

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PATRÍCIA RIFFEL DE ALMEIDA

**A VIDA DA LEI: RECONHECIMENTO, LIBERDADE E
DOMINAÇÃO NA *FILOSOFIA DO DIREITO* DE HEGEL**

TOLEDO
2021

PATRÍCIA RIFFEL DE ALMEIDA

A VIDA DA LEI: RECONHECIMENTO, LIBERDADE E
DOMINAÇÃO NA *FILOSOFIA DO DIREITO* DE HEGEL

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Doutor(a) em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Rosalvo Schütz

TOLEDO
2021

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Rv Riffel de Almeida, Patrícia
A vida da lei: reconhecimento, liberdade e
dominação na Filosofia do Direito de Hegel / Patrícia
Riffel de Almeida; orientador Rosalvo Schütz. --
Toledo, 2021.
221 p.

Tese (Campus de Toledo) -- Universidade
Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências
Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, 2021.

1. Filosofia social. 2. Ética. 3. Filosofia
política. 4. História da Filosofia. I. Schütz,
Rosalvo, orient. II. Título.

PATRÍCIA RIFFEL DE ALMEIDA

A VIDA DA LEI: RECONHECIMENTO, LIBERDADE E
DOMINAÇÃO NA *FILOSOFIA DO DIREITO* DE HEGEL

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Doutor(a) em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da tese defendida e aprovada pela banca examinadora em __/__/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Rosalvo Schütz (orientador)
UNIOESTE

Prof. Dr. Hans-Georg Flickinger (membro externo)
Universität Kassel

Prof. Dr. Agemir Bavaresco (membro externo)
PUCRS

Prof. Dra. Márcia Cristina Ferreira Gonçalves (membro externo)
UERJ

Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich
UNIOESTE

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, Patrícia Riffel de Almeida, pós-graduanda do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de tese é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 15 de julho de 2021

Assinatura

Ao meu amado filho Pedro, vulgo Bibito

AGRADECIMENTOS

Gostaria de registrar aqui o meu mais profundo agradecimento, repleto de amor e admiração, antes de mais ninguém, à minha querida mãe, amiga e fiel parceira Nelsi Teresinha Riffel de Almeida, a mulher mais corajosa, trabalhadora, espicaz e de maior discernimento que jamais conheci. Dizer que sem ela a redação desta tese não teria sido possível seria dizer infinitamente pouco; em um mundo em que as mulheres são tão oprimidas e subjugadas, ser criada por uma de tamanha estatura exerceu sobre mim um indelével impacto, me levando a jamais duvidar de que as mulheres sejam tão capazes quanto os homens de realizar o que quer que seja. A ela dou graças pelo seu tempo, trabalho, conselhos, encorajamento, otimismo, alegria e amor. Obrigada por nunca deixar de batalhar ao meu lado e fazer absolutamente tudo o que esteve ao seu alcance para me auxiliar ao longo deste percurso. Nada do que eu possa realizar me trará nunca mais honra e orgulho do que os que já sinto por ser sua filha.

Agradeço de maneira igualmente infinita ao “meu querido, meu velho, meu amigo” Pedro de Almeida. A ti, meu inestimável pai, o meu mais sincero obrigado por toda a ajuda, pelo seu tempo, esforço e por ter desde cedo educado o nosso coração a ruborizar-se frente às injustiças do mundo, através de suas histórias, de suas músicas e de sua sempre firme e lúcida postura em defesa dos mais pobres e desamparados, dos explorados e humilhados, sendo sempre exemplo de sensibilidade, compaixão e caráter. Como diz a música do Pe. Zezinho que sempre ouvíamos pelo rádio de manhã, “nossa prece de filhos é prece de quem agradece / nossa prece é de filhos que sentem orgulho dos pais / que eles trilhem os seus caminhos / louvem e sejam louvados / sejam recompensados”.

Agradeço de todo o meu coração ao meu doce, valente e maravilhoso filho Pedro de Almeida Hilbig. Meu bom, inteligente e divertido companheiro; meu *muy* leal melhor amigo. A você, meu querido, dou muitas graças pela sua compreensão, companheirismo, bravura e principalmente pelo seu amor, seus abraços e beijos, que são o meu oxigênio, minha água e meu pão de todos os dias. Também a ele peço perdão pelo tempo em que não estivemos juntos em virtude de eu estar trabalhando nesta tese. Espero sempre ser digna da sua confiança em mim e no amor estratosférico que lhe tenho, que ele saiba que é a minha pessoa favorita e que mais amo no mundo e que me sinto a pessoa mais sortuda do mundo por ser sua mãe.

Dou muitíssimas graças, com profundo amor e afeto fraternais, ao meu irmão Rodrigo e à minha cunhada Franciele pelos seus fundamentais apoio e cumplicidade, pelas inúmeras vezes em que ao longo deste percurso os fiz de meus psicólogos de aluguel e conselheiros, os quais sempre pude incomodar para um diálogo franco e honesto. A vocês também, parceiros, dou graças pelo seu tempo, dedicação, encorajamento e preocupação comigo e com o Pedro, assim como pelo acolhimento e hospitalidade ímpares de sempre em vosso aconchegante lar, onde sempre tivemos a alegria de nos sentirmos como no nosso próprio. Agradeço ao meu irmão já pelos trinta anos em que tem sido

para mim uma – sem dúvidas muito boa – referência, hoje particularmente de responsabilidade e cumprimento com esmero do dever tanto no trabalho quanto na família; agradeço à minha querida cunhada, amiga e confidente Franciele, e de maneira muito especial às minhas amadas sobrinhas Alice Maria e Eloísa Vitória, e ao meu amado sobrinho e afilhado Hugo Henrique, que me conferem o honorável e dulcíssimo título de “Tia Pati”, pelo seu amor me dado de graça e aos montes.

Dou graças ao meu orientador, Prof. Dr. Rosalvo Schütz, por ter me honrado com a sua orientação e pela condução excepcional da mesma, ao longo da qual me auxiliou imensamente, sugerindo pertinentes modificações e instigando valiosas e decisivas reflexões. Para além dos limites deste trabalho, agradeço-o por tudo que tive o privilégio de aprender com ele em nossa convivência ao longo desses anos: por ter me despertado, no âmbito de nossos estudos coletivos, para a importância de refletirmos sobre a nossa relação à natureza e investigarmos potenciais emancipatórios a partir da nossa realidade; por ter tão generosamente compartilhado comigo parte dos seus conhecimentos sobre a cultura e a língua alemãs; pelo seu acompanhamento e presença sempre muito humanos e acolhedores, sendo sempre um exemplo para todos nós de equilíbrio entre erudição, humildade, comprometimento e leveza, nos provando a todos que realmente “a alegria é a prova dos nove”. Finalmente, presto a ele e à sua esposa Dra. Cristiane Sander, a minha reverência e sincero agradecimento por todo o apoio durante o processo do doutorado-sanduíche, por terem me introduzido da maneira mais generosa possível ao ambiente de Kassel e terem feito tudo que puderam para que eu tivesse uma excelente experiência e fizesse bom proveito da minha estadia. *Vielen Dank.*

Agradeço ao meu orientador durante o estágio de doutorado-sanduíche na Universität Kassel, Prof. Dr. Dirk Stederoth, por ter transformado e enriquecido não somente a minha perspectiva da filosofia hegeliana e das possibilidades de pesquisa em torno da mesma, mas também de outros autores em seu curso que tive a grata oportunidade de acompanhar. Agradeço de coração pela sua atenciosíssima e bem-humorada recepção, por ter me guiado pelos labirintos do *campus*, pelo empréstimo e doação de livros, por ter me apresentado a outros colegas do Instituto de Filosofia, por todos os cafés no Café Desasta. Tudo isso foi para mim uma incalculável honra. *Herzliche Danke, Professor.* Agradeço também ao querido professor Jürgen Lachmann, pelas enriquecedoras e agradabilíssimas conversas e companhia, pelos almoços na *Mensa* e cervejas. A ambos agradeço por não terem desistido de mim e do meu alemão, mas, pelo contrário, terem muito me incentivado e encorajado com o aprendizado da língua. Agradeço igualmente aos colegas professores do *Forschungseminar Integrative Biophilosophie* Drs. Kristian Köchy, Mark-Oliver Casper, Robert Meunier, Francesca Micheli, Saliha Bayir, Giuseppe Flavio Artese, Martin Böhnert, Fridolin, Agustín, Mark, pela mais fantástica experiência interdisciplinar que jamais vivi, por todos os almoços, cafés e conversas interessantíssimas, os quais não esquecerei jamais. Ao Prof. Mark-Oliver Casper agradeço especialmente ainda por ter muito gentilmente me acolhido em seu gabinete. Agradeço à minha professora no curso de alemão no *Sprachenzentrum* e aos colegas por todas as trocas e companheirismo.

Agradeço aos professores da banca avaliadora. Em primeiro lugar, à ilustre e para mim avassaladoramente honrosa presença do professor Dr. Hans-Georg Flickinger, que tão generosa e gentilmente aceitou participar deste processo, e cujo aceite até hoje me ruboriza e me soa inacreditável, não tendo eu jamais imaginado ter um dia a alegria de ter um texto avaliado por um filósofo de tal magnitude. Agradeço igualmente ao prof. Dr. Luciano Carlos Utteich por aquilo que com ele pude aprender e sigo aprendendo já há algum tempo sobre Fichte, Hegel e a filosofia clássica alemã, seja em aulas, em grupos de estudo e outras ocasiões; pela generosidade em aceitar participar da banca e pela leitura cirúrgica e atenciosa, e em geral por ser exemplo de profissional competente, rigoroso e dedicado, e ter sido para mim uma importante influência e referência. Agradeço encarecidamente ao professor Dr. Agemir Bavaresco e à professora Dra. Márcia Cristina Ferreira Gonçalves pela disponibilidade e generosidade em participarem da banca examinadora.

Agradeço aos colegas dos grupos de estudos da Filosofia-Unioeste Natureza e Sociedade (e do grupo em que ele posteriormente se transformou, Natureza e Teoria Crítica), grupo de estudos Hegel (em suas várias formações ao longo dos anos, e especialmente ao querido professor Dr. Tarcílio Ciotta, com quem muito aprendi em nossas prazerosas horas de estudos e por quem desenvolvi um profundo sentimento de respeito e admiração devido à seriedade, ao comprometimento e ao amor pelo saber evidentes em sua condução de nossas atividades) e “Leituras de Guimarães Rosa” (especialmente ao estimado colega prof. Dr. Libanio Cardoso) pelo que também junto a eles aprendi ao longo deste percurso, assim como aos colegas de outros grupos de estudos sobre Hegel de que tive a oportunidade de participar pontualmente, como o grupo da Universidade Estadual Vale do Acaraú, o grupo de leitura da Filosofia da História coordenado pelo Paulo e os grupos de estudos das Universidades de Warwick e de Chicago.

Agradeço aos colegas da minha turma de curso de doutorado no PPGFil pelo companheirismo e solidariedade: Jaqueline, Célia, Vanessa, Ernesto, Leosir, Bruno e Guttemberg, assim como aos professores do PPGFil da Unioeste. Agradeço às secretárias do PPGFil Marcilene Cruz e Anna Puebla e aos colegas docentes da FAG-Toledo onde trabalhei durante pequena parte do período deste curso.

Dou graças aos meus amigos por todo o apoio e consideração, pedindo desculpas também pela minha ausência ao longo deste período, especialmente Luana, Michel, Bruna, Ana Carolina, Gerson, Jaque, Majo, Luciana, Caco, Rosana, Thaís, Carolina, Camila, Jean, Peu, Rodrigo, Vinicius, entre outros, assim como aos amigos do grupo de maracatu Novo Horizonte (asè).

Agradeço aos colegas da área de pesquisa em Hegel no país com cuja ajuda fundamental pude contar em algum momento ao longo deste curso, tanto no que respeita ao acesso a materiais bibliográficos quanto a importantes diálogos e trocas: André, Erick, Michela, Ricardo, Federico Orsini, Tomás, entre outros.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

A sensação de liberdade é a única coisa que faz o espírito livre, ainda que ele seja sempre livre em si.

Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*

O autossentimento dos seres humanos, a liberdade, teria primeiro que ser despertado outra vez em seu peito. (...) Os seres humanos que, pelo contrário, não se sentem como tais, crescem para seus amos como uma raça de escravos ou cavalos. Os senhores ancestrais (Die angestammten Herren) são o fim de toda esta sociedade; este mundo os pertence. Eles o tomam como ele é e se sente; tomam a si mesmos como se encontram e se colocam onde seus pés cresceram, na nuca desses animais políticos, que não conhecem outra destinação senão a de lhes serem “submissos, atenciosos e obedientes” (unterthan, hold und gewärtig)".

Marx, carta a Arnold Ruge (1843)¹

Liberdade é não ter medo.

Nina Simone

¹ „Das Selbstgefühl des Menschen, die Freiheit, wäre in der Brust dieser Menschen erst wieder zu erwecken. (...) Die Menschen dagegen, welche sich nicht als Menschen fühlen, wachsen ihren Herren zu, wie eine Zucht von Sklaven oder Pferden. Die angestammten Herren sind der Zweck dieser ganzen Gesellschaft. Diese Welt gehört ihnen. Sie nehmen sie, wie sie ist und sich fühlt. Sie nehmen sich selbst, wie sie sich vorfinden; und stellen sich hin, wo ihre Füße gewachsen sind, auf die Nacken dieser politischen Thiere, die keine andere Bestimmung kennen, als ihnen unterthan, hold und gewärtig zu sein“ (MEGA², III.1, pp. 48-9).

RESUMO

ALMEIDA, Patrícia Riffel de. A vida da lei: reconhecimento, liberdade e dominação na *Filosofia do Direito* de Hegel. 2021. 221 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2021.

O presente trabalho busca mostrar que a teoria hegeliana da liberdade na *Filosofia do Direito* de Hegel consiste em uma ressignificação da autorreflexividade prática da vontade autônoma que repousa sobre a ampliação da esfera da autonomia para a política articulada na teoria hegeliana da autoconsciência e do espírito, e que a questão fundamental da filosofia clássica alemã acerca da forma das autorrelações do eu é aí retomada a partir de duas modificações cruciais: a reformulação teórica do sistema da inteligência e da vontade a partir da tese fundamental da *unidade de pensamento e práxis* e a *reconstrução das condições de possibilidade* da vontade livre efetiva, entendida como a vontade livre que encadeia-se somente consigo na sua autodeterminação e objetivação normativo-institucional. Esta retomada configura uma crítica sistemática às insuficiências e unilateralidades da concepção de liberdade da filosofia política moderna e da teoria kantiana-fichteana do eu e da autoconsciência, mostrando que elas se baseiam em uma estrutura abstrata e falsa da forma da relação entre indivíduo e comunidade e negligenciam fatores cruciais ligados às experiências intersubjetivas que tornam possíveis a capacidade de agir de forma racional autônoma e a validade normativa do direito em primeiro lugar. O núcleo da teoria da liberdade hegeliana reside assim justamente em evidenciar o vínculo necessário entre a adequada autorrelação prática individual e a relação especificamente ética à vontade dos outros, de modo que a questão decisiva se torna a de que o indivíduo *saiba, queira e reivindique ativamente* as formas de relações e instituições sociais específicos que possibilitam este tipo de autorrelação. A liberdade significa assim a própria dinâmica de *libertação* da vontade, compreendida como um processo constitutivamente marcado pela contradição e pela luta; libertação a qual, contudo, enquanto é assim entendida, conduz ao paradoxo segundo o qual o ato de libertação só se torna possível se a liberdade já tiver sido recebida passivamente; paradoxo que, no entanto, pode ser atenuado quando se considera o aprofundamento em Hegel do conceito intelectualista de crítica do Iluminismo, na medida em que a relaciona não à mera negação, mas à própria “vertente negativa” do espírito presente nos afetos, na linguagem, na memória, na história e na práxis, os quais como tais são os índices para o espírito da *dominação* da vontade, como e.g. nos sentimentos de medo, desrespeito ou invisibilidade, e enquanto tais já *o primeiro passo* no caminho para sua superação. Enquanto a *Filosofia do Direito* tem por solo a realização fática histórica da liberdade que *somos*, ela deve ser lida como a fundamentação de uma ontologia social crítica imanente. Com isso coloca-se em xeque a leitura segundo a qual Hegel teria reduzido a importância da dinâmica intersubjetiva na efetivação da liberdade na sistemática definitiva, mostrando que seus elementos estão antes aí pressupostos em todos os momentos a ponto de as instituições modernas não poderem abdicar dos mesmos sem abrir mão de sua legitimidade.

Palavras-Chave: Hegel; Liberdade; Reconhecimento; Dominação.

ABSTRACT

ALMEIDA, *Patrícia Riffel de*. The Right's life: recognition, freedom and domination in Hegel's *Philosophy of Right*. 2021. 221 p. Thesis (PhD in Philosophy) – State University of Western Paraná, Toledo, 2021.

The present work seeks to show that the Hegelian theory of freedom in Hegel's *Philosophy of Right* consists in a re-signification of the practical self-reflexivity of the autonomous will that rests on the enlargement of the sphere of autonomy to the political articulated in the Hegelian theory of self-consciousness and spirit. The fundamental question of classical German philosophy about the form of the self-relationships of the self is taken up again with two crucial modifications: the theoretical reformulation of the system of intelligence and will based on the fundamental *thesis of the unity of thought and praxis* and the *reconstruction of the conditions of possibility* of the effective free will, understood as the free will that refers only to itself in its self-determination and normative-institutional objectification. This resumption configures a systematic critique of the inadequacies and one-sidedness of the conception of freedom of modern political philosophy and of the Kantian-Fichtean theory of the self and self-consciousness, showing that they are based on an abstract and false structure of the form of the relationship between individual and community and neglect crucial factors linked to the intersubjective experiences that make possible the capacity to act rationally autonomously and the normative validity of law in the first place. The core of the Hegelian theory of freedom thus lies precisely in highlighting the necessary link between adequate individual practical self-relation and the specifically ethical relation to the will of others, so that the decisive issue becomes that the individual actively *knows, wants, and claims* the specific forms of social relations and institutions that make this kind of self-relation possible. Freedom thus means the very dynamic of *liberation* of the will, understood as a process constitutively marked by contradiction and struggle; liberation which, however, while it is understood in this way, leads to the paradox that the act of liberation only becomes possible if freedom has already been passively received. This paradox can be mitigated when one considers Hegel's deepening of the intellectualist concept of critique of the Enlightenment, insofar as he relates it not to mere negation, but to the very "negative side" of the spirit present in the affections, language, memory, history, and praxis that as such are the indices for the spirit of the *domination* of the will, as e.g. in feelings of fear, disrespect, or invisibility, and as such already the *first step* on the path to its overcoming. Whereas the *Philosophy of Right* has as its ground the historical factual realization of the freedom that we are, it must be read as the foundation of an immanent critical social ontology. This puts in check the reading according to which Hegel would have reduced the importance of the intersubjective dynamics in the effectiveness of freedom in the definitive system, showing that its elements are presupposed there in all moments to the point that modern institutions cannot abdicate from them without giving up their legitimacy.

