular de tal forma como totalidade na consciência do outro.” (JSE I, 217 Nota “Em E dizia o seguinte até pôr (*setzen*), (219, linha 38) depois modificado”) “Isto nenhum deles pode provar ao outro por palavras, asseguramentos, ameaças ou promessas; pois a linguagem é somente a existência ideal da consciência: mas aqui estão um contra o outro, [seres] efetivos, i.e. [seres] absolutamente contrapostos, absolutamente sendo-para-si, e sua relação é uma [relação] puramente prática, mesmo uma [relação] efetiva: o meio de seu reconhecer tem de ser ele mesmo um [meio] efetivo.” (JSE I, 218/219)

<sup>543</sup> Para uma excelente caracterização da crítica hegeliana ao contratualismo, ver: **Patten, Allen** – *Hegel’s Idea of Freedom*, Oxford, 1999, cap. 4 e – “*Social Contract Theory and the Politics of Recognition in Hegel’s Political Philosophy*”, in: Williams, R. R. – (ed.) *Beyond liberalism and communitarianism: studies in Hegel’s Philosophy of right*, Albany, New York, 2001, 167-184 Patten reconstrói, em toda a sua profundidade, a crítica hegeliana ao contratualismo mostrando como Hegel aposta em que os processos de socialização e individualização vinculados ao conceito de reconhecimento, processos que são mediados pelas instituições sócio-políticas da eticidade moderna, são imprescindíveis para formar a própria liberdade individual (capacidades, atitudes volitivas e auto-compreensão) à qual recorre o contratualismo para basear o contrato social em um assentimento arbitrário por parte do indivíduo. Na mesma linha de nossa interpretação, mas focalizando as *Grundlinien*, Patten localiza também no conceito de reconhecimento efetivado como *Bildung* a formação da capacidade de fazer uso da liberdade no sentido de fomentar a existência de um tecido ético-jurídico, uso pressuposto pelo contratualismo. Neste feixe de questões, Patten desvenda a opção hegeliana por uma investigação substancialista, isto é, tomando como ponto de partida a base sócio-política de formação da capacidade para a liberdade.

<sup>544</sup> Aqui nos desviamos profundamente da leitura de Honneth. Para ele, na medida em que o movimento da consciência se inicia com a confrontação teórica e prática do indivíduo com seu mundo circundante, “o processo intelectual de formação que resulta desta confrontação e se desenvolve na forma de uma reflexão do espírito sobre as capacidades de mediação que já foram executadas por ele intuitivamente, surge primeiro



singular vê a si mesma enquanto uma [totalidade] ideal, suspensa, e ela não é mais [totalidade] singular, e sim é para si mesma este estar-suspensão de si mesma, e ela é somente reconhecida, é somente universal enquanto esta [totalidade] suspensa.” (JSE I, 222) Antes, a própria perspectiva em que emerge o “ser-reconhecido” é, primordialmente, uma perspectiva intersubjetiva, isto é, do reconhecimento de uma consciência singular em outra consciência singular.

“Eu sou totalidade absoluta, estando / a consciência dos outros enquanto uma totalidade da singularidade em mim somente como uma [totalidade] suspensa [da singularidade], mas da mesma forma a minha totalidade da singularidade é uma [totalidade] suspensa no outro. A singularidade é singularidade absoluta, infinidade, contrário imediato de si mesma. [É] a essência do espírito: ter em si de uma maneira simples a infinidade, de tal forma que a oposição se suspenda imediatamente. Estas três formas do ser, do suspender e do ser como estar-suspensão (*als Aufgehobensein*) são postos absolutamente como um.”(JSE I, 222/223)

Hegel está de tal forma tomado pela idéia de que o autêntico *Einssein* somente é engendrado em uma perspectiva intersubjetiva que faz coincidir explicitamente a gênese do ser-reconhecido com o momento, inscrito na própria essência da consciência, de conversão da singularidade excludente em singularidade absoluta. O que chama também a atenção é que ele identifica o momento da singularidade absoluta, unidade dos três momentos que perfazem a “lógica” do movimento da consciência (ser, suspender e ser como estar-suspensão), não com o espírito do povo ele mesmo, mas como sua essência. Em vista do desenvolvimento da teoria da intersubjetividade de Hegel em Jena, este aparentemente simples resultado se registra como um enunciado lapidar: a essência da substância ética enquanto espírito do povo é a estrutura intersubjetiva fornecida pelo ser-reconhecido de uma consciência singular em outra. “Este ser da consciência, que é enquanto totalidade singular, enquanto uma [totalidade] que abriu mão de si mesma, vê-se justamente nisso a si mesma em outra consciência, é imediatamente ela mesma para si enquanto uma outra consciência, ou seja, ela é em outra consciência somente enquanto esta outra consciência de si mesma (*ihrer selbst*), i.e como [totalidade] suspensa de si mesma.” (JSE I, 222) É somente este nexos intersubjetivo que pode conectar a idéia do espírito do povo como substância ética ao télos do processo de reconhecimento da consciência singular, marcado pela renúncia de si, pela renúncia à sua perspectiva solipsista e ensimesmada, com vistas ao reencontro de si mesma na alteridade no contexto de uma universalidade intersubjetivamente abrangente, na qual, um “tornar-se reconhecido” que é condição para a existência da consciência<sup>545</sup>, a singularidade está novamente preservada. “Dessa forma, ela é reconhecida: em toda outra consciência, ao ser em uma outra [consciência], ela é o que é imediatamente para si mesma, uma [totalidade] suspensa, por meio do que a singularidade está salva.”(JSE I, 222)

---

no sujeito individual uma consciência da totalidade, antes que ele, de maneira secundária, conduza aquele nível de generalização ou descentramento da perspectiva do eu que é concomitante com a luta por reconhecimento.”(52) Eis porque, para Honneth, Hegel pagou sua adesão à teoria da consciência com uma renúncia ao intersubjetivismo em sentido forte, o qual residia no recurso ao ponto de partida teórico-comunicativo aristotélico. Uma visão profundamente diferente de Honneth no tocante à submissão do intersubjetivismo à adesão à teoria da consciência é advogada por Wildt. **Wildt, Andreas** – *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1983, p. 341 Para Wildt, enquanto Hegel desenvolve, no *System der Sittlichkeit*, sua teoria do reconhecimento a partir de uma teoria do crime; por outro lado, a partir de 1803, a luta não se origina mais de um crime contra um estágio prévio de relação comunicacional entre os indivíduos, o que não significa, para Wildt, que, aliada à sua capacidade socializadora e geradora de normas, a teoria do reconhecimento perca, como quer Honneth sua capacidade de intensificação das capacidades individuais. Ver: **Honneth, Axel** – *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, 45 em diante. Para Wildt, a diferença da teoria do reconhecimento em sua nova versão em relação à teoria do crime não está em que ela subtrai a lesão ao outro de qualquer vinculação normativa, mas que “ela, seguindo o atalho que passa pelo conceito de consciência e a experiência da mesma em relação à própria morte, relaciona a temática do crime explicitamente à problemática da identidade do eu. Ela declara, sobretudo, que a lesão de um sistema válido de direitos e deveres ... abala de tal forma o sentido da vida social que os envolvidos não podem se furtar à percepção de que uma identidade somente é possível, se se fixa na intenção fundamental dos direitos e deveres e ela é, ao mesmo tempo, racionalmente concretizada.”(341)

<sup>545</sup> “A totalidade singular é, pois as outras totalidades singulares são postas como [totalidades] suspensas: põe-se assim na consciência suspensa do outro, torna-se reconhecida. Nestes sua totalidade é da mesma forma uma [totalidade] suspensa, e, ao se realizar no reconhecer, ela está suspensa: e ela é neste para si mesma como [consciência] suspensa; ela conhece-se a si mesma como uma suspensão, pois justamente ela somente é enquanto reconhecida. Como não reconhecida, como não [sendo] uma outra consciência que não ela mesma, ela simplesmente não é, seu tornar-se-reconhecido (*sein Anerkanntwerden*) é sua existência, e ela somente é nesta existência enquanto uma [consciência] suspensa.”(JSE I, 223)

Por outro lado, a questão do “salvamento” da singularidade cria o ensejo para que se aborde o segundo registro em que se aprofunda a gênese do *Einssein*, a saber: a relação entre a singularidade e a substância ética. A preservação da singularidade no contexto de uma “percepção” intersubjetivamente ampliada da totalidade se conecta intimamente com a modificação na compreensão hegeliana do indivíduo imerso na substância, a qual se afasta consideravelmente da perspectiva erguida por uma *Ständelehre*, ainda que o *Naturrechtaufsatz* a tivesse superado de certa forma, ao explicitá-la em termos de uma teoria da consciência (TWA 2, 506). A perspectiva à qual é elevada a consciência singular na experiência da renúncia de si e do auto-sacrifício é nitidamente vinculada não à postura de uma “casta de guerreiros”, mas ao processo pelo qual a totalidade intensiva que emerge da família se expande a uma totalidade extensiva, de maneira que a identificação da consciência com cada uma de suas determinidades é convertida em uma auto-identificação como determinidade de um todo ético, já que o autêntico ser-para-si somente é obtido, em uma nítida antecipação do movimento “fenomenológico” da “verdade da certeza de si”, nesta renúncia que é reencontro de si mesma na alteridade. Ao mesmo tempo, a radicalização de uma disposição para a morte em nome da “totalidade” é agora conectada apenas com a radicalização de pretensão de totalidade da consciência singular<sup>546</sup>.

Eis porque, nos termos precisos da teoria da consciência que subjaz à teoria do reconhecimento e à gênese do *Einssein* no *Systementwurf* 1803/04, a imersão da consciência singular na substância ética é compreendida de maneira bastante peculiar. “Ela é uma consciência universal e que persiste, ela não é uma mera forma dos singulares sem substância, mas sim os singulares não são mais: ela é substância absoluta, é espírito de um povo, para o qual a consciência como singular é forma somente para si, a qual se torna imediatamente uma outra, o lado de seu movimento, a eticidade absoluta.” (JSE I, 223) Ainda que aderindo à metafísica espinosana da substância – “o espírito absoluto de um povo é o elemento absolutamente universal, o éter, que tragou (*verschlungen*) todas as consciências singulares: a substância única, viva, simples e absoluta.” (JSE I, 224) –, Hegel compreende aqui a “dissolução do acidente” não tanto de maneira negativa segundo a doutrina da bravura e da disposição para a morte em nome do todo (ainda que este núcleo temático continue a ser, certamente, determinante), mas como uma existência ética do indivíduo, uma existência ética que tem como contrapartida a tessitura de uma existência comunitária baseada em costumes que são, antes de mais nada, intersubjetivamente vinculantes; ou, em outras palavras, modos de vivência comunitária cujo seguimento é sentido pelo indivíduo como elemento imprescindível da constituição de sua própria identidade. “O singular como membro de um povo é um ser ético (*ein sittliches Wesen*), cuja essência [é] a substância viva da eticidade universal, [ao passo que] ela como [consciência] singular, como forma ideal de um ente, [é] apenas como suspensa. O ser (*das Sein*) da eticidade em sua multiplicidade viva são os costumes do povo.” (JSE I, 223)

Mas já aqui, em seu não publicado *Jenaer Systementwurf* 1803/04, o distanciamento em relação ao espinosismo – e, por conseguinte, também a Schelling – se torna claro, principalmente na antecipação daquela tese pela qual o Hegel da *Fenomenologia* se tornou tão inigualável na história da metafísica ocidental, segundo a qual “tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*” (TWA 3, 21/22). “Ele tem de ser igualmente a substância ativa, contrapor-se como consciência e ser o meio aparente

<sup>546</sup> “A totalidade singular está posta em si mesma enquanto uma [totalidade] meramente possível, não sendo-para-si (*nicht fürsichseiende*) – em seu subsistir [é] somente uma tal [totalidade] que sempre está pronta para a morte, que renunciou a si mesma, que certamente é enquanto totalidade singular, como família e na posse e na fruição, mas de tal forma que esta relação (*Verhältnis*) é, para ela mesma, uma [relação] ideal e se revela como [relação] que se sacrifica a si mesma.” (JSE I, 222)

(*die erscheinende Mitte*) dos contrapostos, aquilo em que eles são igualmente um – na medida em que nele eles se contrapõem e contra o qual são ativos, seu Uno aniquilante (*ihr vernichtendes Eins*), cuja atividade contra eles é sua própria atividade, assim como sua atividade contra o mesmo [é] a atividade do espírito.”(JSE I, 224) Como elemento emergente da luta por reconhecimento, o espírito do povo é a consciência absolutamente real, eticidade absoluta enquanto unidade da substância e da forma, a qual se efetiva plenamente como “devir do espírito ético”<sup>547</sup>, nos costumes de um povo. O espírito de um povo é, enquanto espírito absoluto no *Jenaer Systementwurf* 1803/1804, a substância simples universal e, ao mesmo tempo, a unificação da atividade individual de todos, a obra de todos enquanto devir permanente de tais atividades em seu espírito, em sua substância estável e permanente, “a obra ética do povo” enquanto “ser vivo do espírito universal”<sup>548</sup>. “O espírito do povo tem de se tornar eternamente obra, ou seja, ele é somente como um eterno tornar-se espírito (*als ein ewiges Werden zum Geiste*) ... Eles o produzem, mas eles o reverenciam como um ente-para-si (*als ein Fürsichseindes*). E ele é para si mesmo, pois a atividade deles, por meio do que eles o engendram, é o suspender deles próprios, ao que eles se dirigem, é o espírito universal sendo-para-si.”(JSE I, 224) Entretanto, tanto o *Systementwurf* 1805/06 quanto as *Grundlinien* revelam que, no primeiro esboço não publicado de Jena, Hegel envereda por uma compreensão de uma eticidade absoluta na qual o direito e a liberdade do indivíduo assumem um papel subordinado.

### Parte 3: Teoria da Consciência, Reconhecimento e Eticidade

Para H. G. Gadamer, Hegel apresenta, em sua doutrina da autoconsciência, uma “genealogia da liberdade”<sup>549</sup> no âmbito da filosofia real, a qual está vinculada ao processo de reconhecimento recíproco. Para diversos autores desde as décadas de 60 e 70 do século XX, a teoria hegeliana da mediação intersubjetiva da liberdade tem sido considerada em seu potencial como princípio para uma filosofia prática e uma teoria social normativa<sup>550</sup>. Ainda nos dias de hoje<sup>551</sup>, apesar da acirrada discussão acerca de em que medida a filosofia prática madura de Hegel permite o resgate de seu elemento intersubjetivo desenvolvido desde os textos de juventude, a construção de uma teoria da justiça que se beneficie do conceito hegeliano de reconhecimento é uma discussão em aberto – para alguns, ainda um rico filão no âmbito do discurso filosófico sobre a modernidade política. Como diz ainda Ludwig Siep, “o que torna a teoria do reconhecimento de Hegel interessante para a filosofia

<sup>547</sup> “O devir absoluto desta idéia de espírito a partir de sua natureza inorgânica, [devir] do espírito ético (*des sittlichen Geistes*) é a necessidade de seu agir na totalidade de sua obra.”(JSE I, 225)

<sup>548</sup> “Tem de ter verdade [a tese de] que os singulares põem sua totalidade singular como uma [totalidade] ideal ... A obra ética do povo é o ser-vivo (*das Lebendigsein*) do espírito universal, ele [é] como espírito ser-um ideal deles, enquanto obra [é] o meio deles ... e esta [obra] enquanto universal, igualmente suprimem nela imediatamente somente a si mesmos, e são para si uma atividade suspensa, [uma] singularidade suspensa.”(JSE I, 225)

<sup>549</sup> Gadamer, Hans Georg – „*Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins*“, in: Fulda, Hans Heinrich und Dieter Henrich (Hg.) – *Materialien zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, 217-242

<sup>550</sup> Os trabalhos que, neste sentido, foram realmente inovadores e inauguraram esta corrente interpretativa de Hegel, bem como, muitas vezes, também pontos de partida filosóficos até hoje bastante influentes, seriam os seguintes: Honneth, Axel – *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992; Siep, Ludwig (Hg.) – *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1976 Wildt, Andreas – *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1983

<sup>551</sup> Uma recente orientação de trabalhos sobre a filosofia social e jurídica de Hegel empreende uma revalorização do conceito fichteano-hegeliano de reconhecimento e pretendem, por essa via, re-atualizar a filosofia ética de Hegel tornando-a profícua para os atuais debates da filosofia política. Nesta linha, poderíamos mencionar: Williams, R. R. – (ed.) *Beyond liberalism and communitarianism: studies in Hegel's Philosophy of right*, Albany, New York, 2001; – *Hegel's Ethics of Recognition*, London/Los Angeles, 1997; Siep, Ludwig – „*Selbstverwirklichung, Anerkennung und politische Existenz. Zur Aktualität der politischen Philosophie Hegels*“, in: *Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven*, hrsg. v. R. Schmücker und U. Steinvorh, Berlin, 41-56; Honneth, Axel – *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000; –, „*Gerechtigkeit und Kommunikative Freiheit: Überlegungen im Anschluss an Hegel*“, in: Merker, Barbara und Georg Mohr/Michael Quante – *Subjektivität und Anerkennung*, Mentis, Frankfurt am Main, 2004, 213-226; Habermas, Jürgen – *Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, 1999

*prática* são sobretudo duas coisas: primeiramente, a ampliação do reconhecimento jurídico do respeito recíproco à liberdade da pessoa a formas “solidárias” de consentimento ao bem estar e à “identidade” pessoal do outro. Em segundo lugar, a idéia de um modelo integrado de consentimento (*Zustimmung*), limitação e do deixar-livre (*Freigabe*). Se Hegel torna este “movimento” o fio condutor de sua apresentação sistemática das formas de comportamento, construtos sociais (família, profissões e estado) e instituições (direito, administração e poderes públicos), então ele põe com isso à disposição da filosofia prática – tanto sistemática quanto “concreta” – um princípio talvez ainda hoje proveitoso.”<sup>552</sup> De acordo com esta vertente, a vantagem da teoria hegeliana do reconhecimento frente a outras teorias pós-hegelianas da socialização estaria em mostrar geneticamente a co-originalidade e a mútua implicação da autoconsciência individual e da intersubjetividade social. Neste sentido, mesmo que Hegel não tenha explorado todas as potencialidades de seu conceito de reconhecimento no quadro de sua filosofia social madura, o paradigma desenvolvido em sua teoria da intersubjetividade talvez contenha um profícuo ponto de partida para superar dialeticamente a unilateralidade de pontos de vista exclusivamente comunitaristas ou liberais<sup>553</sup>.

Seja do ponto de vista conceitual da progressão das figuras da consciência<sup>554</sup>, seja sob a perspectiva do substrato histórico-filosófico correspondente às mesmas<sup>555</sup>, já foi amplamente demonstrado que o movimento do reconhecimento tem uma importância sistemática para a *Fenomenologia* que excede sua tematização mais evidente nas partes introdutórias do capítulo

<sup>552</sup> Siep, Ludwig –, *Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes*“, in: Köhler, Dietmar und Otto Pöggeler (Hg.) – *G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (Klassiker auslegen)*, Berlin, 1998, 107-127; 121

<sup>553</sup> Para uma reconstrução pormenorizada tanto daquilo que se convencionou chamar de “debate entre comunitaristas e liberais”, quanto das conexões do mesmo com o embate entre neoaristotelismo e ética do discurso, ver: Forst, Rainer –, *Kommunitarismus und Liberalismus: Stationen einer Debatte*“, in: Honneth, Axel (Hg.) – *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main, 1995 (*Theorie und Gesellschaft*, 26), 181-212 – *Kontexte der Gerechtigkeit: politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994 Honneth, Axel – *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main, 1995 (*Theorie und Gesellschaft*, 26) Kuhlmann, Wolfgang (Hg.) – *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986 Schnädelbach, Herbert –, *Was ist Neoaristotelismus?*“, in: Kuhlmann, Wolfgang (Hg.) – *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, 38-63 Williams, R. R. – (ed.) *Beyond liberalism and communitarianism: studies in Hegel's Philosophy of right*, Albany, New York, 2001 Para se compreender como Honneth considera pertinente a teoria hegeliana do reconhecimento para os atuais debates acerca da teoria da justiça, indica-se aqui o excelente artigo Honneth, Axel –, *Gerechtigkeit und Kommunikative Freiheit: Überlegungen im Anschluss an Hegel*“, in: Merker, Barbara und Georg Mohr/Michael Quante – *Subjektivität und Anerkennung*, Mentis, Frankfurt am Main, 2004, 213-226. Neste artigo, Honneth parte da constatação de que vigora, atualmente, uma concordância acerca do procedimento de fundamentação e o âmbito de objetividade de uma teoria social da justiça. (213) Neste sentido, “igualdade e autonomia individual aparecem assim, atualmente, como os dois componentes indissociáveis de uma concepção racional da justiça.”(213/214) Com efeito, para compreender a inserção do conceito hegeliano de reconhecimento nesta problemática, Honneth percebe que “estes dois conceitos fundamentais declaram realmente muito pouco a respeito da maneira como a efetivação da liberdade individual de todos os membros da sociedade deve ser igualmente garantida.”(214); e, neste sentido, Honneth se pergunta, retoricamente, “como seriam constituídos os princípios da justiça decididos pelos membros da sociedade, sob a condição de que eles vissem a efetivação de sua liberdade como dependente da efetivação da liberdade dos outros”, abandonando assim, tal como Hegel no desenvolvimento de sua filosofia prática, o ponto de partida centrado em um individualismo metódico, e adotando “o conceito comunicativo de liberdade individual.” No que concerne à atualidade do conceito hegeliano de reconhecimento para a possibilidade de ultrapassar, no âmbito pós-metafísico, a dicotomia entre a ética aristotélica e a moral kantiana da autonomia, ver o excelente artigo Honneth, Axel – *Zwischen Aristoteles und Kant: Skizze einer Moral der Anerkennung*“, in: Honneth, Axel – *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000 Neste artigo, Honneth defende que, o ponto de partida na teoria hegeliana do reconhecimento poderia fornecer “a descoberta de uma alternativa na qual ambos os pontos de vista são de tal forma integrados que com isso nós podemos viver um vida menos cindida”, uma direção na qual Honneth vê “a tarefa central de uma teoria moral hoje.”

<sup>554</sup> Apesar dos problemas relativos à sistemática própria da *Fenomenologia*, tanto à sua diferença constitutiva entre o em-si e o para nós, quanto à vinculação da identidade entre consciência singular e universal não somente a formas de consciência prática, mas também a formas de consciência teórica, religiosa e filosófica, Siep empreende um interessante resgate da estrutura do reconhecimento na *Fenomenologia*, principalmente no que concerne à relação entre consciência universal e singular, entre eu e nós, para o que se concentra em elementos do capítulo sobre a Razão e sobre o Espírito. Para Siep, em momentos decisivos do processo de formação da consciência em direção à autoconsciência universal na sua forma espiritual, a estrutura do reconhecimento recíproco aparece como critério normativo deste processo gradual, principalmente na passagem da razão prática para o espírito e na conclusão das três figuras principais do espírito, isto é, o primeiro, segundo e terceiro “Si” do espírito – “o espírito verdadeiro”, o “espírito alienado” e o “espírito certo de si mesmo” –, os quais, ao se tornarem subjacentes aos mundos do espírito enquanto relações imanentes entre singularidade e universalidade, ou entre si e substância – “o estado de direito”, “a liberdade absoluta ou o terror” e a “consciência moral, a bela alma, o mal e seu perdão” –, somente podem ser compreendidos como momentos de um reconhecimento mútuo entre singular e pelo universal. Siep, Ludwig – *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1976, 99

<sup>555</sup> Especialmente nítida se torna a relação entre as figuras da consciência em sua trajetória de formação na *Fenomenologia* e o substrato histórico-filosófico que corresponde a elas com o sensacional trabalho de Falke. Falke, Gustave-Hans – *Begriffene Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewußtseinsgestalten in Hegels 'Phänomenologie des Geistes'. Interpretation und Kommentar*, Berlin, 1996

“Consciência-de-si”, intituladas “A verdade da certeza de si mesmo” e “Dependência e independência da consciência-de-si: dominação e escravidão”, algumas das páginas hegelianas mais influentes para o pensamento filosófico do século XX<sup>556</sup> e também mais comentadas<sup>557</sup>. Nosso objetivo aqui é, no entanto, mais restrito e consiste em investigar, através de um confronto com a *Enciclopédia*, como esta última promove um direcionamento ético-político do “puro conceito do reconhecer”, enunciado no mencionado capítulo da *Fenomenologia*, o qual contém, para o desenvolvimento do Hegel maduro, a estrutura normativa da concepção de intersubjetividade relevante para sua teoria da eticidade. O objetivo é mostrar, portanto, como a *Enciclopédia* incumbe a teoria da eticidade de apresentar o quadro institucional em que se efetiva a estrutura normativa do reconhecimento recíproco, isto é, do “puro conceito do reconhecer” da *Fenomenologia*<sup>558</sup>. Afinal, segundo Hegel, a “eticidade é a *idéia da liberdade*”, e com ela se trata do “*conceito de liberdade tornado mundo existente e natureza da autoconsciência.*” (LFFD §142)

O desdobramento da *Fenomenologia* sugere a compreensão do “ser-reconhecido” como *télos* do desenvolvimento do espírito prático, alcançado, ainda como um esboço, nos capítulos finais – de maneira preliminar já no início do capítulo “Espírito”, mas principalmente na discussão sobre o “Mal e o seu Perdão”, e sobre o “Saber Absoluto”<sup>559</sup>. Entretanto, “historicamente isto significa que Hegel considera o conceito de reconhecimento efetivado numa determinada compreensão do direito moderno, da moralidade e da religião.”<sup>560</sup> É a parte genuinamente político-filosófica desta tese de grande alcance que não parece ser suficientemente bem respondida nos limites da *Fenomenologia*, pois tal obra não chega a discutir a estrutura das

<sup>556</sup> Na recepção da *Fenomenologia* e do desenvolvimento das figuras iniciais da “Consciência-de-si” – como desejo, a luta por reconhecimento, a relação entre senhor e escravo – feita no século XX, parece ter sido especialmente atraente a idéia de uma compreensão das representações da realidade em seu vínculo com a história social. Dentre estas recepções, cumpre citar ao menos a interpretação marxista de Lukács e a existencialista de Kojève. Ver: **Lukács, Georg** – *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Aufbau-Verlag, Berlin/Weimar 1986 **Kojève, Alexandre** – *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l’Esprit professées de 1933 à 1939 à l’École des Hautes-Études*, hg. v. Raymond Queneau, Paris, 1947. Outras interpretações igualmente influentes no século XX deixam-se orientar pela teoria moderna do conhecimento, como: **Habermas** – *Erkenntnis und Interesse, Mit einem neuen Nachwort*, 8. Aufl., Frankfurt am Main, 1985; **Taylor, Charles** – *Hegel*, Frankfurt am Main, 1985; Pippin, *Hegel’s Idealism. The satisfaction of Self-consciousness*, Cambridge, 1989; **Pinkard, Terry** – *Hegel’s Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge, 1994

<sup>557</sup> Especificamente sobre o tema do reconhecimento tal como desenvolvido por Hegel na *Fenomenologia*, os seguintes trabalhos podem ser mencionados: **Williams, R. R.** – *Recognition: Hegel and Fichte on the Other*, Albany, University of New York Press, 1992– *Hegel’s Ethics of Recognition*, London/Los Angeles, 1997; **Siep, Ludwig** –, *Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes*“, in: Köhler, Dietmar und Otto Pöggeler (Hg.) – *G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (Klassiker auslegen)*, Berlin, 1998, 107-127. Algumas obras e artigos que tratam da *Fenomenologia* como um todo, mas que permitem, mesmo assim, uma boa compreensão do papel do reconhecimento na obra, bem como do capítulo “Consciência-de-si” **Hyppolite, Jean Gaston** – *a Genèse et structure de la ‘Phénoménologie de l’Esprit de Hegel*, Paris, Existem obras e artigos de grande mérito especificamente sobre o percurso do capítulo Consciência-de-si: **Pöggeler, Otto** – *„Selbstbewußtsein als Leitfaden der Phänomenologie des Geistes“*“, in: Köhler, Dietmar und Otto Pöggeler (Hg.) – *G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (Klassiker auslegen)*, Berlin, 1998, 129-142 –, *Die Komposition der ‘Phänomenologie de Geistes‘*“, in: Fulda, Hans Heinrich und Dieter Henrich (Hg.) – *Materialen zu Hegels ‘Phänomenologie des Geistes‘*“, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, 329-390 **Marx, Werner** – *Das Selbstbewußtsein in Hegels ‘Phänomenologie des Geistes‘*, Frankfurt am Main, 1986. Alguns outros livros e artigos abordam temas que, sob certo ponto de vista, são interconectados com uma discussão sobre o reconhecimento, principalmente que versam sobre temas desenvolvidos no capítulo “Espírito”, quer se liguem eles à noção de eticidade, à crítica da visão moral do mundo ou à dialética da consciência moral (*Gewissen*). Dentre eles: **Hirsch, Emanuel** – *„Die Beisetzung der Romantiker in Hegels ‘Phänomenologie‘. Ein Kommentar zu dem Abschnitte über die Moralität“*“, in: Fulda, Hans Heinrich und Dieter Henrich (Hg.) – *Materialen zu Hegels ‘Phänomenologie des Geistes‘*“, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, 245-275 **Köhler, Dietmar** und Otto Pöggeler (Hg.) – *G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (Klassiker auslegen)*, Berlin, 1998 –, *„Hegels Gewissensdialektik“*“, in: Köhler, Dietmar und Otto Pöggeler (Hg.) – *G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (Klassiker auslegen)*, Berlin, 1998, 209-224

<sup>558</sup> Trata-se da “forma paradigmática” do reconhecimento, à qual Hegel se refere explicitamente na fase madura de sua produção, como, por exemplo, nos adendos aos §§ 35 e 57 das *Grundlinien*, a saber: os “desenvolvimentos fenomenológicos” da autoconsciência na *Enciclopédia*. Tem-se de observar que Hegel se refere, nas *Grundlinien*, à teoria do reconhecimento tal como fora desenvolvida na versão publicada em 1817 da *Enciclopédia*, a assim chamada *Heidelberger Enzyklopädie*. No entanto, esta versão da teoria do reconhecimento não apresenta modificações decisivas com relação à *Berliner Enzyklopädie* de 1830, a qual fornece uma versão melhor decantada e pormenorizada do que a obra anterior. Em função disso, consideraremos prioritariamente a versão berlinense desta obra.

<sup>559</sup> Sobre esta interpretação do “movimento do reconhecimento” como *télos* do “programa de filosofia prática” contido na trajetória da *Fenomenologia*, dois trabalhos me parecem ser de suma importância: **Williams, R. R.** – *Recognition: Hegel and Fichte on the Other*, Albany, University of New York Press, 1992 **Siep, Ludwig** –, *Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes*“, in: Köhler, Dietmar und Otto Pöggeler (Hg.) – *G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (Klassiker auslegen)*, Berlin, 1998, 107-127–*Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1976.

<sup>560</sup> **Siep, Ludwig** – *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels ‘Differenzschrift‘ und ‘Phänomenologie des Geistes‘*“, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 98/99

instituições político-sociais que tornariam efetivo o conceito de reconhecimento. No entanto, a *Fenomenologia* enuncia a estrutura normativa da formação recíproca das identidades individuais e de sua autoconsciência universal, cujo quadro de efetivação institucional é direcionado, pela *Filosofia do Espírito* da *Enciclopédia*, para a teoria da eticidade, onde Hegel pretende haver, ao menos em tese, uma constituição intersubjetiva da consciência-de-si, tanto ao nível da relação interpessoal, quanto ao nível da relação entre indivíduo e instituições (entre “eu e nós”). Em meio a este programa diferenciado em relação aos textos de Jena, sobretudo por “desconectar” o movimento do reconhecer da gênese imediata da eticidade, Hegel empreende, na abertura do capítulo “Consciência-de-si”, uma “espécie de pré-designação conceitual da estrutura do reconhecimento.”<sup>561</sup>

O movimento do reconhecimento na *Enciclopédia* de 1830 segue, em linhas gerais, o tratamento dado anos antes na *Fenomenologia*. Uma diferença de ênfase resulta, no entanto, em um maior direcionamento, na *Enciclopédia*, a temas ético-políticos. Embora o conceito da “consciência-de-si que reconhece” esteja, na *Enciclopédia*, inserido também no movimento geral da consciência-de-si – que está, por sua vez, inserido na segunda parte da divisão B do “Espírito Subjetivo”, intitulada também “Fenomenologia do Espírito” –, esta diferença de ênfase se refere à diversidade programática das obras. Não podemos abordar aqui a difícil questão acerca da relação entre a *Fenomenologia* de 1807 e o sistema definitivo de Hegel<sup>562</sup>. Em linhas gerais, esta obra foi concebida por Hegel como uma “Introdução ao Sistema da Ciência” capaz de oferecer uma mediação entre a crítica kantiana do conhecimento e a filosofia da identidade de Fichte e Schelling<sup>563</sup>, um “ceticismo que se completa a si mesmo” atravessando as figuras da consciência e mostrando, de maneira imanente, que elas se subvertem e destroem a si mesmas. Esta ênfase dada pela *Fenomenologia* à negatividade das concepções parciais da verdade se revela, frente ao conceito “verdadeiro” da consciência-de-si, do “puro conceito do reconhecer”, na ênfase dada à autoconsciência individual que se opõe a outra como particular, que se vê enredada na experiência de sua formação. Neste sentido, ao menos no capítulo “Autoconsciência”, a relação ao outro é descrita em termos primariamente negativos, e são sublinhados muito mais os percalços e falhas na persecução de sua plena realização, como o malogro de sua primeira efetivação na resolução da luta de vida e morte pela relação de dominação e servidão. Entretanto, também a auto-suspensão destas figuras se mostra no caráter afirmativo de figuras finais da *Fenomenologia* relacionadas à efetivação da estrutura normativa da intersubjetividade, traçada na abertura do capítulo “Autoconsciência”<sup>564</sup>.

<sup>561</sup> Siep, Ludwig – *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 99

<sup>562</sup> Sobre as relações explícitas e implícitas da Fenomenologia com o sistema maduro, ver Falke, Gustave-Hans – *Begriffene Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewußtseinsgestalten in Hegels ‘Phänomenologie des Geistes’. Interpretation und Kommentar*, Berlin, 1996 ver parte A

<sup>563</sup> Falke é bastante eficiente em fazer ver como a *Fenomenologia* se vincula não somente à intenção “conceitual”, explicitada desde a *Differenzschrift*, de construir o absoluto para a consciência, de elevar a consciência natural, decantada filosoficamente com a crítica kantiana do conhecimento, à forma científica da mesma, tomando como ponto de partida sua estrutura imanente –, horizonte no qual revela também toda a influência da formulação fichteano da separação entre o conhecer e o em-si como cisão entre autoconsciência pura e consciência empírica –, como também à intenção “histórico-filosófica” de levar às últimas conseqüências a evolução da filosofia da reflexão em suas formas no sentido de restituir a filosofia do absoluto, intenção anunciada e parcialmente levada a termo em *Glauben und Wissen*. Falke também aprofunda bastante a concepção hegeliana ligada à *Fenomenologia* ao interpretá-la no quadro geral de uma tentativa de mediação entre a crítica kantiana do conhecimento e a filosofia da identidade de Fichte e Schelling. Falke, Gustave-Hans – *Begriffene Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewußtseinsgestalten in Hegels ‘Phänomenologie des Geistes’. Interpretation und Kommentar*, Berlin, 1996, ver parte A

<sup>564</sup> Talvez a passagem da *Fenomenologia* que traz à luz mais fortemente a relação afirmativa ao outro, que é o objetivo final do conceito de reconhecimento, seja o caráter afirmativo do reconhecimento que tem lugar no perdão, e mesmo o “reconhecimento recíproco que é espírito absoluto”. (Werke, 3, 408, 471)

Por outro lado, na *Enciclopédia*, que expõe o sistema tardio de Hegel, a crítica especulativa a concepções parciais de verdade que tiveram seu lugar no desenvolvimento da história da filosofia está também presente<sup>565</sup>, mas é subordinada à exposição positiva do sistema. Em conexão com o “puro conceito do reconhecer” da *Fenomenologia*, Hegel agora focaliza mais o caráter afirmativo e positivo da relação intersubjetiva, de maneira que o outro aparece aqui como co-participante de um conceito concreto de liberdade do indivíduo que Hegel pretende estar operacionalizado em sua teoria da eticidade. Já a caminho da sistemática definitiva, Hegel declara, nos §§ 33-42 da “Doutrina da Consciência” dos *Nürnberger Schriften*<sup>566</sup>, que, pelo movimento do reconhecimento da autoconsciência, realiza-se a passagem da “liberdade negativa” para a “liberdade positiva”. Na *Enciclopédia*, o conceito de reconhecimento vincula mais estreitamente a gênese fenomenológica do espírito ao movimento do espírito objetivo, ou à efetividade e concretude da liberdade em instituições sociais, de maneira a se constituir, em relação a este movimento subsequente, como um pressuposto, como nexos constituinte da substância da eticidade<sup>567</sup>. Em particular, a discussão sobre o reconhecimento fornece a transição da consciência-de-si individual à consciência-de-si universal, isto é, do espírito subjetivo ao espírito objetivo.