KEY WORDS: Hegel; Freedom; Recognition; Domination.

OBRAS REFERIDAS ABREVIADAMENTE

Neste trabalho, as referências a obras de Hegel e outras utilizadas com frequência serão efetuadas mediante as seguintes formas abreviadas, sempre seguidas da paginação:

- AA:** KANT, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen, später Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902ff.
- GA:** FICHTE, Johann Gottlieb, *Gesamtausgabe*, hrsg. von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart – Bad Cannstatt 1962ff.
- GW:** HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968ff.
- HKA:** SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, *Historisch-Kritische Ausgabe*, hrsg. im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart – Bad Cannstatt 1976ff.
- MEGA²:** MARX, Karl; ENGELS, Friedrich, *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Berlin: Dietz Verlag, 1975ff.
- TW:** HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke in 20 Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu hrsg. von MOLDENHAUER, Eva und MICHEL, Karl Markus, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969ff.
- VG:** HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. von J. Hoffmeister (Fünfte, abermals verbesserte Auflage), Der Philosophischen Bibliothek Band 171a, Hamburg: Meiner, 1966.
- VR_e:** HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hrsg. von W. Jaeschke, 3 Bände, Hamburg: Meiner, 1983-5, Band 3: Teil 1. Einleitung in die Philosophie der Religion - Der Begriff der Religion, 1993.
- VR_{ph} I:** HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, Der Objektive Geist aus der Heidelberger Enzyklopädie 1817 mit Hegels Vorlesungsnotizen 1818-1819 / Naturrecht und Staatswissenschaft nach der Vorlesungsnachschrift von C. G. Homeyer 1818/19 / Zeitgenössische Rezensionen der „Rechtsphilosophie“, in: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, 1818-1831, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting (Erster Band).
- VR_{ph} II:** HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, Die „Rechtsphilosophie“ mit Hegels Vorlesungsnotizen 1821-1825, in: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, 1818-1831, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting (Zweiter Band).
- VR_{ph} III:** HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von H. G. Hotho 1822/23, in: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, 1818-1831, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting (Dritter Band).
- VR_{ph} IV:** HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift v. K. G. Griesheim 1824/25*, in: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, 1818-1831, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting (Vierter Band).
- VR_{ph} Hen.:** HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Philosophie des Rechts: Vorlesung von 1819/20 in e. Nachschrift*, hrsg. von Dieter Henrich, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- VR_{ph} Ring.:** HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über Philosophie des Rechts: Berlin 1819/1820 / nachgeschr. von Johann Rudolf Ringier*, hrsg. von Emil Angehrn (et al.), Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, 14. Hamburg: F. Meiner, 2000.

VRph Hey.: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Philosophie des Rechts: Nachschrift der Vorlesung von 1822/23 von Karl Wilhelm Ludwig Heyse*, hrsg. und eingeleitet von E. Schilbach. *Hegeliana – Studien und Quellen zu Hegel und zum Hegelianismus*, Band 11. Frankfurt a. M., Berlin, Bern, Brüssel, New York, Wien: Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag Der Wissenschaften, 1999.

VRph Wan.: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19 – Nachgeschrieben von P. Wannemann*, hrsg. von C. Becker; mit einer Einleitung von O. Pöggeler. Hamburg: F. Meiner, 1983.

Z: Zusatz

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	24
1 O CONCEITO DE VONTADE LIVRE DA <i>FILOSOFIA DO DIREITO</i> EM CONTEXTO SISTEMÁTICO	36
1.1 A unidade de pensamento e práxis	39
1.2 A formação da vontade livre: autonomia e reconhecimento	46
1.2.1 Sentido e estrutura da teoria do reconhecimento de Hegel.....	50
1.2.2 Vontade e inteligência em Jena.....	53
1.2.3 “O eco da nossa essência”: amor, família e reconhecimento natural.	54
1.2.4 “Eles têm portanto de ferir-se um ao outro”: luta por reconhecimento e normatividade.....	59
1.2.5 Crime e legitimação do todo social.....	66
1.2.6 Reconhecimento e instituições.....	67
1.3 Vontade e direito nos § 5-7 da <i>Filosofia do Direito</i>	69
2 A <i>FILOSOFIA DO DIREITO</i> COMO O ACABAMENTO DA TEORIA DO RECONHECIMENTO DE HEGEL	77
2.1 A narrativa do fracasso do reconhecimento na <i>Fenomenologia do Espírito</i>	78
2.2 ‘Direito Abstrato’ e a crítica do direito natural moderno	84
2.2.1 O conceito hegeliano de personalidade.....	85
2.2.2 O reconhecimento na justificação hegeliana da propriedade.....	90
2.2.3 O contrato.....	94
2.2.4 O debate em torno ao sentido metodológico do injusto.....	95
2.3 ‘Moralidade’ e a filosofia hegeliana da ação	102
2.3.1 Os fatores internos e externos da ação.....	103
2.3.2 O bem e a consciência: a dialética absoluta do conceito.....	108
2.3 ‘Família’ e eticidade natural	115
2.4 A ‘Sociedade civil’	117
2.4.1 O sistema das carências e a contraditoriedade estrutural da sociedade civil.....	118
2.4.2 Os estamentos.....	123
2.4.3 Polícia e corporações.....	127

	22
2.5 O ‘Estado’	128
2.6 “O primeiro filho de Deus é Lúcifer”: a reconstrução crítica do conceito de segunda natureza e o paradoxo da libertação.....	133
2.6.1 O modo de ser da lei: hábito e segunda natureza.....	133
2.6.2 Domesticação da <i>Bildung</i> ? A dialética da formação.....	141
3 A VIDA DA LEI E A DIALÉTICA HISTÓRICA DA LIBERTAÇÃO DA VONTADE	145
3.1 A dinâmica social da liberdade como autodeterminação no espírito dos povos	146
3.1.1 A liberdade que não temos, a liberdade que somos: Ideia da liberdade, dessubstancialização da essência e a <i>Filosofia do Direito</i> como ontologia social crítica.....	152
3.1.2 Espírito vivo, espírito suicida e espírito oculto: ascensão e queda da liberdade humana na história.....	158
3.2 “Justificar a realidade menosprezada”: negatividade, potencialidade e o modelo da crítica imanente em Hegel.....	164
3.2.1 A leitura da crítica imanente de Hegel na primeira geração da Teoria Crítica.....	170
3.3 O corpo do espírito: vida, paixão, espírito e o conceito de crítica em Hegel	178
3.3.1 Cognição e afeto: filosofia clássica alemã e pensamento naturalista.....	190
3.4 Identidade, dominação e servidão no contexto do <i>Volksgeist</i> brasileiro	191
CONSIDERAÇÕES FINAIS	195
REFERÊNCIAS	201

INTRODUÇÃO

Duzentos anos após a sua publicação, as *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio* (1820)² de Hegel ainda não recebem uma interpretação razoavelmente clara e canônica, mas muito pelo contrário, permanecem ladeadas por obscuridades e controvérsias. Particularmente confusa subsiste inclusive a interrelação básica entre os seus conceitos fundamentais de vontade, espírito e direito. Em primeiro lugar, isto pode ser atribuído ao fato de a obra ter sido planejada como um texto-base de acompanhamento das lições berlinenses de Hegel, razão por que não nos são oferecidas aqui explicações detalhadas do seu contexto sistemático; em segundo, às variações e ambiguidades terminológicas, e, por último, ao caráter intrincado, multifacetado e refratário do próprio conteúdo.

No que segue buscamos mostrar que na teoria da liberdade hegeliana, os indivíduos sob nenhum aspecto podem ser considerados livres por natureza, como no sentido da filosofia política moderna e do jusnaturalismo contratualista, mas que o decisivo nela é que o indivíduo livre-se dos fatores que impedem a sua liberdade, abrindo novas alternativas de ação a partir das suas necessidades. Isto significa mais precisamente identificar e implementar os costumes, práticas e instituições que proporcionam uma determinada forma de autorrelação prática, somente no interior da qual a vontade é verdadeiramente livre em si e para si mesma, a saber, na forma de vontade que se encadeia somente consigo mesma (*sich nur mit sich selbst zusammenzuschließt*) em sua objetivação institucional. A vontade livre efetiva é a vontade livre que assim está “junto a si no outro” (*bei sich selbst im Andere*) na medida em que se *pensou* (tendo recebido o impulso para tal nas experiências intersubjetivas, onde se reconheceu, se refletiu e se elevou) e que

² HEGEL, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, doravante *Filosofia do Direito ou Grundlinien*, citada segundo a edição da Suhrkamp: *Werke in 20 Bänden* (TW). Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu hrsg. von MOLDENHAUER, Eva und MICHEL, Karl Markus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969ff. As obras de Hegel serão citadas segundo esta ou outras edições, segundo as abreviaturas disponíveis nas referências, seguidas da paginação da tradução para o português utilizada, quando existente. Todas as traduções de obras de comentadores são de nossa autoria.

ao mesmo tempo *reivindicou ativamente* o direito, no processo histórico do *espírito do povo* e do que aqui estamos chamando de *vida da lei* (na medida em que o que torna e mantém a relação do direito *viva* para o indivíduo é o processo de libertação em que ele é reconhecido integralmente, inclusive na sua particularidade). Esta liberdade se acomodou no mundo como na *sua casa*, o fez a sua aconchegante *morada (Heimat)*: nela ela não se sente limitada externamente, não se sente ameaçada, mas é ela mesma que lhe concede o seu significado e a sua legitimação.

No resultado hegeliano da transformação da autorreflexividade prática a liberdade não designa somente uma capacidade causal ou faculdade transcendental, mas um lugar dentro do todo social onde o sujeito é visto e reconhecido, onde tem aquilo que almeja e onde “a vontade livre quer a vontade livre” ou quer a sua universalidade. Porque a efetividade da liberdade requer que a vontade seja *fim ativo* para si, a liberdade não consiste meramente em ser reconhecido e reconhecer as instituições dadas, mas na luta para institucionalizar o que *ainda não foi* institucionalizado: o que ela requer e exige é a existência de *lugares de liberdade* onde possa se realizar de forma determinada e completa. No que diz respeito à filosofia política normativa, a tese hegeliana é a de que o direito, seja em sentido estrito de instituição disciplinadora da ordem social, seja no sentido amplo técnico hegeliano de mundo humano em sua totalidade como construído por ele através da sua liberdade, não pode ser fundamentado sobre bases inteiramente *formais*, haja vista que a comunidade de vontades livres autônomas é possível somente através da mediação das relações intersubjetivas concretas.

No presente trabalho buscaremos esclarecer a obscuridade da relação entre vontade e espírito objetivo e da realização da liberdade efetiva mediante uma trílice estratégia: 1. compreender a categoria de vontade à luz de seu contexto sistemático, a partir da tese fundamental da unidade de pensamento e práxis e das condições intersubjetivas práticas da ação racional livre, 2. compreender a dialética da libertação da vontade em conexão com a teoria hegeliana da segunda natureza como unidade de libertação e dominação, sucesso e fracasso de sua realização, e 3. compreender a dimensão não

apenas intelectualista da capacidade de crítica no modelo hegeliano e no processo de libertação da vontade, mas também *estética* e *política*, de resistência e ativação de respostas às ameaças da liberdade por meio de juízos no âmbito dos afetos, sentimentos e impulsos que antecipam e motivam a sua forma final e adequada da crítica enquanto racionalmente articulada.

Esta investigação pavimentará o caminho para a tese a ser aqui defendida a respeito das estruturas fundantes das *Grundlinien* hegelianas, a saber: aquela segundo a qual a teoria do reconhecimento, longe de ter sido abandonada como elemento estruturante da eticidade na sistemática definitiva da filosofia de Hegel, continua e expande a teoria do reconhecimento do período de Jena e da *Fenomenologia do Espírito*. Dito mais claramente: trata-se de mostrar que a teoria da eticidade não se converte jamais em uma teoria substancialista e monológica do espírito, em prejuízo da centralidade das relações intersubjetivas de reconhecimento, como defenderam muitos autores na trilha aberta pela célebre interpretação de Theunissen,³ mas que, pelo contrário, a autoconsciência deve ser compreendida como sendo, a rigor e já em seu próprio conceito, intersubjetivamente mediada e constituída, constituindo a estrutura universal inerente às subjetividades e instituições da eticidade.⁴

³ Dito desaparecimento da abordagem intersubjetiva é interpretado por Theunissen como o retorno de Hegel ao modelo substancialista de eticidade da filosofia política antiga de sua juventude e como denotando a transferência da ênfase nas relações intersubjetivas para a ênfase na relação entre a substância e os indivíduos, vistos como seus acidentes (THEUNISSEN, 1991 (1982), p. 12). No mesmo sentido escreve e.g. Habermas que na *Filosofia do Direito* o protagonismo da conexão dialética da linguagem, do trabalho e da relação ética daria lugar ao protagonismo do espírito no movimento absoluto de reflexão de si mesmo (HABERMAS, 2006, p. 18). Ainda no sentido deste abandono da perspectiva intersubjetiva, igualmente Hösle defende que desde o período de Jena a intersubjetividade não constituiria o “princípio gerador do sistema” hegeliano (HÖSLE, 2007 (1998), p. 453), e Peperzak conclui que a *Filosofia do Direito* não fala sobre qualquer “relação entre duas (auto) consciências” (PEPERZAK, 2001, p. 140).

⁴ Com isso alinhamo-nos a leituras como e.g. a de Williams, para o qual as relações intersubjetivas de reconhecimento mútuo continuariam a exercer uma função essencial na sistemática definitiva, e o conceito de reconhecimento seria ainda então um “conceito operativo”, ainda que não um “conceito temático” (WILLIAMS, 1997, p. 26). Isto seria assim já a partir do fato de que a dedução do conceito de direito corresponderia à autorrealização do espírito como consciência-de-si universal e razão no reconhecimento mútuo, visto assim como o “fundamento do conceito de direito e do espírito objetivo” (WILLIAMS, R., *In*: HEGEL, 2007, p. 25). O reconhecimento seria assim não apenas conectado com a dedução do direito, como mediar a autorrealização e a autoatualização da liberdade. As leituras contrárias, para Williams, reduziriam a teoria hegeliana do reconhecimento a uma teoria “monosubjetiva”, inserindo-o na tradição da filosofia do sujeito cartesiana-kantiana (*Idem*, nota 60, p. 20). As

A fim de investigar a relação existente na *Filosofia do Direito* entre as relações intersubjetivas de reconhecimento, as instituições e a liberdade individual, bem como balizar a validade e utilidade da teoria da liberdade hegeliana para pensar problemas contemporâneos na ética, na filosofia política, na filosofia social e nas teorias da justiça, serão defendidas, além desta tese principal, as seguintes quatro teses subsidiárias:

1) a de que a estrutura do conceito de vontade nas *Grundlinien* pressupõe a tese fundamental da *unidade de pensamento e práxis*, presente tanto na estrutura lógica do silogismo instanciada no conceito especulativo de conceito (*Begriff*) quanto na análise do processo do espírito prático na filosofia do espírito subjetivo como ao mesmo tempo processo da inteligência e do pensamento em sua forma prática, de modo que a vontade nas *Grundlinien* é sempre *vontade inteligente e pensante*. Isto porque a teoria da subjetividade nas *Grundlinien* mantém os pressupostos acerca das condições de possibilidade de uma experiência completa do Eu e da formação da identidade prática e da capacidade de ação com base em razões, desenvolvido em sua filosofia prática jenense fundada no princípio do reconhecimento;

2) a de que Hegel toma a afirmação segundo a qual a liberdade é a essência do espírito ou da vontade em dois sentidos, a saber, a) para expressar a tese kantiana-fichteana da autorreflexividade prática, i.e. que a consciência é sempre autoconsciência ou se relaciona a si ao se relacionar a outro, portanto no sentido kantiano de um fato da consciência, e b) para expressar a sua própria visão de liberdade de acordo com a qual esta forma de autorreflexividade prática enquanto uma forma de autorrelação da consciência

relações de reconhecimento constituiriam, nos termos de Fetscher (1970) “a *Urform*, o fenômeno fundamental, da razão realizando a si mesma na experiência humana. Esta consciência universal é a forma fundamental, a estrutura tanto da consciência social (*Gesellschaftsbewusstsein* ou consciência ‘Nós’) quanto da consciência individual que conhece a si mesma como sendo universalmente válida e racional (...). Conseqüentemente, a autoconsciência universal não é apenas a forma humana fenomênica do princípio ontológico (Ideia) (...), mas também o fundamento e a substância da vida ética” (FETSCHER, 1970, *apud* WILLIAMS, R., *in*: HEGEL, 2007, p. 23). Também Pippin defende que a *Filosofia do Direito*, em que pese a forma da exposição, não possui um caráter fundamentalmente diferente dos desenvolvimentos anteriores da teoria do reconhecimento do período de Jena (PIPPIN, 2008). A posição de Hegel sobre a liberdade na Filosofia do Espírito da *Enciclopédia* seria, outrossim, “radicalmente antisubstancialista e histórica”, uma vez que o filósofo deixaria claro que “o ponto de partida do espírito objetivo, ou da *Filosofia do direito*, pressupõe que alguma mutualidade de reconhecimento tenha sido conquistada” (*Idem*, p. 199).

a si somente é possível mediante uma relação especificamente ética e institucionalmente mediada à vontade dos outros. Assim a questão decisiva se torna a questão da libertação do indivíduo, ou que ele *saiba, queira e reivindique ativamente* semelhantes formas de relações e instituições sociais específicos que possibilitam aquele tipo de autorrelação, e com isso a autonomia;

3) a de que a dinâmica de libertação da vontade conduz ao *paradoxo da libertação* segundo o qual o ato de libertação só se torna possível se a liberdade já tiver sido recebida passivamente. A solução a este paradoxo é a transformação na forma de ver a relação entre afirmação e crítica de uma norma no processo de formação e por meio da transformação do conceito iluminista intelectualista de crítica na medida em que ela não se relaciona somente à mera negação, mas à “vertente negativa” do espírito e aos seus sentimentos, memórias e representações, que como tais são os primeiros índices para o espírito da dominação da vontade, como e.g. nos sentimentos de medo, desrespeito ou invisibilidade, e enquanto tais já o primeiro passo no caminho para sua superação. Assim como a luta pelo reconhecimento no período de Jena começa com o desrespeito, mas já contém em si mesmo os elementos que possibilitarão o reconhecimento pleno, a “luta contra a dominação da vontade” nas *Grundlinien* começa com a sensação de ameaça que já é o primeiro passo para a conquista da liberdade.

4) a de que as *Grundlinien*, enquanto tem por solo a ideia de Direito ou da liberdade, entendida não como “a liberdade que temos”, mas como “a liberdade que *somos*”, cujo movimento de efetivação é o movimento de efetivação da *essência* humana ou da razão na história, fundamentam uma ontologia social crítica imanente (mas não, porém, no sentido de ser limitada ao presente histórico, como se interpretou equivocadamente).

A teoria do reconhecimento constitui atualmente um campo consolidado de pesquisa interdisciplinar nas ciências humanas. Grassam hoje as investigações envolvendo este conceito tanto em áreas como a epistemologia e a ontologia quanto na teoria social, cultural, política e

antropológica.⁵ Talvez a sua vertente mais ativa seja hoje a da teoria social, em grande parte graças ao trabalho de Axel Honneth, o qual contribuiu decisivamente para inserir a teoria do reconhecimento hegeliana no debate e também definiu as coordenadas de grande parte da discussão acadêmica atual em torno ao conceito, seja em defesa ou em oposição à sua proposta. A teoria da dominação, por outro lado, não teve tanta sorte. Constatou-se recentemente que as análises das relações de reconhecimento recíprocas, nas últimas décadas, sobrepujaram em muito as análises das relações de dominação.⁶ Mesmo que se admita que a dominação, enquanto contraface do reconhecimento, pode sempre ser compreendida *via negationis* nas teorias do reconhecimento, atualmente ela é estudada de forma fragmentada e unilateral.

O presente trabalho tem por objetivo último contribuir para pensar a possível contribuição da teoria hegeliana do reconhecimento e da libertação para uma teoria social da dominação contemporânea, i.e. a uma teoria voltada prioritariamente ao fornecimento de *conhecimento* acerca da realidade social (e não de filosofia política normativa e da fundamentação normativa das pretensões de validade de afirmações acerca do mundo social, por exemplo).⁷

⁵ Para uma visão panorâmica das raízes históricas do paradigma atual do reconhecimento, de sua posição no interior do debate filosófico moral, social e político e de sua relação de continuidade ao projeto da Teoria Crítica, cf. ZURN, Christopher, "Introduction", in: *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives*, Plymouth, UK: Lexington Books, 2010, pp. 1-19. Sobre o conceito de reconhecimento na história da filosofia, cf. SANDKÜHLER, Hans Jörg (hrsg.). "Anerkennung". In: *Enzyklopädie Philosophie in drei Bänden*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010; CRAIG, E. (ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 8 – Questions to Sociology. New York, London: Routledge, 1998.

⁶ Frequentemente isto ocorre tomando por referência o projeto de Honneth. Assim, Ludwig Siep em resenha publicada no *Zeit* sobre a obra de Honneth *Das Recht der Freiheit* (2011) afirma: "Seu conceito de reconhecimento é, ao contrário do de Hegel, estranhamente livre de conflitos. É verdade que há lutas por ela, mas o próprio reconhecimento parece ser, em última análise, uma cooperação harmoniosa e uma complementação mútua" (SIEP, L. „Wir sind dreifach frei. Rezension über Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit*". *Die Zeit*, n. 34, Frankfurt a. M., 18.08.2011). Emmanuel Renault reconhece que Honneth "está mais interessado nas relações entre reconhecimento e liberdade do que entre reconhecimento e dominação", e que não há na obra honnethiana um conceito social de dominação propriamente dito (RENAULT, E. "Qual poderia ser o papel do conceito de reconhecimento em uma teoria social da dominação?", *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 23; n. 1, jan.-jun. 2018, p. 65.). Hannes Kuch lembra que Honneth dedica pouquíssimas páginas às relações de dominação em *Luta por reconhecimento* (KUCH, H. *Herr und Knecht – Anerkennung und symbolische Macht im Anschluss an Hegel*. Campus Verlag: Frankfurt/New York, 2013, p. 42). Por fim, o próprio Honneth reconhece hoje a superinflação da discussão sobre o reconhecimento (Cf. FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. London/New York: Verso, 2003).

⁷ O debate em torno à teoria social floresceu durante as décadas de 1970 e 1980 nas ciências humanas, motivado pelo conflito entre paradigmas teóricos concorrentes de teorização da realidade social, tais como o funcionalismo, o estruturalismo, a teoria do sistema, o

A nossa intuição fundamental é a de que a teoria do reconhecimento e a dominação social da filosofia hegeliana podem contribuir para ajudar a lidar com algumas das principais insuficiências e unilateralidades das teorias sociais da dominação atuais, a saber: a) reunir na mesma análise suas dimensões econômica, cultural e política, e b) relacionar seus níveis micro (relações intersubjetivas), meso (instituições) e macro (estruturas de raça, classe, gênero).⁸

Tanto as relações de reconhecimento recíproco quanto as experiências falhas de reconhecimento, i.e. as relações de dominação, são objeto de análise de Hegel em diferentes contextos e tiveram um grande impacto sobre a filosofia social posterior. Anteriormente à edição da *Realphilosophie* de 1805/6 (hoje chamada *Filosofia do Espírito* de 1805), a conceitualização de Hegel da formação da consciência individual através do trabalho e da interação social na *Fenomenologia do Espírito* de 1807 influenciou autores como Dilthey e Marx. Mesmo após a edição da *Filosofia do Espírito* de 1805, que teve uma influência por assim dizer mais “subterrânea” e restrita, a versão da *Fenomenologia* permaneceu a mais conhecida pelo grande público, devido aos trabalhos de autores como Kòjeve, Beauvoir e Fanon, que encontraram na figura da dialética do senhor e do servo inspiração para pensar o mundo atingido pelas profundas transformações e acontecimentos políticos do pós-guerra. Das décadas de 60 a 80, o florescimento da teoria social e também do debate liberal-comunitarista representou um novo capítulo na história da recepção destes conceitos hegelianos, sobretudo com Habermas, Taylor e Honneth, que os utilizaram para fazer frente ao paradigma neokantiano que conquistara, via Rawls, hegemonia absoluta em todo o debate sociopolítico.

interacionismo, as teorias do conflito, as teorias da ação racional, as teorias da ação social e a hermenêutica. Sua principal característica é a integração de diferentes campos do saber com vistas a construir uma teoria abrangente, mas ao mesmo tempo precisa e próxima ao mundo social empírico, acerca da natureza e da forma de organização do mundo social. Sobre as origens do campo da teoria social cf. JEFFREY, A., “The New Theoretical Movement”, in: SMELSER, N. (org.), *Handbook of Sociology* (pp. 77-102), Newbury Park: Sage, 1988. Um mapeamento da teoria social europeia contemporânea, em particular pode ser encontrado em DELANTY, G. (ed.), *Handbook of Contemporary European Social Theory*, London: Routledge, 2006.

⁸ Para usar a distinção de Pierre Bourdieu. Nos apoiamos aqui na análise de RENAULT, sup. Cit., pp. 63-78.

A despeito das imprecisões conceituais e simplificações presentes em muitas das leituras de então a respeito da teoria hegeliana do reconhecimento que estas obras contenham, elas ainda são um recurso valioso para a reflexão, particularmente, sobre as relações não bem-sucedidas de reconhecimento, relações de dominação, de não-reconhecimento, desrespeito ou desconsideração (em alemão *Missachtung*, em inglês *misrecognition*), inclusive para pensar os potenciais não realizados do reconhecimento em Hegel.⁹ Nossa aposta é a de que a filosofia pode contribuir para a filosofia social cumprindo o seu papel, que não pode ser cumprido pela pesquisa empírica, de pensar os conceitos fundamentais da explicação do mundo social e da racionalidade prática humana, garantindo que se faça deles um uso consciente e ajudando a iluminar possíveis pontos cegos. A filosofia deve ouvir e fazer perguntas como uma terapeuta da teoria social, e também ser capaz de relacionar a tradição e o novo.

Por último, cabe relacionar esta tese à discussão metaética acerca das origens e do fundamento da normatividade na filosofia prática hegeliana e os impasses enfrentados pelas diferentes linhas interpretativas. De um lado, os intérpretes construtivistas enfatizam o momento da criação ou aceitação das instituições sociais de que os indivíduos são coautores e o reconhecimento mútuo da coautoria das normas sociais como o o fundamento da normatividade, ao invés do endosso reflexivo do sujeito individualmente considerado.¹⁰ O construtivismo com isso, entretanto, fica exposto às críticas de conservadorismo, coletivismo, identitarismo e neutralidade ética, de confundir *quaestio quid facti* e *quaestio quid juris* e de não dirimir o paradoxo da noção kantiana de autonomia, na medida em que não explica como o indivíduo encontra a normatividade. As interpretações realistas defendem que

⁹ Ludwig Siep, por ex., concorda com Habermas e Honneth quando afirmam que Hegel “não esgota o potencial de sua teoria de reconhecimento, nem na *Fenomenologia* nem nos escritos anteriores e posteriores” (SIEP, L. „Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes“. In: KÖHLER, D.; PÖGGELER, O. (Hg.). *G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes* (Klassiker Auslegen, Band 16). Berlin: Akademie Verlag, 2006, p. 126).

¹⁰ Cf. PIPPIN, sup. Cit.; PINKARD, sup. Cit., bem como *Does History Make Sense? Hegel on the Historical Shapes of Justice*. Harvard University Press, 2017; BRANDON, R. *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge/London: Harvard University Press, 2002, cáps. 6 e 7.

Hegel socializaria o sujeito moral kantiano, como fonte da natureza obrigatória da norma, mantendo o realismo do conteúdo moral.¹¹

No âmbito da Teoria Crítica da Sociedade, a *Filosofia do Direito* foi considerada quase sempre como um texto em geral pouco interessante em vista da *Fenomenologia* de 1807 e da *Ciência da Lógica*. A partir de sua segunda geração, entretanto, teve início uma nova onda de leituras de Hegel, como aquela de Habermas que se valeu do conceito de reconhecimento dos *Systementwürfe* de Ienae para fundamentar a sua filosofia social. Ainda mais significativamente, Axel Honneth vem buscando elaborar uma teoria da justiça fundamentada em uma análise da sociedade e dos requisitos sociais e históricos da autonomia e da liberdade individuais. A elaboração de uma teoria de justiça é conduzida por Honneth com o método de reconstrução normativa imanente que seleciona e ordena as instituições e os valores éticos que garantem a reprodução social com base em sua importância e seu papel na implementação e estabilização dos valores éticos.

A presente tese procura mostrar que a *Filosofia do Direito* é a fundamentação de uma ontologia social crítica imanente e de um modelo de crítica negativa o qual, pela transformação da forma de conceber o *ser da lei* moral como segunda natureza e autorreflexividade prática individual, ajuda a lançar luz sobre o problema da relação entre a norma e a realidade da liberdade, sobre a fonte da obrigatoriedade e dos critérios da crítica, sem incorrer nem em essencialismo, nem em heteronomia e paternalismo. Além disso, nossa intenção é enfatizar a necessidade de compreender tanto as formas de relações de reconhecimento recíproco como as de não-reconhecimento no contexto amplo estético e político da *Bildung* e da segunda natureza, como uma experiência mais profunda do que uma mera experiência intelectual reflexiva. Neste sentido, como buscaremos mostrar, uma concepção do não-reconhecimento ou desconsideração (*Missachtung/misrecognition*) como simples exclusão formal do direito (à qual tende por ex. às vezes

¹¹ Cf. STERN, sup. Cit., bem como *Understanding moral obligation – Kant, Hegel, Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012; MCDOWELL, sup. Cit.. Estes autores não costumam, contudo, defender que as normas morais fazem parte de uma realidade ontologicamente distinta ou existem independentemente do sujeito que as recebe, mas antes leem a filosofia prática e a teoria da segunda natureza de Hegel no sentido de um “naturalismo aristotélico” (McDowell).

Honneth), por exemplo, se mostra *reducionista* quando se leva em conta que as teorias feministas e pós-coloniais mostraram que o conferimento de direitos iguais não traz imediatamente a conquista de igualdade de gênero ou de humilhação racista.¹² O conceito de liberdade de Hegel assim nos ajuda a ver que o processo do reconhecimento é *muito mais amplo* do que a esfera formal da instituição do direito, ou também da simples atribuição recíproca de compromissos e títulos normativos por meio da normatividade linguisticamente mediada.¹³ Há muito que a antecede e determina a direção e a função das lógicas de reconhecimento segundo as relações de poder dominantes.

A teoria do reconhecimento de Hegel possibilita assim uma análise abrangente das diferentes práticas através das quais os grupos sociais são desconsiderados/não-reconhecidos dentro da sociedade como um todo, não apenas *no* direito e *através* do direito (como, e.g. classificações sociais, representações culturais, interações simbólicas e políticas das imagens). A questão crucial, nestes casos, é sempre a de saber quem detém o poder de determinar o estatuto jurídico e social das pessoas, e a intuição fundamental em jogo aqui também é a perspectiva negativa de acordo com a qual, quando nossas práticas sociais não estabelecem e mantêm os bens apropriados, o reconhecimento é experimentado como alienante em vez de reconciliador.¹⁴ Nesta perspectiva, o reconhecimento é concebido como a procura da superação da alienação que implicaria, inclusive, na luta pelas condições/bens apropriados para tal.

Em vista disso, nos parece que a teoria do reconhecimento de Hegel pode ser colocada a serviço da análise das relações de *misrecognition* ou *Missachtung* como relações de poder e dominação, revivendo a dimensão da dominação da luta pelo reconhecimento que se viu apagada nos últimos anos,

¹² De significado essencial aqui é o problema da violência de fala (*sprachlichen Gewalt*), analisado por autores como Du Bois, Frantz Fanon e Judith Butler. A violência de fala na forma do discurso de ódio contra grupos sociais discriminados torna claro que os envolvidos podem ter um *status* igual declarado sem eliminar, com isso, a lesão dos direitos formais.

¹³ Segundo uma crítica padrão que se costuma fazer às leituras construtivistas da filosofia prática hegeliana.

¹⁴ “Tanto formas oficiais quanto mais informais de desconsideração/não-reconhecimento (*Missachtung*) envolvem e articulam relações de poder que formam aspectos da identidade de tal modo que a identidade daqueles que não tem o poder de codeterminar os termos de seu *status* jurídico e social podem vir a envolver um sentido internalizado de sua falta de poder, inferioridade e ‘lugar apropriado’ às margens da sociedade” (KUCH, 2013, p. 55).

seja nas teorias construtivistas, seja na filosofia de Honneth. Com isso, assumem grande relevância os conceitos de *Bildung*, hábito e segunda natureza, os quais, pretendemos mostrar, tomados na perspectiva de uma ontologia social crítica e do processo autocrítico de uma essência humana histórica concreta, podem ser vistos como antecipando categorias do marxismo e da teoria crítica como as de alienação, ideologia e dominação,¹⁵ bem como inspirar formas de articular as bases para uma forma de transcender sem transcendência e um conceito materialista de utopia.¹⁶ Trata-se com isso de negar a tese segundo a qual o potencial crítico destes conceitos teria sido suprimido e apagado na *Filosofia do Direito*, e que nela ocorreria uma “domesticação da *Bildung*” (*Domestizierung der Bildung*) e a aceitação da sociedade alemã como ela era, em comparação com o conceito de *Bildung* da *Fenomenologia* de 1807, por exemplo.¹⁷

Para além disto, buscamos mostrar que o vínculo das *Grundlinien* à Teoria Crítica tanto pode ser feito por via deste campo não-institucional, dos afetos e da ideologia, quanto no da crítica às instituições, pois a afirmação específica e crucial da teoria do reconhecimento de Hegel é a de que, a fim de que o reconhecimento seja possível, exige-se um contexto social específico não disponível em todas as comunidades humanas.

Estas temáticas estão distribuídas nos capítulos da tese como segue: o primeiro capítulo apresenta o contexto sistemático do conceito de vontade livre da *Filosofia do Direito*, sobretudo como ele é apresentado em seus §§ 5-7 a partir de dois momentos: I) a tese da unidade de inteligência e vontade ou pensamento e práxis na filosofia do espírito subjetivo, II) a experiência formativa da autoconsciência teórica e prática a partir das relações de reconhecimento mútuo na filosofia do espírito de Jena. O segundo capítulo

¹⁵ As quais inclusive talvez nos ajudem a conceituar o fenômeno atual da perda da liberdade pela própria “autoatribuição de determinações estranhas na área dos processos sócio-históricos” (Cf. STEDEROTH, D. “Freiheit, Anerkennung und Liebe. Ein Versuch über ihren Zusammenhang”. In: EIDAM, H. et. al. (hrsg.). *Metaphysik und Hermeneutik – Festschrift für Hans-Georg Flickinger zum 60. Geburtstag*. Kassel: Kassel University Press GmbH, 2004, pp. 374-387. Kassel: Kassel University Press GmbH, 2004, p. 378.