Em conexão com o conceito verdadeiro de autoconsciência, as versões da teoria do reconhecimento na *Enciclopédia* e nos *Nürnberger Schriften* consideram como o puro ser-para-si da autoconsciência confirma para ela, em seu movimento imanente, sua independência e se eleva assim à consciência-de-si livre em si e para si. Com efeito, a intersubjetividade simétrica se torna a mediação necessária no processo pelo qual a subjetividade se forma, em sua auto-reflexão, para a totalidade. Se o ponto de partida do movimento – que é, ao mesmo tempo, a identidade que tem de se tornar efetiva mediante o processo – é a identidade abstrata do  $Eu=Eu$ , a verdade desta certeza abstrata de si é o “Eu, que é Nós, Nós que é Eu”<sup>568</sup>. A confirmação da liberdade da autoconsciência é, ao mesmo tempo, um descentramento da consciência-de-si inicialmente pontual e a constituição da universalidade intersubjetivamente compartilhada.

### 3.1 Consciência e Autoconsciência: *Fenomenologia e Enciclopédia*

Que “com a consciência-de-si entramos, pois, na terra pátria da verdade”(TWA 3, 137), conecta-se justamente a tese de que, na *Fenomenologia*, o puro conceito do reconhecimento, enquanto pré-estruturação da autoconsciência verdadeira, está vinculado à gênese fenomenológica do conceito de espírito. “A consciência tem primeiro na consciência-de-si, como no conceito do espírito, seu ponto-de-inflexão, a partir do qual se afasta da aparência colorida do aquém sensível, e da noite vazia do além supra-sensível, para entrar no dia espiritual da presença.”(TWA 3, 144) É preciso atentar então à diferenciação entre o conceito verdadeiro de consciência-de-si, o qual corresponde à estrutura do espírito, e a figura da consciência-de-si que se segue à consciência, a qual é, em geral, “a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do ser-Outro.”(TWA 3, 137) Esta última é a forma imediata do desenvolvimento do capítulo “Autoconsciência”, onde, segundo Hegel, a mesma surge como verdade do movimento precedente. O ponto de partida do capítulo é o saber de si como decorrência imanente ao desenvolvimento do saber do outro, um resultado que

<sup>565</sup> Um exemplo eloqüente desta presença da crítica especulativa de outras compreensões filosóficas é dado, sem dúvida, no *Vorbegriff* (§§ 19-83) da *Ciência da Lógica* na *Enciclopédia*, onde Hegel faz anteceder à consecução do próprio ponto de vista de sua lógica especulativa uma crítica das “posições do pensamento com respeito à objetividade metafísica” (§§ 26-78). Nestes parágrafos, Hegel desconstrói especulativamente posições filosóficas que vão desde a metafísica dogmática de **Espinosa** ou **Leibniz**, por exemplo, passando por uma consideração do idealismo transcendental, chegando até uma crítica da “filosofia do saber imediato”, exemplificada paradigmaticamente por **Jacobi**.

<sup>566</sup> Werke, 4/118

<sup>567</sup> Enc. § 436, adendo

<sup>568</sup> TWA 3, 144

conserva em si, entretanto, como momentos evanescentes, as figuras, atitudes cognitivas e os objetos que foram outrora próprios ao saber do outro: a certeza sensível, a percepção e o entendimento. “Se consideramos ... o saber de si mesmo – em relação com a precedente – o saber de um Outro – sem dúvida, que este último desvaneceu; mas seus momentos foram ao mesmo tempo conservados; a perda consiste em que estes momentos aqui estão presentes como são em si.” (TWA 3, 137)

De maneira mais acentuada do que na *Fenomenologia*, a *Enciclopédia* identifica o movimento de reconhecimento com o da própria autoconsciência, tomando como pólos do mesmo o resultado da auto-suspensão da consciência e o conceito verdadeiro de autoconsciência. Em ambas as obras o movimento da autoconsciência se deixa orientar pela crítica imanente à identidade EU=EU, princípio que, remontando ao *cogito* cartesiano, foi vertido por Kant na unidade sintética da apercepção transcendental e se tornou, com Fichte e Schelling, o princípio fundamental do idealismo alemão pós-kantiano<sup>569</sup>.

“Na expressão EU=EU se exprime o princípio da absoluta *razão e liberdade*. A liberdade e a razão consistem em que eu me eleve à forma do EU=EU, que eu reconheça tudo como o *meu*, como *EU*; e que apreenda cada objeto como membro no sistema que sou eu mesmo; para abreviar, que eu tenha em uma *só* e na *mesma* consciência [o] *Eu* e o *mundo*; que eu me reencontre no mundo a mim mesmo, e vice versa, que na minha consciência eu tenha o que *é*, o que tem *objetividade*.”(Enc. § 424 , adendo)

No entanto, na ausência do movimento que o constitui como unidade concreta, em sua enunciação estática, este princípio permanece, para Hegel, uma mera afirmação tautológica do sujeito solitário e monológico. “A expressão da consciência-de-si é: EU=EU; [é] *liberdade abstrata*, pura idealidade. Assim a consciência-de-si é sem realidade; pois ela mesma, que é objeto de si, não é tal objeto, já que não há diferença alguma consigo mesma.”( Enc., § 424) Sem dúvida, a identidade da autoconsciência, seu reencontrar-se a si mesma no mundo objetivo, é, para Hegel, o princípio da razão e da liberdade; no entanto, na sua mera asserção, não se constitui como efetividade, e não se atualiza a identidade a si do eu. Em sua estrutura tautológica, a autonomia e a racionalidade estão, segundo Hegel, somente em-si, de maneira implícita ou potencial. Por isso, a consciência-de-si imediata, que tem neste princípio sua essência, não está ainda, anteriormente ao seu desenvolvimento e desdobramento, completamente certa de sua liberdade. “... essa unidade do Eu e do objeto, que constitui o princípio do espírito, primeiro só está presente de modo *abstrato*, na consciência-de-si *imediata*, e só é reconhecida por nós, que consideramos, [e] não ainda pela própria consciência-de-si.”(Enc., § 424 , adendo) Converter sua pretensa certeza de si numa verdade efetiva, isto é, promover o reencontro de si mesmo na objetividade, é o sentido do movimento, o qual parte do ponto em que a consciência-de-si toma a si mesma como um objeto e, além disso, como uma unidade indiferenciada com ele.

Não a afirmação abstrata do EU=EU sem o processo de sua auto-construção constitui a identidade do eu, mas antes esta identidade tem de ser mostrada em sua gênese, que, segundo Hegel, é intersubjetivamente mediada. Por outro lado, aquela simples asserção significa apenas que a consciência-de-si tem por objeto não o EU=EU, mas o eu enquanto unidade vazia e indiferenciada. “A consciência-de-si imediata não tem ainda por objeto o EU=EU, mas somente o Eu; por esse motivo é livre apenas *para nós*, não *para si mesma*, ainda não sabe de sua liberdade;

<sup>569</sup> Para Falke, a tarefa da “verdade da certeza de si mesmo” consiste em realizar o princípio especulativo da filosofia fichteano através de uma crítica imanente de maneira a reconduzir a subjetividade isolada, que se absolutiza neste enunciado, à consciência da racionalidade do efetivo. Para isso, segundo Falke, Hegel entra em um embate com textos fichteanos que vão desde a *Grundlage des Naturrechts*, passando pela *Sittenlehre* e chegando até a *Bestimmung des Gelehrten*. Ver Falke, **Gustave-Hans** – *Begriffene Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewußtseinsgestalten in Hegels 'Phänomenologie des Geistes'. Interpretation und Kommentar*, Berlin, 1996 , 143 e seg



tem somente em si a *base* dessa liberdade, mas ainda não a liberdade verdadeiramente *efetiva*.”(Enc., § 424, adendo) A liberdade efetiva exige o estar-junto-a-si-mesmo-no-outro, ou, no linguajar próprio à filosofia do espírito subjetivo, exige que a autoconsciência se reencontre a si mesma nesta alteridade que lhe é inextirpável, que veja sua subjetividade espontaneamente na objetividade, que unifique concretamente o saber-de-si e o saber-do-outro, a si mesma e a consciência. Nestes termos, o ponto de partida do processo é, assim como na *Fenomenologia*, uma contradição entre a consciência-de-si como unidade simples e indiferenciada e sua referência ao objeto como consciência.

Na *Enciclopédia*, a consciência-de-si surge também como superação da consciência e, desse modo, como sua verdade e seu fundamento. “A verdade da consciência é a *consciência-de-si*, e esta é o fundamento daquela, de modo que na existência toda consciência de um outro objeto é consciência-de-si.”(Enc., §424) Ao contrário da consciência, a consciência-de-si não tem relação direta a uma realidade, mas ela mesma constitui seu objeto: nela o eu e o mundo estão em uma só consciência, ou seja, enquanto a própria consciência-de-si. A unidade do eu e do mundo é a princípio do espírito.

“Somente quando o objeto é interiorizado em [tornando-se] um *Eu*, e dessa maneira a *consciência* se desenvolveu em *consciência-de-si*, o espírito sabe a potência de sua própria interioridade como presente e atuante no objeto. Assim, o que na esfera da simples consciência é apenas para *nós*, que consideramos, vem a ser na esfera da consciência-de-si para o espírito mesmo.”( Enc., § 417, adendo)

Mas, na consciência-de-si imediata, esta unidade somente está presente de maneira abstrata. “A consciência-de-si é, como essa certeza de si mesma ante o objeto, o *impulso* de pôr o que ela é em si, isto é, de dar conteúdo e objetividade ao saber abstrato de si, inversamente, de libertar-se de sua sensibilidade e de suprasumir a objetividade dada, e pô-la [como] idêntica a si mesma. Essas duas coisas são uma só e a mesma, a identificação de sua consciência e [de sua] consciência-de-si.”(Enc., §425) Enquanto consciência-de-si abstrata ela é a primeira negação da consciência: ela é, portanto, consciência, contradição e *Aufhebung* da mesma e, por meio disso, consciência de si mesma e contradição em si. “Esta cisão entre consciência e consciência de si forma uma contradição *interna* da *consciência-de-si* consigo mesma, porque ela é ao mesmo tempo ... a *consciência* – ; por conseguinte, é o contrário de si mesma.”(Enc., §425 adendo) Nesta negação da alteridade e reflexão sobre si reside a gênese do impulso (*Trieb*) de fornecer conteúdo ao saber abstrato de si mesma e de verter suas contradições em identidade. Neste sentido, a consciência-de-si não pretende ter a consciência, o saber de outro, ao lado ou atrás de si, e sim quer penetrá-la completamente e dissolvê-la em si mesma. “O defeito da *consciência-de-si abstrata* está em que ela e a consciência são ainda duas *coisas diferentes* uma da outra; em que as duas não foram ainda reciprocamente igualadas.”(Enc., §425 adendo) A concretização deste seu impulso congênito é o sentido do seu movimento, o qual se desenvolve pela superação dos estágios intermediários e termina no estágio da universalidade concreta, o movimento que constitui a verdade da identidade a si. Inicialmente ela é consciência-de-si singular enquanto desejo, em contraposição ao qual os objetos possuem o caráter do nada na efetividade. Depois surge a relação entre duas consciências-de-si, momento em que irrompe a luta por reconhecimento. Em terceiro lugar, como término da luta pelo reconhecimento, surge a consciência-de-si universal, na qual o ser-outro recíproco dos combatentes se dissolveu de maneira que eles se tornam idênticos um com o outro enquanto independentes. Com efeito, o sentido do movimento é a superação da contradição entre consciência-de-si e consciência, o desenvolvimento da universalidade abstrata até a produção da diferença real, num processo pelo qual a consciência-de-si vai aniquilando a forma da imediatidade, preenchida pela exterioridade,

que ela ainda possui por ser negação condicionada da consciência, e não sua afirmação infinita, por ser ainda interioridade sem diferença, isto é, por ser um eu abstrato contraposto ao não-eu, ou, numa palavra, por ser ainda consciência. É o processo pelo qual o eu dá a si mesmo objetividade (Enc., §425 adendo) ultrapassando a unilateralidade do sujeito particular. “A contradição aqui descrita deve ser resolvida; isto acontece de maneira que a consciência-de-si, que se tem por objeto enquanto consciência, enquanto Eu, vai desenvolvendo a *idealidade simples* do Eu até a *diferença real*; suprimindo assim sua *subjetividade unilateral* dá a si mesma *objetividade*.”(Enc., §425 adendo)

Apesar da semelhança quanto à localização do movimento da autoconsciência na suspensão da consciência, a *Fenomenologia* recorre, na passagem do entendimento à autoconsciência, ao conceito de vida, numa acepção típica aos textos de juventude e que permite uma matização peculiar da autoconsciência imediata como singularidade desejante (Enc., §425, adendo). No último texto de Frankfurt, o *Systemfragment* de 1800, o conceito de vida é utilizado já na acepção precisa da substancialidade que engendra e suspende diferenças, a partir da qual, por uma oposição reflexiva, emerge o ser humano como individualidade. “Ele é somente uma vida individual, na medida em que ele é um com todos os elementos, [com] toda a infinitude da vida exterior a ele – ele é somente na medida em que o todo da vida está partido, [sendo] ele uma parte, todo restante a outra parte.”(TWA 1, 419/420)

Na “Consciência” da *Fenomenologia*, a experiência do entendimento desemboca na relação entre o mundo sensível e mundo inteligível. A tentativa de fornecer explicação do mundo objetivo através de leis faz do mundo inteligível, enquanto “cópia imediata e tranqüila”(TWA 3, 119) do mundo sensível, o reverso supra-sensível do mesmo: os mundos sensível e supra-sensível se tornam “mundos invertidos” um para o outro. Entretanto, já que o mundo supra-sensível se constitui como verdade do mundo sensível, eles não podem ser apartados um do outro. Para manter a “explicação científica” pelo dinamismo das forças, o entendimento enuncia a unidade dialética dos mundos sensível e inteligível e, portanto, o fenômeno como manifestação da essência cujo ser consiste em se pôr como não-ser e se suspender na unidade. A verdade desta experiência é a auto-inversão ou a posição e a superação de diferenças: “o Em-si, ou o resultado universal da relação do entendimento com o interior das coisas, é o diferenciar do não-diferenciável, ou a unidade do diferente.”(TWA 3, 139)

Essa essência igual a si mesma, diz Hegel, “só a si mesma se refere ... e o relacionar-se consigo mesma é, antes, o fracionar-se, ou, justamente, aquela igualdade-consigo-mesma é a diferença interior.”(TWA 3, 131) Trata-se, enquanto mediação do imediato consigo mesmo, da “infinitude simples – ou o conceito absoluto”, o qual “... deve-se chamar a essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal, que onipresente não é perturbado nem interrompido por nenhuma diferença, mas que antes é todas as diferenças como também seu ser-suspensão; assim, pulsa em si sem mover-se, treme em si sem inquietar-se.”(TWA 3, 131) Assim, a infinitude, que era somente para nós, se tornou também para consciência. Para Hegel, é no recurso à explicação fenomênica do jogo de forças que a infinitude “surgiu, livre, pela primeira vez”(TWA 3, 132); pois o entendimento experimenta, com a inversão do mundo decorrente da intenção estática da legalidade, a oposição absoluta entre fenômeno e essência, e contempla o surgimento de um objeto que é, na verdade, também ele mesmo: a vida, forma objetiva onde cada determinação reverte-se no contrário de si mesma, e “essa inquietação absoluta do puro mover-se-a-si-mesmo [faz] que tudo o que é determinado de qualquer modo ... seja antes o contrário dessa determinidade.”(TWA 3, 131) Eis porque é gerada, com a transformação do objeto em si mesmo,

uma relação que não é mais aquela entre consciência e objeto “sem consciência”, mas a relação para si mesma, a essência da consciência-de-si: o entendimento descobre, na estrutura do “ser-oposto-de-si-mesmo”, sua própria estrutura como consciência-de-si. “Quando a infinitude – como aquilo que ela é – finalmente é o objeto para a consciência, então a consciência é consciência-de-si.”(TWA 3, 132) O entendimento se torna objeto de si mesmo e, nesta medida, não simplesmente objeto, mas também sujeito: “essa unidade é também ... seu repelir-se de si mesma; e esse conceito se fraciona na oposição entre a consciência-de-si e a vida.”(TWA 3, 138)

A vida é o Si mesmo, o movimento que reduz o outro a si mesmo e se reencontra neste outro, a independência (*Selbständigkeit*) em que se resolvem as diferenças, o qual não pode se opor verdadeiramente a um outro de si, pois, no nexos vital, toda alteridade é alteridade transitória, a aparência de um outro que se resolve imediatamente na unidade do Si. “A consciência de si é a unidade para a qual é a infinita unidade das diferenças; mas a vida é apenas essa unidade mesma, de tal forma que não é ao mesmo tempo, para si mesma. Assim, tão independente é em-si seu objeto, quanto é independente a consciência.” (TWA 3, 139) A vida remete a outro, para o qual este suprassumir de diferenças é consciência, isto é, à consciência-de-si, para a qual a vida é como “o gênero simples que no movimento da vida mesma não existe para si como este Simples.”(TWA 3, 142) O gênero é para si mesmo gênero, isto é, não simplesmente expressão em si do devir vital, mas uma outra vida como fixação para si da unidade, este mesmo movimento no momento do ser-para-si, da independência e da unidade: em outras palavras, o gênero é o *Eu* tal como aparece imediatamente na identidade da consciência-de-si. “Mas essa outra vida ... que é para si mesma gênero – a consciência-de-si – inicialmente é para si mesma apenas como esta simples essência, e tem por objeto a si mesma como o puro *Eu*. Em sua experiência ... esse objeto abstrato vai enriquecer-se para ela e adquirir o desdobramento que nós vimos na vida.”(TWA 3, 124) A consciência-de-si se torna a verdade da vida, e com ela começa a vida em uma etapa mais elevada. No entanto, na imediatez de sua gênese, a consciência-de-si vai pôr a si mesma em oposição à substância universal da vida, e seu movimento será justamente o de transpor a oposição entre si e a vida, encontrando, numa rememoração do movimento que foi a própria vida, a si mesma no outro. A consciência-de-si como esta universalidade simples para si imediata e oposta à universalidade da vida é o desejo.

### 3.2 Desejo e Solipsismo

Na *Fenomenologia*, aprofunda-se a tese, advogada desde 1800, da individualidade como orgânica, como elemento vital. Por conseguinte, é na imediatez do substrato vital que a consciência-de-si, que dele emerge como uma modificação, vai levar à prova sua tese de que o verdadeiro ser não é um objeto contraposto (*Gegenstand*), e sim ela mesma. “A consciência-de-si é certa de si mesma, somente através do suprassumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente: a consciência-de-si é desejo.” (TWA 3, 142) O desejo é a forma mais elementar e imediata desta tentativa de verificação do caráter inessencial do ser-outro e da demonstração da sua dependência ao ser-para-si da consciência, isto é, de remoção da oposição entre a consciência e seu objeto. “Certa da nulidade desse Outro, põe para si tal nulidade como sua verdade; aniquila o objeto independente, e se outorga, com isso, a certeza de si mesma como verdadeira certeza, como uma certeza que lhe veio-a-ser de maneira objetiva.”(TWA 3, 142) O movimento pelo qual a identidade abstrata vem a ser para a consciência, cuja essência é a reflexão sobre si a partir do mundo sensível, reclama a alteridade ou o momento da consciência como saber-do-outro, mas enquanto objeto a ser negado para que a consciência-de-si possa pôr, por esta negação, sua própria unidade consigo mesma. Desejo é a

expressão imediata do movimento pelo qual o sebaer-de-si emerge do saber-do outro, isto é, pelo qual a consciência-de-si institui sua unidade consigo mesma através da negação do seu ser-outro, e o mundo perde sua subsistência em-si, permanecendo apenas como outro da consciência-de-si, dependente desta relação a ela.

Entretanto, atrelada à emergência da consciência desejante do meio vital está a tese de que “o que a consciência-de-si diferencia de si como sendo ... é também Ser refletido sobre si; o objeto do desejo imediato é um ser vivo.”(TWA 3, 140/141) Segundo Hegel, a universalidade imediata ou singularidade da consciência-de-si emergente da vida opõe-se, como puro ser para si, à vida universal e tem a pretensão de se pôr absolutamente para si, o que a levará a experimentar a obstinação deste objeto em corroborar-lhe a certeza de sua independência. Aquilo com que a consciência-de-si se depara como o outro do eu é a vida em geral, aquilo que é o mesmo e o outro de si. Ao desejar a vida, a consciência de si deseja um outro cuja essência é poder ser ela mesma, e se apercebe de que justamente este objeto do desejo lhe escapa, pois a vida é a substancialidade como tal, o puro engendrar e dissolver de diferenças, justamente o elemento com o qual a consciência-de-si não pode se confundir sem perder sua pretensão a ser sujeito. O “objeto da consciência-de-si é também independente nessa negatividade de si mesmo e assim é, para si mesmo, gênero, universal fluidez na peculiaridade de sua distinção: é uma consciência-de-si viva.”(TWA 3, 143) A pluralidade de autoconsciências fica antecipada pelos “limites” de auto-certificação delimitados pela emergência da consciência-de-si a partir da substância vital: a alteridade a ser permanentemente aniquilada e, por conseguinte, incontornável.

A condição da auto-certificação da consciência-de-si de sua independência é satisfação ou consumo do objeto do desejo, pois, pela negação deste, ela retorna a si. Mas a certeza de si é essencial à consciência-de-si, de maneira que o desejo de negar o objeto tem que se tornar permanente, o que conduz a consciência desejante à admissão de uma alteridade que lhe é essencial, sem a qual não pode se afirmar para si. “A consciência-de-si não pode assim supressumir o objeto através de sua relação negativa para com ele; pois essa relação antes reproduz o objeto, assim como o desejo. 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 consciência.”(TWA 3, 142/143) A experiência de uma alteridade inextirpável, que leva à reversão da auto-referencialidade absoluta do desejo, constitui-se, segundo a “experiência da consciência” na *Fenomenologia*, como uma correção na compreensão que atribuía ao objeto somente o “sinal do negativo”. Para a consciência desejante, o mundo torna-se o outro que tem de desaparecer para que ela ponha a si mesma e, por conseguinte, “a consciência-de-si que pura e simplesmente é para si, e que marca imediatamente seu objeto com o caráter do negativo; ou que é, de início, desejo - vai fazer pois a experiência da independência desse objeto.”(TWA, 138/139) Assim, a condição para que a consciência se certifique de sua independência é, paradoxalmente, que o seu objeto seja também posto para si, independentemente dela, capaz de subsistir mesmo no retorno a si da consciência. “Em razão da independência do objeto, a consciência-de-si só pode alcançar satisfação quando esse objeto leva a cabo a negação de si mesmo, nela; e deve levar a cabo em si tal negação de si mesmo, pois é em si o negativo, e deve ser para o Outro o que ele é.”(TWA 3, 142/143)

Já pelo caráter dúbio do objeto do desejo (TWA 3, 138) deixa-se perceber que, no movimento de satisfação do desejo, a consciência-de-si deseja sua própria unidade consigo e, por isso mesmo, deseja um objeto que não seja simples transitoriedade, mas cuja subsistência para si

e independente dela possa lhe garantir também sua independência. Portanto, a verdade do desejo é o desejo de encontrar outro desejo, uma outra consciência-de-si. Hegel exprime este resultado com uma das suas frases mais famosas: “A consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si” (TWA 3, 143) Neste caso, em que o “objeto é tanto eu quanto objeto”, é mantida a alteridade essencial do desejo, ao mesmo tempo em que o eu se encontra a si mesmo. Quando a própria vida se torna uma outra consciência-de-si para o eu, a consciência-de-si atinge a si própria neste desdobramento de si; pois encontrando uma consciência-de-si que lhe aparece como outro e como mesmo, o eu retorna a si mesmo mantendo uma alteridade que lhe é, no fundo, essencial. A condição da consciência-de-si e da corroboração de sua posição de si para si é a existência de outras consciências-de-si; isto porque a consciência que é desejo não pode se pôr no ser e atingir a verdade subjetiva da certeza de si mesmo sem que a vida, seu outro substancial, se diferencie como outro desejo. Por isso, o desejo deve referir-se a um outro desejo, isto é, para obter sua corroboração de si e da independência de seu ser-para-si, deve encontrar-se a si mesmo como ser-para-outro, ao mesmo tempo em que encontra em seu outro independente a confirmação de que é para si. Somente sob a condição de um encontro entre duas consciências-de-si, é possível aparecer como um outro de alguém, e aparecer a outro como alguém.

Também na *Enciclopédia* Hegel compreende, essencialmente da mesma forma, o primeiro grau da autoconsciência como desejo, ainda que a desvinculação da discussão em relação à tese da emergência da autoconsciência desejante da substancialidade vital torne ainda mais acentuada a crítica a Fichte, o que se faz notar na ênfase ao caráter “excludente” e “unilateral” da subjetividade singular do desejo a ser suspenso na autoconsciência universal. O desejo é a reinterpretação do princípio da identidade indiferenciada, que fornece o ponto de partida para o “jus-racionalismo” da filosofia transcendental, como unidade subjetiva solipsista, a qual precisa ser superada pela inclusão do outro, a fim de permitir a elevação da suposição subjetiva da certeza de si à verdade da identidade concreta, que mantém conservada a diferença real, de que depende a possibilidade da identidade da consciência-de-si, da liberdade e da razão<sup>570</sup>. Assim, Hegel começa com a identidade abstrata a si com a finalidade de ultrapassá-la e mostrar a sua verdade: a consciência-de-si universal, a razão ou o conceito de espírito<sup>571</sup>. No entanto, ao mostrar os limites da asserção abstrata da identidade da consciência-de-si, procedimento que está na base do idealismo subjetivo, Hegel demonstra, na verdade, a reversão da pretensa universalidade vazia e abstrata, que fundamenta todo o espectro de faculdades subjetivas que vão deste a apercepção transcendental até a consciência moral, em uma unidade abstrata singular e exclusivista que, em sua suposta universalidade, está imersa em sua própria imediatez natural. No momento em que se depara, no elemento da naturalidade, com outro ser com a igual pretensão de ser exclusivamente para si, esta consciência-de-si viverá a desconfortável experiência de se ver convertida em um indivíduo particular.

“...na consciência-de-si *mediata*, portanto, *natural*, *singular*, *exclusiva*, a contradição tem a figura de que a consciência-de-si, cujo conceito consiste em referir-se a *si mesmo*, a ser EU = EU, refere-se, ao contrário, ao mesmo

<sup>570</sup> Em sua tentativa de relacionar a *Fenomenologia* e as figuras da consciência a momentos “histórico-filosóficos”, a interpretação de Falke é extremamente bem-sucedida na tentativa de reconduzir a discussão do capítulo sobre a autoconsciência a um embate com a filosofia de Fichte. Em primeiro lugar, Falke identifica algo que, no contexto da *Enciclopédia*, se torna bastante claro: a consciência que descobre que tem no outro, ao qual se relaciona, apenas sua própria essência como objeto é apenas a unidade abstrata que se contrapõe ao mundo como *Trieb* de ser idêntico a si. Desta maneira, a oposição entre consciência e autoconsciência reproduz o conflito entre autoconsciência pura e consciência empírica. Com efeito, Falke considera que o conceito fichteano de esforço, enquanto tentativa de superar uma tal cisão, fornece o teor filosófico-histórico para o conceito hegeliano de desejo. Hegel iguala, então, o sujeito transcendental de Fichte ao estágio mais inferior de subjetividade. **Falke, Gustave-Hans** – *Begriffene Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewußtseinsgestalten in Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*. *Interpretation und Kommentar*, Berlin, 1996, 151

<sup>571</sup> Acerca da enunciação dos passos percorridos pela consciência-de-si em sua dialética, Hegel diz o seguinte: “Os graus dessa elevação da certeza à verdade são [os que seguem]. O espírito é: a) *Consciência* em geral, que tem o objeto como tal; b) *Consciência-de-si*, para a qual o *Eu* é o objeto; c) Unidade da consciência e consciência-de-si: [é] *razão*, o *conceito de espírito*.” (Enc., §417)

tempo a um Outro *imediat*, não posto idealmente; a um objeto *exterior*, a um *não-Eu*, e é *exterior a si mesma*, porque embora sendo *em si* totalidade, unidade do subjetivo e objetivo, só existe de início como algo unilateral, puramente subjetivo, que somente pela satisfação do desejo chega a ser totalidade *em si e para si*.” (Enc., § 426, adendo)

Na *Enciclopédia*, a ênfase na deficiência da auto-referencialidade absoluta do desejo encontra já seu sentido geral no argumento que pretende incumbir a teoria da eticidade de expor as condições da efetivação de uma intersubjetividade plenamente recíproca, cuja base estrutural se mostra, ainda no “Espírito Subjetivo”, como condicionada pelo descentramento do solipsismo do desejo. O desejo é egoísta ou referido somente a si e não possui ainda a capacidade de reconhecer o outro como si, nem a si mesmo no outro; e por isso encontra *alter* como algo a manipular, e não como co-participante na formação de sua própria identidade, de seu concreto saber de si. “A relação do desejo ao objeto é ainda totalmente a relação do *destruir* egoísta, não a do *formar*. Enquanto a consciência-de-si se refere ao objeto como atividade formativa, esse objeto recebe somente a *forma* do subjetivo, que nele adquire uma *subsistência*: mas é conservada segundo o seu conteúdo. Ao contrário, pela satisfação da consciência-de-si aprisionada no desejo, já que ela ainda não possui a força de agüentar o Outro como algo independente, a autonomia do objeto é destruída; de modo que a forma do subjetivo não alcança nele subsistência alguma.” (Enc, §428, adendo) No presente contexto, mesmo em vista de nossas reflexões acima sobre os nexos participativos da educação, pode parecer excessiva uma leitura “intersubjetivista” do “formar”, o qual parece, principalmente em vista do teor “destrutivo” do egoísmo desejante, conectar-se com o “refreamento” do desejo no trabalho. Entretanto, na medida em que, para o desejo, tudo é objeto em sentido rigoroso, e mesmo outros “sujeitos” são vistos como objetos, algum teor “intersubjetivista” pode ser depreendido da oposição entre a “destruição da autonomia do objeto” e a “formação de sua subjetividade”. O desejo não espera do outro nada mais do que a confirmação de si no processo de sua negação dele. No primeiro estágio do desenvolvimento do princípio do idealismo, a identidade absoluta é abstrata, isto é, uma identidade que exclui o outro e a diferença. Repetindo seu procedimento na *Fenomenologia*, Hegel trata esta forma primitiva e imediata da identidade, que é mera exclusão de qualquer alteridade, como desejo, a vacuidade simples que obtém a satisfação de seu retorno a si pela aniquilação do objeto visto como meramente inessencial. Hegel já criticara desde Frankfurt o sujeito-objeto subjetivo como elemento deflagrador de uma relação de dominação sobre a natureza exterior e interior. Uma ruptura desta dominação somente é possível, de acordo com o argumento hegeliano, se o sujeito-objeto subjetivo e o sujeito-objeto objetivo – ou, no jargão de Fichte, a liberdade formal da vontade e a natureza pulsional –, a consciência do senhor e do escravo, entrarem em mediação. A inserção deste raciocínio no intento de reinterpretar o argumento contratualista conduz Hegel a estabelecer tal mediação de maneira imanente à singularidade da consciência natural e não à pressuposição da universalidade do estado ou da lei moral<sup>572</sup>.

### 3.3 Luta e Exclusão

Tanto a *Fenomenologia* quanto a *Enciclopédia* descrevem a superação da relação entre eu e outro pautada pelo desejo através da luta. No primeiro caso, entretanto, a luta não desemboca imediatamente no objetivo de um reconhecimento recíproco, enquanto que, na *Enciclopédia*, apesar de sua estrutura normativa não ser previamente enunciada, ela resulta diretamente do embate, reafirmando a tese de que a autoconsciência universal é a verdade imanente ao movimento da autoconsciência.

<sup>572</sup> Falke, Gustave-Hans – *Begriffene Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewußtseinsgestalten in Hegels 'Phänomenologie des Geistes'.* Interpretation und Kommentar, Berlin, 1996, 144

Frente ao “puro conceito do reconhecimento, a duplicação da consciência-de-si em sua unidade”(TWA 3, 146), cumpre à “ciência da experiência da consciência” considerar “como seu processo se manifesta para a consciência-de-si” (TWA 3, 146). A experiência da consciência somente é retomada por Hegel após a exposição da estrutura normativa do reconhecimento e da sua identificação com a estrutura intersubjetiva do espírito. O que marca esta quebra na exposição é justamente o retorno à perspectiva da consciência-de-si imediata como simples ser-para-si, a pura identidade a si pela exclusão do outro. “De início, a consciência-de-si é ser-para-si simples, igual a si mesma mediante o excluir de si todo o outro. Para ela, sua essência e objeto absoluto é o Eu; e nessa imediatez ou nesse ser de seu ser-para-si é [um] singular.” (TWA 3, 146/147)

Na *Fenomenologia*, o modo como o indivíduo, que tenciona elevar-se do mero estar-vivo à independência do ser-para-si, experimenta o processo de reconhecimento necessário para a tomada de consciência de si mesmo, é a “luta de vida e morte por reconhecimento”, a qual desemboca, primeiramente, no “fracasso” da insuficiente relação de reconhecimento entre senhor e escravo<sup>573</sup>, em contraposição ao modo como, de acordo com o “puro reconhecer”, a infinitude se realiza no âmbito da consciência-de-si. Portanto, para Hegel, “esse processo vai apresentar primeiro o lado da desigualdade de ambas [as consciências-de-si] ou o extravasar-se do meio termo nos extremos, os quais, como extremos, são opostos um ao outro; um extremo é só o que é reconhecido; o outro, só o que reconhece.”(TWA 3, 146) Dessa maneira, o que é propriamente o objeto da divisão “Independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão” é o engajamento da própria consciência-de-si na sua experiência do reconhecimento, experiência que traduz a gênese da própria consciência-de-si do solo substancial da vida: “imediatamente, os indivíduos são um para outro ... consciências imersas no ser da vida” (TWA 3, 147) Neste contexto, cada consciência-de-si é abstratamente para si, isto é, é, necessária e primeiramente, desejo que se põe em toda a sua absolutidade como negando toda alteridade. “É uma consciência-de-si para uma consciência-de-si. E somente assim ela é, de fato: pois só assim vem-a-ser para ela a unidade de si mesma em seu ser-outro.”(TWA 3, 143/144) Portanto, cada consciência-de-si é também para um outro, para uma outra consciência-de-si, “um indivíduo se confronta com outro indivíduo.” (TWA 3, 147) O que desencadeia a necessidade da própria experiência da consciência do seu ser-reconhecido em sua independência por outra consciência-de-si é justamente que ela, inicialmente, se acha mergulhada na fluidez vital, de tal maneira que não se sabe ainda para a outra como é para si. “Essas consciências ainda não se apresentaram, uma para a outra, como puro ser-para-si, ou seja, como consciências-de-si.” (TWA 3, 147) Para si mesma é absoluta certeza de si, mas para o outro é um ser vivente, uma coisa independente no meio do ser, uma diferenciação da própria vida. Para a outra é vista como algo exterior, um ser fora dela. “Cada uma está certa de si mesma, mas não da outra; e assim sua própria certeza de si não tem verdade nenhuma, pois sua verdade só seria se ... o objeto [fosse apresentado] como essa pura certeza de si mesmo.” (TWA 3, 147) Neste ponto, chega-se à noção da desigualdade que deve ser superada pelo movimento do reconhecimento, uma assimetria que tem de desaparecer de ambos os lados: cada qual é, ao mesmo tempo, um ser vivente para o outro e uma certeza de si para si mesma e somente podem encontrar sua verdade, a plena corroboração de seu ser-para-si e de sua independência, na medida em que se fazem reconhecer pelo outro como são para si, pois isso é a condição da sua manifestação exterior em conformidade com o que são no interior.

<sup>573</sup> Düsing, E. – *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein: behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*, Köln, 1986

O solipsismo natural do desejo, a universalidade da identidade abstrata da asserção estática do Eu = Eu, é uma situação que precisa ser transformada e sublimada, se a consciência-de-si deve poder se tornar capaz de uma relação contínua com uma outra consciência-de-si, o que, segundo o conceito de autoconsciência, exige plena reciprocidade. “O que é Outro para ela, está como objeto inessencial, marcado com o sinal do negativo.”(TWA 3, 147) Por esse motivo, pode-se dizer que a exposição do processo de reconhecimento é também uma descrição do processo de sublimação do desejo em direção à satisfação própria de uma consciência-de-si, que só é encontrada em outra consciência-de-si. O reconhecimento recíproco de duas consciências-de-si, apresentado em sua estrutura normativa, pode ser descrito como o processo que leva do imediato ser-para-si abstrato, formal e vazio, cuja expressão prática é o egoísmo do mero desejar – o qual constitui não a fundamentação do processo, mas seu ponto de partida – até o ser-para-si intersubjetivamente mediado, uma “subjetividade” ampliada através do ser-reconhecido pelo outro, a qual é experienciada não mais como relação de redução do outro à singularidade natural própria, mas como o ser-livre e o estar-junto-a-si-no-outro.