¹⁶ Cf. SCHÜTZ, R. “Transcender sem transcendência: elementos para uma reabilitação materialista da religião”. *Veritas*, v. 65, n. 1, jan.-mar. 2020, p. 1-13; idem, “Dialética da libertação: Crítica e utopia na teoria da emancipação de Marcuse”. *Dissonância – Revista de Teoria Crítica*, v. 2, n. 1.1 (2018).

¹⁷ Cf. SANDKAULEN, B. “Hegels Konzept(e) der Bildung” In: HOFFMAN, T. (ed.) *Grundbegriffe des Praktischen*. Freiburg: Alber, 2015, pp. 11-27.

apresenta, inicialmente, a articulação dos momentos de realização da liberdade nas três partes da *Filosofia do Direito*, e o tipo de formação associada a cada uma delas, as quais juntas condicionam e determinam o agir do sujeito individual concreto; em sua segunda parte o capítulo apresenta a reconstrução crítica do conceito de segunda natureza e o paradoxo da libertação a ela associado. Finalmente, o terceiro capítulo persegue três principais objetivos: I. apresentar a dialética da libertação da vontade no contexto histórico dos espíritos dos povos (*Volksgeist*), II. analisar a estrutura e a dimensão do modelo de crítica construído na filosofia social hegeliana tanto em sua dimensão reflexiva quanto estética e política e III. Tecer algumas considerações sobre os modelos de reconhecimento e dominação hegelianos no contexto do espírito do povo brasileiro.

1 O CONCEITO DE VONTADE LIVRE DA FILOSOFIA DO DIREITO EM CONTEXTO SISTEMÁTICO

À primeira vista a Introdução às *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (1820) de Hegel parece evocar uma concepção inteiramente formal e negativa da liberdade da vontade, ou talvez até incorrer em redundância, na medida em que a tese do § 7 parece ser a mesma já afirmada no § 5.¹⁸ No entanto, ela corresponde antes à ampliação e radicalização da autonomia kantiana e da teoria fichteana da experiência da consciência na filosofia do espírito hegeliana, na qual a autorreflexividade prática da vontade autônoma da pessoa,¹⁹ enquanto capacidade de estabelecer leis para si e enquanto identidade prática sob a qual se identifica como autora de suas ações,²⁰ passa a ser vista como o resultado de um desenvolvimento objetivo, intersubjetivo e institucional das determinações da liberdade.

A pessoa é aí entendida como a vontade livre que se pensa e se quer e, como tal, permanece junto a si mesma (*bei sich selbst*) na determinidade (*Bestimmtheit*),²¹ ou na sua determinação encadeia-se somente consigo

¹⁸ Cf. WILDT, A. *Autonomie und Anerkennung: Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Klett-Cotta, 1982: 385ss.

¹⁹ “Do ponto de vista sistemático da apresentação (*Darstellung*) especulativa, a pessoa é a forma imediata, a mais elementar e básica, de efetivação e objetivação da Ideia de vontade livre na vontade singular. Ela se constitui por essa presença constitutiva da autorreflexividade prática da vontade autônoma (a vontade livre em si e por si que tem a forma universal do querer por seu objeto e fim, cf. § 21) na vontade singular, de tal maneira que esta última saiba a sua singularidade como universalidade absolutamente livre” (MÜLLER, M. “A tensão entre liberdade negativa e liberdade positiva no conceito especulativo de liberdade e na sua efetivação na sociedade civil-burguesa moderna”. In: STEIN, S. (org.). *Ética e Política*, v. 2. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 1998: 25).

²⁰ “A estrutura reflexiva da mente é uma fonte de “autoconsciência” porque nos obriga a ter uma *concepção* de nós mesmos. (...) Quando você delibera, é como se houvesse algo além e acima de todos os seus desejos, algo que é *você*, e que *escolhe* sobre qual deseja agir. Isto significa que o princípio ou a lei pelo qual você determina suas ações é aquele que você considera como sendo expressivo de *si mesmo*. Identificar-se com tal princípio ou forma de escolher é, na famosa frase de São Paulo, ser uma lei para si mesmo” (KORSGAARD, C. Lecture 3 – The authority of reflection. In: KORSGAARD, C.; COHEN, G. *et. al.*, *The Sources of Normativity*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1996: 100). Korsgaard refere-se aqui a Romanos 2:14: “Porque, quando os gentios, que não têm lei, fazem naturalmente as coisas que são da lei, não tendo eles lei, para si mesmos são lei”.

²¹ “A vontade é a unidade desses dois momentos, - a *particularidade* refletida *dentro de si* e reconduzida, por meio desta reflexão, à *universalidade*, - singularidade, ela é a *autodeterminação* do eu, a um só tempo pôr-se como negativo de si mesmo, a saber, como *determinado*, *restringido*, e permanecer junto a si, isto é, em sua *identidade consigo* e em sua universalidade, e, assim, na determinação, encadear-se somente consigo mesmo” (TW 7: 54;

mesma (*sich nur mit sich selbst zusammenschließt*) através da sua objetivação normativo-institucional.²² Trata-se a princípio da retomada da questão da articulação das autorrelações subjetivas, uma preocupação fundamental da filosofia clássica alemã no âmbito teórico e prático.²³ O que ela expressa segundo o aspecto formal da autorreflexividade prática é que aquilo que aparentemente a determina desde o exterior é *em geral* através dela mesma que a precisa determinar.²⁴ No entanto, assim como que eu seja sempre um ser essencialmente pensante não implica que eu sempre tenha um pensamento por objeto,²⁵ que eu seja sempre segundo o meu conceito vontade livre não implica que eu seja sempre vontade propriamente dita, pois quando simplesmente deixo valer estímulos, motivos ou leis que me sobrevêm a partir de fora, não sou vontade, mas mero impulso enquanto um autodeterminar-se natural ou a faculdade inferior do desejar.²⁶ O único que não pode passar é que

HEGEL, 2005, p. 52-3); “(Segundo o conceito concreto de liberdade) na determinidade o homem não deve sentir-se determinado, mas ao considerar o outro enquanto outro, ele somente nisso tem o sentimento próprio de si. (...) A liberdade consiste em querer algo determinado, porém, nessa determinidade, em estar junto de si e retornar novamente ao universal” (TW 7: 57 § 7 Z; HEGEL, 2005, p. 54).

²² “(...) Por isso, o direito é co-extensivo à esfera do espírito objetivo, na qual esta nova figura da liberdade positiva, a vontade autorreflexiva se quer como livre e por isso quer essencialmente as condições objetivas da sua realização comunitária. Este é o sentido do silogismo prático especulativo: a vontade autônoma, mediante a sua objetivação normativo-institucional, se “encadeia” (*zusammenschließt*) consigo para se realizar, neste novo ciclo, como ideia ética” (MÜLLER, sup. Cit.: 17).

²³ Cf. HENRICH, D. *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart: Reclam, 1982.

²⁴ Isto é, ou ao menos enquanto não estejamos completamente “submersos” em alguma paixão ou não sejamos totalmente “compelidos pela natureza”: “Numa vontade limitada, podemos ter uma liberdade formal, enquanto distinguimos de nós este determinado ou sobre ele refletimos, ou seja, que também estamos para além dele. – Quando mergulhamos na paixão ou agimos compelidos pela natureza, não temos liberdade formal alguma. Pois o nosso eu submerge-se inteiramente neste sentimento, não nos parece ser algo de limitado. O nosso eu também não se encontra ao mesmo tempo de fora, não se distingue dele” (TW 4: 226; HEGEL, 1989, p. 279).

²⁵ “*Eu* significa em geral *pensar*. (...) Eu *sou pensante* e, claro está, *sempre*. Mas não podemos dizer: eu penso sempre. Em si, certamente; mas o nosso objeto não é sempre também pensamento. Podemos, porém, no sentido de que nós somos eu, dizer que pensamos sempre, pois o eu é sempre a identidade simples consigo, e isto é o pensar. Enquanto eu, somos fundamento de todas as nossas determinações” (TW 4: 164; HEGEL, 1989, p. 211).

²⁶ “A determinação interior da consciência prática é ou *impulso* (*Trieb*), ou *vontade propriamente dita*. O impulso é um autodeterminar-se natural, que se funda em sentimentos limitados e tem um fim limitado além do qual não vai, ou seja, é a faculdade não livre, imediatamente determinada, a *faculdade inferior de desejar*, segundo a qual o homem se comporta como um ser natural” (TW 4: 205; HEGEL, 1989, p. 260, trad. modificada).

em regra o pensar ou o querer me determinem puramente de fora, como “se me atirassem *pedras*”.²⁷

Kant já descrevera a personalidade da pessoa a partir do ponto de vista teórico como a capacidade de representação do eu, e em sentido moral, como a liberdade de um ser racional submetido a leis morais necessárias e universais. A pessoa nos dois sentidos diz respeito sempre ao reconhecimento do fato da razão pura de que há a lei moral, que em si mesmo não pode ser compreendido do ponto de vista da razão.²⁸ Pela lei moral o ser humano é livre em sentido prático na medida em que é capaz de formular leis morais e compreende-las independentemente do arbítrio e da coação por fatores motivantes da sensibilidade, i.e. de determinar a si mesmo. Hegel também introduz a personalidade no ‘Direito Abstrato’ como a pura autorreferência da vontade e a capacidade de distanciamento ou independência do indivíduo em relação a situações e fins. Ela já é assim uma

²⁷ “(...) Em *terceiro lugar*, o procedimento no conhecimento de uma filosofia rica de conteúdo não é nenhum outro a não ser a *aprendizagem*. A filosofia deve *ensinar-se e aprender-se*, como qualquer outra ciência. O prurido infeliz de educar a *pensar por si e para a produção autônoma* pôs esta verdade na sombra – como se, ao aprender o que é substância, causa ou seja o que for, *eu não pensasse por mim mesmo*, como se *eu não produzisse por mim mesmo* estas determinações no meu pensamento, mas as mesmas me fossem atiradas como *pedras*” (TW 4: 411; HEGEL, 1989, p. 372, trad. modificada). Cf. ainda: “É habitual expressar-se assim: a minha vontade foi determinada por estes *motivos, circunstâncias*, estímulos e impulsos. Esta expressão implica, em primeiro lugar, que eu a este respeito me comportei passivamente. Mas, na verdade, não me comportei só passivamente, mas também de um modo essencialmente ativo, a saber, que a minha vontade acolheu estas circunstâncias como motivos, deixa-as valer como motivos. A relação de causalidade não tem aqui lugar. (...) As circunstâncias ou motivos têm sobre o homem tanto poder quanto ele próprio lhes conceder” (TW 4: 222-3; HEGEL, 1989, p. 276).

²⁸ Cf. AA VI: 223; KANT, 2011, p. 33: “Pessoa é este sujeito, cujas ações são susceptíveis de imputação. A personalidade moral não é, assim, outra coisa senão a liberdade de um ser racional sob leis morais (enquanto que a personalidade psicológica é a mera capacidade de se tornar consciente da sua própria identidade nos diferentes estádios da sua existência), de onde se depreende que uma pessoa não está submetida a outras leis senão às que a si mesma se dá (seja isoladamente ou, pelo menos, em conjunto com outros)”. Cf. ainda AA XX: 270; KANT, 1995, p. 30: “‘Sou consciente de mim mesmo’ é um pensamento que contém já um duplo eu, o eu como sujeito e o eu como objecto (*Objekt*). É absolutamente impossível explicar, embora seja um facto (*Factum*) indubitável, como é possível que eu, o eu penso, seja para mim mesmo um objecto (da intuição) e possa assim distinguir-me de mim mesmo; mas isso revela um poder de tal modo elevado sobre toda a intuição sensível que tem por consequência, enquanto fundamento da possibilidade de um entedimento, a total separação relativamente a todo o animal, ao qual não temos nenhum motivo para lhe atribuir a capacidade de a si mesmo dizer: Eu, e que transparece numa infinidade de representações e conceitos espontaneamente formados (*selbstgemachten*). Não se tenciona assim afirmar uma dupla personalidade; apenas o Eu, que pensa e intui, é a pessoa; mas o Eu do objecto (*Objekt*), que por mim é intuído, é, analogamente aos outros objectos fora de mim, a coisa”.

determinação do espírito livre, de uma vontade que tem uma determinação infinita porquanto tem a sua própria forma infinita como seu conteúdo.

Entretanto, o processo de autodeterminação do espírito é descrito por Hegel como a sua libertação e transformação das formas do ser-aí (*Dasein*) não correspondentes ao seu conceito – a liberdade –, e como um processo marcado pelo “outro”, pelo “negativo”, pela “contradição” e pela “cisão”, precisamente em razão do qual o espírito logra ser livre não apenas segundo o seu *conceito* ou *possibilidade*, mas efetivamente. É justamente nesta potência (*Macht*) do espírito de permanecer igual a si mesmo ainda que “na mais completa contradição” que se veria melhor a liberdade.²⁹ A fim de iluminar esta transformação na maneira de conceber o processo de autodeterminação da vontade livre, gostaríamos de partir da tese da unidade de inteligência e vontade ou pensamento e práxis.

1.1 A unidade de pensamento e práxis

A *Filosofia do Direito* de 1820 retoma a análise da *Enciclopédia* sobre a vontade ou o espírito prático, forma final do espírito subjetivo tratada na ‘Psicologia’, que tem por resultado a tese de uma *unidade fundamental* de inteligência e vontade, ou da identidade dos princípios de desenvolvimento de

²⁹ “O Outro, o negativo, a contradição e a cisão pertencem assim à natureza do espírito. Nessa cisão reside a possibilidade da *dor*. (...) Mesmo nessa sua cisão extrema, nesse arrancar-se pela raiz, de sua natureza ética essente em si, nessa mais completa contradição consigo mesmo, o espírito permanece portanto idêntico a si mesmo, e, por conseguinte, livre. (...) o espírito tem a força de conservar-se na contradição. (...) A contradição porém é suportada pelo espírito porque este em si não tem determinação alguma que não saiba como uma determinação posta por ele; e, em consequência, como uma determinação que também pode suprassumir de novo. Essa potência sobre todo o conteúdo nele presente forma a base da liberdade do espírito. Mas, em sua imediatez, o espírito só é livre em si segundo o conceito ou a possibilidade, não ainda segundo a efetividade: a liberdade efetiva, assim, não é algo essente de modo imediato no espírito, mas algo a ser produzido por sua atividade. Desse modo, (é) como o produtor de sua liberdade (que) temos de considerar na ciência o espírito. O desenvolvimento total do espírito apresenta somente o “fazer-se livre”, do espírito, de todas as formas de seu ser-aí que não correspondem a seu conceito: uma libertação que ocorre porque essas formas são transformadas em uma efetividade perfeitamente apropriada ao conceito do espírito” (TW 10: 26-7; HEGEL, 2011, 23-4).

suas atividades.³⁰ De acordo com ela lemos que a distinção entre pensamento e vontade não deve ser tomada como a distinção entre duas faculdades de um espírito dual (*zweirlei Geist*), como se o ser humano “tenha num bolso o pensar e, no outro, o querer”;³¹ mas a distinção entre pensamento e vontade é antes reconduzida a uma distinção entre comportamento (*Verhalten*) teórico e prático, a vontade entendida como um caso especial do pensar enquanto atividade do espírito em geral.³² A diferença entre as análises do espírito teórico e prático diz respeito a uma diferença de perspectiva relativamente ao conteúdo; enquanto no espírito teórico, ele é recebido através das percepções sensíveis e aparece como algo dado, imediato, externo e oposto ao sujeito; como espírito prático, aparece “já como uma *autodiferenciação do próprio espírito*”, e o processo da inteligência como vontade será o suspender das suas próprias autodeterminações espirituais.³³ Enquanto segundo a perspectiva do espírito teórico, o objeto surge como algo dado que causa as minhas representações, mas que se prova “carne da minha carne”; no espírito prático, o sujeito

³⁰ Cf. SCHNÄDELBACH, H. *Hegels 'Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften' (1830): Ein Kommentar zum Systemgrundriß*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000; FERREIRO, H. „Sich selbst denkendes Denken – zu Hegels Geistbegriff“. *Studia Philosophica – Schweizerische Zeitschrift für Philosophie*, vol. 78 - „Was ist Geist?“, Schwabe Verlag, 2019: 92ss.

³¹ TW 7: 46, § 4 Z; HEGEL, 2005, p. 48. Cf. também: “Espírito teórico e prático, inteligência e vontade, ambos são unilaterais” (GW 25, 2: 883, trad. nossa). “Inteligência e vontade, espírito cognoscente e espírito que quer (*wollender*) é uma *diferença*, mas não para serem mantidos como um espírito dual (*zweirlei Geist*), como se ambas fossem independentes uma da outra” (GW 25, 2: 808, trad. nossa).

³² “A distinção entre pensamento e vontade é somente a distinção entre comportamento teórico e prático, mas eles não são como duas faculdades, senão que a vontade é um modo particular do pensamento: ela é o pensamento enquanto em vias de transpor-se no ser-aí, enquanto impulso de dar-se ser aí” (TW 7: 46, § 4 Z; HEGEL, 2005, p. 48). Cf. ainda: “A vontade livre tem como seu conteúdo, objeto, a liberdade como tal, a inteligência também considera este objeto, e o espírito teórico é o que eleva a vontade à vontade racional. A inteligência, portanto, é abrangente (*übergreifend*), e a vontade é, portanto, apenas o específico (*das Specielle*) nela contido” (GW 25, 1: 494, trad. nossa).

³³ “Na faculdade teórica, a diferença essencial é constituída pelo fato de que só a forma reside no determinar do espírito; pelo contrário, na prática, também o conteúdo provém do espírito, por exemplo, no direito, o conteúdo é a liberdade pessoal. Esta pertence ao espírito. A faculdade prática reconhece como suas as determinações na medida em que em geral as quer. Mesmo se surgem como determinações estranhas ou dadas, cessam de ser determinações estranhas enquanto eu as quero. Transformo o conteúdo para mim, ponho-o graças a mim” (TW 4: 216; HEGEL, 1989, p. 270). Cf. também: “As determinações do espírito constituem as suas leis. Estas, porém, não são determinações externas ou naturais do mesmo; a sua *única* determinação, na qual se contêm *todas*, é a sua *liberdade*, que tanto é forma como conteúdo da sua lei, a qual pode ser *jurídica, moral ou política*” (TW 4: 58-9; HEGEL, 1989, p. 74). Cf. também: “(...) o espírito, enquanto *consciência*, age sobre as determinações como seus *objectos*, e o seu determinar torna-se para ele uma relação com um objecto; mas, *enquanto espírito*, age apenas sobre as suas *determinações* e as mudanças determinam-se nele como suas actividades e assim se consideram” (TW 4: 406; HEGEL, 1989, p. 368).

reconhece as determinações espirituais nele existentes como “espírito do seu espírito”³⁴ e as redetermina a partir de si, “põe na sua indeterminidade uma determinação ou, no lugar das determinações que nele existem sem a sua cooperação, outras que derivam dele próprio”.³⁵ É em relação a esta dinâmica que a autorreflexividade prática da vontade autônoma será vista como tendo a si como forma livre infinita. Na medida em que tudo o que diz respeito ao ser humano já é, em alguma medida, uma determinação espiritual, o processo da inteligência enquanto vontade será o de querer, compreender, reconhecer e suspender, ao pensá-las, as suas determinações.³⁶

Para a teoria do conhecimento, de forma geral, isto significa que o ato de conhecimento é mal compreendido quando pensado na forma de uma simples aplicação externa do pensamento a algo outro; antes, ele precisa consistir em uma mediatização do conceito consigo mesmo, isto é, em uma transferência do conteúdo já sempre em si mesmo *pensável* para a forma explícita do pensamento.³⁷ Relacionada a isto está a tese fundamental sobre o estatuto da filosofia como conhecimento científico ligado a uma definição de

³⁴ “Assim como Adão diz a Eva: ‘tu és carne da minha carne, e osso do meu osso’, assim, também, o espírito diz: ‘isto é espírito do meu espírito, e a estranheza desaparece’” (TW 7: 46 § 4 Z; HEGEL, 2005, p. 48). Cf. também: “Assim, o espírito é a *certeza de si mesmo, pura e simplesmente universal, absolutamente sem oposição*. Possui portanto a segurança de que o mundo deve ser amistoso para com ele; e de que, assim como Adão disse de Eva que era carne de sua carne, assim também o espírito tem de buscar no mundo razão de sua própria razão” (TW 10: 230, HEGEL, 2011, p. 211, §440).

³⁵ TW 4: 216; HEGEL, 1989, p. 270.

³⁶ “Em tudo o que é humano, sensação, saber e conhecimento, impulso e vontade – na medida em que é humano e não animal – há um pensar; por conseguinte, também em toda a ocupação com a história” (VG: 58; HEGEL, 2013, p. 24). Cf. também TW 8: 82, § 24 Z; HEGEL, 2011, p. 78-9: “Em todo o constituir humano há pensar; o pensar é o universal em todas as representações, lembranças, e em geral em toda a atividade espiritual, em todo o querer, desejar etc.”

³⁷ Cf. e.g. TW 8: 313, § 163 Z 2; HEGEL, 1995, p. 298: “A propósito da discussão — usual na lógica do entendimento — sobre o nascimento e a formação dos conceitos, vale ainda notar que de modo algum *nós* formamos os conceitos, e que em geral o conceito não se pode mesmo considerar como algo nascido. Certamente, o conceito não é simplesmente o ser ou o imediato, mas lhe pertence também a mediação; essa reside nele mesmo, e o conceito e o mediatizado através de si mesmo consigo mesmo. É absurdo admitir que haveria primeiro os objetos que formam o conteúdo de nossas representações, e posteriormente viria nossa atividade subjetiva, que por meio da operação do abstrair, antes mencionada, e do reunir do que é comum aos objetos, formaria os seus conceitos. O conceito e, antes, o verdadeiramente primeiro, e as coisas são o que são pela atividade do conceito a elas imanente, e que nelas se revela. Em nossa consciência religiosa isso ocorre de modo que dizemos que Deus criou o mundo do nada, ou, exprimindo diversamente, que o mundo e as coisas finitas procederam da plenitude do pensamento divino e dos desígnios divinos. Assim se reconhece que o pensamento, e mais precisamente o conceito, e a forma infinita ou atividade criadora e livre, que não precisa de uma matéria dada, fora dela, para realizar-se”.

filosofia como a consideração pensante dos objetos (*Denkende Betrachtung der Gegenstände*) ou conhecer conceituante (*begreifendes Erkennen*) (TW 8: 41). O essencial a ser observado, para os nossos propósitos presentes, nesta definição, é que a diferença entre sentimento, percepção, intuição e pensamento é reconduzida por Hegel a uma pura diferença *formal* do pensamento, o que concede ao termo “consideração pensante” um estatuto específico próprio, diferente de um retorno à metafísica pré-crítica e ou do recurso à ideia de visão intelectual clássica, por exemplo.³⁸ A este propósito, no prefácio à *Fenomenologia do Espírito*, Hegel critica uma concepção instrumentalista do saber que considera a reflexão como pertencente a um domínio ontológico separado e incomunicável, excluindo-a do verdadeiro³⁹ para localizá-la “quem sabe onde, provavelmente como algo particular na cabeças de alguns seres humanos”.⁴⁰ Precisamente no fato de que a autoconsciência não é puramente o ponto da autocerteza da consciência, mas razão, isto é, que o pensamento sabe o mundo como sua própria verdade e presença, reside a transformação hegeliana da tarefa kantiana da dedução transcendental, em oposição ao conceito positivista de razão.⁴¹ O sujeito, visto desde a perspectiva de um processo mais amplo que o ultrapassa, deve, antes de tudo, observar este processo a fim de por meio dele corrigir o seu saber de acordo com o que surge na experiência. O coração da dialética como método absoluto consistirá precisamente neste processo de correção recíproca do sujeito e do objeto, em que a reflexão da consciencia e a negação do ser em si do objeto são co-originários (é porque estes dois movimentos são o mesmo visto de dois

³⁸ Cf. a este respeito SCHNÄDELBACH, 2000: 27ss.

³⁹ Cf. na Introdução à *Fenomenologia do Espírito*: “A razão, portanto, é mal-entendida quando a reflexão é excluída do verdadeiro e não é compreendida como um momento positivo do absoluto. É a reflexão que faz do verdadeiro um resultado, mas que ao mesmo tempo suspende essa oposição ao seu vir-a-ser (...)” (TW 3: 25, HEGEL, 2000a, p. 31, trad. modificada).

⁴⁰ “Demonstra-se nela (na filosofia), mediante o conhecimento especulativo, que a razão (...), a substância, como poder infinito, é para si mesma a matéria infinita de toda a vida natural e espiritual e, como forma infinita, a atuação deste seu conteúdo; a substância, aquilo pelo qual e no qual toda a realidade efetiva tem o seu ser e subsistência; o poder infinito, porque a razão não é tão impotente para só chegar ao ideal, ao dever-ser, e só existir fora da realidade efetiva, quem sabe onde, porventura apenas como algo particular nas cabeças de alguns seres humanos” (VG: 27; HEGEL, 2013, p. 27).

⁴¹ Cf. GADAMER, H.-G. „Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins“. In: FULDA, H.F.; HENRICH, D. (hrgs.). *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992a, p. 219. Para uma visão panorâmica da filosofia e do sistema hegelianos, cf. JAESCHKE, W. *Hegels Philosophie*. Hamburg: Meiner, 2020 e CESA, C. (org.). *Guida a Hegel*. Roma-Bari: Gius. Laterza & Figli Spa, 2004.

pontos de vista diferentes que a experiência dialética da consciência é possível em geral).⁴² A *Fenomenologia do espírito*, enquanto ciência da experiência da consciência e teoria do conhecimento hegeliana, é a descrição do devir *fenomenológico* do espírito,⁴³ ao longo do qual o espírito aprende que as suas percepções são sempre interpretações, o que ao mesmo tempo não significa que elas sejam apenas mero fenômeno.⁴⁴ Trata-se precisamente de mostrar que o conhecimento só é possível se o pensamento é pensamento do que já

⁴² “Esse movimento *dialético* que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro* para a consciência, é justamente o que se chama *experiência*” (TW 3: 78; HEGEL, 2000a, p. 71). Cf. MÜLLER, M. “A experiência, caminho para a verdade?”. *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. XVII, abril – maio – junho 1967, p. 156: “A negação do em si do objeto é idêntica à reflexão pela qual a consciência tematiza o seu saber deste em si. Por isso, a reflexão da consciência não é um abandono do objeto e uma fuga para uma interioridade vazia. Pelo contrário, incorporando no segundo em si o seu saber do primeiro objeto, ela oferece à experiência uma verdade mais profunda. Da mesma forma, a negação do primeiro objeto não é um empobrecimento, mas o seu enriquecimento, enquanto é uma negação que suprime e conserva o negado. E conserva enriquecendo-o, pois, na mediação que constitui a experiência, a consciência nega o objeto ampliando o âmbito da sua reflexão e reflete sobre si aprofundando a verdade do objeto”.

⁴³ Na filosofia do espírito em sua exposição sistemática, ao mesmo tempo, Hegel apresenta também o devir *genealógico* do espírito, através do qual ele ganha existência como uma faculdade normativa a partir de sua primeira existência natural e do conceito de vida. Cf. MENKE, C. *Autonomie und Befreiung: Studien zu Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2018, p. 77: “A genealogia investiga a origem do espírito a partir (e contra) o que ele não é - a partir do irracional/desprovido de espírito (*Geistlosen*). Portanto, ela vê o que a fenomenologia não vê: a relação indissolúvel e intransponível até mesmo do espírito formado com o desprovido de espírito. Entre fenomenologia e genealogia, portanto, a questão é como, quanto, a alma pode ser ou se tornar espírito; de quanto de nós pode se tornar espírito. Mas esta é realmente a questão de como o espírito - espírito definido pelo fato de que ele só existe através de seu devir na alma, espírito portanto como tendo se tornado – existe (*besteht*): se ele ganha sua compleição (*Vollendung*) em uma forma que se libertou do seu outro, ou se ele o encontra precisamente em sua não compleição, em sua alteridade (*Andersheit*) irreduzível. Entre a fenomenologia e a genealogia, então, a questão da liberdade do espírito está em jogo”. Voltaremos a este assunto em nosso capítulo final.

⁴⁴ Cf. TW 5, 172 Z; HEGEL, 2016a, p. 160: “A proposição que o finito é ideal constitui o idealismo. O idealismo da filosofia consiste em nada mais do que reconhecer que o finito não é um ente verdadeiro. Toda filosofia é essencialmente idealismo ou tem o mesmo, pelo menos, por seu princípio e a pergunta é, então, apenas em que medida o mesmo está efetivamente realizado. (...) A oposição da filosofia idealista e da realista é, portanto, sem significado. Uma filosofia que atribuísse ao ser aí finito como tal ser absoluto, último, verdadeiro, não mereceria o nome filosofia; os princípios das filosofias antigas ou modernas, a água ou a matéria ou os átomos, são *pensamentos*, universais, ideais, não coisas, como elas se encontram imediatamente (...)”. A filosofia hegeliana pode desse modo ser aproximada a formas de realismo perspectivista como os de Karl Popper ou Hilary Putnam, além de ter sido retomada no pragmatismo de Dewey a Brandom. A este propósito Walter Jaeschke formula algo interessante: “O idealismo alemão sem dúvida é alemão – mas não é idealismo” (In: HALBIG, C. et al. (hrsg.). *Hegels Erbe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, p. 165). Sobre Hegel e o pragmatismo, cf. BERNSTEIN, R. “Hegel and pragmatism”. In: BERNSTEIN, R. *The Pragmatic Turn*. Cambridge: Polity Press, 2010; REDDING, P. *Analytic philosophy and the return of Hegelian thought*. New York: Cambridge University Press, 2007; QUANTE, M. *Die Wirklichkeit des Geistes - Studien zu Hegel*. Frankfurt (Main): Suhrkamp, 2011; STERN, R. *Hegelian Metaphysics*. New York: Oxford University Press Inc., 2009.

era pensamento em si, ou seja, se ele é “pensamento do pensamento”, ou fundamentalmente uma explicitação.⁴⁵

Todo o desenvolvimento do espírito objetivo enquanto efetivação da vontade livre é uma forma de autorrelação às suas próprias determinações em que a vontade é pensante ou age pensando.⁴⁶ O espírito não deve “permanecer no *dado*”, quer seja a autoridade do Estado, a concordância dos homens ou a autoridade do sentimento interno, mas deve também “*conceituar a verdade*”. A *Filosofia do Direito* a objetivação da vontade livre é o fato de que a vontade é ao mesmo tempo inteligência, e a imediatez do direito é uma imediatez posta por ela.⁴⁷

⁴⁵ Este *insight* foi desenvolvido no seio do neopragmatismo analítico de Robert Brandom em BRANDOM, R. *Making it explicit – Reasoning, Representing, & Discursive Commitment*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

⁴⁶ “A vontade age pensando (*verhält sich denkend*), e assim a limitação de cada instinto é um subordinado” (GW 25, 1: 142, trad. nossa). “A vontade é sempre pensamento, mesmo que não seja sempre pura e tenha um fim (*Zweck*) livre, e ainda não saia do particular – ela é no entanto vontade reflexiva, e esse é apenas o pensar, que se refere ao particular e, portanto, está acima do particular” (GW 25, 2: 907, trad. nossa). “Nos animais, os instintos são cegos, mas o sujeito, como pensante, está acima de seus instintos; ele quer a satisfação de seu impulso de acordo com sua particularidade, mas também a satisfação de si mesmo de acordo com sua universalidade, ambos podem colidir um com o outro. O mais próximo aqui é que a vontade, como pensante, tem diante de si o conteúdo múltiplo dos instintos e a especificação que emerge do instinto particular” (GW 25, 2: 906, trad. nossa). “A vontade é pensante e com isso o seu conteúdo é um universal em geral” (GW 25, 1: 141, trad. nossa).

⁴⁷ “O espírito é primeiro este livre, mas ainda inteiramente formal; é o divisor original que se divide, se autodetermina (*das Urtheilende sich Theilende, sich bestimmende*); estas são determinações da sua interioridade em geral; na medida em que estão nele, são isso: sentimentos práticos. O espírito é sujeito, sujeito concreto individual; ele mesmo põe as determinações da sua essência. Essas determinações são, portanto, assaz imediatamente as do sujeito - sentimento, mas também pertencem à essencialidade do sujeito, não encontrada externamente, mas fundada em sua própria essência – sentimento prático, sentimentos internos” (GW 25, 2: 890-1, trad. nossa). Cf. também: “O espírito prático é na verdade apenas o espírito efetivo na medida em que é como um modo imediato; aqui entra a finitude para ele. A inteligência está livre nele; contra esta liberdade se opõe a determinação do imediatismo e assim ela entra na finitude. – A imediatidade não é mais o imediato, mas a simples relação a si, um ser através da inteligência, algo a ser produzido por ela (*ein von ihr Hervorzubringendes*). O espírito prático é livre em si mesmo e no entanto permanece para si na imediatidade; mas a imediatidade não é encontrada por ele, mas posta por ele; ele se conhece nesta imediatidade; ela é posta por ele e, portanto, um mediado e, no entanto, um imediato” (GW 25, 2: 886-7, trad. nossa). Cf. igualmente: “O espírito prático começa também novamente a partir do imediato, mas na medida em que ele é para si ele é livre, na medida em que sua natureza, sua essência, sua liberdade é para ele e é esta liberdade que deve ser realizada, ele é espírito objetivo, tem fins, é para si, suas determinações são as suas próprias, postas através dele” (GW 25, 1: 489, trad. nossa). Cf. ainda: “O lado da vontade começa também imediatamente com o singular, mas não como algo dado e sim como algo tal, que o próprio espírito se põe, e sabe como seu” (GW 25, 1: 23, trad. nossa). Cf. ainda a propósito do ensino de filosofia: “(...) A exigência habitual num ensino introdutório da filosofia é que se deve começar pelo existente e, a partir daí, levar a consciência para mais alto, para o pensamento. Mas, nos conceitos da liberdade, é dado o próprio existente e imediato que também já é pensamento, sem prévia anatomia, análise, abstracção, etc. (...)” (TW 4: 405; HEGEL, 1989, p. 367).

Por essa razão, a vontade não deve ser compreendida como um substrato ou uma faculdade, mas como essencialmente atividade (*Tätigkeit*).⁴⁸ É precisamente porque a autodeterminação da vontade não consiste apenas na possibilidade (*Möglichkeit*) de poder soltar todas as determinações, i.e. da autorreflexividade prática clássica, mas em *de facto* redeterminar-se, “escolher *de novo*” (WILDT, 1982: 387),⁴⁹ que o § 7 das *Grundlinien* não é trivial e não repete o § 5. O indivíduo em sua autorreflexividade imediata, ao contrário, atua segundo uma *produção conservadora*.⁵⁰ Hegel tem em vista aqui a origem dos impulsos motivadores da vontade em um contexto concreto histórico específico do espírito de um povo enquanto uma totalidade omnipresente em tudo o que o indivíduo intui, sente, sabe e pensa, e a sua apropriação e realização objetiva pela vontade através da formação (*Bildung*)⁵¹, sendo assim “a vontade livre que quer a vontade livre” ativa como fim⁵², conhecer conceituante e pensamento

⁴⁸ “A vontade, como o conceito interiormente determinante, é essencialmente *atividade e ação*. Transpõe as suas determinações internas para o ser determinado externo, a fim de se representar como *Ideia*” (TW 4: 57; HEGEL, 1989, p. 72).

⁴⁹ “O objeto e o conteúdo da inteligência como pensante permanecem universais, ela mesma se comporta como atividade universal. Na vontade o universal já tem essencialmente o significado do meu, como singular, e na vontade imediata, i.e. formal como o singular abstrato, ainda não preenchido com sua universalidade livre. Na vontade, portanto, começa a *própria finitude da inteligência*, e só elevando-se *novamente* ao pensamento e dando aos seus fins a universalidade imanente é que a vontade abolirá a diferença de forma e conteúdo e se tornará vontade objetiva, *infinita*” (GW 24, 2, § 13 Anm., trad. nossa).