Ora, para que a consciência possa provar para si a verdade da certeza que tem de si mesma como este ser vivo totalmente independente, tem de entrar num processo prático de confirmação, o qual, dadas as condições impostas pela estrutura de plena reciprocidade do reconhecimento, não pode ser mais um processo de confirmação monológica, mas se trata de uma pretensão de verdade que tem de ser corroborada de maneira obrigatoriamente intersubjetiva. “Têm de travar essa luta, porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si.”(TWA 3, 148) A consciência que surge como uma figura particular na substancialidade da vida universal é, inicialmente, somente um ser vivo. No entanto, como a essência desta consciência-de-si é a pura negação de toda alteridade, isto é, seu ser-para-si, a consciência-de-si deve se manifestar, mesmo em sua positividade de ser-vivo, contra esta mesma positividade; pois “de acordo com o conceito do reconhecimento, isso não é possível a não ser que cada um leve a cabo essa pura abstração do ser-para-si.” (TWA 3, 147) Se sua manifestação em sua plena independência de ser-para-si requer, como se demonstrou, o seu desdobramento, tal duplicação está, inicialmente, no ambiente vital da diferença, e cada consciência-de-si vê no outro apenas uma figura particular da vida, não se reconhecendo verdadeiramente, num primeiro momento, em seu outro, para quem é apenas um ser vivo estranho. No encontro dos dois indivíduos imersos na substância vital, sua certeza de si ainda não se elevou à verdade, isto é, permanece ainda subjetiva, ao nível de uma simples suposição. A condição para que esta certeza se torne objetivamente verdadeira, é a condição contida no “puro conceito do reconhecer”: faz-se necessário que o outro também se apresente como pura certeza de si, de maneira que a objetividade mostre apenas a subjetividade como num reflexo: “a consciência-de-si deve intuir seu ser-Outro como puro ser para-si, ou como negação absoluta.”(TWA 3, 148) Os dois indivíduos devem se reconhecer um ao outro como não sendo simples seres vivos, mas como consciências-de-si num sentido pleno, cada qual tendo corroborado sua certeza de si mesma como livre, seres vivos cuja essência é a negação de toda a alteridade, mesmo da positividade de seu ser como ser-vivo.

O resultado deste raciocínio é, para Hegel, que, para atingir a verdade de seu ser-para-si, a consciência-de-si deve elevar-se acima da vida, arriscar a própria vida para se confirmar a si mesma como livre e independente. “Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se conquista]: e se prova que a verdade da consciência-de-si não é o ser, nem o modo imediato como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente; que ela é somente puro ser-para-si.” (TWA 3, 148)



Com isto está traçado o arcabouço especulativo do processo de luta de vida e morte por reconhecimento. O que tem de ser experienciado intersubjetivamente por cada indivíduo é que a consciência-de-si, que emerge da substância vital e ainda se encontra imersa nela, é independente de tudo, ou, em outras palavras, que vê, arriscando a si mesmo e dirigindo-se à morte do outro, a própria positividade da vida que lhes dá sustentação como absolutamente inessencial. “Assim como arrisca sua vida, cada um deve igualmente tender à morte do outro; pois para ele o Outro não vale mais que ele próprio ... deve suprasumir seu ser-fora-de-si.” (TWA 3, 148) A elevação acima da vida, que está incluída na gênese da autoconsciência, o ser humano prova, a si mesmo e ao outro com o qual se depara na fluidez vital, pela sua capacidade de pôr a própria vida em jogo, tornando possível sua libertação das condições dadas pelo seu ser-aí.

A maneira como a luta de vida e morte encontra, na *Fenomenologia*, sua suspensão provisória com a relação de dominação é bastante próxima ao momento equivalente da “consciência-de-si que reconhece” na *Enciclopédia*, onde, entretanto, ao invés de desaguar na deficiente consciência-de-si estóica, fixada na sua singularidade abstrata, a relação de dominação é incorporada como passagem para a autoconsciência universal. Embora não se possa falar de incompatibilidade entre a *Enciclopédia* e a *Fenomenologia*, na primeira a realização da liberdade através do reconhecimento recíproco é o elemento enfatizado, e não tanto os percalços com que se depara o plano da ação das consciências-de-si individuais na realização histórico-espiritual da sua estrutura normativa. Mesmo assim, a inserção do plano de ação no movimento rende uma percepção mais aguda de aspectos gerais da teoria hegeliana da *Sittlichkeit*, principalmente da mediação intersubjetiva do conceito positivo de liberdade individual, compreendida como estar-junto-a-si-no-outro.

A *Fenomenologia* é concebida, nos anos 1805/06, como “ciência da experiência da consciência” de acordo com o plano de uma história de formação da consciência como uma introdução à ciência propriamente dita, isto é, à *Lógica*. Já a Fenomenologia da *Enciclopédia* pressupõe, assim como as outras ciências que compõem a filosofia concreta do espírito, a lógica especulativa como “princípio motor do conceito” e a “alma própria do conteúdo” (LFFD § 31), de maneira que partem de um estágio em que a estrutura lógico-especulativa do pensamento já se demonstrou. Enquanto ciência do espírito que aparece (*Wissenschaft des erscheinenden Geistes*), esta Fenomenologia apresenta, de maneira cientificamente ordenada e com ajuda das categorias lógicas, as capacidades e peculiaridades do espírito em sua relação como o objeto exterior. Por um lado, a consciência tem aqui de atravessar as mesmas experiências e primeiramente realizar a verdade de seu saber, tal como fora o caso na *Fenomenologia*; no entanto, o itinerário de seu movimento é concebido previamente de maneira lógico-especulativa.

Esta diferença entre os dois desenvolvimentos permite entender porque Hegel não mais deriva, na *Enciclopédia*, a intersubjetividade do conceito de consciência-de-si a partir da experiência que faz a consciência-de-si desejante da independência de seu objeto, mas a desenvolve a partir da particularização da universalidade da consciência-de-si em sua satisfação (Enc., §429). Na satisfação do desejo como negação da imediatidade e singularidade, a autoconsciência atinge em si a universalidade no sentido da identidade desta singularidade com seu objeto. “A consciência-de-si é o conceito, *que se manifesta*, do objeto mesmo. Em seu aniquilamento [operado] pela consciência-de-si, o objeto sucumbe, portanto, pela potência de seu próprio conceito, que é *somente interior* e, justamente por esse motivo, parece vir *só de fora*. Assim é posto o objeto subjetivamente.” (Enc, §427, adendo). A diferença de procedimentos se traduz aqui pela diferença entre a perspectiva exterior da “alternância tediosa do desejo”, que se lhe revela

como caráter essencial da alteridade, e a perspectiva lógico-especulativa interior, a partir da qual esta consciência-de-si universal nos limites de sua singularidade se dirime de tal forma que engendra, no objeto, o caráter da independência.

“Segundo o lado *exterior* a consciência-de-si imediata ... continua presa na alternância tediosa, que prossegue até o infinito, do desejo e de sua satisfação; da subjetividade que em sua objetivação recai sempre de novo em si mesma. Ao contrário, segundo o lado *interior*, ou segundo o *conceito*, a consciência-de-si, por meio da suspensão de sua subjetividade, e do objeto exterior, negou sua própria imediatez, o ponto de vista do desejo”(Enc. §429, adendo)

Na *Enciclopédia*, a primeira elevação da consciência-de-si sobre a destrutividade do desejo – que não vê no outro algo que possa ser autônomo, o que acaba por destruir assim a possibilidade de que venha a se encontrar a si mesmo no outro –, não se dá na experiência exteriormente suscitada para a consciência-de-si de que a repetição infinita do desejo significa, no fundo, o caráter essencial, para a consciência-de-si, da alteridade como tal. Na satisfação, a autoconsciência “pôs-se com a determinação do ser-outro em relação a si mesma; preencheu o *Outro* com o *Eu*, fez de algo *carente-de-Si* um *objeto livre*, que tem um-Si [*selbstischen*]: um *outro* Eu; assim ela se opôs a si mesma enquanto um *Eu diferente*; mas por isso se elevou sobre o egoísmo do desejo simplesmente destrutor.” (Enc. §429, adendo) Para Hegel, a aniquilação do objeto – e, com ele, também do desejo singular – é supressão da subjetividade e uma primeira forma de posição da identidade com o objeto, de reencontro de si e de sua liberdade como efetivada na objetividade. A satisfação do desejo é a primeira e mais elementar forma de elevação de si acima do simples egoísmo; e o caminho para a resolução da contradição da consciência-de-si se mostra como o caminho de uma supressão do egoísmo latente do desejo imediato, como início da aceitação do caráter possivelmente livre do objeto, de sua possível egoidade: “...o Eu objetivo recebe a determinação de um *outro Eu*, e assim nasce a relação de uma *consciência-de-si* com uma *outra consciência-de-si*, mas [também], entre essas duas o *processo do reconhecimento*.”(Enc. § 425, adendo) Como consequência desta peculiaridade, a relação de reconhecimento – que teve, na *Fenomenologia*, de ser previamente considerada, em sua estrutura normativa, de acordo com o conceito verdadeiro de consciência-de-si – é concebida, na *Enciclopédia*, diretamente como exposição de uma consciência-de-si particular a uma outra consciência-de-si particular, na qual cada uma terá de suprimir definitiva e reciprocamente sua particularidade desigual em favor do seu outro, sendo capaz assim de se formar como consciência-de-si universal que se vê a si mesma no seu outro. Na medida em que Hegel interpreta aqui a particularidade e a imediatidade de cada uma nesta oposição como elemento da naturalidade (*Natürlichkeit*) e corporeidade (*Leiblichkeit*), pode-se pressentir como tal elemento desempenha, na fenomenologia da *Enciclopédia*, uma função de maior peso para a luta de vida e morte do que no desenvolvimento equivalente na *Fenomenologia*, onde a imediatez da consciência individual era reconduzida à sua emergência a partir do elemento vital.

Com efeito, o segundo estágio no desenvolvimento da consciência-de-si é a negação daquela identidade abstrata a si através do reconhecimento. “Aqui, a consciência-de-si não é mais simplesmente consciência-de-si *singular*, mas nela já começa uma unificação de *singularidade* e *universalidade*.”(Enc., §425, adendo) Isto se dá pelo “tornar-se outro” da identidade sem diferença do  $Eu=Eu$ , cujo primeiro momento é, para a *Enciclopédia*, a suspensão da subjetividade pela mera satisfação do desejo, uma forma incipiente de identidade entre o Eu e não-Eu e, por conseguinte, de “objetivação” da identidade da autoconsciência. Neste primeiro grau de suspensão da diferença entre universalidade e individualidade, a suspensão do paroxismo solipsista e monológico do desejo, o qual agora aparece como particular, prefigura-se o

movimento como processo de sublimação do solipsismo até o patamar da existência intersubjetiva do ser-reconhecido.

No movimento de suspensão da contradição entre a consciência e a consciência-de-si, entre o eu como identidade indiferenciada consigo e o objeto inessencial, o aparecimento do outro é a contra-face da negação da singularidade pela satisfação que confere ao objeto o signo da eguidade. “Há uma consciência-de-si para uma consciência-de-si: primeiro, *imediatamente* enquanto um Outro é para um *Outro*. Nele eu tenho a intuição de mim enquanto Eu, mas também de um outro objeto imediatamente aí-essente, como [um] Eu absolutamente autônomo em relação a mim.”(Enc., §430) Mas, tornando-se outro do outro e tendo um outro para o qual ela é outra também, a consciência-de-si se torna um particular (Enc., §430), conservando-se, no entanto, como pretensão de uma unidade indiferenciada consigo e que pretende, assim como o simples desejo, retornar a si a partir do outro. “Essa contradição dá o impulso para *mostrar-se* como livre Si, e para ser *aí* para o Outro como tal: é o processo do *reconhecimento*.” (Enc., §430); pois, se elas têm “em comum a determinação da *imediatez* com a consciência-de-si aprisionada no *desejar*”(Enc. §430 adendo), são, enquanto o “Eu totalmente *universal*, absolutamente *sem* exceção, *não-interrompido por limite algum*, a *essência comum* a todos os homens” (Enc. §430 adendo). Por conseguinte, o ponto de partida da “consciência-de-si que reconhece” é a ausência total de mediação, isto é, a confrontação entre duas consciências-de-si na sua imediatez, isto é, como identidades abstratas e mutuamente excludentes, “a enorme contradição de que ... os dois Si que se referem aqui um ao outro constituem *uma só* identidade: por assim dizer, *uma só* luz, e no entanto são ao mesmo tempo dois que persistem em uma *rigidez* e *aspereza* completas, um em relação ao outro, cada um como algo *refletido sobre si*, absolutamente *distinto* do Outro e *impenetrável* por ele.” (Enc. §430 adendo)

A identidade comum não aniquila, enquanto identidade abstrata, a própria contraposição. Portanto, a contradição entre a universalidade de sua identidade indiferenciada e ensimesmada e a sua reversão em particularidades pelo encontro engendra, tal como na *Fenomenologia*, a luta, e o sentido da resolução da contradição é a mútua suspensão da imediatez, o obstáculo que se põe, por trás desta relação intersubjetiva excludente, contra uma identificação concreta de ambas em sua diferença. “Eu não posso me saber no Outro como a mim mesmo, enquanto o Outro é para mim um outro ser-aí imediato; por isso sou dirigido para a supressão dessa sua imediatez. Igualmente, eu não posso ser reconhecido como algo imediato, mas só enquanto suprasumo em mim mesmo a imediatez e assim dou um ser-aí à minha liberdade.”(Enc §430 adendo) Enquanto conserva a imediatez que pertence ao desejo, cada consciência-de-si somente pode retornar a si e apreender sua identidade indiferenciada pela “aniquilação” da liberdade do outro. Mas o outro se tornou agora também uma consciência-de-si, o ser-para-si no elemento de sua imediatidade ou corporeidade, na qual “esta tem, como em seu signo e instrumento, seu próprio *sentimento-de-si*, assim como seu ser *para outras* [consciências-de-si] e sua reação que a mediatiza com elas.” (Enc §430 adendo). Portanto, a luta tenciona superar a recusa imediata das duas consciências-de-si à alteridade estável. Para Hegel, é esta imediatidade a responsável pela sua “rigidez e aspereza completas”, e sua suspensão é, para cada uma, condição do ser-reconhecido na própria autonomia e da elevação da sua certeza de si à objetividade. Como a oposição dos particulares é um desenvolvimento necessário da consciência-de-si, trata-se de um processo de elevação da certeza subjetiva à objetividade do ser-reconhecido universalmente válido.

“Para superar essa contradição, é necessário que os dois Si, que se contrapõem reciprocamente, se ponham e se reconheçam em seu *ser-aí*, em seu *ser-para-outro*, tais como são *em si* ou segundo o seu conceito – a saber: não como seres simplesmente *naturais*, mas como seres *livres*.”(Enc. § 431 adendo) A imediatez de ambos os Si é o elemento da naturalidade, onde cada consciência-de-si existe para si mesma de maneira imediata, isto é, como um ser-aí auto-referente e excludente. O deparar-se imediato de um com o outro, dos dois sujeitos ainda imersos no elemento não-cultivado da naturalidade (*Natürlichkeit*), pelo qual ambos são abruptamente demovidos de sua pretensa independência absoluta e engajados numa oposição de particulares, é o momento imediato do processo de reconhecimento. É um momento de tensão, pois a absoluta proximidade, que se constitui pela sua identidade comum de particularidades desejantes, contrasta com a completa incerteza acerca do outro, o caráter insondável das intenções que abriga sua possível autonomia. Esta tensão entre o comum aos dois e sua completa impenetrabilidade se torna insustentável, pois nesta situação nenhum dos dois tem o que, enquanto consciência-de-si, necessariamente busca: a objetivação de sua certeza de si como ser racional livre. A situação caminha então para um processo de mediação, cuja finalidade é ultrapassar a imediatez e a consciência-de-si imersa no elemento da mera naturalidade. “Os homens devem, portanto, querer reencontrar-se um ao outro. Isso não pode acontecer, porém, enquanto eles estão presos em sua imediatez, em sua naturalidade: pois é ela justamente que os exclui um do outro, e os impede de ser como livres, um para o outro.” (Enc. § 431 adendo) Portanto, Hegel compreende o processo de reconhecimento como processo no qual tanto o eu quanto o outro suspendem suas respectivas imediatidades, permitindo a penetrabilidade recíproca de suas esferas de identidade como condição para a constituição recíproca destas identidades, para que cada um veja o outro como livre e possa assim também ver que é visto pelo outro como livre, isto é, ver a si mesmo como livre. “Somente assim se realiza a verdadeira liberdade: pois, já que ela consiste na identidade de mim com o outro, então eu só sou verdadeiramente livre quando o *outro* também é livre, e é reconhecido por mim como livre. Essa liberdade de um no outro reúne os homens de uma maneira interior, enquanto, ao contrário, a *carência* (*Bedürfnis*) e a *necessidade* (*Notwendigkeit*) só os aproximam exteriormente.”(Enc. § 431 adendo) O fato de que carências e necessidades oriundas da mera naturalidade aproximem os homens de maneira exterior, e de que tal aproximação não esgote o teor intersubjetivo do ser-reconhecido universal pode, diante da teoria da eticidade nas *Grundlinien*, ser interpretado como uma continuidade do vínculo entre reconhecimento e eticidade estabelecido nos *Jenaer Systementwürfe*, uma vez que Hegel parece compreender a “sociedade civil”, oriunda da “dissolução ética da família”, como a reposição constante de uma impenetrabilidade mútua e de uma identidade exterior que tem raízes na naturalidade, isto é, no “estado de natureza”. Enquanto resultante de um processo excludente de “individualização”, a sociedade civil guarda em seu nexos intersubjetivo de mútua impenetrabilidade a possibilidade de ruptura do ser-reconhecido e de deflagração de “luta por reconhecimento”.

A identidade para ambas do ser-para-si e do ser-para-outro as impele, enquanto necessidade de ruptura com a imediatez da identidade abstrata não cultivada, para além de seu solipsismo. Entretanto, o mero tencionar ser livre e reconhecido não é suficiente: a liberdade tem de vir-a-ser para a consciência na negação concreta da intersubjetividade excludente erguida na imediatez do confronto. “A liberdade exige, pois, que o sujeito consciente-de-si não deixe subsistir sua própria imediatez, nem suporte a naturalidade do outro; mas antes, indiferente para com o ser-aí, ponha em jogo, nos assuntos singulares imediatos, a vida própria e a alheia,

para a conquista da liberdade.” (Enc. § 431 adendo) A negação concreta da naturalidade e da corporeidade se traduz pela disposição recíproca de arriscar a vida e se dirigir à morte do outro: “só quando põe a si mesmo, como [põe] os outros, no *perigo* de morte o homem prova, desse ponto de vista, sua aptidão para a liberdade.” (Enc. § 431 adendo) No entanto, nesta disposição em pôr a própria vida em jogo, eles tomam conhecimento também da necessidade de conservar sua integridade, a fim de que a liberdade tenha um ser-aí. Com a morte de um dos combatentes há a suspensão do ser-aí do reconhecimento, “nenhum reconhecimento tem lugar”, pois “o sobrevivente existe tão pouco quanto o morto como um [ser] recognoscente.” (Enc. §432) Esta negação abstrata da imediatez conduz a uma aporia, a uma “contradição ainda maior” (Enc. §432 adendo), pois a auto-comprovação da liberdade interior na disposição para o risco de vida não se fez acompanhar de sua objetivação na exterioridade: não se chegou “a nenhum ser-aí reconhecido de sua liberdade.” (Enc. §432 adendo), isto é, à prova da identidade entre ser-para-si e o ser-para-outro, com o agravante de que com a morte toda possibilidade de chegar à objetivação da liberdade foi tolhida.

Na *Enciclopédia*, a “luta de vida e morte” recebe sua orientação pelo fato de a suspensão da imediatidade natural ser condição para a plena realização do ser-reconhecido. A identificação da imediatez com a naturalidade (*Natürlichkeit*) de um indivíduo particular não cultivado retoma a herança hobbesiana, que Hegel traz desde Jena na sua compreensão do *Naturzustand* como condição de um conflito entre indivíduos exclusivamente auto-referentes. “... a luta pelo reconhecimento na forma levada ao extremo, que foi indicada, só pode ter lugar no estado-de-natureza – em que os homens só existem como *singulares*: ao contrário, está longe da sociedade civil e do Estado, porque aqui mesmo o que constitui o resultado daquela luta, a saber o ser-reconhecido, já está presente.” (Enc. §432 adendo) Apenas a luta por reconhecimento no grau extremo de uma luta de vida e morte tem de ter sido abandonada na sociedade civil, pois graças à sua liberação dos indivíduos para uma vida auto-referente regulada por sua identidade exterior, a sociedade civil repõe, em vista de seu nexos intersubjetivo de impenetrabilidade, o risco de ruptura do ser-reconhecido, e, sob esta perspectiva, a sociedade civil poderia ser compreendida, também intersubjetivamente, como “o sistema da eticidade perdida nos seus extremos” (LFFD §184), o que teria conduzido Hegel a explicitar o nexos reconstitutivo de uma intersubjetividade não excludente como condição para a passagem ao Estado. Também não apenas a luta pelo reconhecimento em sua forma extrema esgota a compreensão do estado de natureza, pois neste se concebe não somente a morte como possível, mas o impedimento desta alternativa através relação unilateral de reconhecimento como subterfúgio para a manutenção da vida, necessária para que a liberdade tenha um ser-aí, ainda que seja a liberdade de quem domina. “Sendo a vida tão essencial quanto a liberdade, a luta termina antes de tudo, como negação *unilateral*, com a desigualdade” (Enc. §434) Portanto, o estado-de-natureza é o estágio em geral de um não reconhecimento, quer tenha sido paralisado em sua iminência, quer tenha sido instituído de maneira assimétrica. O estado-de-natureza guarda em si o rol de possibilidades incluídas no estágio em que os seres humanos convivem apenas como singulares excludentes, seres racionais que se supõem absolutamente livres, mas que, mergulhados no egoísmo e no solipsismo da utilização da sua exterioridade em geral como meio para a realização de fins particulares, se deparam uns aos outros como particularidades “impenetráveis”. Com efeito, explorando o tema não desenvolvido explicitamente por Hobbes nos capítulos XIII e XIV do *Leviatã*, Hegel relaciona a “condição natural” do homem explicitamente ao não-ser-reconhecido pelo outro, isto é, compreende o estado de natureza como estágio “em que os indivíduos, sejam o que forem, e façam o que fizerem, querem extorquir-se reconhecimento.” (Enc. §432 adendo) O reconhecimento recíproco é, neste

contexto, condição para a passagem deste estágio, em que todo mútuo respeitar é condicionado pelo empenho da “subjetividade vazia”(Enc §432), para o estágio de uma vida ética e, com isso, condição da própria universalidade e objetividade do respeito recíproco, do sentimento mútuo de dignidade e dos laços de solidariedade, não apenas numa escala interpessoal, mas coletiva – ou, como diz Hegel, da “honra” em seu “conteúdo substancial, universal, objetivo”(Enc §432). Com efeito, se o reconhecimento recíproco se constitui como estrutura da substancialidade ética em sua racionalidade e, como isso, de uma ordem social do respeito recíproco à liberdade, a passagem para a consciência-de-si universal como resolução da dialética do senhor e do escravo se constitui, na *Enciclopédia*, como reconstrução intersubjetivamente mediada do respeito ao outro como ser racional e na sua dignidade de fim em si.

Ao invés de se precipitar no término absoluto com a morte de um dos dois combatentes, a luta pode também terminar num esgotamento mútuo, mas não letal. Com efeito, o resultado do combate leva ao aparecimento da figura do vencedor e do vencido. “[acontece] que um dos lutadores prefere a vida, conserva-se como consciência-de-si singular, mas renuncia a seu ser-reconhecido; enquanto o outro se sustenta em sua relação a si mesmo e é reconhecido pelo primeiro, enquanto este é o subjugado: [é] a relação do *senhorio e da servidão*.” (Enc. §434). Assim como na *Fenomenologia*, na *Enciclopédia* a figura da luta de vida e morte dá lugar, através da experiência da essencialidade da vida para a própria liberdade, à relação assimétrica de reconhecimento, pautada pela dominação. Ao contrário da *Fenomenologia*, na *Enciclopédia* a discussão acerca do “reconhecimento unilateral e desigual”(TWA 3, 151) entre a consciência dominadora e a consciência servil vem inserida como momento da gênese do ser-reconhecido universal.

Na *Fenomenologia*, Hegel também considera a dominação como uma superação da aporia, criada pela morte como negação abstrata, enquanto o fim da possibilidade de reconhecimento: é, portanto, uma relação entre “a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência” e “a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro.” (TWA 3, 148/149). Se a renúncia servil da reivindicação em ser reconhecido constitui a alternativa à aporia, o preço pago pelo impedimento da morte é a instabilidade da relação. “Vem-a-ser para o senhor o seu Ser-reconhecido mediante uma outra consciência”(TWA 3, 150), de maneira que esta consciência-de-si em sua imediatidade parece ter comprovada sua certeza de si, pois “está aqui presente o momento do reconhecimento no qual a outra consciência se suspende como ser-para-si”(TWA 3, 150/151); ao passo que a consciência servil é acometida, em um primeiro momento, por um caráter duplamente inessencial: “na elaboração da coisa, e outra vez, na dependência para com um determinado ser-aí”(TWA 3, 150). Entretanto, o que dá sustentação à certeza de si do senhor é a interposição do agir do escravo entre ele e o objeto a ser consumido para sua satisfação. “O que o escravo faz é justamente o agir do senhor, para o qual somente é o ser-para-si, a essência: ele é a pura potência negativa para a qual a coisa é nada”(TWA 3, 151), um agir que, todavia, “não é um agir puro, mas um agir inessencial.” (TWA 3, 151) Com efeito, ao certificar-se de si mediante o ser-reconhecido por uma consciência-de-si que ele não reconhece como tal – que é, portanto, tão inessencial quanto os objetos de seu desejo –, sua verdade se converte no contrário do que pretendia: ele não é de fato reconhecido. “A consciência inessencial é ... para o senhor o objeto que constitui a verdade da certeza de si mesmo.”(TWA 3, 151), consciência essa que “não corresponde ao seu conceito ... uma consciência dependente” (TWA 3, 151), de maneira que “sua verdade é de fato a consciência inessencial e o agir inessencial dessa consciência.” (TWA 3, 151) Como a verdade da consciência do senhor é a consciência do escravo, a história da formação da consciência continua a partir da figura da consciência servil, que alcança no medo do senhor o

“início da sabedoria”(TWA 3, 152); pois, se com vistas à satisfação do senhor “parecia caber à consciência escrava o lado da relação inessencial para com a coisa” (TWA 3, 152), o escravo, através da transformação do mundo pelo trabalho, deste seu “desejo refreado, um desvanecer contido” (TWA 3, 152), aprende a postergar a satisfação e, por meio dele, “encontra-se a si mesmo”(TWA 3, 152). A relação se reverte porque, através do trabalho, o escravo chega a realizar sua independência em relação ao senhor, enquanto este, que introduz entre si e o mundo a consciência servil, torna-se, entregue à decadência do luxo, dependente do escravo. Esse “agir formativo é, ao mesmo tempo, a singularidade, ou o puro ser-para-si da consciência ... a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma.”(TWA 3, 152/153) No entanto, o fato de ter retornado a si mediante o trabalho não põe fim à necessidade do escravo de ser reconhecido em sua independência por outra consciência-de-si que também o reconhece como tal, além do que a reversão na relação que “institui” a dependência do senhor em relação a ele não representa o necessário término da relação desigual de dominação como tal, mas pode produzir, antes, um novo modelo de assimetria. Mais especificamente, Hegel passa da dialética do senhor e do escravo para a consideração de várias estratégias dualistas adotadas pelo escravo para afirmar sua independência em face da dependência exterior ou mundana. Tais estratégias são o estoicismo, o ceticismo e a consciência infeliz.

Na obra de 1830, a relação entre senhor e escravo é também a verdade da luta de vida e morte, mas a ênfase de Hegel é re-direcionada em termos político-filosóficos, recuperando, ao menos segundo o espírito, o vínculo estabelecido em Jena entre reconhecimento e eticidade, o que se deixa também integrar no projeto de correção crítico-especulativa do jusnaturalismo contratualista, visível no argumento, levado a termo nas *Grundlinien*, de um quadro institucional, efetivado em termos de relações de reconhecimento recíproco, que torna primeiramente possível a formação dos indivíduos plenamente individualizados que constituem o ponto de partida do contratualismo. Na *Enciclopédia*, o tema da relação entre senhor e escravo é introduzido, curiosamente, no contexto de uma passagem do estado-de-natureza (*Naturzustand*) para a eticidade (*Sittlichkeit*), isto é, como passagem de um estado de oposição de particulares impenetráveis uns aos outros à identidade concreta dos indivíduos em sua diferença.

Hegel utiliza o paradigma da luta por reconhecimento como princípio de “explicação” da origem e dos estágios históricos da vida social. “A luta do reconhecimento, e a submissão a um senhor, é o *fenômeno* do qual surgiu a vida em comum dos homens, como um começar dos *Estados*.”(Enc §433) De sua “periodização” lida através do processo do reconhecimento, tem-se a origem fenomenal ou o aparecimento da vida em sociedade vista como relação assimétrica de reconhecimento – como aquele expediente que garante à liberdade a possibilidade de um ser-aí determinado –, na qual a consciência-de-si se submete ao senhor e o reconhecimento da autoridade é extorquido através da violência (*Gewalt*), que é, assim, do ponto de vista de uma interpretação conceitual desta origem como processo de reconhecimento, fundamento do aparecimento do estado. “Com efeito, embora possa também *nascer* mediante *violência*, o Estado não repousa sobre elas: a violência somente trouxe à existência, em sua eclosão, algo legítimo em si e para si: as leis, a constituição.”(Enc §432) Em contrapartida, tem-se o estágio em que impera o direito, o “*princípio substancial*”(Enc §433) do Estado, isto é, o estágio do Estado propriamente dito e não seu “*começo fenomênico*”(Enc §433), que tem como seu pressuposto e princípio substancial o ser-reconhecido plenamente recíproco, ou seja, a relação intersubjetiva simétrica e não coagida. É digno de nota que a passagem entre o estado de unilateralidade e o “estado de direito”, que pressupõe a simetria e reciprocidade do ser-

reconhecido, seja compreendida, neste contexto, como estágio intermediário de uma relação intersubjetiva pautada pela extorsão do reconhecimento e que se caracteriza como “passagem do *estado* da consciência-de-si submersa no desejo e na singularidade ao estado da consciência-de-si universal.” (Enc §433), isto é, exatamente a transposição para o plano histórico do movimento da “consciência-de-si que reconhece”. Deste modo, o processo de reconhecimento é introduzido por Hegel no quadro de um argumento próprio à teoria do contrato, de maneira que revela os pressupostos transcendentais do estado de direito e os elementos de uma teoria da justiça intersubjetivamente fundamentada: a plena reciprocidade do ser-reconhecido, tanto no que se refere à relação entre o “eu” e o “tu”, ou seja, entre pessoas; quanto no que se refere às relações entre o “eu” e o “nós”, isto é, entre o indivíduo e as instituições públicas. “O que domina no Estado são o espírito do povo, os costumes, a lei. Ali o homem é reconhecido e tratado como ser *racional*, como *livre*, como pessoa; e de seu lado, o Singular faz-se digno desse reconhecimento porque, com a superação da naturalidade de sua consciência-de-si, ele obedece a um *universal*, à *vontade essente em si e para si*, à *lei*: portanto, comporta-se para com os outros de uma maneira *universalmente válida*, reconhece-os como ele mesmo quer valer: como livre, como pessoa.”(Enc 432, adendo) A construção intersubjetiva da reciprocidade do ser-reconhecido universal, tanto em sua imediatez como direito, quanto em seu pleno desenvolvimento como eticidade, submete a teoria hegeliana da justiça a uma perspectiva atual. Na própria *Enciclopédia*, retomando a gênese intersubjetiva dos direitos e deveres a partir do estado-de-natureza, formulada desde o *Jenaer Systementwurf* de 1805/06, Hegel enuncia esta concepção de justiça em conexão tanto com a gênese e relação recíproca entre direito e dever (*ihr Verhältnis zueinander*), quanto com o processo pelo qual o espírito ultrapassa sua particularidade e o elemento de sua imediatidade.

“É porém a reflexão imanente do espírito mesmo, ir para além de sua *particularidade* como também de sua *imediatez* natural e dar a seu conteúdo racionalidade e objetividade; onde elas são, enquanto relações *necessárias*, *direitos* e *deveres*. É pois essa objetivação que indica seu conteúdo, como também sua relação recíproca: sua verdade em geral; como *Platão* mostrou que só podia apresentar com sentido verdadeiro, o que era a *justiça* em si e para si ... na figura *objetiva* da justiça, isto é, na construção do *Estado* enquanto [é] a vida *ética*.”(Enc. §474)

Analisadas do ponto de vista histórico-conceitual, a violência e a coerção são justificadas (*berechtigte*), principalmente diante do fato de que o estado de natureza constitui-se como vida social das consciências-de-si contrapostas entre si como particulares impenetráveis uns aos outros, imersas na naturalidade. Mas, do ponto de vista da dialética da consciência-de-si que reconhece, cuja verdade é o ser-reconhecido em significado pleno, ou seja, recíproco, a coerção e a violência são negações que têm de ser negadas: o reconhecimento tem sua exigência normativa no “deixar o outro ir livremente”, de maneira que coerção, violência e extorsão de reconhecimento têm de ser rejeitadas como base para as relações humanas. Eis porque, na *Enciclopédia*, Hegel esvazia o sentido histórico-espiritual do engate entre o “início da sabedoria” e a “autoconsciência universal”: “o escravo, desgasta no serviço do senhor sua vontade própria e singular, suprassume a imediatez interior do desejo e faz [surgir], nessa extrusão e no temor do senhor, o começo da sabedoria: [é] a passagem para a *consciência-de-si universal*.” (Enc. §435)

O escravo que trabalha assimilou em si o desejo do senhor, a cuja persecução ele submete sua vontade natural, elevando-se assim “acima da singularidade egoísta [selbstische] de sua vontade natural, e se situa nessa medida, segundo o seu valor, mais alto do que o senhor, preso no seu egoísmo.”(Enc §435 adendo). Sua submissão é, assim como na *Fenomenologia*, o



início da verdadeira liberdade do ser humano, principalmente pela interiorização da disciplina e do autodomínio. “O tremer da singularidade da vontade, o sentimento da nulidade do egoísmo, o hábito da obediência são um momento necessário na formação de cada homem. Sem ter experimentado essa disciplina que quebra a vontade própria, ninguém se torna livre, racional e apto para comandar.”(Enc § 435 adendo) Mas a obediência do escravo representa o início da liberdade e não sua consumação, pois o escravo ainda não obedece a voz racional da liberdade universal, mas a voz do desejo contingente de seu senhor. “...essa obediência servil forma apenas o *começo* da liberdade; porque aquilo a que se submete aqui a singularidade natural da consciência-de-si não é a vontade *essente em si e para si*, verdadeiramente *universal*, racional, mas sim a vontade *singular, contingente*, de um *outro* sujeito.”(Enc § 435 adendo) Por isso, este lado negativo da submissão do querer egoísta necessita ainda da compreensão do racional em si e para si na sua universalidade, a fim de que a liberdade possa se tornar efetividade. Nesta relação, somente se torna evidente aquele aspecto negativo e exclusivo da liberdade, ou seja, a negatividade da particularidade para a qual tudo é meio para a afirmação unilateral e egocêntrica de si mesma: “a *negatividade* da singularidade egoísta” (Enc § 435 adendo)

Na *Enciclopédia*, há uma maior ênfase na gênese intersubjetiva da liberdade positiva do indivíduo, o que se revela na cláusula, segundo a qual senhor e escravo estejam ambos em estado de servidão. Diferentemente do teor histórico-espiritual da *Fenomenologia*, na dialética da “consciência-de-si que reconhece” Hegel concebe uma dupla condição para a “liberdade positiva do indivíduo” e, por conseguinte, para a suspensão do egoísmo que deseja apenas a si mesmo. Primeiramente, a paulatina libertação do escravo da arbitrariedade do senhor, o que se dá, por sua vez, pela progressiva e laboriosa transformação de sua própria particularidade: “quando ... a consciência-de-si escrava, ao livrar-se tanto da singularidade do senhor como de sua própria singularidade, capta o que é *racional em si e para si*, em sua *universalidade* independente da particularidade dos sujeitos” (Enc. § 435 adendo). Por outro viés, “o lado *positivo* da liberdade”(Enc. § 435 adendo), que se torna presente na relação afirmativa ao outro, exige a transformação da consciência-de-si do senhor pela consideração do outro, o escravo, enquanto ser humano, o qual tem que ser reconhecido em sua dignidade absoluta e em sua prerrogativa à liberdade. Isto ocorre no momento em que há o reconhecimento de uma comunidade de carências e necessidades entre o senhor e o escravo (Enc. §434, §435 adendo), assim como da necessidade de uma cooperação para a satisfação das mesmas; mas, igualmente, o senhor é levado, “pela intuição da suprassunção, que se lhe torna objetiva no escravo, da vontade singular imediata – a reconhecer como o verdadeiro também em relação a ele mesmo essa suprassunção, e por conseguinte a submeter sua própria vontade egoísta [selbstischen] à lei da vontade sendo em si e para si.” (Enc. §435 adendo) A condição do reconhecimento da mútua dependência material é o reconhecimento pelo senhor da dignidade humana do escravo, quando o senhor passa a ver no trabalho do escravo uma postergação da satisfação e, com isso, uma superação da imediatez, e nesta superação também sua verdade. A passagem para o estágio final da dialética da consciência de si se dá quando o senhor submete sua vontade arbitrária à lei da vontade que em si e para si, isto é, à vontade universal. Mas este processo não pode ser completado, como Hegel deixa claro, num estado de isolamento entre as duas consciências-de-si, pois a superação deste isolamento é a condição da mútua libertação: ambos somente alcançam a liberdade através do outro.

### 3.4 Autoconsciência e reconhecimento

Na *Fenomenologia*, a reversão da atitude desejante “interrompe” a experiência da consciência-de-si suscitando a enunciação do “conceito puro de reconhecer” e, com efeito, do conceito “verdadeiro” de autoconsciência, o qual é, na *Enciclopédia*, resultado da luta por reconhecimento. Com o desejo se dá a reflexão da consciência-de-si sobre si mesma, de maneira que a certeza, a qual era, como eu indiferenciado, seu objeto imediato, vem a ser verdade. A experiência da alteridade inextirpável, que realiza por isso a negação em si mesma, impulsiona o desejo para além de si mesmo. “A verdade dessa certeza é antes a reflexão redobrada, a duplicação da consciência-de-si. A consciência-de-si é um objeto para a consciência, objeto que põe em si mesmo seu ser-outro ... e nisso é independente.”(TWA 3, 143) Com efeito, o “ser-reconhecido” é compreendido, enquanto duplicação da autoconsciência, a qual encontra a si mesma no ser-outro, como “verdade da certeza de si mesmo”. Esta decorrência “lógica” do conceito de autoconsciência consiste em que cada consciência-de-si, que vê a si mesma no outro, compreende que o que lhe é exterior é interior, e o interior lhe é exterior. Ao invés da simples e pretensamente passiva contemplação de um ser-em-si, “quando a consciência-de-si é o objeto, é tanto Eu quanto objeto”(TWA 3, 144), de maneira que, como posição de si, ela se sabe como se duplicando e se opondo a si mesma. Neste “jogo de forças”<sup>574</sup> em que cada um é para si pela mediação do outro, “cada extremo é para o Outro o meio termo, mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e concluído; cada um é para si e para o Outro, essência imediata sendo para si ; que ao mesmo tempo só é para si através dessa mediação. Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente.”(TWA 3, 144)

Neste movimento dialético está enunciada a estrutura normativa da intersubjetividade ética, denominada por Hegel de “puro conceito do reconhecer” (*dieser reine Begriff des Anerkennens*). Decerto, o conceito de reconhecimento em sua enunciação “formal” não é ainda conteúdo da experiência da autoconsciência e precisa ser realizado na experiência do eu concreto, o qual deve chegar “por si só” à certeza de si mesmo. Entretanto, a possibilidade de experiência individual da certeza de si aponta para a consciência-de-si em sentido verdadeiro, segundo a qual a certeza só é possível pela mediação de uma outra consciência-de-si. “A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido.”(TWA 3, 144) Portanto, segundo o conceito puro de reconhecer, a consciência-de-si em seu sentido pleno tem como condição o reconhecimento recíproco de consciências-de-si. Esta exigência intersubjetiva imposta pela própria essência da consciência-de-si como condição da “verdade da certeza de si mesmo” se conecta justamente com a gênese do meio espiritual propriamente dito. Porquanto sem sua produção imanente a partir da “autoconsciência imediata” o “puro reconhecer” é somente “formal”, a autoconsciência tem de enfrentar, no contexto da *Fenomenologia*, ainda um longo trajeto até poder se tornar certa de si mesma mediante um processo de confirmação intersubjetiva de identidades. “Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é esse espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si sendo para si – é a unidade das mesmas: Eu, que é Nós, Nós que é Eu.” (TWA 3, 144) O conceito puro de reconhecimento se impõe desde já (para nós) como “fundamento” da vida espiritual, na qual o sujeito é para si mesmo objeto ao encontrar-se plenamente no outro, sem a supressão de uma alteridade que lhe é essencial. Tal é o sentido da célebre sentença hegeliana: “para nós,

<sup>574</sup> Para Hegel, o movimento do reconhecimento reproduz, no interior da própria consciência – no elemento do para-si – aquele movimento que ela, enquanto entendimento, compreendia, sob o nome de jogo de forças, como exterior a si, no elemento do em-si. Naquele momento, apesar de cada força ter parecido atuar fora de si e sofrer atuações a partir do exterior, o entendimento acabou descobrindo neste jogo a ação recíproca das causas, isto é, que cada força continha o que lhe parecia estranho. “O que naquele [jogo de forças] era para nós, aqui é para os extremos mesmos. O meio termo é a consciência-de-si que se decompõe nos extremos; e cada extremo é essa troca de sua determinidade, e passagem absoluta para o oposto.”(TWA 3, 146)

portanto, já está presente o conceito do espírito.”(TWA 3, 144) Pois o conceito de consciência-de-si é, para Hegel, o conceito mesmo de infinitude, na medida em que este se realiza na consciência e para ela: pelo reconhecimento recíproco, torna cada extremo infinito, isto é, capaz de encontrar a si mesmo no outro e de se tornar o outro ao permanecer nele mesmo. “O desdobramento do conceito dessa unidade espiritual, em sua duplicação, nos apresenta o movimento do reconhecimento.”(TWA 3, 144/145) A duplicação da autoconsciência pré-estrutura, por assim dizer, o conceito hegeliano de Espírito.

“O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, [ou] da infinitude que se realiza na consciência-de-si, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico.” (TWA 3, 144) Para compreender como este nexos espiritual antecipado pode não somente ser inserido, na *Enciclopédia*, como resultado da luta, mas também funcionar “normativamente” em relação aos nichos de realização intersubjetiva da liberdade individual na teoria da eticidade, é preciso desvendar em que consiste a multiplicidade de sentidos contida no “puro reconhecer”. “Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para fora de si. Isso tem dupla significação: primeiro, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa outra essência. Segundo, com isso ela suspendeu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no Outro.”(TWA 3, 145) O duplo sentido da relação intersubjetiva está então em que o Outro aparece como o Si, e o Si aparece também como o Outro, de maneira que a negação do Outro, que é incorporada pelo desejo, torna-se também negação de si.

Hegel expõe, então, a condição da plena efetivação do movimento de reconhecimento recíproco e, com ele, da própria posição da consciência-de-si em sua infinita liberdade e independência, a saber: a plena duplicidade do agir, a realização plenamente simétrica do fazer de uma e de outra, única condição capaz de tornar efetivo aquilo que “deve acontecer” segundo o conceito da necessária duplicação da consciência-de-si em sua unidade. “O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências-de-si. Cada uma vê a outra fazer o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto faz somente 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.”(TWA 3, 145/146) Hegel diz que o retorno a si da consciência-de-si é um “retorno a si mesma de duplo sentido” através do “seu suprimir de duplo sentido de seu ser-outro de duplo sentido” (TWA 3, 145). Graças à essência da consciência-de-si de ser, na unidade, ao mesmo tempo, o contrário de si mesma, cada momento contém em si o duplo sentido. No vir-para-fora-de-si a consciência perde a si mesma, isto é, encontra a si mesma no outro, pelo que é superada a diversidade de ambos, e também o outro se tornou seu ser-outro. O suprimir da alteridade é, da mesma forma, também de duplo sentido. O fazer negativo da consciência-de-si se dirige primeiramente à suspensão do outro; mas, uma vez que o outro é o seu outro, o suprimir do outro é, ao mesmo tempo, suprimir de si mesma. A auto-superação é um momento tão necessário da liberdade, quanto a superação da alteridade. Finalmente, o retorno a si não é um retorno simples ao eu solipsista mediante a negação do outro. O fazer da consciência-de-si não é apenas de duplo sentido no sentido de que é um fazer contra si e contra o outro, mas também na medida em que é, de maneira inseparável, tanto o fazer do um quanto o fazer do outro.

Fixada apenas na discussão acerca dos critérios normativos do reconhecimento, a análise de Hegel permanece no plano “formal”<sup>575</sup>, embora o reconhecimento seja mais do que um simples conceito e exija o agir engajado da própria consciência-de-si, com vistas a tornar um tal processo efetivo para ela mesma enquanto indivíduo. Mas o critério normativo imposto pelo conceito de reconhecimento enquanto verdade da relação social em geral é justamente a perfeita reciprocidade no agir de um e de outro. “... o agir tem duplo sentido, não só enquanto é agir quer sobre si mesmo, quer sobre o Outro, mas também enquanto indivisamente é o agir tanto de um quanto de Outro.”(TWA 3, 147)

No reconhecimento recíproco, cada consciência-de-si é e não é a outra, cada uma é para si somente sendo para a outra, e é para outra somente sendo para si: ou seja, há uma equivalência mútua entre ser-para-si e ser-para-outro, em que consiste o caráter normativo deste conceito; pois, sem esta equivalência, só se concretizam formas insuficientes de (não-) reconhecimento, como a dominação. Esta equivalência ilustra a simetria intersubjetiva dos dois aspectos essenciais da consciência-de-si.

Superando a unilateralidade da relação do desejo ao seu outro, o reconhecimento recíproco torna ilusória a independência dos extremos da relação. No retorno de duplo sentido a si mesma pelo suprassumir de duplo sentido do seu ser-outro, “a consciência retorna a si mesma mediante esse suprassumir, pois se toma de novo, igual a si mesma mediante *esse* suprassumir do seu ser-Outro.” Além disso, diz Hegel, “restitui também a ela mesma a outra consciência-de-si, já que era para si no Outro. Suprassume esse seu ser no Outro, e deixa o Outro livre, de novo.”(TWA 3, 145) Pertence à essência do reconhecimento a mútua confirmação da identidade a si fundada no recíproco “deixar o outro ir livremente”<sup>576</sup>. Sem estes elementos, a identidade concreta do “nós”, que deve ser alcançada como condição da liberdade da consciência-de-si, não passaria daquela identidade abstrata que se afirma pela negação da diferença. A renúncia à dominação do outro, que é crucial para a estrutura normativa do reconhecimento mostra também que a identidade individual concreta é resultado de um processo que não está totalmente sob controle do sujeito autocrático. A perda de si mesmo na constatação de que a universalidade abstrata deu lugar a uma oposição entre particulares foi superada, no contexto da estrutura normativa, sem a eliminação do outro, mas com sua co-participação num sistema de mútua liberação, um aspecto “ideal” do movimento de reconhecimento que pode se concretizar em diversas formas: como no amor, na amizade, nos costumes de um povo, no perdão

<sup>575</sup> R. R. Williams denomina o âmbito da discussão sobre o reconhecimento empreendida na *Fenomenologia* – e que aqui pretendemos dar ênfase sob a rubrica da enunciação formal do movimento de reconhecimento – de “eidético”, em contraposição ao âmbito “empírico” no qual este conceito começaria a ser realizado pela consciência individual e que abrangeria as figuras da luta de vida e morte e da relação entre dominação e servidão. Nesta leitura, o nexo normativo do âmbito eidético estaria em que ele revela ser impossível uma análise puramente transcendental da consciência e de seu outro. Por isso, esta perspectiva, que expõe as condições de possibilidade da consciência-de-si contidas no processo de reconhecimento, impõe também a percepção de que o outro não pode ser tratado exclusivamente sob esta ótica, e que outra perspectiva se faz necessária: a empírica. Uma vez que o reconhecimento é um conceito não-formal, o âmbito eidético não exclui o empírico, mas modifica a consciência com respeito a ele. No entanto, a análise eidética não é especulação vazia, mas antecipação não-formal de uma realidade determinada e que tem que ser mostrada em sua gênese.[ver Williams, R. R.– *Recognition: Hegel and Fichte on the Other*, Albany, University of New York Press, 1992]

<sup>576</sup> Williams, R. R.– *Recognition: Hegel and Fichte on the Other*, Albany, University of New York Press, 1992 e Düsing, Edith – “Genesis des Selbstbewußtseins durch Anerkennung und Liebe. Untersuchungen zu Hegels Theorie der konkreten Subjektivität” in: *Hegels Theorie des Subjektiven Geistes* (Spekulation und Erfahrung II/14), Stuttgart: Fromman-Holzboog, 244-279] Segundo estes autores, no contexto do desdobramento enciclopédico da autoconsciência, a perda de si mesmo e do recolhimento a si se dá quando ela descobre que não é universal, mas um particular que se depara com outro particular. A condição do “tomar-se concreto” da universalidade é o recíproco “deixar o outro ir livremente”, isto é, o retorno a si de posse da confirmação de si mesmo como livre e o simultâneo reconhecimento da liberdade do outro, a renúncia a exercer sobre ele dominação ou coerção. Por isso, reconhecimento recíproco se torna a condição da efetividade de uma solidariedade social que não é coagida ou extorquida em termos de uma universalidade abstrata e, por isso mesmo, condição de aparecimento do espírito ou da consciência universal e da identidade concreta. Esta universalidade concreta supera a relação de exterioridade entre universal e particular, segundo a qual a relação ao outro é uma relação de restrição e limitação da minha própria liberdade, e sim sua própria efetivação. É esta situação de liberdade intersubjetivamente mediada que permite a percepção da força da concepção hegeliana da liberdade como “estar-junto-a-si-no-outro”.

e na reconciliação<sup>577</sup>. Embora este âmbito “formal” não diga nada a respeito de como a equivalência entre ser-para-outro e ser-para-si é de fato trazida à efetividade, ao evidenciar o plano da experiência onde esta relação tem de ser produzida, antecipando problemas de uma possível assimetria, ele diz apenas, sem produzir a própria efetividade empírica, que ela tem de ser produzida, que o conceito de reconhecimento não pode permanecer meramente formal. A partir disso, pode-se questionar uma certa unilateralidade na interpretação do conceito hegeliano de reconhecimento como a que pretende Kojève<sup>578</sup> ao reduzir este movimento à consideração da relação de dominação e escravidão.

Nesta diferenciação entre o “puro reconhecer” e a “experiência do reconhecimento” reside o corte expositivo do início do capítulo “Autoconsciência” entre o reconhecimento como tal, enunciado na perspectiva do “para nós” e do conceito “verdadeiro” de consciência-de-si; e as formas determinadas de sua efetivação possível, que arremessam o leitor novamente, em meio à oposição das autoconsciências particulares, à perspectiva da consciência que faz a experiência. Como diz Williams, “o conceito de reconhecimento é universal, geral mas indeterminado, enquanto o reconhecimento como ação é uma determinada modificação particular da estrutura geral. Através da ação, as estruturas gerais do reconhecimento – ser-para-si e ser-para-outro ... – entram em jogo e recebem uma forma específica e a determinação.”<sup>579</sup> A estrutura normativa do reconhecimento aponta para a subordinação bilateral da singularidade natural na gênese intersubjetivamente mediada de uma universalidade concreta. Uma tal universalidade, a forma de todo espiritual, significa que a relação ao outro não é mais uma limitação ou restrição à liberdade individual, mas a própria efetivação concreta da liberdade. Coincide, por isso, com o conhecimento afirmativo de si no outro enquanto “estar-junto-a-si-no-outro” e com a concepção positiva da liberdade individual.

<sup>577</sup> Em seu trabalho principal, Siep desvendou a função muitas vezes recôndita, mas de fato imprescindível, da “estrutura” do processo de reconhecimento para o desenvolvimento das figuras da *Fenomenologia*, e isto não somente no que diz respeito propriamente à relação intersubjetiva simétrica (entre eu e outro eu), mas sobretudo sua emergência nas figuras da consciência e do espírito, que se pode caracterizar como relações entre a consciência individual e universal. **Siep, Ludwig** – *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1976 ver a discussão que ocupa boa parte da primeira divisão do livro. O objetivo principal de Siep foi o de investigar se a estrutura básica do reconhecimento, formada pelas relações de “amor” e “luta”, pode ser também considerada operacional na *Fenomenologia*.

<sup>578</sup> O problema fundamental com uma interpretação da intersubjetividade como a fornecida por Kojève, que praticamente a reduz à relação de dominação do escravo pelo senhor, é que ela se torna insustentável mesmo dentro do contexto eminentemente “negativo” da *Fenomenologia*, uma obra cuja ênfase é justamente dada ao caráter auto-subvertedor das figuras da consciência na trajetória de sua formação histórico-filosófica. Kojève não atenta à distinção clara entre a estrutura normativa do conceito de reconhecimento e a relação entre senhor e escravo enquanto uma figura particular determinada como necessário estágio histórico-conceitual de realização daquela estrutura normativa, perdendo com isso a percepção dos caracteres afirmativo e negativo do reconhecimento. Mas, mesmo dentro do contexto da *Fenomenologia*, a relação entre senhor e escravo não esgota as possibilidades inerentes à estrutura normativa do conceito de reconhecimento. Em primeiro lugar, Kojève parece não considerar a “reversão da figura da consciência servil ou infeliz, alienada de si mesma, do mundo e de Deus, na discussão de Hegel acerca da razão como uma estrutura dinâmica e objetiva “no-mundo.” [Williams, R. R. – *Hegel’s Ethics of Recognition*, London/Los Angeles, 1997; 67]. Neste contexto, Hegel considera que a razão é o *medium* da relação, de maneira que, sendo a razão consciência-de-si, sua relação previamente negativa à alteridade se converte numa relação afirmativa. (TWA 3, 139 e 175-176). Além disso, Kojève parece desconhecer o reconhecimento recíproco constitutivo da família e das relações entre irmão e irmã que Hegel considera na discussão sobre a relação de Antígona com seu irmão (TWA, 3 274-275 e 325-326). Mas talvez a passagem da *Fenomenologia* que traz à luz mais fortemente a relação afirmativa ao outro, que é o objetivo final do conceito de reconhecimento, seja o caráter afirmativo do reconhecimento que tem lugar no perdão, e mesmo o “reconhecimento recíproco que é espírito absoluto” (TWA 3, 408 e 471). A reflexão de Ludwig Siep é o marco que permite superar a predominância da influente interpretação feita por Kojève do conceito hegeliano de reconhecimento como centrado na relação entre senhor e escravo. **Kojève, Alexandre** – *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l’Esprit professées de 1933 à 1939 à École des Hautes-Études*, hg. v. Raymond Queneau, Paris, 1947. Dentro do estágio eu-tu de reconhecimento, Siep diferencia dois modelos: o amor e a luta, isto é, uma forma de reconhecimento sem oposição das vontades; e um conflito de vontades que visa ao reconhecimento mútuo. Já no estágio das relações de reconhecimento entre indivíduo e as instituições, Siep pretende que o Hegel de Jena desenvolva o reconhecimento como um princípio crítico que permite precisar a legitimidade de instituições sociais, nas quais os indivíduos devem poder se encontrar a si mesmos e se ver refletidos os seus interesses. Siep vê a importância do reconhecimento para a filosofia prática de Hegel na capacidade de permitir uma renovação da filosofia prática tradicional em bases pós-modernas, pós-liberais e intersubjetivas. Desta maneira, Hegel superaria o quadro conceitual individualista do direito natural moderno, inadequada a uma plena compreensão da liberdade individual em sua necessária mediação intersubjetiva e em sua significação plenamente positiva. Esta superação teria, de acordo com Siep, o resultado de fornecer uma reconciliação entre a tradição aristotélica e a filosofia transcendental. **Siep, Ludwig** – *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1976.

<sup>579</sup> **Williams, R. R.** – *Recognition: Hegel and Fichte on the Other*, Albany, University of New York Press, 1992, 171

### 3.5 Autoconsciência, ser-reconhecido e eticidade

A luta por reconhecimento, especialmente a sua versão na *Fenomenologia*, a qual sublinha, a despeito dos processos de “individualização” no contexto das relações intersubjetivas afetivas<sup>580</sup>, os empecilhos ao processo de confirmação recíproca da liberdade da autoconsciência individual, tem seu sentido ético-normativo no descentramento da afirmação egocêntrica de modos próprios de condução da vida e em sua elevação ao ser-reconhecido universal das pretensões normativas<sup>581</sup>; entretanto, não há como negar que a afirmação monadológica da perspectiva própria, na medida em que vincula a efetivação de uma orientação de vida também a uma determinada perspectiva cognitiva do mundo, confere à luta por reconhecimento também um significado epistêmico<sup>582</sup>, ainda que este significado esteja, assim como a questão da individualização originária no quadro de uma intersubjetividade inclusiva, também em segundo plano<sup>583</sup>. Tanto a luta como a própria duplicação das consciências podem ser consideradas como uma conseqüência da tautologia do entendimento, de maneira que a entrada na relação social é considerada por Hegel, na *Fenomenologia*, como decorrência lógica da relação entre consciência e objeto<sup>584</sup>. Na duplicação, ao ter como objeto a individualidade de outra consciência, a consciência perde com a mesma o vínculo estabelecido por uma objetividade universalmente válida. Por conseguinte, também a unificação de perspectivas objetivas pode ser contada entre os pressupostos cognitivos para a constituição social de uma autoconsciência independente, de maneira que sua identificação fica reconduzida, assim como o descentramento ético-normativo, também à recíproca dependência social das perspectivas individuais excludentes.

Porém, duas consciências-de-si não se relacionam como forças que agem uma sobre a outra. A relação recíproca transcende, neste caso, o quadro causal, pois para cada uma a outra é um momento de sua própria relação a si. Ambas dependem do outro não somente na relação ao outro, mas também na sua própria auto-compreensão. Uma modificação de si é, necessariamente,

<sup>580</sup> Para Siep, a introdução do conceito de reconhecimento, a qual é amplamente independente da “trajetória da experiência”, não pode ser identificada com a estrutura da relação afetiva elaborada nos *Jenaer Systementwürfe*, ainda que o ponto de partida do capítulo “Autoconsciência” seja uma unidade indiferenciada das consciências. Na *Fenomenologia*, não se pode falar, neste momento, de uma relação positiva à individualidade do outro e, no contexto do movimento em questão, pelo qual a autoconsciência vai tentar comprovar-se a si mesma como essência da alteridade, a independência somente é alcançada pela luta e pela dominação, as quais deixam para traz a unidade indiferenciada da vida. **Siep, Ludwig** – *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1976, 70 Para Siep, com respeito às formas de reconhecimento abordadas sob o título de amor, que supõe uma aproximação e dissolução da individualidade no outro, a *Fenomenologia* contribui sobretudo com a caracterização de sua estrutura normativa baseada na plena reciprocidade, mas não na tematização de estruturas efetivas de interação que a incorporariam socialmente.

<sup>581</sup> **Habermas, Jürgen** –, *Wege der Detranzendentalisierung: von Kant zu Hegel und zurück*“in: *Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, 1999, 186-229, 210

<sup>582</sup> **Pinkard, Terry** – *Hegel’s Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge, 1994. Inspirado por Terry Pinkard, Habermas abordou recentemente a dialética do senhor e do escravo em um sentido “epistêmico”, isto é, com o fim de fundamentar, a partir de uma investigação da relação entre intersubjetividade e objetividade, a tese de que, para Hegel, o saber a respeito do mundo objetivo é de natureza social. Neste contexto, a tese fundamental de Habermas, a qual se conecta com a interpretação da *Fenomenologia* como história da racionalidade, é a de que somente na dialética de senhor e escravo se torna plausível uma abordagem da relação epistêmica entre objetividade e intersubjetividade, já que, neste contexto, ao afastar-se do amor como modelo de relação intersubjetiva, Hegel é levado, ao tomar como ponto de partida a pura intersubjetividade ao invés da subjetividade transcendental, a abordar o problema de uma constituição intersubjetiva da relação comum ao mundo. **Habermas, Jürgen** –, *Wege der Detranzendentalisierung: von Kant zu Hegel und zurück*“in: *Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, 1999, 186-229, 209 Neste sentido, é possível interpretar, seguindo Habermas, que somente o momento social da emergência dos indivíduos a partir da intersubjetividade da família e da ausência de referência afetiva ao mundo é que suscita a questão de uma compreensão intersubjetivamente unificada da objetividade. Assim, para Habermas, enquanto nos *Jenaer Systementwürfe* a reconstrução de estágio de mútua independência é baseado na assimilação do modelo da luta por reconhecimento, somente na *Fenomenologia* a perspectiva epistêmica é de fato trazida a primeiro plano.

<sup>583</sup> A interpretação de Habermas é interessante, principalmente quando se considera a luta por reconhecimento em sua inserção na passagem da consciência à autoconsciência. Entretanto, uma extrapolação de sua tese no sentido de uma predominância do significado epistêmico seria também inaceitável. Eis porque uma certa predominância do sentido ético-normativo continua orientando sua interpretação. “A luta por reconhecimento é menos uma luta de vida e morte, pois a dialética entre senhor e escravo visa menos à subjugação e emancipação do que, antes, à construção social de um ponto de vista imparcial segundo a reivindicação, o qual possibilita relações objetivas ao mundo e juízos intersubjetivamente vinculantes.” **Habermas, Jürgen** –, *Wege der Detranzendentalisierung: von Kant zu Hegel und zurück*“in: *Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, 1999, 186-229, 211

<sup>584</sup> **Kahlenberg, Thomas** – *Die Befreiung der Natur. Natur und Selbstbewusstsein in der Philosophie Hegels*, Felix Meiner, Hamburg, 1997

uma alteração no outro, na medida em que esta relação ao outro é constituinte de si mesmo. Este é o diferencial entre uma interação causal como *Wechselwirkung* e uma relação de duplo significado como o reconhecimento recíproco<sup>585</sup>, no qual os termos relacionados se relacionam a si mesmos mediante a relação ao outro, e se relacionam ao outro através da relação a si. O paradoxal na relação dialética da intersubjetividade é que cada termo contém toda a relação<sup>586</sup>.

Vejamus como Hegel aprofunda, na *Fenomenologia*, sua compreensão da realização da consciência-de-si como efetivação do “puro conceito do reconhecer”. Para Hegel, uma vez que “o objeto a que ela se refere positivamente é uma consciência-de-si” (TWA 3, 262), não se trata mais da simples certeza imediata de ser toda a realidade, “mas é uma certeza tal, que o imediato tem para ela a forma de um suspenso, de modo que sua *objetividade* só vale como superfície, cujo interior e essência é *a própria consciência-de-si*”(TWA 3, 262) Prenunciando o resultado em que deságua o movimento da “consciência-de-si que reconhece” na *Enciclopédia*, Hegel vincula à efetivação do movimento do reconhecimento a forma universal da consciência-de-si. Trata-se da fórmula que designa o “verdadeiro conceito de consciência-de-si”, “o eu que é um nós, e o nós que é eu”, o qual marca o surgimento fenomenológico do espírito: “é uma consciência-de-si universal em si, que é tão efetiva em uma outra consciência, que essa tem perfeita independência ... [Tão efetiva] que justamente nessa independência está cônica da sua *unidade* com a outra, e só nessa unidade com tal essência objetiva é consciência-de-si.”(TWA 3, 263). Ao fazer coincidir, como se verá mais à frente, a efetivação deste conceito de autoconsciência racional com a estruturação do mundo sócio-político, Hegel pretende que o espírito se estruture fundamentalmente a partir de uma intersubjetividade plenamente recíproca. “Nada há aqui que não seja recíproco, nada em que a independência do indivíduo não se atribua sua significação *positiva* – a de ser para si – / na dissolução de seu ser-para-si e na *negação* de si mesmo.”(TWA 3 264/265) O espírito é o Si da liberdade intersubjetiva dos indivíduos que se identificam consigo mesmos.

“Assim, no espírito universal, tem cada um a certeza de si mesmo – a certeza de não encontrar, sendo na efetividade, outra coisa que a si mesmo. Cada um está tão certo de si mesmo quanto dos outros. Vejo em todos eles que, para si mesmos, são apenas como essências independentes, como Eu sou. Neles vejo a livre unidade com os outros, de modo que essa unidade é através dos outros como é através de mim. Vejo-os como me vejo, e me vejo como os vejo.”(TWA, 3, 265)

Esta “unidade espiritual” das consciências-de-si independentes, “o *conceito*, que já surgiu para *nós*”, o qual é, para a consciência, todavia, “espírito ainda interior”, mas como “substância já amadurecida em seu ser-ai”(TWA 3, 263), efetiva o conceito de reconhecimento. “Ela então é o *espírito*, que tem a certeza de ter sua unidade consigo mesmo na duplicação de sua consciência-de-si e na independência das duas consciências-de-si [daí resultantes].” (TWA 3, 262) 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. O ser-reconhecido é aquela consciência-de-si “que tem em outra consciência-de-si livre a certeza de si mesma, e aí precisamente encontra sua verdade.”(TWA 3, 263) Segundo as condições do problema, expostas no início do capítulo sobre a “Consciência-de-si”, este ser-reconhecido é justamente a procurada “verdade da certeza de si mesmo”, a qual é pronunciada na abertura da segunda

<sup>585</sup> Siep, Ludwig – *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1976, 137

<sup>586</sup> Williams, R. R. – *Hegel's Ethics of Recognition*, London/Los Angeles, 1997; 53

divisão do capítulo “Razão”, a “razão ativa” ou “a efetivação da consciência-de-si racional através de si mesma”. Somente através do reconhecimento recíproco surge a verdadeira liberdade da consciência-de-si, que consiste na minha identidade com o outro. Esta “liberdade de um com o outro” unifica os homens de “maneira interior”, de tal maneira que, sobre seu fundamento, abre-se o “reino da eticidade”(TWA 3, 263), e “ esse reino não é outra coisa que a absoluta *unidade* espiritual dos indivíduos em sua *efetividade* independente.” (TWA 3, 263) A recuperação, ao nível da efetivação racional da “certeza de si mesmo”, deste conceito verdadeiro da consciência-de-si orienta, novamente, a persecução da perspectiva da consciência engajada na experiência, a qual deve se tornar, por meio da mesma, consciente da necessidade da relação interpessoal não somente para a sua “independência”, mas também para a constituição socialmente mediada de sua identidade, ou seja, o fato incontornável de que sua perspectiva independente somente adquire sentido pela tomada de consciência de seu engendramento a partir de um mundo sócio-cultural, no qual a mesma alcança sua existência universal. “Ao elevar sua consciência à universalidade, toma-se razão *universal*, e o individuo é consciente de si como razão, como algo já reconhecido em si e para si /, que unifica em sua pura consciência toda a consciência-de-si. É a essência espiritual simples que, ao chegar à [luz da] consciência, é, ao mesmo tempo, substância real.”(TWA 3, 262/263)

Portanto, na *Fenomenologia*, na passagem que fornece o sentido geral para o desenvolvimento do espírito a partir da razão, a realização da intersubjetividade simétrica (relação interpessoal) em um nível horizontal tem como contrapartida justamente a passagem para a possibilidade de uma realização do reconhecimento em um sentido vertical, isto é, em formas de identidade entre o si e a substância. É justamente a possibilidade de apreender a outra autoconsciência como livre e independente, mas, ao mesmo tempo, como idêntica a mim mesmo, que abre a perspectiva de um todo substancial comum, os costumes do povo, que determinam a consciência de todos e são, ao mesmo tempo, obra dos mesmos. “Essa *substância ética* ... é a consciência-de-si efetiva ou o *etos*. Inversamente, a consciência *singular* só é esse Uno sendo, porque em sua própria singularidade está cônica da consciência universal, como de seu [próprio] ser: porque seu agir e seu ser-ai são o *etos* universal.”(TWA 3, 263) A substância universal dos costumes forja a identidade através da qual cada um pode saber-se a si mesmo no outro, justamente porque, na medida em que a universalidade dos costumes é obra produzida pelos singulares, os mesmos sabem a si mesmos como produto e como origem dos costumes universais, isto é, como ser-um das individualidades e como dispersão do mesmo em unidades independentes, de maneira que o universal efetivado primeiramente na consciência e no fazer dos singulares, é consciência-de-si efetiva. Trata-se com isso da unidade entre eu e nós, a consciência de que cada um é constitutivo para a substância universal e para a consciência individual do outro, antecipada pelo conceito verdadeiro da autoconsciência. A consciência de que costumes e instituições de uma comunidade constituem tanto obra quanto a substância da singularidade que, negando a si mesma, reconhece-se em tais instituições, representa a transição, na *Fenomenologia*, do capítulo sobre a razão para aquele sobre o espírito, cujo desenvolvimento consistirá em fazer a mediação desta unidade imediata entre universalidade e singularidade com o princípio moderno do absoluto saber de si da autoconsciência.

O início do desenvolvimento da “razão ativa” – e, principalmente, o prólogo incluído sob “B. A Efetivação da consciência-de-si racional através de si mesma”(TWA 3, 262-269) – é um daqueles momentos que o leitor da *Fenomenologia* deve aproveitar, encorajado pelas observações antecipadoras do “filósofo”, para fazer um balanço do desenvolvimento precedente, bem como para se acercar do movimento subsequente da obra, principalmente no que diz respeito



aos prognósticos para uma auto-efetivação da autoconsciência racional na esfera sócio-política, contexto em que Hegel lança mão de seu conceito de eticidade enquanto efetivação da consciência-de-si individual em e através dos costumes de um povo. “É na vida de um povo que o conceito tem, de fato, a efetivação da razão consciente-de-si e sua realidade consumada.”(TWA 3, 263) Seguindo sua concepção de eticidade forjada nos anos de Jena, Hegel atribui a esta “efetivação” o caráter de uma “auto-percepção” do singular em um quadro sócio-institucional considerado como algo que emerge também daquele mesmo, como uma obra conjunta de si mesmo e dos outros em uma existência social intersubjetivamente marcada por um alto grau de cooperação. “Do mesmo modo, esse universal é, por sua vez, o *agir* dessas essências como singulares; ou a obra por elas produzida.”(TWA 3, 264)

Se o capítulo como um todo recupera, no estágio superior da razão, o movimento da autoconsciência<sup>587</sup>, é lícito supor que também as considerações antecipatórias do “filósofo” retomem, em um nível superior, a gênese fenomenológica do espírito com o “puro conceito do reconhecer”. Tal “antecipação superior” da direção a ser tomada pela efetivação social da autoconsciência racional se torna mais saliente, na medida em que Hegel deixa claro que a questão acerca da perda da imediatez e “felicidade”(TWA 3, 265/266), própria à eticidade na pólis antiga, pelo processo histórico-espiritual que forjou a consciência do indivíduo da dignidade de sua existência singular, a consciência do valor absoluto da liberdade individual – e, com ela, o exame de instituições segundo critérios de uma razão prática universal – se encontra ainda em um estágio superior da experiência da consciência; e que, portanto, no desenvolvimento da “razão ativa”, trata-se ainda de tentativas de constituição de uma comunidade racional a partir de uma compreensão da autoconsciência moderna enquanto apartada de sua gênese histórico-espiritual na eticidade substancial antiga. “Para nós, a verdade dessa consciência-de-si racional é a substância ética; no entanto, para ela, aqui está somente o começo de sua experiência ética do mundo. Segundo a alternativa de que a consciência ainda não chegou à substância ética, esse movimento impele em sua direção.”(TWA 3, 267) A antecipação feita pelo “filósofo” do conceito de razão prática enquanto eticidade é que permite ver, nos desenvolvimentos empreendidos nos capítulos “O prazer e a necessidade”, “A lei do coração e o delírio da presunção” e “A virtude e o curso do mundo”, tentativas malogradas de uma unidade da eticidade da pólis antiga com o conceito moderno de subjetividade. “Essa certeza agora tem de elevar-se à verdade, para a consciência-de-si: o que para ela vale como sendo *em si*, e em sua certeza *interior*, deve entrar na sua consciência e vir-a-ser *para ela*.”(TWA 3, 262) A conexão com o movimento precedente fica visível, na medida em que Hegel compreende a “racionalidade prática da eticidade” enquanto unidade do ser-em-si e do ser-para-si da razão, unidade que é para ela, do ponto de vista do atual estágio da experiência da consciência, apenas um espírito interior. “Essa unidade do ser para outro – ou do fazer-se coisa – com o ser-para-si, essa substância universal fala sua *linguagem universal* nos costumes e nas leis de seu povo.”(TWA 3, 265) Nestes termos, a antecipação do “filósofo”, ainda que comedida e lacônica, fornece, seguindo o “puro conceito do reconhecer”, a estrutura fundamental da transformação do reconhecimento horizontal em uma estrutura intersubjetiva simétrica no sentido vertical, isto é, a elevação da consciência-de-si individual, que se reconhece em outra consciência-de-si, à sua plena efetivação em um “nós”. Eis porque Hegel tende a caracterizar esta figura da razão prática enquanto eticidade conectando seus dois planos: a substância real do costumes e normas de um povo, forjada a partir da unificação da autoconsciência dos indivíduos. “A razão está presente como fluida *substância* universal, como imutável *coisidade* simples, que igualmente se refrata em múltiplas essências completamente

<sup>587</sup> Ver: Siep, Ludwig – *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 144

independentes, como a luz nas estrelas, em seus inúmeros pontos rutilantes.” (TWA 3, 264) A vida de um povo é então a realidade plenamente acabada do conceito da efetivação da razão consciente de si na independência do ser-outro.