⁵⁰ “O universal nas particularidades é o bem particular em geral; o que existe como ético. A sua produção é somente uma conservação, já que conservar é sempre produzir, e não simplesmente duração morta” (VG: 92; HEGEL, 2013, p. 87).

⁵¹ O termo generalíssimo “formação” ou cultura (*Bildung*) designa precisamente o processo de apropriação por parte do indivíduo desta “obra que pré-existe”; cf. VG: 66; HEGEL, 2013, p. 62-3: “(...) O espírito age essencialmente, converte-se no que é em si, no seu ato, na sua obra; torna-se deste modo objeto para si e tem-se perante si como um ser determinado. Assim também o espírito de um povo; a sua ação consiste em fazer de si um mundo real, que também existe no espaço; a sua religião, o seu culto, os seus usos, os seus costumes, a sua arte, a sua constituição, as suas leis políticas, todo o âmbito das suas instituições, os seus acontecimentos e feitos, eis a sua obra – tudo isso é o povo. Todo o povo tem esta sensação. O indivíduo tem então diante de si o ser do povo como um mundo já pronto e firme, no qual ele tem de se incorporar. Deve apropriar-se deste ser substancial de modo que ele se transforme no seu modo de sentir e nas suas habilidades, para que ele próprio seja algo”.

⁵² “Portanto o universal apenas assim é sujeito ou o singular - afirmação, que é negar da negação – o sujeito. A inteligência, como silogismo (*Schluss*) no pensamento, passa através dessa assimilação do particular para o singular na determinação da imediatidade. - Essa é a transição para o livre pensante, é portanto e consigo mesmo um sujeito livre, individual, valor singular - é isso, o difícil, o completamente especulativo - a *determinação da imediatidade volta lá*, onde a inteligência a superou. Mas - agora a inteligência tem uma relação essencialmente diferente a essa imediatidade. Ela *própria* vem a esta *imediatidade* como fim (*Zweck*); ela é ativa como fim e assim ela é vontade do fim ativo, ela é a vontade” (GW 25, 2: 884, trad. nossa).

concreto retornou ao seu ser-junto-a-si a partir da mediação⁵³ e é a forma infinita e a Ideia verdadeira em sua objetivação normativo-institucional.⁵⁴ É por meio do retorno da experiência do mundo para a experiência interna, pelo sentimento e pela reflexão, que se pode encontrar a medida do que deve ser.⁵⁵ Gostaríamos a seguir de analisar os pressupostos desta estrutura da autorreflexividade prática recorrendo à teoria geral de Hegel do Eu e da autoconsciência.

1.2 A formação da liberdade: reconhecimento e autonomia

Durante o período de Jena (1801-1806) Hegel desenvolveu uma série de experimentos a fim de desenvolver uma teoria geral da autoconsciência que sanasse as unilateralidades e insuficiências das teorias de Kant e Fichte. Em seus contornos finais, ele desenvolveu esta estrutura em sua filosofia do

⁵³ "A vontade livre efetiva é a unidade do espírito teórico e prático: *vontade livre* que é *para si como vontade livre*, na medida em que suspendeu em si o formalismo, a contingência e a limitação do conteúdo prático anterior. Através da suspensão da mediação que nela estava contida, ela é a *singularidade imediata* posta por si mesma, a qual, no entanto, é igualmente purificada na determinação *universal*, na liberdade mesma" (TW 10: 300; HEGEL, 2011, p. 274, trad. modificada). Cf. também: "A vontade começa, portanto, também com instintos, ou seja, com singularidades, mas vai além, e o segundo estágio é a reflexão sobre este conteúdo singular, o terceiro é que a vontade já não procura o universal no múltiplo (*Mannigfachen*), mas no universal mesmo. Aqui o espírito quer a si próprio, sua liberdade, ele é o universal autodeterminante, o conceito, que se apreendeu a si próprio. Neste terceiro o espírito *regressou à primeira unidade*, mas não mais para o imediato, abstrato, mas para a idealidade autodeterminada" (GW 25, 1: 23-4, trad. nossa). E ainda: "O espírito prático é o *pensamento concreto*; ele é isto: *passar à determinação do imediato* e com um fim (*Zweck*). Esta imediatidade da qual o pensamento se tornou livre é, afinal, aquela em que ela regressa. O mundo, o seu sentimento digeriu a inteligência, e tem-na como sua, e resolveu-se consigo mesmo (*zusammengeschlossen*), é livre; este resultado: ter-se resolvido consigo mesmo é precisamente o regresso à unidade simples consigo mesmo, e assim ter-se determinado como imediato (à singularidade)" (GW 25, 2: 883, trad. nossa).

⁵⁴ "Como a vontade tem a universalidade, a si mesma enquanto forma infinita, por seu conteúdo, seu objeto e seu fim, ela não é só vontade livre *em si*, mas igualmente vontade livre *para si* – a Ideia verdadeira" (TW 7: 72; HEGEL, 2005, p. 62).

⁵⁵ "A experiência ensina, pois, como os objetos são feitos, não como têm de ser, nem como deverão ser. Este conhecimento provém apenas da *essência* ou do *conceito* da coisa. Só ele é verdadeiro. Porque aprendemos a conhecer os fundamentos do objeto a partir do conceito, devemos também conhecer os conceitos das determinações jurídicas, morais e religiosas. (...) No curso do mundo, porque ele próprio é o acontecer heterogêneo, cada qual pode encontrar confirmação para a sua convicção subjetiva, por mais diversa que seja. Mas há também, em segundo lugar, uma experiência *interna* acerca do justo, do bem e do religioso" (TW 4: 210; HEGEL, 1989, p. 265). Cf. também VRPh IV, 392, trad. nossa: "(...) Algumas coisas são reconhecidas apenas externamente, não mais internamente. A lei deve ser tirada da razão (...)".

espírito como a unidade dos aspectos individual e universal da consciência desdobrada na experiência fenomenológica do sujeito e no movimento do reconhecimento recíproco entre duas autoconsciências. Segundo este modelo, o reconhecimento de duas autoconsciências é uma relação em que cada uma delas:

1. se relaciona consigo mesma por meio da relação à outra e à outra por meio da relação consigo;
2. de modo que essa relação a si mesma ou à outra é possibilitada pela relação correspondente da outra;
3. de modo que cada uma contém em si toda a relação.⁵⁶

Uma vez que a própria autorreferência da autoconsciência é entendida como sendo sempre já uma relação a algo *diferente*, e, inversamente, a sua relação a algo outro entendida como sempre uma relação a algo *idêntico*, o sentido do movimento do reconhecimento será precisamente o de promover a suspensão desta diferença da consciência em relação a seu outro e simultaneamente a sua experiência de *totalidade* ou de conter em si toda a relação, de referir-se a si mesmo no outro por parte de cada um dos relacionados.

Em seu significado amplo, esta transformação revela que o direito não pode ser fundamentado somente sobre uma *base formal*, como já o indica a sua expansão semântica. O argumento hegeliano em relação ao reconhecimento não é o de que nós devemos *optar* por nos reconhecer, i.e. respeitar mutuamente a fim de sermos cada vez mais livres; antes, nem sequer é possível, na filosofia do espírito, pensar o que seria existir sem ser reconhecido: a consciência é apenas como um “tornar-se-reconhecida por uma outra”,⁵⁷ o ser humano é “necessariamente reconhecido e é necessariamente

⁵⁶ Cf. SIEP, L. *Anerkennung als Prinzip der Praktischen Philosophie – Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Hamburg: Meiner, 2014 (1979): 137ss.

⁵⁷ “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: ele não se realiza, mas antes cessa (*sondern hört vielmehr auf zu sein, indem es ist*) no momento mesmo em que tem lugar. 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 mesmo tempo, somente consciência enquanto um uno

reconhecente”.⁵⁸ Tampouco é simplesmente o de que o reconhecimento é um bem político particular entre outros possíveis, ou mesmo condição de outros bens (fundamentando assim uma teoria da *liberdade social*, o que entretanto também certamente está na ordem do dia).⁵⁹

De fato, há pouco em Hegel que *não* seja mediado pelo reconhecimento; não só a família, o direito e a eticidade, mas também o trabalho, o intercâmbio com a natureza, a linguagem etc. devem ser considerados como momentos de "reconhecimento" generalizado como princípio da filosofia prática e dando sustentação à dedução das instituições e à unidade da ética, do direito e da filosofia do estado em um sistema abrangente de formas e regras de ação.⁶⁰ O que está em questão no movimento do reconhecimento é a passagem para a *objetividade* enquanto o estado ou a determinação da consciência em que ela está completamente consciente de si mesma e do seu papel ativo tanto nos seus processos teórico quanto prático. O reconhecimento não é assim a causa da autoconsciência *enquanto tal* (como interpreta equivocadamente e.g. Habermas),⁶¹ mas antes uma *ampliação* ou um *aprofundamento* do *saber* que ela tem de si – um caminho de descoberta. Aquilo que a consciência aprende neste processo é a *pôr a sua própria vontade imediata em questão* e a abrir-se à esfera *pública*, o que ao mesmo tempo desencadeia alterações na autoconcepção do *sentido* e da *identidade* do eu.

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” (GW 6: 221; HEGEL, 2008, p. 90).

⁵⁸ GW 8: 320, trad. nossa.

⁵⁹ Autores que enfatizam a teoria hegeliana enquanto uma teoria da liberdade social são NEUHOUSER, F. *Foundations of Hegel's Social Theory – Actualizing freedom*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000 e Axel Honneth, que a reconstrói como uma teoria da justiça (Cf. HONNETH, A. *Das Ich im Wir - Studien zur Anerkennungstheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2010; *Luta por Reconhecimento – a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003 (1992); *O Direito da Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015; *Sofrimento de Indeterminação: Uma Reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. de Denilson Werle e Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular, 2007a; *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Freedom*. Princeton: Princeton University Press, 2010).

⁶⁰ Cf. SIEP, 1979: 77ss.

⁶¹ “Em qualquer caso, a tese de que a autoconsciência só existe de todo no contexto do reconhecimento intersubjetivo é dificilmente defensável em termos factuais. Evidentemente, a gênese da autoconsciência verbal pressupõe uma intersubjetividade linguística; mas isto ainda não implica o reconhecimento de pessoas, e é também apenas uma condição genética, não uma condição estrutural de autorrelação verbal. A autoconsciência pré-verbal é, evidentemente, pré-social” (WILDT, 1982: 328, trad. nossa). Para Wildt a tese de Habermas sobre a constituição intersubjetiva da autoconsciência lembra antes um “dialogismo radical” (ibid.)

A autodeterminação efetiva da vontade exigirá não apenas o reconhecimento formal do sujeito como pessoa enquanto um caso que cai sob uma regra geral universal, mas antes de mais nada também o reconhecimento das suas *naturalidade e particularidade* e a sua compreensão como a de um sujeito que age em um contexto singular concreto determinado – pois o homem *em geral* não existe.⁶² Isto não equivalerá, no entanto, à simples ponderação de que toda ação parte de uma situação particular (o que mesmo Kant admitiria), mas à atribuição de uma função constitutiva das relações de reconhecimento na formação da própria capacidade de autodeterminação segundo fins racionais, no contexto da crítica de Hegel à moralidade kantiana pela sua abordagem insuficiente dos fatores envolvidos na motivação da ação ou do interesse que nela deve ter o sujeito, aspecto segundo o qual permanece no particular a determinação da sua naturalidade,⁶³ e da sua redução da moralidade à forma jurídica (*Rechtsform*).⁶⁴

Já ao compreender, como vimos acima, a vontade como *vontade pensante* ou inteligência, Hegel se afasta de uma concepção da liberdade como um poder puramente causal, 1. na medida em que a decisão livre precisa envolver não apenas que o sujeito produza causalmente a minha ação, mas também que a *compreenda e interprete* como uma ação correta ou boa, 2. na medida em que a própria liberdade psicológica subjetiva só se torna possível dentro de um contexto favorável ao florescimento das capacidades

⁶² “(...) Este conteúdo particular está tão unido à vontade do homem que constitui toda a sua determinidade e é dela inseparável; ele é assim o que é. O indivíduo é, como tal, algo que existe, não é o homem em geral, pois este não existe, mas um homem determinado” (VG: 84; HEGEL, 2013, p. 79).

⁶³ “(...) o ser humano deve ter um impulso para o racional que ele quer, ele não pode fazer nada sem estar lá ele próprio; se não estiver lá, não o faz. E este é o momento em que, no particular, ainda existe a determinação da sua naturalidade” (VRph IV: 129, trad. nossa).

⁶⁴ O termo “ético” na filosofia de Hegel “se refere principalmente às relações transsubjetivas no meio da motivação moral, especialmente à pressuposição de obrigações não compulsórias (*nichteinklagbare*) do reconhecimento, do respeito e do amor. Neste sentido, assim como no conceito de “moralidade ética”, ela tem essencialmente um significado não institucional. Claramente, o “respeito à lei” de Kant não pode cumprir esta função de tornar possível, em primeiro lugar, a razoabilidade (*Vernünftigkeit*) do ponto de vista moral. Mas isto não põe em questão o projeto fundamental de uma ética racional de Kant. (...) a crítica de Hegel à moralidade não precisa ser entendida como uma crítica à ética normativa em geral” (WILDT, 1982: 43). Eis porque é preciso tomar cuidado ao dizer que Hegel é um crítico do “formalismo kantiano”: sob certo aspecto a abordagem formal da vontade é justamente o que Hegel *salva de Kant*, a ponto mesmo de privilegiá-la na exposição da *Filosofia do Direito* – claro que entendendo aqui por ‘formal’ a análise especulativa das determinações puras do pensamento.

individuais.⁶⁵ A pessoa "formada" (*bildet*) têm de ser em cada relação particular a outrem tanto "ela própria" como não o ser, ou estar além dela mesma. Em razão disso, a unidade da vontade universal é legitimada não por um cálculo individual como na tradição jusnaturalista, mas pela sua função de libertação da pessoa formada/educada.⁶⁶ Sob este aspecto o que o modelo hegeliano revela é a própria estrutura paradigmática das relações sociais e a mútua reflexividade entre autonomia e reconhecimento, de importância decisiva para os projetos de maioridade, autonomia e liberdade pessoais nos processos educativos e formativos de forma geral.⁶⁷

1.2.1 Sentido e estrutura da teoria do reconhecimento de Hegel

A teoria hegeliana do reconhecimento surge no contexto filosófico-histórico da filosofia clássica alemã e na trilha aberta por Fichte, sobretudo a partir da desilusão dos pós-kantianos com a reflexão e a sua preocupação com os problemas modernos da cisão (*Entzweiung*) e da alienação. A modernidade é vista então como atravessada por oposições inconciliáveis entre subjetividade e objetividade, natureza e liberdade, sensibilidade e

⁶⁵ Cf. BAUM, M. "Gemeinwohl und allgemeiner Wille in Hegels Rechtsphilosophie". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60, 1978, pp. 175-198; PIPPIN (2008).

⁶⁶ "Só nesta base é que a prossecução de interesses e objetivos especiais do indivíduo - na esfera das transações econômicas organizadas ao abrigo do direito privado, que deve ser libertada pelo Estado - pode ser razoavelmente justificada: não como uma harmonia baseada na necessidade individual, mas como uma vontade comum de libertar a pessoa "educada", distanciada das suas próprias necessidades, da expressão de uma vontade especial. Esta concepção, já contida nos escritos de Jena, é então desenvolvida pela filosofia posterior do direito na apresentação da sociedade civil como um momento necessário da ideia de liberdade" (SIEP, 1978: 123-4).

⁶⁷ "(O modelo hegeliano) revela a estrutura paradigmática do relacionamento social. As pessoas envolvidas conquistam sua autoconsciência como necessariamente mediatizada pelo reconhecimento por parte do outro. Qualquer que seja o caminho para alcançar a autoestima ou autonomia pessoal, ele passa pelo reconhecimento por parte de alguém, ao qual se atribui também a autonomia sustentada pelo reconhecimento social. Trata-se, assim, da diretriz básica para os processos que visam à conquista da maioridade, autonomia e liberdade pessoais. Na medida em que este objetivo subjaz também ao processo educativo, ele terá de levar em consideração essa relação de mútua reflexividade entre autonomia e reconhecimento. Em outras palavras, à educação cabe assumir, antes de tudo, o desafio de ajudar o educando a alcançar uma postura de reconhecimento social, através da qual ele mesmo consegue conquistar sua autoestima e autonomia individual. Não pode haver dúvidas de que tal postura se adquira única e exclusivamente no processo de formação como concreta experiência social" (FLICKINGER, H.-G. "Autonomia e reconhecimento: dois conceitos-chave na formação". *Educação*, Porto Alegre, v. 34, n. 1, jan./abr.. 2011, p. 11).

entendimento, direito e moral. Nos períodos de Berna e Frankfurt, Hegel, no esteio da filosofia da unificação,⁶⁸ identifica a filosofia enquanto *reflexão* como a atividade do pensamento que origina e fomenta o problema da cisão, chegando à mesma conclusão a que chegaria mais tarde Marx: a de que é preciso superar a filosofia. Somente um tipo de compreensão da realidade ou de experiência que vá além da reflexão pode ser capaz de oferecer uma compreensão fidedigna da realidade e da sua unidade fundamental. É sob esta perspectiva que ele se volta à análise do fenômeno do amor, em que encontra uma estrutura a um só passo de separação e de unificação.

Por um lado, o amor acontece por meio de uma *identificação* ou *unidade* fundamental: “O amor só pode ter lugar contra o mesmo, contra o espelho, contra o eco da nossa essência”;⁶⁹ por outro, ele mantém um momento de separação porquanto é uma relação entre *duas* pessoas diferentes – uma relação na qual, porém, diferentemente e.g. da relação formal entre pessoas de direito, os membros não se sentem mutuamente limitados – “um milagre que somos incapazes de compreender”⁷⁰: “Somente no amor o homem é um com o objeto, não domina, e não é dominado – o homem separado tem então reverência, respeito por ela”.⁷¹ Também durante este período Hegel critica neste contexto da cisão e da unificação a alienação *político-religiosa*, no sentido da passividade dela decorrente que leva os fiéis a aguardarem de Deus ou do futuro a unificação de liberdade e necessidade.⁷² Igualmente a relação

⁶⁸ Cf. HENRICH, D. *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

⁶⁹ HEGEL, 1978a, p. 358, trad. nossa.