Se a ênfase com o “puro conceito do reconhecer” estava na mediação intersubjetiva da comprovação da “independência”, com o conceito da razão prática enquanto eticidade a ênfase é posta na constituição recíproca entre o “eu” e o “nós”, entre a razão subjetiva e a razão universal, na qual os singulares recebem, pela auto-suspensão de sua singularidade excludente, seu sustentáculo, sua substancialidade. “Em seu absoluto ser-para-si, tais essências não só *em si* se dissolvem na substância independente simples, mas ainda são *para si mesmas*; cômicas de serem tais essências simples singulares, porque sacrificam sua singularidade e porque essa substância universal é sua alma e essência.” (TWA 3, 264) Os indivíduos emergem desta substância ética na medida justamente em que vivem, pensam e agem de acordo com padrões de orientação prática universalizados, e se formam como indivíduos independentes segundo processos de aprendizagem pré-estruturados nesta existência social concreta. Embora tais orientações práticas “padronizadas” possam ser, na medida em que se sedimentam em normas, leis e costumes, consideradas “na *abstração da universalidade*”, pelo que se tornam apenas “lei *pensada*.” (TWA 3, 263), elas exprimem concretamente, pensa Hegel, “o que cada indivíduo *é e faz*; o indivíduo não as conhece somente como sua coisidade objetiva *universal*, mas também nela se reconhece, ou: [conhece-a] como *singularizada* em sua própria individualidade, e na de cada um de seus concidadãos.” (TWA 3, 265) Um pormenorizado quadro institucional que permita esta efetivação, ainda mais em um sentido que possa eliminar a unilateralidade de processos de socialização que não reconheçam plenamente a formação diversificada da individualidade, que constitua, portanto, a possibilidade de uma formação aberta da comunidade pela interação com processos de individualização, somente pode ser apreendido dos textos sistemáticos sobre a teoria da eticidade, especialmente das *Grundlinien*, ainda que Hegel empreenda, no presente capítulo da *Fenomenologia*, uma primeira consideração concreta da unidade entre indivíduo e espírito do povo através cooperação social do trabalho individual na satisfação geral das carências (ver TWA 3, 264).

O malogro da tentativa de reconhecimento na luta e na dominação atesta que, no contexto da *Fenomenologia*, o télos do movimento deve ser procurado em figuras posteriores da experiência, e isso, como se viu, no sentido de uma unidade que se sabe espírito dos singulares, como no *Systementwurf* 1803/04, mas não especificamente como vontade universal abstrata que sabe a si mesma na imediatez da reciprocidade entre direitos e deveres no estado jurídico-civil, como em 1805/06. Entretanto, no sentido preciso do papel do momento conflituoso para a realização do ser-reconhecido, pode-se dizer que na *Fenomenologia*, ao contrário do que ocorre nos *Systementwürfe* e na *Enciclopédia*, a luta se vê esvaziada de sua função formadora, uma vez que no contexto específico do conflito, nenhuma das consciências envolvidas “suspende” seu ser-para-si excludente na vontade universal. Em suma, o já mencionado privilégio quase-epistêmico da luta por reconhecimento, pelo qual se escamoteia a emergência dos indivíduos excludentes e conflitantes a partir de sua formação prévia em redes de uma intersubjetividade inclusiva, constitui a peculiaridade da *Fenomenologia* frente aos *Systementwürfe*, nos quais o ponto de partida menos abstrato da deflagração da luta se encontra, via de regra, na emergência de sujeitos individualizados pela sua pré-existência intersubjetiva na família e, mais especificamente, na tomada de posse excludente, como 1805/06, na lesão à posse alheia, como no *System der Sittlichkeit*, e na necessidade de mútua lesão das pretensões conflitantes à totalidade, como em 1803/04.

Por outro lado, a peculiaridade da *Fenomenologia* frente à *Enciclopédia* é a perda do caráter ético-formador do conflito, a qual se revela, por exemplo, na ênfase, praticamente inexistente nos escritos anteriores de Jena, sobre a relação de dominação – que somente aparece, de maneira bastante secundária, no *System der Sittlichkeit*. Nos escritos subsequentes, a relação de dominação é paulatinamente inserida como parte do processo – por exemplo, nos *Nürnbergger Schriften* – até que, na *Enciclopédia* de 1830, ela se torna tão vital para o movimento da “consciência-de-si que reconhece” que passa a ser o elemento genético do resultado do movimento: a consciência-de-si universal. É possível dizer, com base neste itinerário que conduz da *Fenomenologia* à *Enciclopédia*, que Hegel compreende de maneira cada vez mais forte, através deste privilégio do aspecto negativo e assimétrico da relação intersubjetiva, a necessidade de um auto-sacrifício real mediante a “disciplina que quebra a vontade própria”(Enc §435 adendo) como condição para uma suspensão da individualidade imediata em direção à vontade ético-universal. Entretanto, como se viu, não se pode dizer que a dominação represente, na *Fenomenologia*, o fim do processo de reconhecimento, já que dela surge uma nova figura da consciência, a consciência estóica, a qual, dando continuidade à consciência servil, localiza-se acima daquela relação de dominação e conta ainda com uma aproximação, permitida por Hegel, de seu estágio peculiar de consciência-de-si com o mundo sócio-espiritual: ela é interpretada por Hegel, em sua “independência carente-de-espírito”, como “princípio do estado de direito”(TWA 3, 355).

O momento chave do processo de reconhecimento recíproco, o momento do “deixar o outro ir livremente”, coincide, na *Enciclopédia*, com o momento da mútua libertação de senhor e escravo, tornado possível pela eliminação da particularidade desigual e da afirmação excludente de si. O estado de uma liberdade que se torna objetivamente efetiva, isto é, efetiva tanto no interior quanto no exterior da consciência-de-si individual, é o estado da consciência-de-si universal, da universalidade social intersubjetiva, da unidade da relação a si e da relação ao outro, do ser-para-si e do ser-para-outro, em que cada qual adquire conhecimento afirmativo de si no outro: eu passo a me conhecer como livre ao relacionar-me com o outro. Este termo do processo se torna também a resolução daquela contradição que o tinha impulsionado: a contradição da consciência-de-si presa à singularidade e à imediatez de sua existência natural, a contradição entre a consciência-de-si e a consciência, entre a subjetividade certa de si e a objetividade considerada como inessencial. “Mas, chegando a consciência-de-si a essa universalidade, deixa de ser consciência-de-si no sentido próprio ou rigoroso do termo, porque pertence à consciência-de-si como tal, precisamente, o fixar-se na particularidade do Si. Por meio do suspender dessa particularidade, a consciência-de-si torna-se razão.”(Enc §437 adendo)

Com efeito, o término da luta por reconhecimento recíproco conduz à consciência-de-si universal, a qual deixa de considerar a consciência-de-si com quem se depara como não-livre ou como indivíduo a ser dominado, e passa a encará-la como uma consciência-de-si que é efetivamente independente e munida das mesmas prerrogativas que ela, “aquela livre consciência-de-si para quem a outra consciência-de-si, que é para ela objetiva, não é mais uma consciência-de-si *sem liberdade* ... mas uma consciência-de-si *igualmente autônoma*.”(Enc §436) A este nível, o espírito vive no desmembramento dos sujeitos, os quais são indivíduos livres e independentes. No entanto, enquanto espírito, são eles idênticos uns com os outros e, portanto, não independentes. “Temos aqui a divisão imperiosa do espírito em diversos Eus que em si e para si, e uns para os outros, são perfeitamente livres, autônomos, absolutamente

rígidos, opondo resistência — e no entanto ao mesmo tempo idênticos — uns aos outros, e assim não-autônomos, não impenetráveis, mas, de certo modo, confundidos.”(Enc. §436) Segundo Hegel, eles se encontram numa relação genuinamente dialético-especulativa, cuja verdade consiste na unidade do subjetivo e da objetividade, e por isso tal unidade é o fundamento da eticidade aparente (*der erscheinenden Sittlichkeit*), especialmente na família, no amor sexual, no amor à pátria e na disposição a entregar-se a valores elevados.

A consciência-de-si universal significa a subjetividade do indivíduo independente efetivada pela intersubjetividade do reconhecer recíproco e que se tornou consciente disso. “Na situação dessa liberdade universal, enquanto estou refletido sobre *mim*, estou imediatamente refletido sobre o *outro*; e vice-versa, refiro-me a *mim mesmo* imediatamente, ao referir-me ao *outro*.”(Enc. §436 adendo) Aquilo que, como exposição da estrutura normativa do reconhecimento interpessoal, era reservado, na *Fenomenologia*, à perspectiva do “para nós”, Hegel reivindica, na *Enciclopédia*, para as próprias autoconsciências engajadas na experiência e que “sobreviveram” à luta de vida e morte: “os sujeitos conscientes-de-si em relação recíproca elevaram-se assim, pela suspensão de sua *singularidade particular desigual*, à consciência de sua *universalidade real*, de sua *liberdade* que compete a *todos* e, por isso, à intuição de sua *identidade determinada de um com o outro*.”(Enc §436) O senhor somente toma conhecimento de que se tornou completamente livre mediante o “tornar-se” livre do escravo, levando a termo em si mesmo aquilo que o escravo já levava a termo na relação de dominação e escravidão, mas apenas de maneira unilateral: a suspensão de sua vontade individual imediata. Na *Enciclopédia*, a consciência-de-si realiza o conceito de reconhecimento como “intuir, na independência do *Outro*, a perfeita *unidade* com ele”(TWA 3, 263) não simplesmente em si, mas também para si mesma. Trata-se de um “conhecimento afirmativo de si no outro”, ela sabe que ela é reconhecida como livre no outro livre, e que somente pela mediação do outro reconhecido como livre ela pode ser efetivamente livre.

“A *consciência-de-si universal* é o saber afirmativo de si mesmo no outro Si: cada um desses Si tem como livre singularidade 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 que se sabe reconhecido no outro [Si] livre; e isso sabe enquanto reconhece o outro e o sabe livre.”(Enc. §436)

Este estado de liberdade universal do recíproco ser-reconhecido, que é, para Hegel, uma relação “de tipo completamente especulativo”(Enc. §436 adendo), é a liberdade positiva do indivíduo, a verdade da liberdade negativa e que o entendimento não é capaz de compreender. De acordo com a filosofia do espírito objetivo, a liberdade da consciência-de-si universal pode ser considerada ainda incompleta, na medida em que ela foi obtida na relação com uma outra consciência-de-si particular como o “aparecer do substancial” e não no substancial universal da vida coletiva. “... esse *aparecer* do substancial pode também ser separado do substancial e sustentado para si mesmo” (Enc. §436). Mas, mesmo assim, ela constitui, para o conceito alcançado pela própria consciência, a “substância de toda a espiritualidade essencial” (Enc. §436), ou simplesmente, o fundamento da eticidade (Enc. §436 adendo).

Assim, na teoria do reconhecimento apresentada na fenomenologia da *Enciclopédia*, a consciência-de-si completa em si mesma a passagem da liberdade negativa para a positiva, de maneira que a consciência-de-si que emerge nesta passagem possui um potencial de maior alcance ético do que a consciência estoíca da *Fenomenologia*, a qual somente foi capaz de ter como seu ser-aí objetivo a relação formal de direito. É claro que se deve manter em mente a

diferença programática das obras, ou mesmo sua inserção sistemática, ou ainda a possibilidade de pressupor a *Lógica* como ciência do elemento puro do pensar. Pode-se dizer também que a diversidade no término do processo em ambas as obras se deve ao fato de que, na *Enciclopédia*, o resultado da luta por reconhecimento é “aduzido pelo conceito do espírito” (Enc. §436 adendo), enquanto que, na *Fenomenologia*, a exposição tem de se basear apenas nas experiências “subjetivas” da consciência. Mas também na obra de 1830 o “conceito” tem de se apresentar discursivamente nas figuras concretas do “espírito que aparece” ou que se torna fenômeno, isto é, da consciência, atestando, no movimento imanente da consciência, sua validade e realidade: neste fato se baseia também a congruência dos movimentos em ambas as obras, à exceção de seu término diferenciado. É possível que Hegel tenha notado a suposta incongruência de sua argumentação no tocante ao movimento da consciência-de-si. Talvez um dos mais significativos indícios disto esteja na “Doutrina-da-Consciência para a classe intermediária” dos *Nürnberger Schriften* (1808/09), a qual fora pensada ainda, como declara Hegel, como introdução à filosofia (TWA 4, 73). Nesta obra, que, segundo a compreensão sistemática, se aproxima mais da *Enciclopédia* do que da *Fenomenologia*, Hegel apresenta, como resultado do processo de reconhecimento, não mais a consciência-de-si estoíca, mas a “consciência-de-si universal”. “A consciência-de-si universal, sendo espírito vivo, universalidade que é, ao mesmo tempo, individualidade, tendo renunciado à sua particularidade e sabendo a si mesma sendo em-si e, portanto, como idêntica aos outros, é reconhecida e reconhece.” (TWA 4, 84)<sup>588</sup> Do ponto de vista da essência do conceito hegeliano de consciência-de-si, compreendida como subjetividade auto-reflexiva – e, no contexto da *Fenomenologia*, como capacidade de auto-correção fundada nesta auto-reflexividade – a consciência-de-si universal se constitui como um resultado muito mais coerente do que a consciência estoíca. No entanto, há que se considerar a convivência, demonstrada na primeira parte do capítulo sobre a “Consciência-de-si”, entre o ponto de vista do “Fenomenólogo” – para quem já está presente o conceito “verdadeiro” da consciência-de-si, o aparecer “para nós” do espírito –, que descreve o movimento da consciência apreendida ideal-tipicamente pela pura observação, e o ponto de vista da consciência engajada em sua experiência, cujas figuras historicamente condicionadas são interpretadas historico-filosoficamente pelo filósofo. Na *Enciclopédia*, este esforço da *Fenomenologia* em trazer à unidade os momentos da pura teoria da consciência e o momento da realidade histórica da inserção das figuras desta consciência, esforço que freqüentemente não é capaz de aparar arestas inextirpáveis, é deslocado do foco central pela adoção do ponto de vista mais ou menos panorâmico do filósofo do espírito, o qual, concentrado exclusivamente no momento teórico do desenvolvimento da consciência, é capaz de reconstruir o processo da consciência-de-si de maneira rápida e até certo ponto mais harmônica. Mas, se na *Enciclopédia* o movimento parece, segundo o conteúdo, mais congruente com o itinerário imanente da consciência-de-si, isto se traduz também numa maior confiança por parte de Hegel em que o indivíduo seja capaz de se elevar de maneira autônoma, pela simples auto-reflexão, à universalidade.

No “Prefácio ao Sistema da Ciência”, que antecede a *Fenomenologia* quando de sua publicação em 1806/07, Hegel diz: “... a Coisa mesma não se esgota em seu fim, mas em sua *atualização*; nem o *resultado* é o todo *efetivo*, mas sim o resultado junto com o seu vir-a-ser. O fim para si é o universal sem vida, como a tendência é o mero impulso ainda carente de sua efetividade; o resultado nu é o cadáver que deixou atrás de si a tendência.” (TWA 3, 12) Esta sentença, cuja verdade pode ser atestada em muitos momentos do sistema hegeliano, torna-se

<sup>588</sup> A intersubjetividade da consciência-de-si universal que se tornou consciente de si mesma é ainda mais exemplarmente formulada na “Doutrina-da-Consciência” de 1809: “A consciência-de-si universal é a intuição de si mesmo como um Si não particular e diferente dos outros, mas de um Si *universal* e em-si essencial. Assim ele reconhece em si a si mesmo e as outras consciências-de-si e é reconhecido por elas.” (TWA 4, 120/121)

importante na apreciação da gênese da consciência-de-si universal a partir do processo de reconhecimento. Num primeiro momento, tomado o simples resultado do processo apartado do próprio movimento que o engendrou, a palavra universal pode sugerir uma expansão desmedida da consciência-de-si individual, que, ao se tornar universal, acaba por absorver o outro, tragá-lo em sua identidade abstrata. Mas, atentando-se ao processo que gerou a universalidade como comunidade livre, depreende-se facilmente que nenhum particular pode ser imediatamente idêntico ao “nós” universal, mas tem que ser sempre considerado um membro deste último. Por outro lado, esta figuração também não deve sugerir que a consciência-de-si universal seja uma identidade indiferenciada ou fusão de membros, para o que o caráter abstrato da coerção seria suficiente. Ela é antes uma união, que só pôde vir-a-ser por meio da reciprocidade, pela mediação recíproca dos indivíduos. Esta unidade enriquecida e diferenciada já não é mais, graças ao seu processo de surgimento, a unidade indiferenciada do eu abstrato que constituía seu ponto de partida, mas uma totalidade social determinada que, por isso mesmo, não suprime as diferenças dos singulares que lhe constituem, mas surge somente da preservação da multiplicidade das identidades pelo processo de sua confirmação recíproca. O “nós” universal que resulta do processo de reconhecimento se tornou a verdade da subjetividade transcendental, o qual se mostra assim como não mais que uma abstração do primeiro: a uma relação ao outro que para este se constituía como relação essência-aparência se sobrepõe a relação de reciprocidade entre indivíduos, constitutiva do movimento do primeiro. “... a consciência-de-si universal mostrou-se para nós como [sendo] tal unidade; com efeito, vimos que ela, na sua diferença absoluta de seu Outro, é contudo, ao mesmo tempo, absolutamente idêntica com ele. Essa identidade da subjetividade e da objetividade constitui justamente a *universalidade*, agora alcançada, da consciência-de-si, [universalidade] que pervade esses dois lados ou *particularidades*, e na qual estas se dissolvem.”(Enc. §437 adendo) Esta consciência-de-si universal se torna expressão prática da razão enquanto social, a identidade sócio-cultural entre subjetivo e objetivo e, com isso, o desvanecer desta mesma distinção. Se a consciência-de-si universal forma uma unidade na qual cada consciência-de-si individual preserva sua liberdade e independência, é somente porque, segundo a estrutura normativa do próprio movimento intersubjetivo de sua formação, sua liberdade e independência foram condições de seu surgimento. Cada qual é independente e, portanto, diferente do outro; mas ambos superaram sua naturalidade e imediatidade, e por isso são idênticos entre si. Na formação desta identidade concreta do “eu que é um nós e (d)o nós que é um eu” encontra-se, para Hegel, o mistério e o desvelo de uma relação de cunho especulativo<sup>589</sup>.

Na Enciclopédia, Hegel se utiliza da expressão “reaparecer [Wiedererscheinen] universal da consciência-de-si”( *Dies allgemeine Wiedererscheinen des Selbstbewußtseins*) ( Enc. §436)<sup>590</sup>. Este reaparecer pode ser interpretado<sup>591</sup> como um refletir do si pelo outro, uma mútua afirmação intersubjetiva. Para Hegel, esta consciência universal, na qual as consciências-de-si reaparecem numa união amalgamada pelo conhecimento afirmativo recíproco de si no outro constitui “a forma da consciência da substância de toda espiritualidade essencial (*die Form des Bewußtseins der Substanz jeder wesentlichen Geistigkeit*), da família, da pátria, do Estado, assim como de

<sup>589</sup> “E, caso se acredite que o especulativo é algo longínquo e incompreensível, só se precisa considerar o conteúdo de tal relação para se convencer da falta-de-base dessa opinião. O especulativo, ou racional e verdadeiro, consiste na unidade do conceito — ou do subjetivo — e da objetividade. Essa unidade está manifestamente presente, do ponto de vista em questão.”(Enc. § 436 adendo)

<sup>590</sup> No texto alemão original, Hegel utiliza o termo *Wiedererscheinen*. Mas uma palavra como esta não existe no alemão. Com efeito, os editores alemães dão duas possibilidades para a compreensão deste termo. A edição mais recente da *Enciclopédia [Enzyklopädie* (1830), hrsg. Nikotin und Pöggeler, Felix Meiner Verlag, 1969] traz *Widererscheinen* como construção arcaica de *Widerscheinen* ou reflexão. Neste ponto, modificamos a tradução que estamos utilizando. Na tradução oferecida por Paulo Meneses (p.207) consta o termo original *Widererscheinen*, traduzido como “aparecer contrastante”. Já a edição *Theorie Werkausgabe* da Suhrkamp traz o termo *Wiedererscheinen*, o qual estamos traduzindo por “reaparecer”.

<sup>591</sup> Williams, R. R. – *Hegel's Ethics of Recognition*, London/Los Angeles, 1997, 90/91

todas as virtudes, do amor, da amizade, da bravura, da honra, da glória.”(Enc, §436) Na medida em que o resultado do processo de reconhecimento recíproco, é este “*aparecer do substancial*” (*Erscheinen des Substantiellen*), o aparecimento mesmo do elemento espiritual como objetividade e ser-aí determinado, o movimento do reconhecimento pode ser compreendido como “gênese fenomenológico-existencial do espírito objetivo”<sup>592</sup>. De acordo com isso, Hegel compreende, na *Enciclopédia*, o reconhecimento como aparecimento fenomenal do conceito de liberdade: “A liberdade, configurada em efetividade de um mundo, recebe a *forma da necessidade*, cuja conexão substancial é o sistema das determinações da liberdade, e cuja conexão fenomênica é como potência, o *ser-reconhecido*, isto é, seu vigorar na consciência”(Enc., §484)

### 3.6 Gênese intersubjetiva imediata da eticidade como direito: reconstrução do argumento contratualista a partir do *Jenaer Systementwurf 1805/06*

No *Systementwurf 1805/06* se aprofunda a íntima correspondência, estabelecida por Hegel no esboço anterior, entre a teoria da intersubjetividade, ancorada no conceito de reconhecimento, e a teoria da consciência, onde, portanto, se pode observar mais fortemente a relação de mútua determinação entre ambas<sup>593</sup>, ainda mais quando sua maior parte, dedicada à efetivação da vontade universal em instituições (*Konstitution*), pode ser considerada um processo em que tal vontade e seu outro se efetivam mutuamente. É esta mútua implicação que, no horizonte da trajetória de Hegel de Frankfurt a Jena, deixa ver que no processo de reconhecimento a própria consciência singular se desenvolve como totalidade, encontrando sua verdadeira essência pela auto-suspensão de sua individualidade nas instituições que concretizam a autoconsciência universal. Não é exagero afirmar, portanto, que o *Systementwurf 1805/06* implementa sistematicamente, pela efetivação da consciência singular no quadro institucional da eticidade substancial, a correção do jusnaturalismo pelo recurso à filosofia política clássica.

Examinaremos as características gerais desta correção investigando a relação entre intersubjetividade e a gênese do conceito de *wirklicher Geist*. O *Systementwurf 1805/06* introduz algumas modificações que apontam para a forma definitiva do sistema, ainda que na parte intitulada “o espírito segundo seu conceito” Hegel trate ainda, tal como no *Systementwurf 1803/04*, de determinações do espírito que vinculará, no futuro, ao desenvolvimento do “espírito objetivo”, como a família. Interessante para os nossos propósitos de perceber a conexão entre a normatividade e os processos de socialização e individualização – presente na tese hegeliana da “dissolução ética família” –, é que este texto promove, ainda na parte que futuramente se transformará no “espírito subjetivo”, uma profícua discussão da luta por reconhecimento em conexão com a interação primeva dos indivíduos. Por outro lado, a principal modificação que se vincula à transformação da “concepção sistemática” de 1803/04 na direção do sistema definitivo é a diferenciação profunda entre inteligência e vontade, ancorada em uma esmiuçada explicação desta última, a qual assume já profundas semelhanças com a *Introdução das Grundlinien*; e, além disso, também uma substituição do conceito de consciência pelo conceito de espírito<sup>594</sup>.

<sup>592</sup> Williams, R. R. – *Hegel's Ethics of Recognition*, London/Los Angeles, 1997, 91

<sup>593</sup> Nenhum autor confere maior importância ao *Systementwurf 1805/06* para o desenvolvimento da filosofia hegeliana do que Ludwig Siep, o qual reconhece neste texto não somente o ponto de convergência das intenções de Hegel com respeito à filosofia prática em Jena, como ainda uma substancial antecipação da sistemática definitiva, que se estabelece a partir da *Propedêutica* de Nürnberg. Sobre isso ver: Ludwig – *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1976 parte II, capítulo 5 A tese fundamental de Siep a respeito da peculiaridade do local ocupado pelo texto em questão para o desenvolvimento de Hegel consiste em que, apesar de nele surgir o “esboço” da sistemática definitiva e sua característica diferenciação em espírito subjetivo, objetivo e absoluto, a mesma ainda não se torna determinante.

<sup>594</sup> Schnädelbach, Herbert – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 129 No *Systementwurf 1805/06*, Hegel compreende cada forma da autoconsciência como um silogismo e, desta maneira, sua apresentação como uma seqüência de silogismos. Segundo Ludwig Siep, trata-se com isso de uma resposta ao problema de se pensar o momento do pôr-(a)dentro-da-unidade da separação entre simplicidade e infinitude, singularidade e universalidade, à qual tende a compreensão da

Entretanto, vamos nos eximir aqui de uma análise tanto da transição do “espírito teórico” ou inteligência para o “espírito prático” ou vontade, quanto do próprio desenvolvimento do conceito de vontade, amplamente baseado na figura do silogismo<sup>595</sup>, ainda que o movimento do reconhecimento esteja, em sua remissão constante, em uma inextricável relação com o recurso à figura do silogismo<sup>596</sup>. Apenas deixe-se aqui claro que também a utilização do termo vontade para designar a atividade da consciência enquanto não simplesmente auto-referente, mas que se objetiva a si mesma, é tradicionalmente interpretada como uma estreita aproximação a Fichte<sup>597</sup>, assim como, na teoria da vontade que se torna autoconsciente e racional pela mediação intersubjetiva, também uma adesão à tradição rousseauísta-kantiana da “vontade universal” tem sido identificada<sup>598</sup>.

Porém, as indicações sistemáticas gerais não devem esconder diferenças consideráveis em relação às *Grundlinien*. Em 1805/06, Hegel apresenta as instituições da eticidade substancial ou a auto-configuração comunitária da vontade universal como processo de formação da autoconsciência singular. Neste contexto, torna-se essencial para Hegel o desdobramento das formas de interação que são imprescindíveis no sentido de conduzir a autoconsciência singular a vislumbrar a si mesma como idêntica à vontade universal. Esta compreensão coesa é rompida no sistema definitivo, na medida em que aspectos que se vinculam ao processo de desdobramento e de formação do singular são antecipados no espírito subjetivo, ao passo que o quadro institucional da eticidade é deixado ao espírito objetivo. É verdade que o desenvolvimento contido em “espírito efetivo” representa, diante da ruptura com a tendência previamente determinante de tratar determinações jurídico-econômicas, próprias à esfera econômica da dependência recíproca na reprodução material, sob o âmbito da “eticidade natural”, uma antecipação da teoria da sociedade civil no “espírito objetivo”. Mas a “efetividade” do espírito em 1805/06 não pode ser plenamente identificada com a “objetividade” do espírito na *Enciclopédia* e nas *Grundlinien* por não tratar tanto a auto-configuração da liberdade na

---

determinação fundamental da autoconsciência enquanto contrário de si mesma, preconizada no *Systementwurf* 1803/04, e isto de maneira a determinar o “fazer” da consciência como aquilo que é, dentro de si mesmo, ao mesmo tempo, unificar e separar, e que põe seus membros em uma relação na qual os une, na medida em que os separa, e os separa na medida em que os une. **Siep, Ludwig** – *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1976, 187

<sup>595</sup> Para fundamentar a tese de Riedel de que o direcionamento promovido por Hegel no esboço de 1805/06 à sua filosofia do espírito, o qual a coloca na trilha do sistema definitivo, deve ser atribuído a uma influência fichteana diferenciada, Horstmann e Wildt procuram, primeiramente, localizar a peculiaridade “lógico-sistemática” da obra. Ao lado da mútua implicação entre consciência e autoconsciência e da sua estrutura calcada na possibilidade de ser, enquanto unidade de universalidade e singularidade, imediatamente o outro de si mesmo, caracteres que já estavam presentes, respectivamente, nos primeiros textos de Jena e no esboço de 1803/04, a filosofia do espírito do esboço de 1805/06 se notabiliza, sobretudo, pela utilização da forma lógica do silogismo, uma estrutura de mediação que, no texto em questão, pôde ser caracterizada como uma forma mais complexa do juízo infinito ver: **Göhler, Gerhard** – „*Dialektik und Politik in Hegels frühen politischen Systemen: Kommentar und Analyse*. Ver: **Riedel, Manfred** – „*Hegels Kritik des Naturrechts*“ in: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, 1969, 42-74, 1969 **Horstmann, Rolf-Peter** – „*Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption*“ in: *Philosophische Rundschau*, 19, 87-118 **Wildt, Andreas** – *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1983

<sup>596</sup> De acordo com Siep, “apresentar a autoconsciência como atividade do inferir (*Schliessen*) e como “sistema” de silogismos é, evidentemente, uma formação ulterior conseqüente da teoria da consciência enquanto “contrário de si mesma”. Pois isto significa somente poder se relacionar a si mesmo pelo “dirimir” dentro de si – e pelo pôr-(a)dentro do dirimido. E isto significa ainda que um tal pôr-(a)dentro somente é possível entre “extremos”, os quais contêm dentro de si mesmos este inteiro movimento. **Siep, Ludwig** – *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1976, 188 Desta maneira, Siep defende uma relação visceral entre a figura do silogismo e o movimento de reconhecimento, na medida em que este sustenta somente ser possível a relação a si mesmo através da relação a um outro –, relação que é tanto amor quanto luta, isto é, separação e unificação em relação a um outro que também é uma auto-relação, extremos que são, desta maneira, de tal forma relacionados que têm seu ser no ser-reconhecido, que são, portanto, sua própria relação.

<sup>597</sup> Ver: **Siep, Ludwig** – *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1976, 189 Para Wildt, trata-se do “ponto alto da recepção de Fichte na filosofia real de Jena.” **Wildt, Andreas** – *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1983, ver: 343 O conceito hegeliano de vontade aparece, em sua aceção próxima à filosofia do espírito subjetivo e à introdução das *Grundlinien*, na subdivisão intitulada “b. vontade” do capítulo sem título e chamado, pelo editor dos *Jenaer Systementwürfe*, de “o espírito segundo seu conceito”, a vontade é desdobrada ainda no âmbito abstrato, em oposição à vontade universal, desdobrada no âmbito do “espírito efetivo”. É somente na parte genuinamente prática da filosofia do espírito, que se inicia com o conceito de vontade, que a estrutura do silogismo, a inserção de um termo médio independente aos extremos da singularidade e da universalidade, encontra sua melhor decantação no texto de 1805/06.

<sup>598</sup> Ver: **Siep, Ludwig** – *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1976, 189 **Schnädelbach, Herbert** – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 136



efetividade de um mundo, pelo que ela pode adquirir a forma da necessidade, mas antes da auto-suspensão de uma vontade ainda abstrata na efetividade espiritual do “ser-reconhecido”, isto é, em um tecido social formado por interações entre vontades conscientes-de-si. Em outras palavras, a efetividade não significa ainda aqui a auto-configuração do espírito do povo, mas um jogo de relações recíprocas onde justamente se diferencia a unidade abstrata entre vontade singular e vontade universal. Portanto, as determinações jurídico-econômicas, que mais tarde serão objeto da sociedade civil e de sua regulação exterior, afastam-se, no *Systementwurf* 1805/06, da sistemática definitiva justamente por serem compreendidas segundo a orientação de um processo de reconhecimento entre vontade singular e universal, o qual somente encontra seu termo quando tanto a vontade singular abandona a pretensão de que sua reflexão em si consiste em lei universal, quanto, por outro lado, a vontade universal que se institucionaliza jurídica e legalmente reconhece este momento da vontade singular como seu próprio elemento<sup>599</sup>. O fato, especialmente visível no *Jenaer Systementwurf* (1805/06), de que a eticidade do povo passa a ser compreendida por Hegel como uma constelação de relações de reconhecimento implica em um teor normativo diferenciado, na medida em que as relações factuais somente podem ser consideradas éticas se permitirem uma reestruturação segundo o critério das relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco, o critério da liberdade autoconsciente numa comunidade ética segundo o princípio moderno da subjetividade.

A introdução do conceito de vontade tem o sentido de explicar como um sujeito pode “encontrar-se” a si mesmo como tal, isto é, compreendido na linha fichteana, como o eu pode vislumbrar sua liberdade objetivada no mundo. Nesta linha de análise, o movimento do conceito de vontade se dá pelos graus do impulso (*Trieb*), da satisfação do impulso no trabalho e, finalmente, do processo de cisão do sujeito no trabalho enquanto impulso, pelo que o trabalho se objetiva no instrumento e o impulso se recolhe sobre si mesmo a partir do trabalho na astúcia (*List*) da utilização de máquinas na atividade produtiva. A partir desta recondução do desenvolvimento da vontade ao “ideário” da filosofia fichteana do eu<sup>600</sup>, na relação instrumental aos objetos, isto é, na sua objetivação enquanto trabalho, a auto-experienciação da vontade “falha”, pois o sujeito não pode se efetivar completamente desta maneira – e isto significa, em termos fichteanos, “encontrar-se a si mesmo plenamente enquanto objeto”. Aqui se dá a inserção do momento genuinamente intersubjetivo da família: levar a termo a prerrogativa inscrita no conceito de vontade de uma auto-percepção completa do sujeito na própria objetividade, ou seja, de uma “experiência intersubjetiva”<sup>601</sup>. Eis porque a existência intersubjetiva na família é identificada, primeiramente, com um conhecer (*Erkennen*) de si mesmo no outro e, em seu desenvolvimento pleno, um saber (*Wissen*) de si no outro. O desembocar da primeira noção na segunda constitui o movimento da primeira forma de intersubjetividade.

Hegel concebe o primeiro momento do devir da eticidade como dotado de interações inclusivas, participativas e formadoras, cujo denominador comum pode ser exemplificado na figura da amizade. “Amizade é somente em obra comunitária, e incide no período do devir da essência ética (*des sittlichen Wesens*) ...”(JSE III, 194) No horizonte do auto-desenvolvimento da

<sup>599</sup> Siep, Ludwig – *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1976, 193/194

<sup>600</sup> ver Wildt, Andreas – *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1983

<sup>601</sup> Este desdobramento corresponde ao processo de sublimação do desejo. Em um primeiro momento, o desejo é compreendido reciprocamente no sentido de uma relação instrumental ao objeto, tal como no âmbito da relação entre o impulso e sua satisfação no trabalho. Hegel toma, como ponto de partida, o potencial de desdobramento intersubjetivo do desejo feminino, enquanto desejo de ser desejado por outro. Muito se tem chamado atenção para o caráter misógino e convencional da tentativa hegeliana de desdobrar a existência intersubjetiva a partir desta concepção do desejo feminino. A tese de Hegel, já amplamente sublinhada por Wildt e Honneth, é a de que somente com base neste “meta-desejo” é possível o desdobramento da plena auto-experiência da vontade enquanto objetivada, de maneira que também esta concepção se torna a base intersubjetivista das “implicações sociais e racionais-constitutivas”(Wildt 354) da vontade e, em particular, da existência mediada pela consciência individual dos direitos.

consciência singular em direção à consciência universal, a tematização da interação familiar revela que o intuir-se a si mesmo em outra consciência singular é condição para a experiência individual de pertença à consciência universal. “Este conhecer é o amor ... É o elemento da eticidade, não ainda ela mesma, é somente o prenúncio (*Ahndung*) da mesma. Cada qual somente como vontade determinada, caráter ou indivíduo natural, seu si natural e não-cultivado (*sein ungebildetes natürliches Selbst*) é reconhecido.” (JSE III, 193) Assim, no *Systementwurf* 1805/06, o amor é a primeira antecipação do “ser-reconhecido” da pessoa na vontade universal, o momento em que o mesmo se dá ainda não do ponto de vista do reconhecimento por esta própria vontade universal, mas ao nível ainda da mútua aquiescência às particularidades naturais, sem qualquer oposição das vontades: “justamente nisso cada um é igual ao outro, naquilo em que se lhe contrapõe; ou seja, o outro, aquilo através de que o outro é para ele, é ele próprio. Justamente ao saber-se cada um no outro, renunciou a si mesmo. Amor.” (JSE III, 192). Tal relação intersubjetiva é tipicamente “institucionalizada” na família, compreendida aqui ainda sem referência à sua institucionalização jurídica. Entretanto, a unidade de determinidades diferentes, compreendida por Hegel sob o título de amor, não significa, enquanto reconhecimento não pautado pela oposição dos indivíduos, uma unidade não consciente dos mesmos. Na mesma linha do *Systementwurf* 1803/04, Hegel pretende que o amor, enquanto torna ideal a relação entre os sexos, possa ter seu momento consciente-de-si diferenciado de seu momento natural.

“(O saber é mesmo este sentido duplo: cada um é igual ao outro no que se lhe contrapõe. Seu diferenciar-se do outro é, portanto, seu igualar-se com ele (*sein Sichgleichsetzen mit ihm*)); e ele é conhecer (*Erkennen*) justamente nisso: que ele mesmo é este saber de que a ele sua contraposição se transforma, para ele mesmo, em igualdade; ou seja, que sabe isto, tal como ele mesmo se vê (*sich anschaut*), enquanto si mesmo. Conhecer significa justamente saber / o objetivo (*das Gegenständliche*) em sua objetividade (*Gegenständlichkeit*) enquanto si (*als Selbst*): [é] conteúdo compreendido (*begriffener Inhalt*), conceito que é ob-jeto.” (JSE III, 192/193)

Enquanto forma sublimada do “conhecer” a si mesmo no outro, o amor compreende tanto o momento do “ser-reconhecido” no amor do outro, quanto o saber-se dependente em sua consciência do afeto do outro, pelo que justamente o amor se caracteriza como existência do seres que se amam. No amor, o indivíduo experiencia o atrelamento de sua essência à existência física do outro, mas também sua imprescindibilidade e seu caráter insubstituível enquanto sustentáculo da essência do outro: “eles se aproximam com incerteza e timidez, todavia com confiança, pois cada qual sabe a si mesmo imediatamente no outro, e o movimento é somente a reversão (*Verkehrung*), por meio do que cada qual tem a experiência de que (*erfahrt*) o outro se sabe igualmente em seu outro. Esta inversão (*Umkehrung*) jaz em que justamente cada qual abandona (*aufgibt*) sua independência (*Selbstständigkeit*).” (JSE III, 193) Deste modo, a consciência da igualdade na diferença, da referência recíproca ao exterior como sentido, é unida à consciência da dependência, isto é, de somente ser um ser determinado em virtude daquela relação determinada. Tal consciência se conecta justamente com a tese fundamental de Hegel de que no amor há renúncia do ser-para-si, isto é, da diferença em relação ao outro, a qual não implica, justamente por ser um encontro de si mesmo na alteridade, uma renúncia à própria autoconsciência, que tornaria impossível a consciência deste encontro.

Esta noção de uma autoconsciência que somente se “põe” pela renúncia à própria independência, pela necessidade de encontrar-se a si mesma no outro, vincula-se, por sua vez, à conexão deste tipo de relação à intersubjetividade inclusiva típica da formação (*Bildung*) da individualidade. Desta maneira, a relação amorosa se estabelece, para Hegel, primeiramente ao nível de uma “consciência de si mesmo” imersa na naturalidade, não plenamente desenvolvida. Disto resulta tanto que a relação afetiva se nutre do assentimento recíproco às peculiaridades,

quanto que a renúncia do ser-para-si no amor não tem o sentido preciso de uma suspensão das características individuais, mas apenas do impulso para vislumbrar nelas a própria essência. Enquanto encontro de si mesmo no outro, o amor consiste na “valorização não auto-referente” das próprias idiossincrasias enquanto aquilo em que o outro se vê a si próprio. Eis porque, em um registro mais contemporâneo de discussão, a relação afetiva pode ser vista como a fonte intersubjetiva de auto-estima e como uma “unidade de si e de ob-jeto, de ser-para-si e ser-para-outro”<sup>602</sup>, na medida em que a “objetividade” constitui de tal forma meu si que para que este se forme é preciso entregar-se à alteridade. “Este próprio suspender é seu ser para outro (*sein Sein für Anderes*), no que seu ser imediato se transforma. Seu próprio suspender vem a ser para cada um no outro enquanto ser para outro. O outro é assim para mim, isto é, ele se sabe em mim. Ele é somente ser para outro, isto é, ele está fora de si.”(JSE III, 193)

Enquanto o amor forma, para Hegel, o núcleo de sua compreensão da família, é com o desenvolvimento desta célula societária que ele pretende desencadear o processo de “recrudescimento” da individualidade que, no amor, está imersa na alteridade enquanto perda de si. Para Hegel, o desenvolvimento da estrutura familiar, o qual culmina, no sistema maduro, na tese da dissolução ética da família como gênese conceitual da sociedade civil, deve justamente fazer ver como, a partir da relação afetiva, tem de ser possível a tematização do retorno a si capaz de fazer valer sua diferença, o que constitui o cerne para a compreensão da luta por reconhecimento. Seguindo o esboço de 1803/04, novamente no texto de 1805/06 Hegel pretende empreender esta passagem através das determinações que objetivam o amor. A objetivação do amor em sua exterioridade, isto é, enquanto relação à alteridade na prestação mútua de serviço<sup>603</sup> e enquanto existência material universal como fruto do desejo refreado em nome do “comunitário”<sup>604</sup>, é a posse da família. Por outro lado, no processo de educação dos filhos, o amor se objetiva como unidade consciente-de-si, exterior e interiormente<sup>605</sup>, ao mesmo tempo em que aponta para sua auto-suspensão.

“Ela [a criança E.C.L.] é o ob-jeto imediato, ou um singular; e a unidade do amor é agora, ao mesmo tempo, movimento de suspender esta singularidade. Este movimento tem, segundo um lado, o significado da suprimir o ser-ai imediato – morte dos pais, eles são o devir desaparecente (*das verschwindende Werden*), a origem que se suspende a si mesma. Em face do indivíduo engendrado, este [movimento] é, enquanto movimento consciente, o devir do ser-para-si dele: a educação. Todavia, segundo sua essência em geral, [é] o suspender do amor.”(JSE III, 195)

A educação enquanto formação das individualidades representa a passagem do amor para a luta por reconhecimento, porque os pais se vêem em outra autoconsciência que não apenas tenciona uma renúncia a si e encontro de si no outro, mas sobretudo elevar-se à independência da consciência-de-si. Com efeito, o desenvolvimento do amor na relação familiar, enquanto unidade de ser-para-si e ser-para-outro, conduz tal relação à totalidade da consciência singular fechada sobre si mesma. O significado socializador e individualizante do processo de “dissolução da

<sup>602</sup> Siep, Ludwig – *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1976,58

<sup>603</sup> “O amor satisfeito faz-se primeiramente de tal maneira ob-jetivo, que este terceiro é um outro que não estes extremos, ou seja, o amor [é] o ser-outro (*das Anderssein*), a coisidade imediata é [aquilo em que] o amor não se conhece de maneira imediata, e sim ele é por causa de um outro ... ou ambos conhecem seu amor mútuo através da mútua prestação de serviço (*durch die gegenseitige Dienstleistung*), intermediado por um terceiro, a coisa é. É um meio, e meio do amor ... este terceiro é um universal: ele é a possibilidade contínua e permanente da existência deles. – eles são como momentos indiferentes.” (JSE III, 194)

<sup>604</sup> “Ele é satisfeito pelo trabalho comunitário (*durch die gemeinschaftliche Arbeit*). O trabalho acontece não somente para o desejo enquanto [desejo] singular, mas também como [desejo] universal. Aquele que transforma isto pelo trabalho (*der dies bearbeitet*), não o consome diretamente: este chega sim ao tesouro comum (*in den gemeinsamen Schatz*), e, a partir deste, todos são conservados – ele é, como o instrumento, a possibilidade universal do fruição e também a efetividade universal do mesmo. Ele é uma posse imediatamente espiritual.”(JSE III, 195)

<sup>605</sup> “O bem-de-família ... não tem ainda nele o amor, e sim o amor está nos extremos. O conhecer (*Erkennen*) de ambos os caracteres não é ainda ele mesmo um conhecer que conhece (*ein erkennendes Erkennen*), o amor não é ainda o ob-jeto. Todavia, o eu do amor recolhe-se a partir dele, aparta-se de si mesmo e se torna o ob-jeto. A unidade de ambos os caracteres é somente o amor, mas ele não se sabe a si mesmo enquanto o amor: isto ela se sabe na criança. Nela eles vêem o amor, sua unidade consciente-de-si, enquanto consciente-de-si.”(JSE III, 195)

família” é tão acentuado no *Systementwurf* 1805/06 que até mesmo a forte caracterização fundada na filosofia da natureza a respeito do processo de reprodução da espécie humana, conferido pelo esboço de 1803/04 à tese da educação dos filhos como morte dos pais, é bastante reduzida neste texto, o qual enfatiza muito mais a percepção que têm os pais da consciência da criança tanto como sua própria quanto como uma consciência independente em formação, que por isso as nega e, apesar de circunscrita ainda ao âmbito da relação afetiva, impulsiona a intersubjetividade para um registro excludente. Na verdade, o fato de que tanto a consciência dos pais quanto a consciência da criança em sua relação recíproca sejam elevadas à totalidade, isto é, sejam trazidas ao ser-para-si plenamente consciente de si mesmo, o qual é o resultado de uma relação intersubjetiva entre dois seres-para-si enquanto unidades de si mesmos e da alteridade, sugere que já no interior da família se efetivam relações entre totalidades independentes. Por conseguinte, a “contradição” inerente à vida familiar entre uma intersubjetividade não excludente, que se ergue sobre a base de um “ser-reconhecido” sem oposição e que se deixa objetivar na dedicação pela criança, e uma intersubjetividade imediatamente excludente, objetivada na formação da criança para a independência, somente se deixa compreender como uma “relação dialética” entre duas formas de intersubjetividade, a qual tem, no processo mesmo de educação sua efetivação mais visível, na medida em que esta exige, no interior da família, formas participativas na construção da identidade do outro, ao mesmo tempo em que resultam na sua “exclusão”. Justamente esta compreensão deve responder pelo potencial de fenômenos sociais que se vinculam à gênese da sociedade civil a partir da dissolução ética da família<sup>606</sup>. Como diz Hegel: “a educação – nenhum singular pode se tornar toda a finalidade (*Kein Einzelnes kann zum ganzen Zwecke gemacht werden*).” (JSE III, 196). Nesta sentença fica claro como Hegel espera que estejam inseridos na família elementos descentradores implementados na formação da individualidade e que fornecem o substrato para a reconstrução hegeliana do estado de natureza. Nesta retomada do tema da morte dos pais no processo de educação dos filhos, Hegel desenvolve profundamente o teor normativo e sócio-político de sua concepção de intersubjetividade. Para Hegel, a dissolução da família com o pleno desenvolvimento da individualidade pela educação resulta naquilo que, em um registro teórico da tradição contratualista, fora chamado de estado de natureza. Trata-se de uma crítica desconcertante ao argumento contratualista, que supõe, geralmente, como ambiente em que se estabelece um estado civil, uma exterioridade recíproca dos indivíduos, mas que, contraditoriamente, acaba por pressupor relações familiares, “quer na figura de famílias independentes e individuais, quer na figura de indivíduos prontos, conscientes-de-si e auto-determinados, os quais realmente já têm de ter surgido a partir de famílias, nas quais unicamente eles poderiam ter crescido como tais indivíduos.”<sup>607</sup> Neste sentido, na medida em que, para Hegel, conceitos tradicionais como pessoa, reciprocidade entre direito e dever, propriedade e contrato são referidos, em seu significado e teor normativo, ao processo de mediação intersubjetiva que primeiramente os engendra, ele acaba por antecipar uma investigação ontogenética do desenvolvimento das faculdades morais e sociais do indivíduo.

Na filosofia do espírito do *Systementwurf* 1805/06, texto que é produzido concomitantemente à *Fenomenologia*, Hegel parece não somente comprovar a tese, à qual

<sup>606</sup> Para Siep, “Hegel acentuou na *Filosofia Real* que a relação do amor enquanto relação sexual e a relação pais-filhos permanecem igualmente “um ao lado do outro” enquanto momentos na família ... somente através de ambas as relações em conjunto o sujeito se torna ser-para-si autoconsciente. Nesta medida, a família é, por um lado, a intuição de uma relação entre dois em um terceiro e, por outro lado, a unidade de duas relações diversas entre dois.” Siep, Ludwig – *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1976, 62/63 Siep acentua também a tentativa de Harris de analisar a passagem da família à luta por reconhecimento a partir da identificação do momento conflituoso dentro da própria família, o que empreende recorrendo a meios psicanalíticos. Ver. Harris, H.S. – “*The concept of Recognition in Hegel’s Jena Manuscripts*” in: Hegel-Studien, Beiheft 20, 1980

<sup>607</sup> Schnädelbach, Herbert – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000.

aludimos acima, de que a desvinculação direta do movimento do reconhecer em relação ao desenvolvimento da eticidade, implicada na generalização do mesmo na forma de sua inserção na “filosofia do espírito subjetivo”, não significa *per se* que o quadro institucional fornecido pela teoria da eticidade, no qual se efetiva a estrutura normativa da relação social verdadeira, seja esvaziado de seu sentido intersubjetivista. Ao contrário, é no sentido desta generalização, a qual localiza o processo de reconhecimento no momento de suspensão da individualidade solipsista, que o reconhecimento pode ser pensado em geral como estrutura normativa fundamental das “instituições” da eticidade, isto é, como forma fundamental da relação intersubjetiva em geral. É neste contexto, portanto, que se dá a mais genuína mediação, proposta por Hegel, das formas de intersubjetividade que podem ser tributadas a Fichte; pois não somente a forma inclusiva paradigmática da intersubjetividade, que fornece para Hegel, desde a *Differenzschrift*, o núcleo normativo para uma “comunidade livre e bela”, pode ser compreendida como o resultado de um processo de reconhecimento, mas também a forma jurídica desta comunidade, isto é, os nexos sociais tecidos por uma intersubjetividade pautada por um “grau mínimo” de penetrabilidade entre as singularidades excludentes, contrabalancada por reivindicações intersubjetivamente reconhecidas de intangibilidade à esfera de liberdade da pessoa e que responde por uma “socialização indiferente”, ou seja, por uma socialização independente das condições de formação coesa da individualidade e que encontra sua institucionalização no mundo da atividade econômica juridicamente regulada da sociedade moderna.

Em particular, o *Systementwurf* 1805/06 exemplifica bem o poder “heurístico” de uma generalização do movimento do reconhecimento ao lançar mão de suas implicações normativas, derivadas da suspensão da individualidade em seu solipsismo excludente, para tematizar a gênese da vontade geral efetivada enquanto espírito ético, a qual, entretanto, surge imediatamente, ao contrário do *Systementwurf* 1803/04 e renunciando as *Grundlinien*, como um nível elementar de reconhecimento recíproco de reivindicações jurídicas. “O amor se tornou ob-jeto, e este, um ente-para-si, não mais o caráter, e sim ele tem nele mesmo toda a essência simples. Cada um é o reconhecimento espiritual mesmo, que se sabe a si mesmo. A família contrapôs-se, enquanto todo, a um outro todo encerrado em si mesmo, ou seja, são individualidades completas, livres uma para a outra; ou ainda: somente aqui há um ser propriamente dito para o espírito, havendo um ser-para-si consciente-de-si.” (JSE III, 196) Entretanto, como se vê, tal empreitada não impede que o *Systementwurf* 1805/06 compreenda o movimento de reconhecimento como inserido no movimento que leva das formas solidárias de intersubjetividade no interior da vida familiar, que respondem por uma individualização coesa, ao alcance progressivamente abrangente de uma intersubjetividade socialmente instituída. Isto fica claro, na medida em que Hegel identifica o ser-reconhecido não somente com a existência comunitária dos indivíduos, mas também com o intercâmbio jurídico. Operacionalizada em sua compreensão do direito está, agora, em intensa reaproximação em relação a Fichte, uma forma normativa de existência intersubjetiva – a qual é caracterizada, em geral, pela suspensão da singularidade excludente, – que ele chama “fichteamente” de reconhecimento. “No reconhecer o si cessa de ser este singular. Ele é juridicamente (*rechtlich*) no reconhecer, isto é, não mais em seu ser-aí imediato. Aquele [que foi] reconhecido é reconhecido como imediatamente válido (*geltend*), através de seu ser; – mas justamente este ser é engendrado a partir do conceito, ele é ser reconhecido (*anerkanntes Sein*).” (JSE III, 197/198)

A chave para a compreensão de como Hegel pretende, a partir de um conceito normativo de reconhecimento, reconstituir a gênese intersubjetiva da eticidade – e, imediatamente, do direito – está justamente em sua reformulação daquilo que se entende normalmente por estado de

natureza: ponto de partida para a gênese do direito não é um estado de imersão no ser-aí, mas antes o estado de uma existência intersubjetiva “em si”, como algo não desenvolvido, como aquilo que ainda deve chegar à efetividade. “α) estado-de-natureza – direito no estado de natureza, enquanto direito absoluto. – direito contém a pura pessoa, puro ser reconhecido (*reines Anerkanntsein*); – assim, eles não estão no estado-de-natureza, e sim imersos no ser-aí – por meio de que o ser humano é, em seu conceito; mas, no estado-de-natureza, ele não é em seu conceito, e sim como ser natural (*Naturwesen*), em seu ser-aí. – [A] pergunta se contradiz de maneira imediata – eu considero o homem em seu conceito, isto é, não no estado de natureza.” (JSE III, 196 ) Com efeito, antes de examinar a que pergunta Hegel se refere, cumpre notar que, por meio de sua inserção do movimento de reconhecimento no desenvolvimento da eticidade, Hegel é capaz de precisar, em contraposição ao seu conceito de estado-de-natureza desenvolvido depois na *Enciclopédia* enquanto relação intersubjetiva imersa na imediatidade e na naturalidade das consciências-de-si, a tese de que o ponto de partida para a reconstrução conceitual dos nexos ético-jurídicos da comunidade reside em um momento de emergência do “ser humano em seu conceito”, ainda que não institucionalizado numa trama objetiva de reconhecimento da pessoa, ao menos a forma em si de uma individualidade coesa, cujo nascedouro tem de ser reconduzido a formas primevas de formação, constituição e conservação desta individualidade. Portanto, pensa Hegel, uma reconstrução da gênese intersubjetiva do direito e da eticidade requer, antes de mais nada, uma reformulação do que se pode entender por estado de natureza: não a impenetrabilidade de singulares presos à sua naturalidade e corporeidade, mas a forma não desenvolvida de uma existência intersubjetiva que já conta com uma contraposição de individualidades “prontas” para se exigirem reciprocamente respeito a suas respectivas esferas de atuação. “Esta relação é habitualmente o que se denomina de estado-de-natureza, / o livre e indiferente ser dos indivíduos uns em face dos outros, e o direito natural (*Naturrecht*) deve responder o que têm os indivíduos, segundo esta relação, enquanto direitos e deveres uns para com os outros, o qual é a necessidade de seu comportamento – deles segundo seu conceito de consciências-de-si independentes.”(JSE III, 196/197)

A justificativa para esta modificação na compreensão do “estado de natureza”<sup>608</sup> está, como vimos, em que, para o *Systementwurf* 1805/06, os singulares que emergem do solo interativo da família como “individualidades completas” já gozam, em virtude mesmo desta formação, de um reconhecimento de aspectos determinantes de sua existência, de maneira que não se encontram simplesmente imersos na naturalidade<sup>609</sup>. Com efeito, Hegel antecipa seu conceito normativo de reconhecimento, tratado depois na *Fenomenologia*, para compreendê-lo aqui como a contrapartida socialmente estável deste “estado de natureza” em sua compreensão modificada, o estágio em que individualidades, apesar de não comporem uma rede social capaz de assegurar uma “socialização indiferente” baseada na intangibilidade da pessoa, contam já, cada uma para si mesma, com um reconhecimento “em si” de sua personalidade. Portanto, em

<sup>608</sup> Honneth, Axel– *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992 Para Honneth, Hegel pretende, com seu recurso à concepção contratualista do estado de natureza, criticar a tradição para a qual a determinação do direito é “trazida de fora”, isto é, um tipo de solução que se pauta pelo voluntarismo e decisionismo da localização da passagem para o “estado civil” no indivíduo. Esta crítica consistiria em mostrar que o surgimento de relações de direito decorre necessariamente da situação de mútua exclusão reconstruída pelo conceito de estado de natureza (71). Embora não discordemos disso, entendemos que nossa interpretação enfatiza mais os nexos originários da intersubjetividade que fundamenta o “grau mínimo” de respeito recíproco que Hegel introduz na doutrina do estado de natureza.

<sup>609</sup> Honneth, Axel– *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992 Honneth extrai, da apresentação do *Systementwurf* 1805/06, com um alto grau de plausibilidade, a tese de que o elemento intersubjetivo do amor é condição para que a vontade subjetiva possa se experimentar a si mesma como um sujeito desejante e acometido por carências e, como o nível da interação abre a possibilidade, interdita pelo estágio da contraposição instrumental ao mundo, para que os sujeitos possam intuir-se reciprocamente, no mútuo reconhecimento de sua individualidade natural, como sujeitos acometidos por carências, Honneth vê, no nível intersubjetivo do amor, não somente presente o nexos socializante de uma dependência da formação da identidade subjetiva em relação ao reconhecimento por parte dos outros, mas, mais ainda, o nexos propriamente individualizante de que a formação da identidade em uma certa dimensão da individualidade (como a individualidade natural reconhecida no amor) está atrelada ao reconhecimento da mesma dimensão nos outros (64).

face da premência implicada na ausência de salvaguardas institucionais a esta “socialização indiferente”, “a única relação dos mesmos é, justamente, suspender esta relação, *exeundum e statu naturae*. Nesta relação eles não têm nenhum direito e nenhum dever uns para com os outros (*gegeneinander*), e sim somente os adquirem através do abandono do mesmo.” (JSE III, 197) Como mencionamos, trata-se de uma antecipação do reconhecimento em sua estrutura normativa, pois com isso “está posto o conceito das consciências-de-si livres em face uma da outra – mas, justamente, somente o conceito. Porque ele é conceito, tem ele muito mais de se realizar, isto é, ele, que, na forma do conceito, está contraposto à sua realidade, tem justamente de se suspender.”(JSE III, 197) Portanto, prenunciando a *Fenomenologia*, Hegel compreende, vinculada às exigências normativas do “conceito puro do reconhecer”, a necessidade do engajamento, por parte das consciências-de-si, em uma experiência capaz de realizar *para elas* o ser-reconhecido. Na medida em que, para Hegel, a preexistência de individualidades formadas é, como temos visto, uma das principais ilusões contratualistas, os indivíduos que se deparam uns contra os outros no tradicional “estado de natureza”, são dotados, de acordo com um conceito de estado de natureza enriquecido pela assimilação do problema da formação, da confirmação de aspectos de sua individualidade que primeiramente tornam possível o investimento recíproco de reivindicações jurídicas. “O ser humano é necessariamente reconhecido e reconhecente (*aner kennend*). Esta necessidade é sua própria, não a [necessidade] de nosso pensar em oposição contra o conteúdo. Enquanto reconhecente ele é ele mesmo o movimento, e este movimento suspende justamente seu / estado-de-natureza. Ele é reconhecer, o natural (*das Natürliche*) é somente – ele não é [algo] espiritual (*es ist nicht Geistiges*).”(JSE III, 197/198) Sobre o fundamento desta naturalidade que, segundo a reformulação hegeliana do estado de natureza, já se tornou, ao nível da contraposição pré-estatal entre indivíduos, algo “espiritual”, é que surge o direito como uma determinação do mundo espiritual, ou, na nomenclatura própria ao *Systementwurf* 1805/06, do “espírito efetivo”.

O aproveitamento do movimento do reconhecer no *Systementwurf* 1805/06, especialmente no itinerário de gênese daquilo que ele vai chamar de *wirklicher, Geist* é de tal forma hibridizado – aglutinando tanto sua inserção no desenvolvimento da eticidade exposto no *Systementwurf* 1803/04, quanto o benefício oriundo da generalização do movimento pela sua inserção no “espírito subjetivo”<sup>610</sup> – que Hegel, mencionando enigmáticamente que a resolução da tarefa de instituição intersubjetiva do “estado civil” “...acontece inconscientemente, justamente na resolução da tarefa e nela própria – inconscientemente, isto é, [de maneira] que o conceito não recaia no ob-jeto” (JSE III, 197). Tenciona dizer que o processo de formação, pelo qual as próprias individualidades emergem de formas primeiras de interação e se contrapõem neste reformulado “estado de natureza”, já contém, em si, o conceito de “individualidade reconhecida” a partir do qual tem de ser “derivada” a rede social de proteção à pessoa intersubjetivamente vinculante (e depois, institucionalizada). “A tarefa é a seguinte: o que é direito e dever para o indivíduo no estado-de-natureza ? – o conceito deste indivíduo é posto no fundamento, a partir deste conceito ele deve ser desenvolvido.” (JSE III, 197) Como menciona elípticamente Hegel, a tarefa em questão acaba por ser resolvida “imediate” ou “inconscientemente”, no sentido de que a possibilidade daquela rede recíproca de reconhecimento à intangibilidade da pessoa decorre da “posse” em mim mesmo daquele conceito de indivíduo que eu mesmo “já sou”, isto é, daquele próprio conceito de individualidade que as formas primeiras de interação produziram em mim e

<sup>610</sup> Lembremos inclusive que a inserção do reconhecimento, de que estamos tratando aqui, no *Systementwurf* 1805/06 aparece na parte do texto que foi chamada pelos editores como “*Geist nach seiner Begriff*”, a qual, compreendendo o desenvolvimento de inteligência e vontade, poderia ser considerada a forma prototípica da “Filosofia do Espírito Subjetivo”.

sem o qual eu não teria emergido como “individualidade completa”. Desta maneira, pensa Hegel, ao contrapor-me a outra individualidade,

“eu produzo para isso a determinação do direito, eu mostro a partir dele que ele é uma [determinação] capaz de direito (*rechtsfähige*), uma pessoa –; mas este mostrar incide em mim, é o movimento do meu pensamento, mas o conteúdo é o Si livre. Este movimento não permite, no entanto, isto que ele é – ou seja, ele é o movimento deste conceito – o direito é a relação da pessoa em seu comportar-se para com outra – o elemento universal do ser livre dela – ou seja, a determinação, limitação de sua liberdade vazia. Esta relação ou limitação eu não tenho que inventar (*aushecken*) ou de produzir para mim, mas antes o ob-jeto é ele mesmo este engendrar do direito em geral, isto é, da relação que reconhece (*der anerkennenden Beziehung*).” (JSE III, 197)

A inovação propiciada por Hegel graças a esta reconstrução intersubjetivista do argumento contratualista é realmente estimulante, pois, resgatando nossas colocações acima, acaba por fornecer uma forma extremamente rica de mediação de formas inclusivas ou participativas e formas excludentes de relação intersubjetiva. Poderíamos compreender as colocações de Hegel em um sentido que permite revigorar a teoria contratualista, na medida em que afirma que não somente a contraposição de individualidades excludentes, as quais formam o “sistema atomista” da moderna sociedade capitalista, depende de elementos prévios que respondem pela formação do indivíduo, mas sobretudo que uma teoria da justiça tem de articular o reconhecimento jurídico com as esferas de formação que Hegel compreende, como vimos no *Systementwurf* 1803/04, de uma maneira que antecipa as teorias contemporâneas da ontogênese, na medida em que associa à formação da criança a aquisição de capacidades prático-cognitivas. É de se notar que, ainda que virtualmente presente no *Systementwurf* 1805/06, a ênfase nas formas primeiras de interação como educação formativa é bastante diminuída em nome da temática típica do amor<sup>611</sup>, o qual se tornará “unidade auto-sensitiva” da “*substancialidade imediata* do espírito” (LFFD §158), a “eticidade na forma do natural” (LFFD §158 adendo). Entretanto, também nas *Grundlinien*, Hegel entende que a educação é um “meio” que liga o amor à dissolução da família. A educação tem – ao lado de sua determinação positiva no transformar, nos filhos, a eticidade em “*sentimento* imediato” (LFFD §175), “o *fundamento* da vida ética ... em amor, confiança e obediência” – uma determinação negativa que é a de “erguer os filhos da sua imediatez natural, em que originariamente se encontram, à autonomia e à personalidade livre e, com isso, à capacidade de sair de unidade natural da família” (LFFD §175), isto é, funcionar como o princípio de “dissolução ética da família”, na medida em que “os filhos, educados para a livre personalidade, sejam reconhecidos ... como pessoas de direito” (LFFD §177) Dessa maneira, fica claro que os nexos interativos primeiros, responsáveis por uma individualização que condiciona a atribuição recíproca de direitos, contêm elementos de uma confirmação de aspectos imprescindíveis da individualidade. “O reconhecer é, portanto, o que de primeiro tem de vir-a-ser. Ou seja, os indivíduos são o amor, este ser-reconhecido sem oposição da vontade, em que ... eles entram ... não como vontades livres. Um tal tem de vir-a-ser. Eles têm que se tornar para si o que são em si – seu ser-para-si é o começo disso.” (JSE III, 200)

Na intenção de promover uma leitura mais integrada da evolução da teoria do reconhecimento, sugerimos uma modificação à leitura de Honneth<sup>612</sup>. Segundo nossa

<sup>611</sup> Honneth, Axel – *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992 Em sua tese de que o amor constitui o “elemento da eticidade” e a “prefiguração” (*Ahnung*) da mesma, Hegel marca, infelizmente não por uma explicitação do meio termo oferecido pela educação, a distância em que a formação da individualidade numa interação participativa se coloca em relação à socialização potencialmente indiferente em que as instituições jurídico-econômicas se baseiam (65).

<sup>612</sup> Honneth, Axel – *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992 Segundo nossa interpretação, apesar de entender coerentemente o sentido da argumentação de Hegel, Honneth acaba permanecendo em um nível excessivamente abstrato de discussão, na medida em que não revela o real cerne do argumento hegeliano. Honneth parte, de fato, da idéia de que uma crítica da doutrina tradicional do estado de natureza precisa se dirigir “às relações pré-contratuais de reconhecimento recíproco, as quais jazem ainda elas mesmas no fundamento das relações de concorrência.” (72) É na fundamentação da tese de que os indivíduos tenham, ainda antes



interpretação, não somente o vínculo entre a teoria do reconhecimento e da consciência não elimina a conexão “intersubjetivista”, como ainda somente tal vínculo parece poder fundamentar a visão que Honneth tem da “luta por reconhecimento” no *Systementwurf* 1805/06. Em sua reconstrução intersubjetivista do desenvolvimento da eticidade, a qual se limita a sobrepor isoladamente os nichos de uma existência intersubjetiva, Honneth não é capaz de embasar o fundamento de sua própria interpretação de que a reformulação do argumento contratualista se baseie na pressuposição de uma prefiguração, na emergência da contraposição entre os singulares, do reconhecimento recíproco entre as pessoas. Segundo nossa interpretação, é somente, por um lado, esta generalização do reconhecimento em sua inserção no espírito subjetivo, a qual permite a recondução de diferentes relações intersubjetivas ao denominador comum de uma suspensão da singularidade no ser-reconhecido; e, por outro lado, a articulação de formas de intersubjetividade implícita na tese da educação como meio de dissolução ética da família e formação da sociedade civil que deixa ver como tem de estar implícito, em qualquer estado de mútua exclusão e de atomismo, um estofão formado por um “mínimo” de reconhecimento à pessoa, ao qual o próprio Honneth recorre em sua interpretação da luta no *Systementwurf* 1805/06. A unilateralidade com que Honneth compreende a superposição de esferas intersubjetivas se revela também nisso: que ele jamais menciona a educação no sentido de uma articulação dialética entre as formas de intersubjetividade<sup>613</sup>.

Entretanto, ínsita no conceito normativo de reconhecimento a que Hegel recorre está, como em todas as versões deste movimento, a necessidade de que sua estrutura formal se realize da perspectiva de uma consciência singular, o que Hegel empreende novamente segundo o modelo da luta: ainda que a luta seja diferentemente matizada em relação ao seu correspondente no *Systementwurf* 1803/04, Hegel recupera seus traços fundamentais ao localizar o estopim para o conflito na lesão da posse. Entretanto, como mostra Honneth, no *Systementwurf* 1805/06, a exclusão se dá propriamente já na tomada de posse, e não em sua lesão, ou seja, a tomada de posse é compreendida já como uma exclusão do outro<sup>614</sup>. Parece se impor como um fato que

---

de todo conflito e contraposição, de alguma forma se reconhecido, que, em nossa opinião, Honneth não parece proceder a contento; pois, apesar de perceber como Hegel insere, em sua concepção modificada de estado de natureza, uma coerção ao reconhecimento recíproco, ainda que em uma forma elementar na disponibilidade ou predisposição do indivíduo em limitar sua esfera de ação – inserção esta que responde pela possibilidade de formação da consciência individual do respeito recíproco imprescindível para o “estado jurídico” –, Honneth deixa aparentemente suspensa no ar a origem desta primeira forma elementar de reconhecimento e de redução voluntária da própria esfera de ação (73,74). E isto se torna tanto mais surpreendente quando se recorda que, segundo Honneth, o cerne interativo da vida familiar, o qual se baseia no amor e na educação, no reconhecimento recíproco da individualidade natural e na formação da individualidade coesa que é o pressuposto para a confrontação no “estado de natureza”, notabiliza-se justamente por fornecer ao sujeito uma primeira experiência de sua possível unificação ético-comunitária com seres contrapostos a ele. Em nossa interpretação, escapa a Honneth a idéia de que justamente a educação constitui o meio que unifica o reconhecimento recíproco da individualidade natural no amor e a formação da individualidade coesa enquanto dotada de uma predisposição mínima a limitar sua esfera de liberdade em nome do seu parceiro de interação no âmbito de uma concorrência.

<sup>613</sup> Honneth, Axel– *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992 Como falta a Honneth a ênfase na conexão entre individualização e socialização presente na educação como formação da individualidade, ele somente é capaz de chegar à vaga idéia de que a “experiência de ser amado constitui, para cada sujeito, uma pressuposição para a participação na vida pública de uma comunidade”(66), uma tese que Honneth radicaliza ao vincular um desenvolvimento exitoso do eu à observância de condições emocionalmente relevantes: “somente o sentimento de ser fundamentalmente reconhecido e confirmado em sua particular natureza pulsional, deixa surgir, em primeiro lugar, em um sujeito, a quantidade de auto-confiança que o capacita à participação igualitária na formação política da vontade.”(66) Trata-se, sobretudo, de uma tese arriscada, ainda mais quando uma participação igualitária possa se dar sem esta condição. Em nossa interpretação, as condições para uma tal participação, especialmente da intuição de si mesmo que lhe serve de base, são fundamentadas numa formação participativa da individualidade, a qual pode ser efetivamente vinculada à relação amorosa no interior da família. Tal leitura não entra totalmente em conflito com a leitura de Honneth, o qual vê, na tese de que o amor constitui o prenúncio da eticidade, a experiência que faz todo sujeito do sentido para a possibilidade de unificação com outros indivíduos, o que ele percebe, entretanto, como atrelado ao “erro” de Hegel nos *Entwürfe über Religion und Liebe* de identificar “unificação social” com as relações típicas do “amor conjugal”. A esta compreensão de Honneth, poder-se-ia objetar que, muito embora tal identificação exista, a preocupação primordial de Hegel fora a de delimitar o raio de ação das relações de direito privado, implícitas com a expressão *Liebe um des Toten willen*.

<sup>614</sup> Honneth, Axel– *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992 Ainda mais problemática se torna para Honneth a não articulação, na sua interpretação da reconstrução hegeliana do argumento contratualista, entre uma forma excludente e inclusiva de intersubjetividade, articulação esta que possibilita a compreensão do ponto de partida “intersubjetivo” da reformulação hegeliana do estado de natureza, pois ele faz dela o fundamento de sua leitura da luta: somente porque Honneth parte de uma compreensão da mútua contraposição e concorrência entre os indivíduos como se estabelecendo sobre a base de um grau mínimo de reconhecimento, que ele pode compreender a exclusão pela tomada de posse como um ato que lesa uma conexão interativa previamente articulada

Honneth deixe presa no ar a tese de que uma compreensão do ponto de partida da luta por reconhecimento no estado de natureza segundo a perspectiva performativa do envolvido leve à conclusão de que “os sujeitos em desavença não podem ser compreendidos como seres que agem simplesmente de maneira egocêntrica, seres isolados uns dos outros. Ambos os sujeitos têm, antes, de ter incluído sua correspondente contraparte em suas próprias diretrizes de ação, antes que eles se contraponham hostilmente uns aos outros no conflito. Ambos têm, portanto, de já haver aceitado o correspondente outro antecipadamente como um parceiro de interação, do qual eles tencionam deixar dependente seu próprio agir.”<sup>615</sup> Entretanto, uma tese desta somente pode ser sustentada se, na própria formação da individualidade, acha-se inserido um nexos que direciona o agir individual para uma possibilidade originária de inclusão do outro. Fundamental para o nosso argumento é, entretanto, que, compreendendo a luta como meio de realização daquela estrutura do reconhecimento aglutinada ao próprio conceito de “ser humano” e que emerge dos estágios interativos pré-estatais, Hegel vê em seu desfecho a gênese da vontade universal em sua identidade com a vontade singular: “Eles são um saber de seu ser, e o ser deles é este espiritual, a vontade universal. Neste elemento ... a vontade abstrata tem de se suspender, ou seja, produzir-se como suspensa no elemento do ser-reconhecido universal, nesta efetividade espiritual.”(JSE III, 204) No movimento das *Grundlinien*, tal identidade é renunciada com a discussão da justiça punitiva enquanto auto-suspensão do direito em si, estagnado na contradição em sua lesão pela vontade particular que se excetua do acordo estabelecido como vontade contratual comum, aparecendo, na discussão sobre a justiça punitiva, como “exigência de uma vontade, que, enquanto vontade *subjektiva* particular, queira o universal enquanto tal.” (LFFD §103) Constituir-se-á, desta maneira, como a diretriz para o desenvolvimento que levará à *Selbstaufhebung* da moralidade na eticidade, na medida em que estabelece que a vontade se ponha “ num primeiro momento, na oposição da vontade universal *em si* e da vontade singular sendo *para si*, para então, através do suspender dessa oposição, da negação da negação, determinar-se como vontade que, *no seu ser-aí*, não só é vontade livre em si, mas, também, *para si mesma*, como negatividade que se refere a si mesma.” (LFFD §104) Em tal identidade residirá o ponto de partida “imediato” recuperado na introdução à *Eticidade* enquanto “unidade do conceito da vontade e do seu ser-aí, o qual é a vontade particular” (LFFD §143), para em seguida enunciar o estado ético, que “enquanto efetividade da *vontade* substancial, efetividade que ela tem na *autoconsciência* particular erguida à universalidade do Estado, é o *racional* em si e por si.”(LFFD §258) Neste mesmo sentido, é verdade que, no *Systementwurf* 1805/06, Hegel concebe ainda, após a enunciação desta identidade que emerge da luta por reconhecimento, diversas diferenciações e reaproximações entre as mesmas, algumas concebidas em estreito paralelo com as *Grundlinien*<sup>616</sup>: primeiramente, o elemento do ser-reconhecido, para onde converge a sua

(74 e seg.). Portanto, Honneth pode não ter percebido, mas a própria articulação entre uma forma inclusiva e outra excludente de intersubjetividade é vital para sua interpretação de Hegel e, com ela, para sua teoria normativa do reconhecimento, uma vez que somente isso pode tornar possível a recondução da “reação criminosa” ao quadro geral de motivos, suscitados pela própria exclusão original, enquanto “frustração de expectativas positivas de comportamento do outro”. Desnecessário dizer que tal conjunção é o que permite a Honneth inserir, no caráter conflituoso das interações humanas no âmbito da concorrência, o potencial normativo que impulsiona tais interações a um estágio de maior inclusão. O próprio Honneth parece compreender que Hegel lança mão, na forma de uma pressuposição de uma compreensão originária, por parte dos envolvidos, de seu recíproco reconhecimento enquanto possíveis sustentadores de uma reivindicação de respeito à integridade de sua própria pessoa (78), um conceito normativo de reconhecimento, o qual tem, entretanto, de se tornar efetivo para as consciências na forma de um processo de luta. Não vamos aqui reconstruir o processo de luta por reconhecimento no *Systementwurf* 1805/06. Indicamos a interpretação de Honneth. (78-82) Honneth associa habilmente a radicalização da luta em um conflito de vida e morte à percepção, pelos envolvidos, do outro como puro si, o que suscita um “saber da vontade” no qual está incluído o saber do outro como alguém dotado de direitos fundamentais.