⁷⁰ “A religião é uma só com amor. O amado não se opõe a nós, ele é um com o nosso ser; só nos vemos nele - e então ele não é ‘nós’ novamente - um milagre que não somos capazes de apreender” (Id., *ibid.*, p. 360, trad. nossa). Cf. ainda: “A verdadeira união, o verdadeiro amor, ocorre apenas entre seres vivos que são iguais em poder, e que por isso vivem absolutamente uns para os outros, de nenhum lado mortos uns para os outros; ele exclui todas as oposições; não é entendimento, cuja relação deixa sempre o múltiplo como múltiplo e cuja unidade em si mesma são oposições; não é razão, que se opõe à sua determinação ao determinado como tal; não é nada limitativo, nada limitado, nada finito; é um sentimento, mas não um sentimento singular; do sentimento singular, porque é apenas uma vida parcial, não a vida inteira, a vida empurra-se através da dissolução para a dispersão na multiplicidade de sentimentos e para se encontrar neste todo de multiplicidade; no amor este todo não está contido como na soma de muitas particularidades, separados; nele a própria vida é encontrada, como uma duplicação de si mesma, e unidade da mesma (Id., *ibid.*, p. 362, trad. nossa).

⁷¹ Id., *ibid.*, p. 357, trad. nossa.

⁷² “(...) Então esta unificação é impossível, e se o homem tem força suficiente para suportar esta separação afinal, ainda se opõe ao destino sem sucumbir a ele; se não tem esta força, coloca esta união num estado futuro, e espera por ela de um objeto estranho e unificador” (id., *ibid.*). Cf. em *A positividade da religião cristã*: “(...) é assim como vemos logo a Sto. Ambrósio

dos seres humanos à natureza é aí tema de suas reflexões, e a dominação da natureza pelo homem vista como uma expressão da cisão.⁷³

Como lemos no diagnóstico contido no primeiro “programa” da teoria do reconhecimento apresentado no *Naturrechtsaufsatz* (1802), as filosofias de Kant e Fichte não exaurem totalmente a identidade (ou unidade) da vontade racional com a diferença presente na eticidade, sendo com isso incapazes de fornecer a identidade diferenciada concreta do ideal e do real. Para pensar o absoluto há de se pensar a unidade de indiferença e relação, que ele chama de “identidade relativa”, a qual, no entanto, é ela própria uma relação duplicada (*gedoppeltes Verhältnis*), e uma identidade em que a diferença não desapareceu completamente. O programa do reconhecimento neste momento consiste em conceber ambos os lados ao mesmo tempo como postos e suspensos, como sendo eles mesmos e também o outro, pois a identidade relativa (a multiplicidade) precisa ser pensada “mais uma vez dentro de si mesma como uma relação de unidade e multiplicidade, na qual tanto a unidade quanto a multiplicidade (ou a diferença) possam ser determinantes” (SIEP, 1979: 173).

Ao longo de seus anos em Jena, Hegel esboça três modelos de realização deste programa, no *System der Sittlichkeit* (1802/3) e depois nas lições jenenses sobre a filosofia do espírito, nos *Systementwürfe* de 1803/4 e de 1805/6 (estes últimos também chamados de *Realphilosophie*). No que segue buscaremos apontar somente os momentos mais relevantes desta realização a fim de esclarecer o sentido do conceito de vontade livre na Introdução à *Filosofia do Direito*, sobretudo a estrutura do eu como unidade de

ou a Sto. Antônio, rodeados da população das cidades atacadas por círculos bárbaros, implorar a Deus de joelhos nas igrejas e nas ruas para que os salvasse do infortúnio, em vez de correr às muralhas para defende-las” (TW 1: 213-4, trad. nossa).⁷³

⁷³ “Esta união pode ser chamada a união de sujeito e objeto, de liberdade e natureza, do real e do possível. Se o sujeito mantém a forma do sujeito, o objeto mantém a forma do objeto, e a natureza ainda é a natureza, então não houve união - o sujeito, o ser livre, é o dominador, e o objeto, a natureza, é o dominado” (HEGEL, 1978a: 358, trad. nossa). É provável que nisto esteja presente a influência sobre Hegel da ideia de Schelling da “doença espiritual” de que ele fala em *Ideias para uma filosofia da natureza* (1796), como um desequilíbrio proveniente da cisão provocada pela reflexão entre homem e natureza: “Originariamente, há no homem um equilíbrio absoluto das forças e da consciência. Mas ele pode suprimir este equilíbrio por liberdade, para o produzir novamente por meio da liberdade. Mas só há saúde no equilíbrio das forças. Portanto, a mera especulação é uma doença espiritual do homem, mesmo a mais perigosa de todas, que mata o germen da sua existência e extermina a raiz do seu ser-aí” (HKA I, 5; SCHELLING, 2001, p. 39).

universalidade, particularidade e singularidade em que a forma do silogismo é desenvolvida.

1.2.2 Vontade e inteligência em Jena

Na *Realphilosophie* Hegel experimenta pela primeira vez utilizar a forma do silogismo para conceituar a estrutura do eu como unidade de universalidade e singularidade, como também faz na *Filosofia do Direito*.⁷⁴ Além disso ele também antecipa aspectos da divisão da filosofia do espírito da *Enciclopédia*, antepondo aos temas do espírito objetivo os processos da inteligência e da vontade da 'Psicologia'. Na análise das formas do espírito prático na segunda seção da sua primeira parte, a vontade é apresentada como simultaneamente um todo de diferenças e a atividade de se distinguir de si própria, determinada por um lado como universal, por outro como singular, e, enquanto o impulso para a sua efetivação, como o "meio destes dois". Seu movimento de autoarticulação é descrito como um processo de cisão de si em diferenças provenientes dela mesma, e de mediação ou união (*Zusammenschliessens*) dessas diferenças em uma sequência de silogismos.

No tratamento da vontade na *Realphilosophie*, ela surge na análise como o movimento de preenchimento (*Erfüllung*) do eu deixado livre, mas vazio ao final do processo da inteligência. Hegel afirma, à margem do título, que a inteligência é "a representação particular" e o "meu vazio", enquanto o "ser-reconhecido (*Anerkanntsein*) é ser-aí preenchido com a vontade". A análise não parte da vontade (*Wille*) ou do querer (*Wollen*), mas do querente (*Wollende*). De acordo com a definição de vontade da *Realphilosophie*, "O

⁷⁴ Costuma-se às vezes colocar uma grande ênfase no uso que faz Hegel do conceito de consciência em 1803, visto assim como um ponto de viragem no desenvolvimento do pensamento hegeliano: "Esta concepção marca o ponto de viragem interior no desenvolvimento do pensamento hegeliano em Jena. Com este conceito de consciência, o princípio da filosofia transcendental no sentido kantiano-fichteano torna-se de uma nova forma o conceito central da filosofia" (KIMMERLE, Heinz. *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800-1804*. Bonn: H. Bouvier, 1970, p. 259). Wildt objeta que o conceito de "consciência" não indicaria ou ocasionaria uma mudança fundamental porque já tivera um significado central no *System der Sittlichkeit* de 1802 (WILDT, 1982: 329, n. 67).

querente quer, isto é, ele quer pôr-se, fazer-se enquanto si mesmo como objeto” (GW 8: 186; HEGEL, 2015, p. 183). A partir da influência fichteana sobre Hegel, é plausível defender que a formulação ‘tomar a si como si’ empregada neste trecho deva ser lida no sentido de uma intenção do eu de fazer valer aquilo que ele *sabe* de si como o verdadeiro e melhor fundamentado.⁷⁵ Neste sentido, subjacente a esta análise jaz a temática da identidade prática do eu, na medida em que a afirmação sobre o certo ou o bem prático pressupõe necessariamente uma codificação sobre que tipo de ser humano se quer ser em geral ou sobre a sua identidade qualitativa (Cf. WILDT, 1982: 350ss). Somente através do saber do seu agir o querente se sabe como tal. É então a seguir através do trabalho e da astúcia (*List*) do trabalho com máquinas que o querente começa a pôr-se como ativo e como uma atividade já com um fim racional e disciplinante. Entretanto a autoexperiência da vontade no trabalho ainda fracassa, e é neste momento que Hegel passa à análise das relações de reconhecimento do amor e da família, que analisaremos a seguir.

1.2.3 “O eco da nossa essência”: amor, família e reconhecimento natural

A adoção do processo de reconhecimento como princípio da filosofia prática hegeliana em Jena é atribuída na *Hegel-Forschung* a uma apropriação diferenciada de Fichte e do significado da doutrina do reconhecimento em sua filosofia ligado à uma teoria da constituição e da autoexperiência da consciência prática e, especialmente, jurídica-moral (WILDT, 1982: 269). No *Fundamento do Direito Natural* (1798) Fichte deduziu as relações de direito a partir do modelo do reconhecimento recíproco dos “seres racionais finitos”: “Eu posso esperar que um ser racional (*Vernunftwesen*) particular me reconheça como um ser racional, somente se eu mesmo o trato como tal” (GA I, 4, trad. nossa). É dizer: o meu saber de outros sujeitos racionais pressupõe o seu reconhecimento de mim, o que por sua vez pressupõe o reconhecimento deles

⁷⁵ “No “pôr” está implícito que com a resolução (*Entschlossenheit*) é necessariamente reivindicada uma proposição prática, ou seja, é feita uma afirmação de que o que se quer é também o certo, a coisa melhor justificada” (WILDT, 1982: 350).

por mim. A partir desta premissa, Fichte derivou como princípio da sua doutrina de direito a "proposição jurídica" (*Rechtssatz*) de que a pretensão ao reconhecimento só é legítima se e quando o reconhecimento for recíproco. Assim considerado, o reconhecimento é o conceito que em Fichte substitui o contrato social como fundamento do direito e do Estado, um feito inédito na tradição da filosofia do direito e do estado, posto que já não pressupõe o indivíduo acabado como o absoluto, mas transforma em princípio o próprio processo de constituição mútua da consciência individual e universal.

Entretanto, o reconhecimento em Fichte restringe-se ainda a um conceito *a priori* da razão e a um princípio puro que não encontra uma aplicação consistente em sua filosofia social e política. Na filosofia de Hegel, por seu turno, ele passa a ser concebido como um processo no qual as formas práticas da família, das relações jurídicas e do estado são vistas como etapas nas quais os momentos de reconhecimento se desdobram gradualmente. Isto significa que, por um lado, no nível das relações interpessoais, o sentido de autoconsciência do indivíduo é formado pelas várias formas de reconhecimento no outro como unidade de particularidade e universalidade, ao passo que, por outro, no nível das relações entre o indivíduo e a consciência compartilhada, o indivíduo se conhece como um com a vontade universal, com seus costumes, leis e instituições. Assim, ao contrário de Fichte e de muitas tentativas contemporâneas de filosofia prática, que operam com uma idealização ou formalização de apenas um tipo de ação social – comunicação lingüística, troca de consentimento ou reivindicação de posse –, Hegel não define o reconhecimento “como um princípio 'puro' independente da representação das formas e instituições de ação e da consciência comum, mas o desenvolve como uma essência comum”.⁷⁶

A totalidade formada pelo reconhecimento recíproco em Fichte é reduzida por Hegel apenas ao primeiro momento do processo de reconhecimento, o qual toma lugar na realidade concreta sob a forma de uma totalidade sem oposição no seio familiar sob a forma do amor. O conhecimento possibilitado pela totalidade da família consiste em um saber “saber-se cada

⁷⁶ Cf. a este propósito SANDKÜHLER, Hans Jörg (hrsg.). “Anerkennung”. In: *Enzyklopädie Philosophie in drei Bänden*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010.

um no outro”,⁷⁷ seja na relação entre os cônjuges ou na relação entre pais e filhos.⁷⁸ A eticidade aqui, como também posteriormente na *Filosofia do Direito*, se faz presente de modo imediato na família, entendida como uma condição necessária da formação da capacidade do sujeito de uma participação plena na vida social.⁷⁹ Nesta relação sem oposição de vontades, os membros não estão presentes ainda como vontades propriamente ditas, mas tão-somente como caracteres, razão pela qual costuma-se considerar que nesta primeira forma da intersubjetividade (tal como a pensa até 1803), Hegel ainda não via uma relação de reconhecimento *a fortiori* (Cf. WILDT, 1992: 339, nt. 81). A totalidade aí significa que para cada consciência o mundo é apenas o seu mundo:

Para cada consciência, o mundo é apenas o seu mundo, no sentido cognitivo de sua verdade e no normativo de sua reivindicação de posse. Ao mesmo tempo, o próprio modelo de reconhecimento de Fichte é radicalizado porque, partindo do pressuposto de que toda consciência incorpora e reivindica ser a totalidade, o reconhecimento mútuo não pode mais consistir apenas em respeito mútuo, mas efetivamente resulta em uma contradição, que Hegel formula de maneira impressionante (SCHNÄDELBACH, 2000: 151).

O segundo estágio do reconhecimento começa como um *problema*, quando duas vontades se medem e se opõem reivindicando cada qual representar a totalidade. O reconhecimento agora já não será com isso, como para Fichte, um simples respeitar-se mutuamente, algo como a decisão de respeitar e deixar valer algo ou alguém (cf. SCHNÄDELBACH, *ibid.*), i.e. uma concepção inofensiva e voluntarista de reconhecimento à maneira jusnaturalista, de acordo com a qual o sujeito sempre poderia furtar-se a ele omitindo-se da celebração do contrato. Antes, o reconhecimento é concebido

⁷⁷ GW 8: 193; HEGEL, 2015, p. 187.

⁷⁸ Em outros textos anteriores e posteriores, também as relações de amizade (cf. TW 1, 7). Comparar com Aristóteles: “Pois o amigo é nosso outro eu” (ἔστι γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός) (ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Transl. by H. Rackham (bilingual version). Londres-Cambridge, Mass.: Loeb Classical Library, 1934, Livro IX, 31, p. 534).

⁷⁹ Cf. HONNETH, 2003 (1992): “só o sentimento de ser reconhecido e aprovado fundamentalmente em sua natureza instintiva particular faz surgir num sujeito de modo geral a medida de autoconfiança que capacita para a participação igual na formação política da vontade” (79-80); “(O amor é o) campo da experiência primária no qual o ser humano adquire um senso para a possibilidade de unificar sujeitos opostos entre si: sem o sentimento de ser amado, não poderia absolutamente se formar um referente intrapsíquico para a noção associada ao conceito de comunidade ética” (80).

com Hegel como uma forma de conhecimento de si no outro que passa *necessária e inevitavelmente* pelo conflito. Se a totalidade e o reconhecimento eram na tradição jusnaturalista uma solução, eles se tornam agora a raiz do problema, na medida em que é a pretensão de totalidade, i.e de reconhecimento como totalidade de duas consciências que desencadeia a luta.

No entanto, a partir de 1805 este saber (*Wissen*) é promovido a um conhecer (*Erkennen*), motivo pelo qual o amor passa a ser entendido como já um degrau propriamente dito do reconhecimento. É precisamente neste passo que seria possível visualizar o sentido metodológico do desenvolvimento do pensamento hegeliano neste período; pois se até aqui falava-se somente sobre uma consequência genética ou lógica, Hegel afirma que através da astúcia “a vontade se tornou *feminina*” (GW 8: 191; HEGEL, 2015, p. 186), com isso descrevendo a relação dos gêneros agora pela primeira vez como “conhecer” (*Erkennen*). O amor enquanto o “ter a sua essência em outro” é agora definido como um *conhecimento* e não mais como algo *inconcebível* como o fora no período de Frankfurt e no início do período de Jena (cf. WILDT, 1982: 353).⁸⁰ O que está em jogo neste momento é que Hegel compreende o impulso feminino como um metadesejo ou um desejo pelo desejo do outro: “O homem tem desejo, impulso; o impulso feminino é antes ser o objeto deste impulso, *suscitar* o impulso e deixa-lo satisfazer-se nele” (GW 8: 191, n. 1; HEGEL, 2015, p. 186, n. 61). É com base neste metadesejo que para Hegel a autoexperiência completa do querente e suas implicações racionais e sociais constitutivas são pela primeira vez possíveis.⁸¹

⁸⁰ Comparar com a filosofia do espírito de 1803/4, onde Hegel entende que a vontade só entra em jogo com a luta, uma vez que no reconhecimento pelo amor os indivíduos são apenas “apenas caracteres contrapostos, não sabendo a si mesmos, e sim sabendo a si mesmos segundo um lado no outro, e segundo um lado apenas a si mesmos dentro de si. O movimento do saber está, portanto, no interior mesmo, não no ob-jetivo (*im Gegenständlichen*)” (GW 8: 194; HEGEL, 2015, p. 187, trad. modificada).

⁸¹ Wildt vê nisso uma inversão do “preconceito tradicional contra a sexualidade feminina”, na medida em que Hegel lhe atribui uma “função necessária na gênese da razão prática” (WILDT, 1982: 354). No entanto, é o *essencialismo* do “feminino” aqui presente que configura o sexismo de Hegel, na medida em que ele considera a mulher essencialmente como um ser-para-outro, no sentido e.g. da análise de Beauvoir. Neste sentido, podemos questionar se *também o homem* não tem o desejo pelo desejo da mulher, e.g. quando busca consegui-lo através de demonstrações de força, inteligência, poder etc., como se vê com frequência no reino animal em geral. Neste sentido, este retrato da mulher estaria mais ligado ao papel que a ela foi relegado historicamente.