<sup>615</sup> Honneth, Axel – *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, 77

<sup>616</sup> Muito se diz que um dos principais paralelos entre o *Systementwurf* 1805/06 e as *Grundlinien* é a predominância do conceito de vontade. De fato, o movimento que corresponderia, no sistema definitivo, ao “espírito prático”, já é todo ele concebido tendo como base o conceito de vontade em sua suspensão da razão teórica ou inteligência. “A vontade que sabe deve ser preenchida  $\alpha$ ) como [vontade] do amor, com o saber da unidade imediata dos dois extremos, deles como [extremos] sem o si (*ihrer als selbstloser*);  $\beta$ ) com o reconhecer, com eles enquanto si livre. Cada qual é o preenchimento do extremo universal – este do singular, isto é, o tornar o mesmo silogismo completo, este silogismo tem os extremos na forma do ser-para-si nele. Cada conhecer se torna reconhecer. Eles são como sabendo-se enquanto ser-para-si, de tal forma são separados.” (JSE III, 203) Acerca da relação entre esta vontade que é inteligência com a gênese da eticidade e do espírito objetivo, Hegel menciona, no parágrafo inicial da

imediatidade, é compreendido por Hegel, no Esboço de 1805/06, na relação contratual (JPG III, 209); em seguida, a partir da possibilidade de quebra de contratos, resulta sua teoria “intersubjetivista” do crime, amplamente baseada no conceito de reconhecimento (JPG III 212/213 e seg) Eis porque Hegel chama esta unidade imediata entre vontade universal e singular não ainda de eticidade, mas de direito. “Esta vontade que sabe é agora [vontade] universal. Ela é o ser-reconhecido; contraposta a si na forma da universalidade, / ela é o ser, efetividade em geral; e o singular, o sujeito é a pessoa. A vontade do singular é a [vontade] universal, e a universal é a singular – eticidade em geral, imediatamente, contudo, direito.” (JSE III, 203/204) Trata-se com isso da forma imediata da vontade universal. O resultado da luta no esboço de 1805/06 não é a suspensão definitiva da singularidade no espírito do povo, mas o direito enquanto forma imediata da eticidade, no qual a vontade singular permanece ainda contraposta à sua própria universalidade. A gênese do “espírito efetivo” constitui a passagem do espírito em seu conceito para a efetividade do mesmo, o qual se subdivide em “ser-reconhecido imediato”, cuja determinação fundamental é o ser-pessoa, o ser-reconhecido universal, compreendido como unidade de inteligência e vontade; e em “a lei que detém poder” (*das Gewalt habende Gesetz*).

Finalmente, em vista do definitivo distanciamento em relação à concepção idealizada da pólis e de sua “aproximação crítica” em relação às teorias jusnaturalistas<sup>617</sup>, o *Systementwurf* 1805/06 se notabiliza pela consecução da diretriz político-filosófica definitiva de Hegel. A percepção da impossibilidade de um resgate da imediatez da eticidade antiga sob circunstâncias econômico-políticas modernas<sup>618</sup> é, ao contrário dos textos prévios de Jena, acompanhada por uma reaproximação em relação ao direito natural moderno, especialmente de sua “radicalização” filosófico-transcendental<sup>619</sup>. Na medida em que Hegel não mais compreende o direito como uma instância pré-estatal localizada no âmbito da “eticidade natural”, mas antes como primeira configuração da vontade universal, ou seja, do âmbito em que o espírito rompe com a determinidade natural<sup>620</sup>, Hegel não somente assimila, ainda que em um registro intersubjetivista, o cerne do argumento contratualista com respeito à conexão entre estado de natureza, direito e estado, como ainda se deixa orientar pela intenção geral de Fichte de fundamentar o direito sob a célula intersubjetiva que responde pela constituição recíproca entre consciência singular e consciência universal. Hegel concebe o direito no *Systementwurf* 1805/06 como um estágio imprescindível no movimento que conduz a autoconsciência singular ao espírito universal. Mas, por isso mesmo, o direito é somente uma forma “imediatez” deste “ser-reconhecido universal”, forma na qual o “ser-reconhecido” se despojou da particularidade própria à “totalidade intensiva”

---

parte intitulada “Espírito Efetivo” no *Jenaer Systementwurf* 1805/06, que “nem como inteligência, nem como saber o espírito é efetivo, e sim como vontade que é inteligência, isto é, na inteligência está a unidade de duas universalidades; e na vontade estas são sis completos. Eles são um saber de seu ser, e o ser deles é este espiritual, a vontade universal. Neste elemento o precedente tem de se apresentar; tal como na vontade a inteligência abstrata se suprimiu – ou seja, seus objetos se preencheram através de si mesmos – nele a vontade abstrata tem de se suprimir, ou seja, produzir-se como suprimida no elemento do ser-reconhecido universal, nesta efetividade espiritual.” (JSE III, 204)

<sup>617</sup> Refiro-me, sobretudo, à interpretação geral deste desenvolvimento advogada por Siep e Riedel. **Siep, Ludwig** – *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1976 **Riedel, Manfred** – „*Hegels Kritik des Naturrechts*“ in: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, 1969, 42-74, 1969. Importa, porém, como diz Siep, “como se há de compreender este desenvolvimento: enquanto “inversão” da relação entre filosofia prática antiga e direito natural moderno em face dos primeiros escritos de Jena, ou como sua mediação bem sucedida.” (199) Enquanto Siep sustenta a tese de uma bem sucedida mediação, a qual fornece o fundamento para a sua tese a respeito da “renovação da filosofia prática” a partir do conceito de reconhecimento, Riedel insiste em que a adoção de um direcionamento jusnaturalista se processa segundo uma inversão da relação que mantinha com a filosofia política clássica e por uma reconsideração da relação entre espírito e natureza. Para Siep, entretanto, não se pode falar, no *Systementwurf* 1805/06, exatamente de uma inversão na relação entre o direito e a eticidade da polis, uma vez que Hegel, seguindo o gradualmente enunciado princípio jenense da superioridade do espírito sobre a natureza, continua, no *Systementwurf* 1805/06, a compreender a tese aristotélica de anterioridade da pólis sobre o singular no sentido de que a consciência individual somente alcança sua auto-efetivação através de sua auto-negação ou da consciência da unidade de si mesma com a eticidade substancial de um povo e, por conseguinte, refuta continuamente o recurso contratualista ao teor político-legitimador do contrato com base justamente na tese de que, através dele, a “vontade comum” não pode surgir pela renúncia pelo indivíduo de sua singularidade excludente.

<sup>618</sup> **Riedel, Manfred** – „*Die Rezeption der National-ökonomie*“ in: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, 1969, 75-99

<sup>619</sup> **Riedel, Manfred** – „*Hegels Kritik des Naturrechts*“ in: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, 1969, 42-74, 1969

<sup>620</sup> **Siep, Ludwig** – *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1976, 198

da família e que traz em si as condições para o desenvolvimento ulterior de uma relação de pleno reconhecimento entre universal e singular que caracteriza a eticidade propriamente dita. É a própria exigência por formas eticamente mais elevadas de reconhecimento que impulsiona o direito, através de novas formas de “luta”, para a suspensão da diferença entre singular e universal na eticidade institucional do estado. Portanto, ao contrário de Fichte, Hegel investe o reconhecimento da função de suspender a singularidade que ainda subsiste no horizonte de uma mediação jurídica.

#### 4. Conclusão: uma possível leitura das *Grundlinien* ?

Muito se tem falado atualmente de como os textos postumamente publicados de Hegel sobre filosofia prática e ética, produzidos em Jena anteriormente à *Fenomenologia* e posteriormente ao *Naturrechtaufsatz*, conteriam um enorme potencial em pontos de vista que não somente não teriam sido aproveitados pela forma definitiva da “filosofia do espírito objetivo”, como ainda teriam sido deslocados a um plano secundário. Já há alguns anos a originalidade e o potencial da teoria da eticidade desenvolvida por Hegel em textos como o *System der Sittlichkeit* e os *Jenaer Systementwürfe* vêm sendo reivindicados pela tradição do *nachmetaphysisches Denken* para o revigoramento da “filosofia prática” e “teoria da justiça” – e isto justamente numa direção em que se realça o desvirtuamento das intuições jenenses pela subordinação da exposição sistemática da eticidade à auto-reflexividade do espírito.

No trabalho que delimita as intuições embrionárias de sua teoria da ação comunicativa, Habermas já alertara, a respeito principalmente das “potências” constitutivas do espírito no esboço de 1803/1804, que Hegel “pôs como fundamento para o processo de formação do espírito uma sistemática peculiar, que fora depois renunciada.”<sup>621</sup> Para o Habermas deste texto seminal, a diferença fundamental em relação à sistemática definitiva da filosofia prática hegeliana está em que, nos *Jenaer Systementwürfe*, “não é o espírito no movimento absoluto de reflexão de si mesmo, que se manifesta, dentre outros, também na linguagem, no trabalho e na relação ética, mas antes a conexão dialética de simbolização lingüística, trabalho e interação que determina o conceito de espírito.”(786) É justamente esta conexão dialética entre o trabalho, o reconhecimento e a mediação lingüística que Habermas lamenta ter sido perdida no desenvolvimento subsequente do sistema com a substituição da mesma pelo processo de formação auto-reflexiva de um espírito “solitário”, o qual recobra, tanto nas instituições político-jurídicas e sociais, quanto na arte, na religião e na filosofia, apenas os elementos de sua autoprodução. Paradoxalmente, entretanto, Habermas entende que é a relação do espírito a seu outro, plasmada segundo o modelo do reconhecimento de si mesmo, isto é, a transformação da relação ética em célula do sistema, que representa o estopim desta reviravolta (807 e seg.).

Não cumpre aqui examinar a plausibilidade da posição habermasiana, a qual foi extremamente influenciada pela intenção fundamental de revisar o materialismo histórico de Marx – e sua tendência à “absolutização” do processo de reprodução material como elemento sócio-determinante – através do resgate da alternativa hegeliana de aglutinar à “potência do instrumento e do trabalho”, ao agir instrumental, o valor próprio das relações intersubjetivas e da mediação lingüística como elementos irreduzíveis do espírito e, por conseguinte, momentos imprescindíveis para a formação de identidade estável do eu, para a integração social e para a reprodução cultural. Mais fundamental ainda para as perspectivas de uma interpretação das *Grundlinien* a partir de nossa leitura dos textos de Frankfurt e Jena é que, na filosofia do espírito

<sup>621</sup> Habermas, Jürgen –, „Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser „Philosophie des Geistes““ 786/787

de Jena, Hegel tornou o modelo de interação social, assimilado a partir de Fichte, a base para sua teoria social e política, fundamento para a constituição processual de seu conceito de *Volksgeist*.

A originalidade atribuída à teoria jenense da eticidade gravita em torno de dois temas relacionados: por um lado, a compreensão da intersubjetividade, desenvolvida como parte integrante de sua filosofia social de Jena pela via do conceito de reconhecimento; por outro lado, o tratamento coeso daquilo que, nas *Grundlinien*, teria sido separado em direito abstrato, moral e eticidade – e novamente, segundo uma estrutura tripartida, nas esferas pelas quais se desenvolve a eticidade –, de maneira que sua conexão interna e interdependência, mais visível em Jena, teria sido perdida e apenas a impressão de uma sobreposição de esferas independentes teria restado. Na esteira da inovadora interpretação fornecida por Ludwig Siep, para o qual o conceito jenense de reconhecimento conecta ética, política, moral e direito, propiciando, pela superação da distinção entre filosofia política clássica e moderna, uma renovação da filosofia prática, também Roth interpreta, mais recentemente, a sistemática definitiva da filosofia hegeliana como desvirtuamento desta integração<sup>622</sup>.

Os textos não publicados de Jena vinculam a realização social do espírito à socialização ativa dos indivíduos, os quais, ao reconstituírem a partir de sua necessária individualização uma unidade político-estatal, engendram as normas e instituições que dão corpo à autoconsciência universal e ao espírito do povo. O procedimento hegeliano nestes textos se caracterizaria sobretudo pela gênese das relações concretas, costumes e normas que mediatizam a vida social a partir do intercâmbio social dos indivíduos, ao passo em que as *Grundlinien* perseguiriam o processo de efetivação do espírito de uma maneira destacada da práxis social, isto é, como sucessão de figuras derivadas exclusivamente da “lógica” do desenvolvimento imanente do espírito universal compreendido de maneira solitária, de forma que o agir e querer dos indivíduos nada mais constitui do que um pressuposto. Em face da filosofia de Jena, a submissão da eticidade ao movimento de auto-reflexão de um *einsamer Geist* acarreta uma perda de conexão entre as esferas que possa convencer sem a pressuposição do conceito tardio de espírito e da lógica especulativa.

As conseqüências da tese habermasiana do desvio de Hegel em relação de suas intuições primevas, especialmente da perda de importância da intersubjetividade para a filosofia social, foram estabelecidas por Theunissen<sup>623</sup>, o qual, num exame acurado das *Grundlinien*, mostrou que, em sua filosofia social madura, Hegel “reprimiu” todas as formas de intersubjetividade,

<sup>622</sup> Roth, Klaus – „Abstraktes Recht und Sittlichkeit in Hegels Jenaer Systementwürfen“, in: Henkel, Michael (Hrsg.) – *Staat, Politik und Recht beim frühen*, Berlin, 2002, 11-37, 18-19. Hegel teria chegado, para Roth, a uma teoria da sociedade civil e do estado que, calcada no conceito de reconhecimento, abrangia aspectos jurídico-morais e salientava os momentos conectivos das esferas político-social e jurídico-moral, ao passo que a sistemática definitiva da filosofia do espírito objetivo, alcançada na *Propedêutica* dos *Nürnberger Schriften*, tornaria, graças ao obscurecimento do elemento intersubjetivo, os temas de filosofia prática aparentemente independentes uns dos outros. Especialmente confuso se torna, para Roth, o modo como as diversas esferas do espírito objetivo se relacionam umas às outras, principalmente como direito abstrato e moral devam ser compreendidos como momentos não-éticos ou pré-éticos a serem “suspensos” na eticidade e conservados nela. Para Theunissen, as primeiras esferas do espírito objetivo exercem uma função apenas crítica no todo da obra, representam apenas uma apreciação crítica e desconstrutivista do direito natural e da moral kantiano-fichteana da autonomia, que, entretanto, não obtém resultados construtivos, os quais somente na terceira parte são introduzidos. Roth critica esta visão dos capítulos iniciais das *Grundlinien* apenas como “preâmbulo desconstrutivista” do panorama teórico jurídico-moral pré-hegeliano: caso se interprete ambos os capítulos como incapazes de fornecer elementos constitutivos para a compreensão da vida sócio-política, não se compreende como Hegel espera que os elementos positivos, desenvolvidos neste capítulo, possam ser conservados na eticidade e como nexos que lhe são constitutivos.

<sup>623</sup> A pertinência da análise de Theunissen em relação ao preâmbulo crítico fornecido pelo artigo seminal de Habermas é atestado pelo próprio Habermas em um texto bastante recente: Habermas, Jürgen – *Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, 1999. Refiro-me propriamente ao capítulo 4, intitulado “*Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück*”, no qual Habermas menciona que se trata em seu artigo de uma análise “epistemológica” do problema da intersubjetividade em Hegel e se exime de um exame do tema da *verdrängte Intersubjektivität* em um registro político-filosófico, dando a entender, ao citar Theunissen, sua satisfação com a análise das *Grundlinien* feita por este sob a inspiração da tese fornecida por Habermas com respeito ao abandono por Hegel de suas intuições jenenses.

alocadas no “espírito subjetivo”, na constituição da realidade sócio-política<sup>624</sup>. Theunissen associa a eliminação e repressão do tema “intersubjetividade” na *Filosofia do Direito* a uma subordinação ao modelo substancialista de eticidade e, portanto, a um alinhamento excessivo com a filosofia política antiga em detrimento de uma aproximação com a filosofia política moderna, o que, para ele, só se processa na opção por um conceito solipsista e individualista de vontade na introdução das *Grundlinien*<sup>625</sup>. Entretanto, o fato de que Theunissen não chegue, dentro de seu próprio argumento, a uma conclusão acerca do alinhamento moderno ou antigo de Hegel, sugere que é preciso cautela na avaliação da posição hegeliana. Para Hegel, nenhuma das duas alternativas é satisfatória, e ele procurará construir seu pensamento político de forma a integrar ambas as visões<sup>626</sup>: os antigos suprimem a liberdade subjetiva, e os modernos procuram fundamentar a ética e a política na liberdade subjetiva do indivíduo, o que se torna inadequado em virtude do decorrente formalismo e individualismo. O projeto hegeliano é uma tentativa de mediação entre estas alternativas, e o seu conceito de espírito não pode ser reduzido nem à substância ética abstrata dos antigos, nem à subjetividade monológica e individualista da modernidade: trata-se de uma alternativa intersubjetiva<sup>627</sup>. Mesmo ao se apelar à *Enciclopédia*, pode-se ver que a inovação terminológica hegeliana *Geist* denota justamente uma ampliação da subjetividade como resultado do reconhecimento de si no outro, o descentramento do sujeito transcendental individual, que traz tanto a possibilidade de uma vida destrutiva, como também a possibilidade de uma ampliação da liberdade no contexto ético da comunidade. É neste ambiente teórico, ainda que subordinado a ditames sistemáticos, que Hegel compreende as instituições da eticidade como condições da auto-realização da liberdade no mundo, sem as quais a liberdade jamais poderia ser efetiva.

Obviamente, não se pode ignorar que, sob ditames sistemáticos específicos, as *Grundlinien* escamoteiam o papel vital das relações intersubjetivas na gênese dos momentos de efetivação “comunitária” da liberdade, ainda mais quando o primado do auto-desdobramento da singularidade da idéia de liberdade em sua universalidade supra-individual desemboca na efetividade da idéia ética como estado e parece destruir assim a possibilidade de uma constituição da vontade universal e efetiva a partir da sobreposição de níveis diferenciados de relações intersubjetivas. Entretanto, a questão que se põe é se, apesar dos imperativos metodológicos engendrados pelo projeto enciclopédico de Hegel, as *Grundlinien* permitem um resgate daqueles

<sup>624</sup> Theunissen, Michael – „Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts“ in: Dieter Henrich/Rolf-Peter Horstmann, *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart 1982, 317-381

<sup>625</sup> Ver também Kaltenbacher, Walter – *Freiheitsdialektik und Intersubjektivität in Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main, 1994. De certa maneira, pode-se dizer que Theunissen defende uma tese que é, em muitos aspectos, uma versão invertida da tese de Höhle [Höhle, Vittorio – *Hegels System*, 2 Bände, Meiner Verlag, Hamburg, 1987]. Enquanto Höhle afirma que as categorias da lógica são todas mundanas e que, por conseguinte, não podem suportar as considerações de Hegel sobre a intersubjetividade na “filosofia real”; Theunissen acredita que, muito embora Hegel apresente uma teoria com algum teor de intersubjetividade nas *Grundlinien*, esta intersubjetividade é reprimida, não simplesmente na obra como um todo, mas em detalhes da argumentação. As razões alegadas por Theunissen para esta repressão da intersubjetividade são os compromissos metafísicos de Hegel, a pretensa tomada de partido de Hegel pelos antigos contra os modernos, e seu conceito monológico de sujeito. De maneira geral, Theunissen pretende que o conceito hegeliano do social destitua os indivíduos de sua independência, pois a compreensão metafísica da relação entre eles – um espírito objetivo hipostasiado como substância ética – se sobrepõe à intersubjetividade. “A concepção panteísta de espírito objetivo remove toda a intersubjetividade da eticidade.”(12). “Hegel substitui toda relação intersubjetiva por uma relação da substância a estas pessoas, e como resultado a independência das pessoas desaparece.”(12).

<sup>626</sup> ver Müller, Marcos L. – “A Gênese Conceitual do Estado Ético”. REVISTA DE FILOSOFIA POLÍTICA - NOVA SÉRIE. PORTO ALEGRE - L&PM: , v.2, p.9 - 38, 1998.

<sup>627</sup> Robert Williams desenvolveu, na década de 90, uma interessante leitura do conceito hegeliano de reconhecimento, a qual se acha mais claramente exposta em dois livros e alguns artigos. Williams, R. R. – *Hegel's Ethics of Recognition*, London/Los Angeles, 1997– *Recognition: Hegel and Fichte on the Other*, Albany, University of New York Press, 1992 O primeiro livro enfatiza mais a teoria do reconhecimento do jovem Hegel, enquanto o mais recente procura empreender uma sólida leitura da filosofia política madura de Hegel através do conceito de reconhecimento. *Grosso modo*, pode-se dizer que a tese central de Williams é que o reconhecimento não é apenas uma figura fenomenológica do conceito de liberdade, mas também a estrutura intersubjetiva e padrão do conceito hegeliano de espírito. Para Williams, diante desta tese de envergadura, o reconhecimento fornece a estrutura ontológica mais fundamental da filosofia hegeliana do espírito, de sua filosofia prática e do conceito hegeliano de eticidade. Williams concorda com Honneth e Habermas que o reconhecimento fornece um itinerário promissor para a reconstrução pós-metafísica da filosofia social e da ética, mas refuta a tese de que o reconhecimento seja abandonado pelo Hegel maduro.

nichos de intersubjetividade deslocados pela primazia do desdobramento da singularidade conceitual da liberdade<sup>628</sup>.

Uma intuição que nos parece poder revelar como os momentos intersubjetivos de constituição do espírito objetivo possam se tornar ainda significativos para a compreensão sócio-filosófica da profundidade do *insight* hegeliano, apesar da “repressão” da intersubjetividade pela exposição sistemática da obra, é justamente a percepção, auxiliada pelo exame dos escritos “pré-fenomenológicos” de Hegel, da relação dialética entre uma compreensão “solidária e não-excludente” da intersubjetividade e uma concepção negativa e limitativa da relação intersubjetiva<sup>629</sup>. A “ambivalência” do estatuto supra-individual da efetivação do conceito de direito (Müller) poderia assim ser compreendida de maneira que o conteúdo formado pelas relações intersubjetivas que fazem a mediação das configurações comunitárias do espírito objetivo não se esgotasse na sua subordinação ao movimento da substância ética enquanto sujeito. Desta maneira, procurando perceber como este conteúdo de relações intersubjetivas se revela no conflito entre os dois paradigmas de intersubjetividade, poder-se-ia sustentar a tese de que o ponto de intersecção do que, nas *Grundlinien*, é compreendido como uma superposição de esferas sem uma ligação profunda (Roth) está no projeto de institucionalização social de forças sócio-integrativas ou centrípetas, isto é, efetivação social de nichos de intersubjetividade solidária que possam fazer frente ao movimento centrífugo de uma intersubjetividade limitativa, excludente e desagregadora, modelo de intersubjetividade que, entretanto, tem sua gênese histórica determinada pelo processo de modernização e de intensificação da liberdade subjetiva e dos direitos individuais. A partir de Jena, a eticidade moderna passa a ser compreendida conceitualmente como processo de institucionalização normativa de níveis de intersubjetividade capazes de amortecer o processo de “individualização” decorrente da “modernização”. Sem dúvida deve ser levada em conta a realização limitada deste processo nas *Grundlinien*, o qual se realiza sob os preceitos da auto-efetivação da singularidade espiritual absoluta (Müller). Entretanto, poder-se-ia ainda conferir ao intento hegeliano seu poder normativo e sua atualidade pela percepção do jogo entre estas concepções de intersubjetividade.

<sup>628</sup> Em seu recente livro sobre a filosofia política de Hegel, Honneth delinea um esboço de re-atualização de caracteres gerais do pensamento hegeliano. Este trabalho se compreende como uma tentativa indireta de reconstrução, na medida em que, ignorando o que chama de atuais reservas metodológica e política para com a obra de Hegel, não menciona uma reconstrução “direta”, ou seja, que pretendesse tornar plausíveis quer a lógica especulativa, quer o conceito substancial de Estado. Ao invés disso, Honneth procura mostrar como a intersubjetividade latente no conceito hegeliano de eticidade – que segundo ele teria, num misto de *Zeitdiagnose* e *Gerechtigkeitstheorie*, um papel eminentemente terapêutico em relação às concepções essencialmente modernas da liberdade, mas unilaterais e monológicas, típicas das esferas da pessoa jurídica e do sujeito autônomo, direito e da moral – pode, por meio da recuperação das relações de reconhecimento recíproco, representar ainda um rico filão para atual filosofia política, mesmo para autores cuja teoria da justiça tenha sido cunhada pelo modelo kantiano do princípio universalista e formal da moral, como **Habermas** e **Rawls**. Para Honneth, “tudo que Hegel tenha a dizer no tocante aos fundamentos epistemológicos e normativos para seu próprio conceito de “eticidade”, permanece oculto por detrás dos elementos de sua metodologia e de seu conceito de estado postos em questão.” Segundo Honneth, de acordo com o paradigma pós-metafísico de pensamento, “nem o conceito hegeliano de estado, nem seu conceito ontológico de espírito ... parecem ainda hoje em dia serem, de alguma maneira, passíveis de reabilitação.” O objetivo desta reconstrução indireta da atualidade da filosofia do direito de Hegel no quadro das discussões atuais no campo da filosofia política e da filosofia social é demonstrá-la “como projeto de uma teoria normativa daquelas esferas de reconhecimento recíproco, cuja manutenção (*Aufrechterhaltung*) é constitutiva para a identidade moral de sociedades modernas.” **Honneth, Axel** – *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, 2001

<sup>629</sup> Em um texto sobre a *Introdução* das *Grundlinien*, **M. Müller** fornece uma interessante interpretação do “estatuto supra-individual” do “conceito positivo de direito” que incorpora momentos da interpretação de Theunissen e parece abrir, ao mesmo tempo, novas possibilidades de apreciação da obra de maturidade e de aproximação com a discussão sobre a intersubjetividade feita em Frankfurt e Jena. Partindo da anotação ao § 29 e da crítica hegeliana à compreensão negativa do direito defendida por Kant e Fichte, Müller contrapõe o “conceito positivo de direito”, vinculado à sua “base substancial supra-individual” que reúne as condições comunitárias da realização da liberdade de todos, à concepção formalista do direito, que tem seu ponto de partida na multiplicidade atomista das vontades individuais e cujo sentido comunitário se vê reduzido à regulação legal formal pela coerção recíproca dos singulares. À “base substancial” (LFFD § 29) do sentido comunitário ou positivo do conceito de direito, que se constitui pela suspensão da “vontade singular em seu arbítrio peculiar” (LFFD § 29A) implicada na contradição interna do arbítrio, Müller relaciona a figura da universalidade imanente às vontades singulares, a qual considera ser o núcleo normativo de uma “sociabilidade positiva”, um paradigma não limitativo ou excludente de intersubjetividade propiciado pela universalidade imanente da idéia ética enquanto “o bem vivo” (LFFD §142). Müller considera que, nas *Grundlinien*, esta “sociabilidade positiva” se relaciona com a “sociabilidade negativa” da concepção formal do direito como sua condição de possibilidade, isto é, como substrato de relações intersubjetivas orgânicas que torna possível a socialmente necessária restrição recíproca das esferas de liberdade.

A percepção que, a partir do desenvolvimento da concepção hegeliana de eticidade em Jena, parece encontrar sua plena ressonância na filosofia política tardia, quando posta sob a forma da relação dialética entre dois modelos de intersubjetividade, diz respeito à insuficiência da regulamentação social pela via exclusiva de princípios universais e abstratos de um paradigma jurídico-moral de justiça, pois o direito privado e sua garantia dos direitos individuais à liberdade e à proteção da propriedade privada maximiza o individualismo e a atomização que ameaça as sociedades modernas com a sombra da desintegração social. Somente se observa a antecipação do reconhecimento pelo estado da dignidade do singular numa intersubjetividade integradora e solidária entre os indivíduos, somente assim se faz justiça à idéia do universal ético como imanente à vida social, como unidade originária que emana da multiplicidade.

Neste sentido, poder-se-ia desenvolver, com base nesta relação dialética entre modelos de intersubjetividade, a partir das discussões sobre contrato, crime e justiça punitiva no *Systementwurf* 1805/06) e nas *Grundlinien*, a relação entre a intersubjetividade e o teor normativo de uma racionalidade jurídico-moral de matriz kantiana. Tal investigação poderia funcionar como preâmbulo para uma melhor apreciação, a partir de uma leitura integrada da filosofia prática de Hegel, de como o modelo hegeliano de eticidade moderna se constitui através de uma tentativa de articulação conceitual e social entre uma concepção inclusiva e uma concepção excludente de relação intersubjetiva. Neste itinerário, este modelo, que data ainda dos primeiros textos de Frankfurt, teria, apesar das severas imposições metafísicas e substancialistas que se vinculam à maior ênfase dada por Hegel à submissão do movimento geral do seu conceito de espírito à necessidade lógico-especulativa de um tólos auto-referente em seu conceito de espírito absoluto, sua concretização mais aguçada na teoria da sociedade civil das *Grundlinien*, onde se poderia identificar a articulação da intersubjetividade inclusiva e excludente no processo de “dissolução ética” da família e de gênese da sociedade civil, por um lado, e nos nexos sociais que antecipam a emergência conceitual do estado ético, principalmente a “corporação” enquanto ambiente social que se vincula ao reconhecimento intersubjetivo de elementos da existência singular que excedem o escopo do reconhecimento da pessoa de direito. É claro que ambos os elementos que articulam os modelos de intersubjetividade se acham amplamente envolvidos na sistemática geral do pensamento maduro de Hegel e são, por conseguinte, ulteriormente determinados pelos momentos lógico-especulativos diretivos da exposição. Entretanto, ainda que no horizonte das premissas metafísicas do sistema hegeliano, poder-se-ia determinar o teor sócio-filosófico mais profundo destes desenvolvimentos na seguinte direção: por um lado, o momento social em que, sob circunstâncias modernas de um embate entre sistema e mundo da vida – para falar em termos habermasianos – o reconhecimento universal do ser humano como pessoa tem de se sobrepor a dispositivos sócio-integrativos baseados em uma intersubjetividade participativa; por outro lado, o momento social em que o reconhecimento de aspectos ligados à existência concreta dos indivíduos ultrapassa o quadro geral de uma racionalidade jurídico-moral e se dirige a elementos éticos do bem viver e de uma ética valorativa.



- FICHTE, J. G. 1971. *Werke in 11 Bände*. Berlin: Walter De Gruyter
- HEGEL, G.W.F. 1995. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. São Paulo: Loyola.
- \_\_\_\_\_. 1992. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Loyola
- \_\_\_\_\_. 1986. *Jenaer Systementwürfe I*. Hamburg: Meiner.
- \_\_\_\_\_. 1987. *Jenaer Systementwürfe III*. Hamburg: Meiner.
- \_\_\_\_\_. 2002. *System der Sittlichkeit [Critik der Fichteschen Naturrechts]*. Hamburg: Meiner
- \_\_\_\_\_. 1970. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

## Apêndice I - Bibliografia sobre Fichte

- Amadio, Carla** – *Morale e politica nella Sittenlehre (1798) di J. G. Fichte* , Università degli Studi <Macerata> / Facoltà di Giurisprudenza: [Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza / 2] , 65 ,1991
- Bartuschat, W** – „Zur Deduktion des Rechts aus der Vernunft bei Kant und Fichte“, in: Kahlo, M., Wolff, E. A u. Zacyk, R. (Hrsg.) – *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis*, Frankfurt am Main, 1992, 173-193
- Baumanns, P.** – *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Stuttgart, 1972
- Bong, Wen-berng** – *Das Verhältnis des kategorischen Imperativs und des Gewissens bei Fichte* , Peter Lang , Frankfurt am Main , 1999
- Bourgeois, Bernard** – *L' idealisme de Fichte* , Paris, 1995
- Braun, J.** – *Freiheit, Gleichheit, Eigentum. Grundfragen des Rechts im Lichte der Philosophie J. G. Fichtes*, Tübingen, 1991
- Breazeale, Daniel**  
 u. Rockmore, T. (eds) – *Fichte : historical contexts, contemporary controversies* , Atlantic Highlands, NJ Humanities Press , 1994  
 – “*Circles and grounds in the Jena Wissenschaftlehre*”, in: Breazeale, Daniel u. Rockmore, T. (eds)  
 – *Fichte : historical contexts, contemporary controversies* , Atlantic Highlands, NJ Humanities Press , 1994, 43-71
- Cesa, C.** – „Zur Interpretation Von Fichtes Theorie der Intersubjektivität“, in: Kahlo, M., Wolff, E. A u. Zacyk, R. (Hrsg.) – *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis*, Frankfurt am Main, 1992, 53-70
- Düsing, E.**  
 – *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein: behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel* , Köln, 1986  
 – „*Modelle der Anerkennung und Identität des Selbst (Fichte, Mead, Erikson)*“ „in: Schild, Wolfgang (Hg)– *Anerkennung: Interdisziplinäre Dimensionen eines Begriffs, Ein Symposium*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2000, 99-127
- Depascoale, Carla** – *Etica e diritto : la filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane* , Istituto Storico Italo-Germanico <Trento>: [Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico / Monografia] , 26 , 1995
- Fabbianelli, Faustino** – *Antropologia trascendentale e visione morale del mondo : il primo Fichte e il suo contesto* ,

Fichtiana 14 , Milano , 2000

**Ferry, Luc** – *Philosophie Politique* , 2 vol , PUF , 1984

**Guérout, Martial**

– *Études sur Fichte* , Aubier-Montaigne , Paris , 1974

– *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science* , 2 vol , 1930

**Gurwich, G.** – *Fichte System der Konkreten Ethik* , Tübingen , 1924

**Hammacher, Klaus** – *Transzendente Theorie und Praxis : Zugänge zu Fichte* , Fichte-Studien / Supplementa , Amsterdam , 1996

**Heimsoeth, Heinz** – *Fichte* , Verlag Ernst Reinhardt, München, 1923

**Honneth, Axel**

– „Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität: (Zweiter Lehrsatz: § 3)“, in: Merle, Jean-Christophe(Hg) – *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts* , Akad.-Verl. , Berlin , 2001,63-80

– *Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003

**Hösle, Vittorio** – „Intersubjektivität und Willensfreiheit in Fichtes „Sittenlehre““, in: Kahlo, M., Wolff, E. A u. Zacyk, R. (Hrsg.) – *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis*, Frankfurt am Main, 1992, 29-52

**Horstmann, Rolf-Peter** – „Theorie des Urrechts(§§8-12)“, in: Merle, Jean-Christophe(Hg) – *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts* , Akad.-Verl. , Berlin , 2001,113-123

**Ivaldo, Marco** – *Libertà e ragione : l'etica di Fichte* , Biblioteca di filosofia / Saggi 16 , Milano , 1992

**Kahlo, M., Wolff, E. A u. Zacyk, R. (Hrsg.)** – *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis*, Frankfurt am Main, 1992

**Kaufmann, Matthias** – „Zwangsrecht(§§13-16)“, in: Merle, Jean-Christophe(Hg) – *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts* , Akad.-Verl. , Berlin , 2001, 125-137

**Kersting, Wolfgang** – „Die Unabhängigkeit des Rechts von der Moral (Einleitung) : Fichte Rechtsbegründung und „die gewöhnliche Weise, das Naturrecht zu behandeln““, in: Merle, Jean-Christophe(Hg) – *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts* , Akad.-Verl. , Berlin , 2001,21-37

**Köhler, M.** – „Zur Begründung des Rechtszwangs im Anschluß an Kant und Fichte“, in: Kahlo, M., Wolff, E. A u. Zacyk, R. (Hrsg.) – *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis*, Frankfurt am Main, 1992, 93-126

**Lauth, Reinhard**

– *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit : Fichte und sein Umkreis* , Ars una , München , 1994

– *Hegel: critique de la doctrine de la science de Fichte* , J. Vrin , Paris , 1987

**Losurdo, Domenico** – *Fichte, die Französische Revolution und das Ideal vom ewigen Frieden* , Berlin Akad.-Verl , Berlin , 1991

**Maesschalck, Marc** – *Droit et creation sociale chez Fichte : une philosophie moderne de l'action politique* , Ed. de l'Inst. Supérieur de Philosophie , Bibliothèque philosophique de Louvain , Louvain-la-Neuve , 1996

**Maus, Ingenborg** – „Die Verfassung und ihre Garantie: das Ephorat (§§ 16, 17 und 21)“, in: Merle, Jean-Christophe(Hg) – *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts* , Akad.-Verl. , Berlin , 2001, 139-158

**Merle, Jean-Christophe**

– (Hg)*Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts* , Akad.-Verl. , Berlin , 2001

– „Einführung“, in: Merle, Jean-Christophe(Hg) – *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Akad.-Verl., Berlin, 2001, 1-18

**Makkrell, Rudolf A.** – “*Fichte’s Dialectical Imagination*”, in: Breazeale, Daniel u. Rockmore, T. (eds) – *Fichte : historical contexts, contemporary controversies*, Atlantic Highlands, NJ Humanities Press, 1994, 1-16

**Neuhouser, F.**

– *Fichte’s Theory of Subjectivity*, Cambridge, 1990

– “*The Efficacy of the rational Being (First Proposition §1)*”, in: Merle, Jean-Christophe(Hg) – *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Akad.-Verl., Berlin, 2001, 39-49

– “*Fichte and the relation between Right and Morality*”, in: Breazeale, Daniel u. Rockmore, T. (eds) – *Fichte : historical contexts, contemporary controversies*, Atlantic Highlands, NJ Humanities Press, 1994, 158-180

**Perrinjaquet, Alain** – “*Some Remarks Concerning the Circularity of Philosophy and the evidence of its First Principle in the Jena Wissenschaftslehre*”, in: Breazeale, Daniel u. Rockmore, T. (eds) – *Fichte : historical contexts, contemporary controversies*, Atlantic Highlands, NJ Humanities Press, 1994, 71-95

**Piché, Claude** – „*Die Bestimmung der Sinnenwelt durch das vernünftige Wesen(Folgesatz: §2)*“, in: Merle, Jean-Christophe(Hg) – *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Akad.-Verl., Berlin, 2001, 51-62

**Philonenko, Alexis**

– *L’oeuvre de Fichte*, J.Vrin, Paris, 1984

– *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, Bibliothèque d’histoire de la philosophie / Nouvelle série, J.Vrin, Paris, 1987

**Radrizzani, Ives** – *Fichte et la France*, Bibliothèque des Archives de philosophie: Nouvelle série, Paris 1995

**Renaut, Alain**

– *Système du droit : philosophie et droit dans la pensée de fichte*, P.U.F, Paris, 1986

– „*Deduktion des Rechts (Dritter Lehrsatz: §4)*“, in: Merle, Jean-Christophe(Hg) – *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Akad.-Verl., Berlin, 2001, 81-95

**Schenkel, Ernst** – *Individualität und Gemeinschaft: der demokratische Gedanke bei J. G. Fichte*, Dornach Gideon-Spicker-Verl, 1987

**Seebohm, Thomas M.** – “*Fichte’s Discovery of the Dialectical Method*”, in: Breazeale, Daniel u. Rockmore, T. (eds) – *Fichte : historical contexts, contemporary controversies*, Atlantic Highlands, NJ Humanities Press, 1994, 17-41

**Siep, Ludwig**

– „*Naturrecht und Wissenschaftslehre*“, in: Kahlo, M., Wolff, E. A u. Zacyk, R. (Hrsg.) – *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis*, Frankfurt am Main, 1992, 71-91

– „*Einheit und Methode von Fichtes „Grundlage des Naturrechts“*“, in: Siep, Ludwig– *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, 1992, 41-64

– „*Philosophische Begründung des Rechts bei Fichte und Hegel*“, in: Siep, Ludwig– *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, 1992, 65-80

**Torres Filho, Rubens Rodrigues** – *O Espírito e a Letra : a Crítica da Imaginação Pura em Fichte*, Ática, São Paulo, 1975

**Verweyen, H.** – *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*, München, 1975;

**Vincenti, Luc** – *Pratique et réalité dans les philosophies de Kant et de Fichte*, Philosophie, épistémologie, Éd. Kimé, Paris, 1997

**Vuillemin, J** – *L’Héritage kantien et la révolution copernicienne*, Presses Universitaire de France, Paris, 1954

**Wallner, N.** – *Fichte als Politischer Denker: Werden und Wesen seiner Gedanken über den Staat*, Halle, 1926

**Weischedel, Wilhelm** – *Der frühe Fichte: Aufbruch d. Freiheit zur Gemeinschaft*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1973

**Wildt, Andreas** – „*Recht und Selbstachtung, im Anschluß an die Anerkennungslehre von Fichte und Hegel*“, in: Kahlo, M., Wolff, E. A u. Zaczyk, R. (Hrsg.) – *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis*, Frankfurt am Main, 1992, 127-171

**Willams, Robert. R** – “*The Question of the other in Fichte’s thought*”, in: Breazeale, Daniel u. Rockmore, T. (eds) – *Fichte : historical contexts, contemporary controversies*, Atlantic Highlands, NJ Humanities Press, 1994, 142-157

**Zaczyk, Rainer** – „*Die Struktur des Rechtsverhältnisses (§§1-4)im Naturrecht Fichtes*“, in: Kahlo, M., Wolff, E. A u. Zaczyk, R. (Hrsg.) – *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis*, Frankfurt am Main, 1992, 9-27

**Zöller, Günter**

– *Fichte's transcendental philosophy : the original duplicity of intelligence and will*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1998

– „*Leib, Materie und gemeinsames Wollen als Anwendungsbedingungen des Rechts (Zweites Hauptstück: §§5-7)*“ in: Merle, Jean-Christophe(Hg) – *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Akad.-Verl., Berlin, 2001,92-111

## Apêndice II - Bibliografia sobre Hegel

**Alegria, Ciro** – *Tragödie und bürgerliche Gesellschaft, Motive und Probleme der politischen Aufhebung des "Notstaats" bei Hegel*, Berlin, 1994

**Amengual, Gabriel** – „*Subjektivität in der Rechtsphilosophie Hegels*“, in: Merker, Barbara und Georg Mohr/Michael Quante – *Subjektivität und Anerkennung*, Mentis, Frankfurt am Main, 2004, 195-212

**Apel, Karl-Otto** – „*Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit „aufgehoben“ werden?*“, in: Kuhlmann, Wolfgang (Hg.) – *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986,217-263

**Arato, Andrew** – “*A Reconstruction of Hegel’s Theory of Civil Society*“, in: Cornell, Drucilla ; Rosenfeld, Michael and Carlson, David Gray (eds.)– *Hegel and Legal Theory*, New York, 1991,300-320

**Avineri, Sh.** – *Hegel’s Theory of the modern state*, Cambridge, 1972

**Benson, Peter** – “*The priority of abstract right and constructivism in Hegel’s Legal Philosophy*“, in: Cornell, Drucilla ; Rosenfeld, Michael and Carlson, David Gray (eds.)– *Hegel and Legal Theory*, New York, 1991, 174-204

**Bienenstock, M.** – *Politique du jeune Hegel: Iéna 1801 - 1806*, Paris, 1992

**Bisticas-Cocoves, Marcos** – „*The Path of Reason in Hegel’s Phenomenology of Spirit*“, in : Köhler, Dietmar und Otto Pöggeler (Hg.) – *G.W.F Hegel, Phänomenologie des Geistes (Klassiker auslegen)*, Berlin, 1998, 163-182

**Bondeli, M.**

– *Der Kantianismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung und Kant-Überwindung Hegels auf dem Weg zum philosophischen System*, Hamburg, 1997

– „*Zwischen radikaler Kritik und neuem Moralitätskonzept*“, in : Jamme, Cristoph und Helmut Schneider(Hg.) – *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990,171-192

**Bourgeois, Bernard**

- „Der Begriff des Staats (§§ 217-242)“ : Siep, Ludwig (Hg.) – *G.W.F Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Klassiker auslegen*, hg. v. Otfried Höffe, Bd. 9, Berlin, 217-242
- „Der Junge Hegel und das Rousseausche Verhältnis von Moral und Politik“, in: Fulda, Hans Heinrich und Horstmann, Rolf-Peter (Hg.) – *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart, 1991, 221-241
- *La pensée politique de Hegel*, Paris 1969
- *Le Droit Naturel de Hegel (1892-1803)- Commentaire: Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iéna*, Paris, 1986

**Bouton, Christophe** – *Temps et Sprit dans la Philosophie de Hegel: De Francfort à Iéna* , Paris, 2000

**Brudner, Alan** – “Hegel and the Crisis of private Law“, in: Cornell, Drucilla ; Rosenfeld, Michael and Carlson, David Gray (eds.)– *Hegel and Legal Theory*, New York, 1991, 127-173

**Brumlik, Micha** – „Über die Ansprüche Ungeborener und Unmündiger: wie advokatorisch ist die diskursive Ethik?“ ,in: Kuhlmann, Wolfgang (Hg.) – *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, 265-300

**Bubner, Rüdiger** – „Moralität und Sittlichkeit – Die Herkunft eines Gegensatzes“, in: Kuhlmann, Wolfgang (Hg.) – *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, 64-84

**Buchwalter, Andrew** – “Law, Culture, and Constitutionalism: Remarks on Hegel and Habermas“, in: Williams, R. R. – (ed.) *Beyond liberalism and communitarianism: studies in Hegel's Philosophy of right*, Albany, New York, 2001, 207-227

**Busche, Hubertus** – „Öffentliche Verbindlichkeit ohne normative Positivität: zum Problem einer staatsbürgerlichen Religion bei Rousseau und Hegel“, in: Fulda, Hans Heinrich und Horstmann, Rolf-Peter (Hg.) – *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart, 1991, 141-159

**Collins, Ardis B.** – “Hegel's Critical Appropriation of Kantian Morality“, in: Williams, R. R. – (ed.) *Beyond liberalism and communitarianism: studies in Hegel's Philosophy of right*, Albany, New York, 2001, 21-39

**Cornell, Drucilla ; Rosenfeld, Michael and Carlson, David Gray (eds.)**– *Hegel and Legal Theory*, New York, 1991

**Cruysbergs, Paul** – “Hegel's critique of modern natural law” ”, in: Wylleman, A. (ed.) – *Hegel on the ethical life, religion and philosophy* , 1793 – 1807, 81-117

**Dallmayr, Fred** – “Rethinking the Hegelian State“, in: Cornell, Drucilla ; Rosenfeld, Michael and Carlson, David Gray (eds.)– *Hegel and Legal Theory*, New York, 1991, 320-346

**D'Hondt, Jacques** – „La vieil Hegel et la critique des idées abstraites de Rousseau“, in: Fulda, Hans Heinrich und Horstmann, Rolf-Peter (Hg.) – *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart, 1991, 74-91

**Dicke, Klaus** – „Hegels“wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts“ “, in: Henkel, Michael (Hrsg.) – *Staat, Politik und Recht beim frühen*, Berlin, 2002, 11-55

**Durst, David C.**

- *The End(s) of the State in Hegel's Philosophy of Right*”, in: Williams, R. R. – (ed.) *Beyond liberalism and communitarianism: studies in Hegel's Philosophy of right*, Albany, New York, 2001, 229-247
- *Zur politischen Ökonomie der Sittlichkeit bei Hegel und der ästhetischen Kultur bei Schiller*, Wien, 1994

**Düsing, Edith und Klaus Düsing** – “Gesetz und Liebe. Untersuchungen zur Kantkritik und zum Ethik-Entwurf in Hegels Frankfurter Jugendschriften”, in: Merker, Barbara und Georg Mohr/Michael Quante – *Subjektivität und Anerkennung* , Mentis, Frankfurt am Main, 2004 , 1-15

**Düsing, Klaus** – „Der Begriff der Vernunft in Hegels Phänomenologie“, in: Köhler, Dietmar und Otto Pöggeler (Hg.) – *G.W.F Hegel, Phänomenologie des Geistes (Klassiker auslegen)*, Berlin, 1998, 143-161

**Duso, Giuseppe** – „Freiheit, politisches Handeln und Repräsentation beim jungen Hegel“, in: Fulda, Hans Heinrich und Horstmann, Rolf-Peter (Hg.) – *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart, 1991, 242-278

**Falke, Gustave-Hans** – *Begriffene Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewußtseinsgestalten in Hegels 'Phänomenologie des Geistes'. Interpretation und Kommentar*, Berlin, 1996

**Fischbach, Franck** – *Fichte et Hegel : la reconnaissance*, Presses Universitaires de France, Paris 1999.

#### **Forst, Rainer**

– „Kommunitarismus und Liberalismus: Stationen einer Debatte“, in: Honneth, Axel (Hg.) – *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main, 1995 (*Theorie und Gesellschaft*, 26), 181-212

– *Kontexte der Gerechtigkeit: politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994

**Franco, Paul** – *Hegel's Philosophy of Freedom*, New Haven/London, 1999

#### **Fulda, Hans Heinrich**

und Dieter Henrich (Hg.) – *Materialen zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992

und Horstmann, Rolf-Peter (Hg.) – *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart, 1991

– „Rousseausche Probleme in Hegels Entwicklung“, in: Fulda, Hans Heinrich und Horstmann, Rolf-Peter (Hg.) – *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart, 1991, 41-73

**Gadamer, Hans Georg** – „Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins“, in: Fulda, Hans Heinrich und Dieter Henrich (Hg.) – *Materialen zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, 217-242

**Gérard, Gilbert** – *Critique et dialectique : l'itinéraire de Hegel à Iéna, (1801 - 1805)*, Bruxelles, 1982

**Göhler, Gerhard** – „Dialektik und Politik in Hegels frühen politischen Systemen: Kommentar und Analyse“, in: *Frühe politische Systeme: System der Sittlichkeit, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, Jenaer Realphilosophie*. Herausgegeben und kommentiert von Gerhard Göhler, Frankfurt am Main, Ullstein 1974, 337-610

**Groossens, Wilfried** – „Ethical Life and Family in the Phenomenology of Spirit“, in: Wylleman, A. (ed.) – *Hegel on the ethical life, religion and philosophy , 1793 – 1807*, 163-194

**Gröschner, Rolf** – „Wer denkt abstrakt? Rechtsphilosophische Reflexionen über einen Aufsatz des frühen Hegel“, in: Jamme, Cristoph und Helmut Schneider (Hg.) – *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990, 123-136

**Gutmann, Amy** – *Die kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus*“, in: Honneth, Axel (Hg.) – *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main, 1995 (*Theorie und Gesellschaft*, 26), 68-83

#### **Habermas, Jürgen**

– „Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser „Philosophie des Geistes““, in: *Frühe politische Systeme: System der Sittlichkeit, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, Jenaer Realphilosophie*. Herausgegeben und kommentiert von Gerhard Göhler, Frankfurt am Main, Ullstein 1974, 786-814

– *Der Philosophische Diskurs der Moderne : zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988

– *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996

– *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992

– *Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, 1999

– „*Moralität und Sittlichkeit: treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?*“, in: Kuhlmann, Wolfgang (Hg.) – *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, 16-37

**Halbig, Christoph** – „*Ist Hegels Wahrheitsbegriff geschichtlich ?*“, in: Merker, Barbara und Georg Mohr/Michael Quante – *Subjektivität und Anerkennung*, Mentis, Frankfurt am Main, 2004, 32-41

**Hardimon, Michael O.** – *Hegel's Social Philosophy: the project of reconciliation*, Cambridge, 1994

**Harris, Henry Siltou**

– *Hegel's Development: Towards the Sunlight 1779-1801*, Oxford, 1972

– „*Hegel's Intellectual Development to 1807*“, in: *The Cambridge Companion to Hegel*, hg. v. Frederick C. Beiser, Cambridge/New York 1993, 25-51

– *Hegel's Development*, Bd.2: *Night Thoughts (Jena 1801-1806)*, Oxford, 1983

**Henkel, Michael (Hrsg.)**

– *Staat, Politik und Recht beim frühen Hegel*, Berlin, 2002

– „*Metaphysik der Sozialität – Reflexionen über sozialtheoretische Grundfragen der politischen Philosophie im Anschluß an Hegel*“, in: Henkel, Michael (Hrsg.) – *Staat, Politik und Recht beim frühen Hegel*, Berlin, 2002, 57-84

**Hinchman, Lewis P.** – *Hegel's Critique of the Enlightenment*, Gainesville, 1984

**Hirsch, Emanuel** – „*Die Beisetzung der Romantiker in Hegels 'Phänomenologie'. Ein Kommentar zu dem Abschnitte über die Moralität*“, in: Fulda, Hans Heinrich und Dieter Henrich (Hg.) – *Materialien zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, 245-275

**Honneth, Axel**

– *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000

– „*Diskurs Ethik und implizites Gerechtigkeitskonzept: eine Diskussionsbemerkung*“, in: Kuhlmann, Wolfgang (Hg.) – *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, 183-194

– „*Gerechtigkeit und Kommunikative Freiheit: Überlegungen im Anschluss an Hegel*“, in: Merker, Barbara und Georg Mohr/Michael Quante – *Subjektivität und Anerkennung*, Mentis, Frankfurt am Main, 2004, 213-226

– *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992

– (Hg.) *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main, 1995 (*Theorie und Gesellschaft*, 26)

– *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, 2001

**Horstmann, Rolf-Peter** – „*Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft (§§158-256)*“, in: Siep, Ludwig (Hg.) – *G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Klassiker auslegen*, hg. v. Otfried Höffe, Bd. 9, Berlin, 193-216

**Houlgate, Stephen** – „*Hegel, Rights, and the Rational State*“, in: Williams, R. R. – (ed.) *Beyond liberalism and communitarianism: studies in Hegel's Philosophy of right*, Albany, New York, 2001, 249-273

**Hyppolite, Jean Gaston** – *a Genèse et structure de la 'Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, 1946

**Ilting, Karl-Heinz** – „*Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*“, in: *Frühe politische Systeme: System der Sittlichkeit, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, Jenaer Realphilosophie*. Herausgegeben und kommentiert von Gerhard Göhler, Frankfurt am Main, Ullstein 1974, 759-785

**Jamme, Cristoph**

und Helmut Schneider(Hg.) – *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990

– „*Jedes Lieblose ist Gewalt*“. *Der junge Hegel, Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung*“, in : Jamme, Cristoph und Helmut Schneider(Hg.) – *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990, 130-170

**Janicaud, Dominique** – *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, 1975

**Jarczyk, Gwendoline** – *Les premiers combats de la reconnaissance. Maîtrise et servitude dans la “Phénoménologie de l’Esprit” de Hegel. Text et commentaire*, Paris, 1987

**Jonkers, Peter** – “*Hegel’s Idea of Philosophy and his Critique of Reflective Philosophy of Subjectivity*””, in: Wylleman, A. (ed.) – *Hegel on the ethical life, religion and philosophy*, 1793 – 1807, 47-80

**Kaltenbacher, Walter** – *Freiheitsdialektik und Intersubjektivität in Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main, 1994

**Kelly, George Armstrong** – „*Bemerkungen zu Hegels „Herrschaft und Knechtschaft“*“, in: Fulda, Hans Heinrich und Dieter Henrich (Hg.) – *Materialen zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, 189-216

**Kervegan, Jean-Francois** – “*Le citoyen contre le Bourgeois: le jeune Hegel e la quête de „l’esprit du tout“*“, in: Fulda, Hans Heinrich und Horstmann, Rolf-Peter (Hg.) – *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart, 1991, 279-301

**Kimmerle, Heinz**

– *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800-1804*, Bonn(Beiheft 8 der HST)

– „*Anfänge der Dialektik*“, in : Jamme, Cristoph und Helmut Schneider(Hg.) – *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990, 227-288

**Köhler, Dietmar**

und Otto Pöggeler (Hg.) – *G.W.F Hegel, Phänomenologie des Geistes (Klassiker auslegen)*, Berlin, 1998

– „*Hegels Gewissensdialektik*“, in: Köhler, Dietmar und Otto Pöggeler (Hg.) – *G.W.F Hegel, Phänomenologie des Geistes (Klassiker auslegen)*, Berlin, 1998, 209-224

**Köhler, Michael** – „*Unbedingte Affirmation, Anerkennung und Rechtsverhältnis*““, in: Schild, Wolfgang (Hg) – *Anerkennung : Interdisziplinäre Dimensionen eines Begriffs*, Ein Synposium, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2000, 91-97

**Kojève, Alexandre**

– *Hegel, Eine Vergegenwärtigung seines Denkens, Kommentar zur Phänomenologie des Geistes, Mit einem Anhang Hegel, marx und das Christentum*, hg. v. Iring Fetscher, übers. v. Iring Fetscher und Gehard Lehmbruch, Suhrkamp, Frankfurt ,1984

– *Introduction à la lecture de Hegel. Lecons sur la Phénoménologie de l’Esprit professes de 1933 à 1939 à École des Hautes-Etudes*, hg. v. Raymond Queneau, Paris, 1947

**Kotkavirta, Jussi** – *Liebe und Vereinigung*“, in: Merker, Barbara und Georg Mohr/Michael Quante – *Subjektivität und Anerkennung*, Mentis, Frankfurt am Main, 2004, 15-31

**Kuhlmann, Wolfgang (Hg.)**

– *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986

– „*Moralität und Sittlichkeit: ist die Idee einer letztbegründeten normativen Ethik überhaupt sinnvoll?*“,in: Kuhlmann, Wolfgang (Hg.) – *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986,194-216



**Larmore, Charles** – *„Politischer Liberalismus“*, in: Honneth, Axel (Hg.) – *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main, 1995(*Theorie und Gesellschaft*, 26), 130-156

**Labarrière, Pierre-Jean** – *La Phénoménologie de L'Esprit de Hegel*, Paris 1979

**Lécrivain, André** – *Hegel et l'éthique: commentaire de la troisième partie des principes de la philosophie du droit*, Paris, 2001

**Leijen, Arie** – *“The intuition of the absolute concept in the absolute ethical life: Hegel's System of Ethical Life”*”, in: Wylleman, A. (ed.) – *Hegel on the ethical life, religion and philosophy* , 1793 – 1807, 119-161

**Luf, Gerhard** – *„Überlegungen zur Theorie der Anerkennung in der gegenwärtigen Rechtsphilosophie“*, in: Schild, Wolfgang (Hg) – *Anerkennung : Interdisziplinäre Dimensionen eines Begriffs, Ein Symposium*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2000, 72-90

**Lukács, Georg** – *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft* , Aufbau-Verlag, Berlin/Weimar 1986

**MacIntyre, Alasdair** – *„Ist Patriotismus eine Tugend ?“*, in: Honneth, Axel (Hg.) – *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main, 1995(*Theorie und Gesellschaft*, 26), 84-102

**Marcuse, Herbert** – *„Die Jenenser Entwürfe der Hegelschen Sozialphilosophie“*, in: *Frühe politische Systeme: System der Sittlichkeit, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, Jenaer Realphilosophie*. Herausgegeben und kommentiert von Gerhard Göhler, Frankfurt am Main, Ullstein 1974, 667-688

**Marx, Werner** – *Das Selbstbewußtsein in Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*, Frankfurt am Main, 1986

**Menegoni, Francesca**

– *„Die Frage nach dem Ursprung des Bösen bei Hegel“*, in: Merker, Barbara und Georg Mohr/Michael Quante – *Subjektivität und Anerkennung* , Mentis, Frankfurt am Main, 2004, 228-242

– *„Elemente zu einer Handlungstheorie in der Moralität (§§82-104)“*, in: Siep, Ludwig (Hg.) – *G.W.F Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Klassiker auslegen*, hg. v. Otfried Höffe, Bd. 9, Berlin, 125-146

**Menke, Christoph** – *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt am Main, 1996

**Merker, Barbara und Georg Mohr/Michael Quante** – *Subjektivität und Anerkennung* , Mentis, Frankfurt am Main, 2004

**Mitias, M. H.** – *Moral Foundation of the state in Hegel's Philosophy of Right. Anatomy of an argument*, Amsterdam, 1984

**Müller, Marcos L.**

– *“A Crítica de Hegel Aos Postulados da Razão Prática Como Deslocamentos Dissimuladores”*, in: *Studia Kantiana. Revista da Sociedade Kant Brasileira.* Rio de Janeiro: , v.1, n.1, p.101 - 150, 1998.

– *“A Dialética Negativa da Moralidade e A Resolução Especulativa da Contradição da Consciência Moral Moderna”*, in: *DISCURSO. SÃO PAULO - USP:* , v.27, p.83 - 116, 1996.

– *“A Estrutura Lógico-Conceitual da Sociedade Civil-Burguesa e A Dialética da Liberdade Negativa”*, in: *Justiça como Equidade. Fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas)* ed. Florianópolis : Insular, 1998, v.único, p. 247-256.

– *“A Gênese Conceitual do Estado Ético”*. *REVISTA DE FILOSOFIA POLÍTICA - NOVA SÉRIE. PORTO ALEGRE - L&PM:* , v.2, p.9 - 38, 1998.

– *“A Gênese Lógica do Conceito Especulativo de Liberdade”*, in: *ANALYTICA. Rio de Janeiro: UFRJ*, v.1, n.1, p.77 - 141, 1993.

– *“O direito natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo”*, in: *Filosofia Política. Rio de Janeiro, RJ:* , n.5, p.41 - 66, 2003.

**Niel, Henri** – *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, New York, 1984

**Neuhausser, Frederick** – *Foundations of Hegel's Social Theory: actualizing freedom*, Cambridge, 2000

**Patten, Allen**

– *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford, 1999

– „*Social Contract Theory and the Politics of Recognition in Hegel's Political Philosophy*“, in: Williams, R. R. – (ed.) *Beyond liberalism and communitarianism: studies in Hegel's Philosophy of right*, Albany, New York, 2001, 167-184

**Perpezak, Adriaan H. T.**

– „*Hegels Pflichten- und Tugendlehre*“, in: Siep, Ludwig (Hg.) – *G.W.F Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Klassiker auslegen*, hg. v. Otfried Höffe, Bd. 9, Berlin, 167-191

– *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Dordrecht, 2001

**Pettersen, Th.**

– *Subjektivität und Politik: Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts als Reformulierung des Contrat social Rousseaus*, Frankfurt am Main, 1992

– „*Republikanismus und politische Tugend bei Hegel*“, in: Jamme, Cristoph und Helmut Schneider(Hg.) – *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990, 137-160

**Pinkard, Terry** – „*Reason, recognition and historicity*“, in: Merker, Barbara und Georg Mohr/Michael Quante – *Subjektivität und Anerkennung*, Mentis, Frankfurt am Main, 2004, 47-66

**Pippin, Robert** – „*Hegel, Freedom, The Will. The Philosophy of Right (§§1-33)*“, in: *G.W.F Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: Siep, Ludwig (Hg.) – *Klassiker auslegen*, hg. v. Otfried Höffe, Bd. 9, Berlin, 31-54

**Pöggler, Otto**

– „*Selbstbewußtsein als Leitfaden der Phänomenologie des Geistes*“, in: Köhler, Dietmar und Otto Pöggeler (Hg.) – *G.W.F Hegel, Phänomenologie des Geistes (Klassiker auslegen)*, Berlin, 1998, 129-142

– „*Die Komposition der Phänomenologie de Geistes*“, in: Fulda, Hans Heinrich und Dieter Henrich (Hg.) – *Materialen zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, 329-390

**Quante, Michael**

– „*Die Persönlichkeit des Willens' als Prinzip des abstrakten Rechts. Eine Analyse der begriffslogischen Struktur der §§34-40 von Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*“, in: Siep, Ludwig (Hg.) – *G.W.F Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Klassiker auslegen*, hg. v. Otfried Höffe, Bd. 9, Berlin, 73-94

– *Hegels Begriff der Handlung*, Stuttgart, 1993

**Rawls, John**

– „*Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch*“, in: Honneth, Axel (Hg.) – *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main, 1995(*Theorie und Gesellschaft*, 26), 36-67

– *Geschichte der Moralphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002

**Reinsinger, Peter** – „*Sozialsystem und Anerkennung*“, in: Schild, Wolfgang (Hg) – *Anerkennung : Interdisziplinäre Dimensionen eines Begriffs*, Ein Symposium, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2000, 9-35

**Requate, A.** – *Die logik der moralität in Hegels Philosophie des Rechts*, Cuxhaven, 1995

**Riedel, M (Hg.)** – *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. 2 Bde.*, Frankfurt am Main, 1975

**Rípalda, José Maria** – „*Aufklärung beim frühen Hegel*“, in: Jamme, Cristoph und Helmut Schneider(Hg.) – *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990,112-129

**Ritter, Joachim** – „*Person und Eigentum. Zu Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts (§§34-81)*“, in: Siep, Ludwig (Hg.) – *G.W.F Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Klassiker auslegen*, hg. v. Otfried Höffe, Bd. 9, Berlin, 55-72

**Rosenfeld, Michel** – *Hegel and the Dialectics of contract*“, in: Cornell, Drucilla ; Rosenfeld, Michael and Carlson, David Gray (eds.)– *Hegel and Legal Theory*, New York, 1991,228-257

**Roth, Klaus** – „*Abstraktes Recht und Sittlichkeit in Hegels Jenaer Systementwürfen*“, in: Henkel, Michael (Hrsg.) – *Staat, Politik und Recht beim frühen*, Berlin, 2002,11-37

**Sandel, Michael** – „*Das verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst*“, in: Honneth, Axel (Hg.) – *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main, 1995(*Theorie und Gesellschaft*, 26), 18-35

**Schild, Wolfgang (Hg)**

– *Anerkennung : Interdisziplinäre Dimensionen eines Begriffs , Ein Symposium*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2000

– „*Anerkennung als Thema in Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“*“, in: Schild, Wolfgang (Hg) – *Anerkennung : Interdisziplinäre Dimensionen eines Begriffs , Ein Symposium*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2000, 37-72

**Schmidt, Josef** – ‘*Geist*’, ‘*Religion und ‘absolutes Wissen*’. *Ein Kommentar zu den gleichnamigen Kapiteln aus Hegels ‘Phänomenologie des Geistes*’, Stuttgart/Berlin/Köln 1997

**Schnädelbach, Herbert**

(Hg)– *Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000

– *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000

– „*Was ist Neoaristotelismus?* “, in: Kuhlmann, Wolfgang (Hg.) – *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986,38-63

**Schlink, Bernhard** – “*The Inherent Rationality of the State in Hegel’s Philosophy of Right*“, in: Cornell, Drucilla ; Rosenfeld, Michael and Carlson, David Gray (eds.)– *Hegel and Legal Theory*, New York, 1991,347-355

**Siep, Ludwig (Hg.)**

– *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1976

– „*Der Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena*“, in: Siep, Ludwig–*Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, 1992, 158-181

– „*Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften*“, in: *Hegel-Studien* (1974), 155-209

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

– „*Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes*“, in: Köhler, Dietmar und Otto Pöggeler (Hg.) – *G.W.F Hegel, Phänomenologie des Geistes (Klassiker auslegen)*, Berlin, 1998, 107-127

– *G.W.F Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Klassiker auslegen*, hg. v. Otfried Höffe, Bd. 9, Berlin

– „*Hegels Metaphysik der Sitten*“, in: Siep, Ludwig–*Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, 1992, 182-194

– „*Hegels politische Philosophie*“, in: Siep, Ludwig–*Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, 1992, 307-328

– „*Personbegriff und praktische Philosophie bei Locke, Kant und Hegel*“, in: Siep, Ludwig–*Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, 1992,81-115

– *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, 1992

– „*Praktische Philosophie und Geschichte beim Jenaer Hegel*“, in: Siep, Ludwig–*Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, 1992, 142-157

– „*Selbstverwirklichung, Anerkennung und politische Existenz. Zur Aktualität der politischen Philosophie Hegels*“, in: *Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven*, hrsg. v. R. Schmücker und U. Steinvorh, Berlin, 41-56

– „*Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der Grundlinien im Blick auf die Vorrede*“, in: Siep, Ludwig (Hg.) – *G.W.F Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Klassiker auslegen*, hg. v. Otfried Höffe, Bd. 9, Berlin, 5-30

– „Was heißt: „Aufhebung der Moralität in der Sittlichkeit“ in Hegels RechtsPhilosophie“, in: Siep, Ludwig–*Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, 1992, 217-239

**Smith, Steven B.** – *Hegels Critique of Liberalism*, London, 1989

**Souche-Dague, Denise** – „Les apories concernant le concept de nature dans la théorie rousseauiste du politique, et leur dépassement hégélien“, in: Fulda, Hans Heinrich und Horstmann, Rolf-Peter (Hg.) – *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart, 1991, 205-220

**Steinberger, Peter** – *Logics and Politics: Hegel's Philosophy of Right*, New haven, 1988

**Stillman, G.** – „Property, Contract, and Ethical Life in Hegel's Philosophy of Right“, in: Cornell, Drucilla ; Rosenfeld, Michael and Carlson, David Gray (eds.)– *Hegel and Legal Theory*, New York, 1991, 205-227

**Stewart, Jon** – *The Unity of Hegel's Phenomenology of Spirit: a systematic interpretation*, Evaston, 2001

**Taylor, Charles**

– „Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus“, in: Honneth, Axel (Hg.) – *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main, 1995(*Theorie und Gesellschaft*, 26), 103-130

– „Hegel's Ambiguous Legacy for modern Liberalismus“, in: Cornell, Drucilla ; Rosenfeld, Michael and Carlson, David Gray (eds.)– *Hegel and Legal Theory*, New York, 1991, 64-93

**Theunissen, Michael** – „The Repressed Intersubjectivity in Hegel's Philosophy of Right“, in: Cornell, Drucilla ; Rosenfeld, Michael and Carlson, David Gray (eds.)– *Hegel and Legal Theory*, New York, 1991, 3-63

**Thompson, Kevin** – „Intitutional Normativity: The positivity of Right“, in: Williams, R. R. – (ed.) *Beyond liberalism and communitarianism: studies in Hegel's Philosophy of right*, Albany, New York, 2001, 41-65

**Tunick, Mark** – „Hegel on Political Identity and the Ties that Bind“, in: Williams, R. R. – (ed.) *Beyond liberalism and communitarianism: studies in Hegel's Philosophy of right*, Albany, New York, 2001, 67-89

**Walzer, Michael** – „Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus“ „“, in: Honneth, Axel (Hg.) – *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main, 1995(*Theorie und Gesellschaft*, 26), 157-180

**Weisser-Lohnmann, Elisabeth** – „Gestalten nicht des Bewußtseins, sondern einer Welt – Überlegungen zum Geist-Kapitel der *Phänomenologie des Geistes*“, in: Köhler, Dietmar und Otto Pöggeler (Hg.) – *G.W.F Hegel, Phänomenologie des Geistes (Klassiker auslegen)*, Berlin, 1998, 183-207

**Westphal, Merold**

– *History and Truth in Hegel's Phenomenology*, Atlantic Highlands, 1982

– *Hegel, Freedom and Modernity*, Albany, New York, 1992

**Wildt, Andreas** – *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1983

**Williams, R. R.**

–(ed.) *Beyond liberalism and communitarianism: studies in Hegel's Philosophy of right*, Albany, New York, 2001

– *Recognition: Hegel and Fichte on the Other*, Albany, University of New York Press, 1992

– *Hegel's Ethics of Recognition*, London/Los Angeles, 1997

**Willaschek, Marcus** – „Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit“ und „zweiter Zwang“: *Bemerkungen zur Begründung des Zwangsrechts bei Kant und Hegel* „“, in: Merker, Barbara und Georg Mohr/Michael Quante – *Subjektivität und Anerkennung* , Mentis, Frankfurt am Main, 2004 , 271-283

**Wood, Allen W.**

– *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, 1990

– „Hegel's Critique of Morality (§§129-141)“ in: Siep, Ludwig (Hg.) – *G.W.F Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Klassiker auslegen*, hg. v. Otfried Höffe, Bd. 9, Berlin 147ff.

**Wylleman, A. (ed.)**

– *Hegel on the ethical life, religion and philosophy*, 1793 - 1807

– “Driven Forth to Science”, in: Wylleman, A. (ed.) – *Hegel on the ethical life, religion and philosophy*, 1793 - 1807, 1- 45