O central aqui é o desejo de que o desejo de outro se preencha, uma necessidade da satisfação da necessidade de outro em virtude da qual o “amor” é considerado já “um elemento da eticidade”. Diferentemente da relação jurídica que tem em vista apenas o indivíduo enquanto pessoa, o reconhecimento se relaciona à legitimidade das reivindicações ou necessidades de outros e a uma efetivação total da vontade. Com efeito, o amor enquanto o “ser-reconhecido sem oposição da vontade” é um silogismo cujos extremos são “cada qual o silogismo inteiro”, na medida em que o caráter masculino e feminino relacionam-se entre si como singularidade e universalidade, a fim de experimentar, ao serem amados, que cada um é igual ao outro ao serem opostos a ele e ao objetificarem o amor na família, através da qual o eu pode experimentar a si próprio no outro como unidade de singularidade e universalidade, impulso e saber, autonomia e ser-fora-de-si-mesmo (*Außersichsein*). Precisamente na medida em que Hegel analisa esta primeira forma de reconhecimento natural no contexto familiar como trabalho comum para a família, em que a posse se torna “posse espiritual”, desenvolvido também no sentido do amor e educação dos filhos, a sua teoria da vontade da forma de fundamentação inteiramente formal de Kant e Fichte,⁸² porquanto nele o sujeito experimenta pela primeira vez a sua vontade como *justificada*, se experimenta a si tanto em sua autorrelação quanto na vontade de outro. O passo decisivo de Hegel para além de Kant e Fichte neste caso consiste em considerar a racionalidade do reconhecimento jurídico, moral e ético como somente sendo possível à base do reconhecimento também da particularidade subjetiva.⁸³

A passagem para o segundo estágio do reconhecimento começa já dentro do próprio contexto familiar, tendo em vista que a educação dos filhos é segundo Hegel a progressiva espiritualização e libertação da imediatez natural, e com isso a passagem para o reconhecimento com a oposição de vontades.

⁸² No trabalho comum “entra em cena propriamente apenas o desejo enquanto tal, a saber: como racional, santificado, se se quiser. Ele é satisfeito pelo trabalho comunitário. O trabalho acontece não somente para o desejo enquanto singular, mas também como universal” (GW 8: 195; HEGEL, 2015, p. 189, trad. modificada).

⁸³ “A identidade da vontade do eu (*Voluntative Ichidentität*) implica necessariamente motivação moral apenas se a experiência puder permanecer viva, assim que a particularidade do indivíduo enquanto tal, ou seja, não apenas como um caso de regras gerais, seja afirmada e reconhecida” (WILDT, 1982: 356).

1.2.4 “Eles têm, portanto, de ferir-se um ao outro”: luta por reconhecimento e normatividade

A teoria da luta pelo reconhecimento representa o embate de Hegel com os fundamentos das teorias contratualistas do direito natural, sobretudo com o princípio hobbesiano do *exendum e naturae* e das motivações envolvidas no abandono do estado de natureza e na entrada no pacto social. A luta de todos contra todos é retomada no contexto do desenvolvimento precedente, i.e. se passa entre indivíduos considerados enquanto sujeitos formados anteriormente no contexto familiar. De fato, até 1803 a luta se dá enquanto uma luta familiar, mas a partir de 1805 passa a ser pensada como a luta entre dois indivíduos (antecipando a dialética do senhor e do servo na *Fenomenologia* de 1807). O movimento da luta surge como um movimento concreto de encarnação, personificação ou “incorporação (*Verkörperung*) da totalidade” (SCHNÄDELBACH, sup. Cit.: 151) que os seres humanos são. Este também é o motivo pelo qual, na *Filosofia da História*, Hegel considera que a história não começa com as famílias, mas com as primeiras comunidades e particularmente com aquelas que constituem Estados.

Dentro da própria totalidade da família já existe também a separação (porquanto são ao menos dois indivíduos, e também no sentido de que a criação dos filhos os prepara para a autonomia)⁸⁴, e igualmente a luta contém também uma unificação e identificação. Para Hegel, o reconhecimento é *sempre* uma síntese de amor e luta na medida em que, em todas as fases do processo de reconhecimento, o movimento de se encontrar no outro no outro e o de se distanciar dele estão necessariamente ligadas um ao outro (cf. SIEP, 1979, p. 116ss). Por um lado, os níveis mais elevados de reconhecimento (como o reconhecimento da *pessoa*, veremos) não deixam para trás o reconhecimento no amor; por outro, estes níveis mais elevados não são mais

⁸⁴ Podemos pensar aqui na fase da adolescência em que o sujeito começa a se opor a esta totalidade e afirmar sua diferença específica, pois, como escreve Siep, “já na família começa o movimento de se retirar para dentro de si próprio, de tomar consciência da sua independência e diferença em relação a todos os outros” (SIEP, 1979, p. 124).

superados pela relação do amor compreendida como superior (como o fora nos períodos de Berna e Frankfurt). Antes, em todas elas está presente a estrutura do espírito em que o indivíduo é simultaneamente uma consciência *universal* e um sujeito *individual*.

O encontro inevitável dos sujeitos é o encontro de duas reivindicações opostas de totalidade que se excluem mutuamente. Trata-se, segundo Hegel, de uma relação “puramente prática” e “efetiva”, e por isso não bastam “palavras, garantias, ameaças ou promessas”, mas é preciso que o outro *aja*; assim, “eles têm, portanto, de ferir um ao outro” (GW 6: 219, trad. nossa). Ambos precisam ferir-se mutuamente a fim de saber precisamente através disso “se eles são racionais”, i.e. se são também uma totalidade, uma vez que a consciência:

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 seja justamente este absoluto permanecer da mesma, o qual ela tem para si; ou tal que elas são reconhecidas pelo outro. Mas que minha totalidade, enquanto de um singular, seja, na outra consciência, justamente esta totalidade sendo-para-si – que ela seja reconhecida, respeitada –, isto eu não posso saber a não ser através do aparecimento do agir do outro contra a minha totalidade; e da mesma forma tem o outro que aparecer a mim ele mesmo como uma totalidade, tal como eu o sou (GW 6: 218, n. 2; HEGEL, 2008, p. 88, n. 14, trad. modificada).

Se isto não acontece, se as consciências ao invés disso “se comportam negativamente, deixam um ao outro”, elas não aparecem como totalidades e o reconhecimento não ocorre. A relação de exclusão, e ainda mais do que isso, a disposição para levar a luta até o fim, até a *morte*, é uma prova de racionalidade, a prova de que o sujeito é uma totalidade enquanto um ser racional, porquanto se relaciona à sua posse e a todo o seu ser como a *um todo*: “Isto somente pode se mostrar ao empregar ele, por sua conservação, toda a sua existência, ao não se dividir ele pura e simplesmente”. As palavras não bastam porque são voláteis, não *duram*, a linguagem “desaparece tal como aparece, não é um reconhecimento que permanece, um reconhecimento real”. A fim de ser reconhecida e valer ela precisa primeiramente, antes de mais nada, dar mostra de que é livre no sentido de ser capaz de soerguer-se acima

do agir cego pelos impulsos, tomar *distância* em relação a eles e à sua dimensão meramente sensível natural.⁸⁵ Uma vez que alguém a confirma como tal, e ela sabe que este alguém é uma autoconsciência do mesmo gênero que ela, ela já não só é autoconsciente, mas *vale* como tal ou ganha *ser-aí*,⁸⁶ i.e. acontece um ganho em validade normativa. Na luta pelo reconhecimento, a percepção da própria autonegação no outro é mediada pelo fato de que ambos se negam mutuamente, de que cada um transforma o ser negado pelo outro em sua própria autonegação, estruturas cuja determinação especulativa foi posteriormente feita na *Lógica da Essência* (SIEP, 1979, p. 147).

Quanto à motivação da luta, surge em primeiro lugar a questão de saber se Hegel estaria tentando fundamentar um direito de todos a tudo, como teria feito Hobbes, para alguns intérpretes.⁸⁷ Neste sentido, para Siep, o que Hegel teria em vista não seria simplesmente a luta de todos contra todos, mas mais especificamente a tese “de que a liberdade original dos indivíduos, o direito de todos a tudo, se expressa na luta” (SIEP, 1974: 172).⁸⁸ De maneira alguma, no entanto, Hegel trabalha aqui simplesmente com o conceito de liberdade de Hobbes. Isto porque este conceito agora aponta para uma forma de o sujeito poder chegar a uma experiência mais completa de si mesmo, como já o fizera

⁸⁵ Como dirá Hegel mais tarde na *Propedêutica*: “Para se fazer valer como *livre* e para ser reconhecida, a autoconsciência deve apresentar-se para um outro, *como livre em relação ao ser-aí natural*. Este momento é tão necessário como o da liberdade da autoconsciência em si (...) Ele mostra-se assim conforme ao seu conceito e deve ser reconhecido porque dá realidade ao eu” (TW 4: 119-120; HEGEL, 1989, p. 147, trad. modificada). Cf. ainda TW 4, 79; HEGEL, 1989, p. 97: “A imediata comprovação e o reconhecimento da autoconsciência tem lugar graças ao combate de vida e morte em que cada um se manifesta como livre da existência sensível e assim intui o outro não como uma coisa existente, não como algo de estranho, mas intui-se nele a si”.

⁸⁶ “A autoconsciência tem um ser-aí em virtude de ser reconhecida por uma outra autoconsciência. Mas, enquanto está imersa na matéria concreta, não é reconhecida como autoconsciência, pois a sua essência consiste em não ser diferente de si no seu distinto ser-aí, ou em ser Eu livre como objeto” (TW 4: 78-9; HEGEL, 1989, p. 96-7).

⁸⁷ Haja vista que não fica claro em Hobbes se a ausência de limites significa que não existem originalmente direitos, mas apenas movimentos de corpos, ou que o direito originário de todos à igual satisfação da necessidade implica, sob condições de ameaça de morte permanente, um direito a tudo.

⁸⁸ “Embora Hegel não discuta aqui a luta de Hobbes de todos contra todos, na sua descrição das várias formas de luta, sobretudo do duelo pela honra dos indivíduos, ele trata no entanto da teoria de Hobbes sobre o estado da natureza, ou seja, da tese de que a liberdade original dos indivíduos, o direito de todos a tudo, se expressa em luta” (SIEP, 1974: 172). Wildt considera que Fichte teria tentado tal fundamentação em sua teoria do *Urrecht*, na medida em que a sua teoria da subjetividade seria sob este aspecto a “forma desdobrada das premissas de Hobbes de uma ideia especificamente moderna de liberdade e direito: o direito a tudo baseia-se, em última análise, na estrutura de totalidade da autorrelação desdobrada” (WILDT, 1982: 322).

Fichte em sua teoria da subjetividade. Como bem assinala Wildt, se assim não fosse, de forma que o que aqui estivesse em jogo fosse simplesmente a defesa dos seus bens e do seu ser “de um ponto de vista fanático da “honra”, não seria possível (para além do fato de semelhante fanatismo conter dificilmente algo de racional) compreender como este momento *já conteria em si o gérmen* da passagem para a próxima etapa, i.e. anular a situação de luta, como é fundamental para o argumento de Hegel:

Hegel pensa que a consciência só se prova como "racionalidade" (*Vernünftigkeit*) ao estar pronta a arriscar a sua vida por “cada singularidade das suas posses e do seu ser” (GW 8: 308). Mas não há nada de racional a ser encontrada neste ponto de vista fanático da "honra". Pode ser verdade que não se possa falar de uma identidade do Eu quando não há nada a cujo respeito um risco de vida seja significativo (*sinnvoll*). Na prontidão para morrer como tal, porém, não há nada que seja racionalmente motivado. De fato, é questionável se isto em geral é possível. Poder-se-ia antes dizer que a racionalidade da experiência da morte reside no fato de que ela põe em causa todos os objetivos e todas as projeções de identidade. No entanto, isto dificilmente é específico da experiência de perigo mortal. Acima de tudo, não é possível ver como é que esta experiência deve conduzir a uma superação (*Aufhebung*) positiva da situação de luta (WILDT, 1982: 340, referência a Hegel adaptada).

Quando Wildt fala aqui que “na prontidão para morrer como tal, porém, não há nada que seja racionalmente motivado”, é interessante comparar isso àquilo que Hegel afirma na *Filosofia da História*. Ora, neste texto, onde Hegel tem, lamentavelmente, uma visão extremamente pobre e vexatória, eurocêntrica e colonialista da América do Sul, dos indígenas e dos africanos escravizados, ele fala da mansidão e obediência dos indígenas, e logo a seguir que eles “foram vistos na Europa como não tendo espírito ou sentimento de si”, dando a entender que de fato ele vê a disposição para arriscar a vida e a honra como prova de “espírito” ou racionalidade.⁸⁹ Tendo isto em vista, é bem possível que ele veja, sim, também a luta como este “fanatismo da honra” a que se refere Wildt. A respeito da posição de Wildt, pode-se indagar ainda se seria adequado falar de racionalidade neste momento, haja vista que o que

⁸⁹ Ou seja, o discurso desumanizante acerca destas populações por meio do qual se buscou, naquela época, justificar o escravagismo. No que diz respeito a precisamente isto pensamos ser possível descartar essas páginas de Hegel sem qualquer prejuízo para a filosofia enquanto ciência, inclusive voltando-as contra ele mesmo, quando certa vez afirmou que “aquilo que há de meu na minha filosofia, não é verdadeiro”.

está em jogo é tão-somente o momento da independência do natural, e não da independência em relação às determinações do espírito, que, enquanto a universalidade livre da *razão* em si e para si, i.e. do conceito enquanto automanifestação da Ideia, é somente o ponto *final* de todo o processo, enquanto a “liberdade puramente negativa” em questão na luta pelo reconhecimento é um elemento muito rudimentar da razão, embora seja verdade que já tenha atravessado o umbral do reino da liberdade.⁹⁰

De forma geral, não obstante, Wildt tem razão quando afirma que o que está *sobretudo* em jogo na luta pelo reconhecimento não é a luta pela “honra” (que ademais enquanto tal seria uma “infame robinsonada” por parte de Hegel, como diz Wildt), mas que aquilo pelo que eles lutam é *para saber quem está certo*. A tese hegeliana, à diferença de Hobbes, é a de que por meio da experiência de risco de morte nas lutas travadas por posses, o indivíduo experimenta a sua negatividade, a qual em si mesma já constitui o primeiro passo em direção a uma experiência mais completa de si próprio e à suspensão do estado de natureza. A diferença entre as teorias do reconhecimento de Fichte e Hegel é que Hegel introduz esse elemento, ele diz a consciência não quer só se pôr, ela quer se pôr *como si*, i.e. ela tem uma pretensão de dizer o *universalmente verdadeiro*, o *certo*. E isso pressupõe necessariamente uma identidade prática do Eu, porquanto quando alguém diz o que é certo e errado, este alguém está dizendo que tipo de ser humano ele quer ser, como ele se vê. Hegel estabelece assim uma relação constitutiva entre o reconhecimento e a formação ou cultura (*Bildung*), ao afirmar que somente através do encontro intersubjetivo, e *inclusive da oposição* das vontades, o sujeito pode chegar a uma experiência completa do eu e a uma identidade prática que o habilita a agir com base em razões fundamentadas. É precisamente nesta ampliação das exigências para uma autoexperiência completa da autoconsciência que reside a diferença de Hegel em relação a Kant e Fichte. A auto-objetivação da consciência já estava em Fichte e remonta

⁹⁰ Cf. a este respeito *Hegel, Haiti and Universal History* (2009) onde Susan Morss-Buck defende que a relação de dominação e escravidão hegeliana teria raízes menos na tradição contratualista do que na história contemporânea, e mais precisamente nas notícias que chegavam à Europa da Revolução Haitiana de 1791 (BUCH-MORSS, Susan. *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009).

a Espinosa; aquilo que é propriamente hegeliano é a ideia de que a autoexperiência completa do sujeito prático passa pelo confronto *normativo*. Em outros termos, as consciências lutam no reconhecimento não pela sua “honra”, mas para provar *quem está certo*. Com isso a tese hobbesiana do direito de todos a tudo sofreria uma transformação crucial, de acordo com a qual em um situação de ameaça permanente, se manifestaria também a necessidade de identidade do Eu na forma preliminar de atribuir um valor às suas determinações, com o que Hegel assumiria não apenas uma necessidade de reconhecimento, mas de autoestabelecimento, autoafirmação ou autoexpressão.⁹¹

Trata-se de provar, por meio de uma radicalização do conflito estrutural do estado de natureza de Hobbes, aquilo que Fichte já mostrara, i.e. que um autoconhecimento “desenvolvido e consistente e o conhecimento do mesmo só podem ser adquiridos no contexto de uma experiência de reconhecimento intersubjetivo” (WILDT, 1992: 339). Fichte havia considerado a necessidade de ter os seus próprios direitos reconhecidos e de reconhecer os direitos dos outros estruturalmente necessária, i.e. como uma condição necessária “para que a minha vida *tenha sentido* com os outros e para oferecer a possibilidade de formar uma *identidade*” (ibid.), percepção que é unida em Hegel à filosofia prática dos antigos na tese de que a consciência individual só pode surgir no contexto do reconhecimento de uma vida ética ou no espírito de um povo (*Volksgeist*). Neste sentido, o que se segue à luta pelo reconhecimento é consequência de “formas provisórias de autoentendimento” impostas a partir daquela situação inicial hobbesiana. Na medida em que assim a necessidade do reconhecimento surge em primeiro lugar em uma situação em que sou ameaçado, prejudicado ou obstruído, “a partir de uma ferida moral”, como diz Honneth,⁹² a teoria de Hegel sobre a luta pelo reconhecimento pode ser vista como não uma teoria da intersubjetividade simplesmente, mas uma teoria

⁹¹ “Em uma situação de ameaça permanente, mesmo que apenas latente, a necessidade de identidade do eu pode inicialmente se manifestar apenas na vontade de atribuir um valor incondicional a todas ou a qualquer uma das próprias determinações de cada um. Hegel assume de fato não só uma necessidade de reconhecimento, mas também uma necessidade de autodeterminação (*Selbstsetzung*), de autoafirmação (*Selbstbestätigung*) e autoexpressão (*Selbstdarstellung*)” (WILDT, 1982, p. 339).

⁹² Cf. HONNETH, 2003 (1992), p. 37ss.

acerca “das consequências que as formas não desenvolvidas de identidade do Eu têm para as relações com os outros”.⁹³

Hegel parece então assumir que a experiência da luta pelo reconhecimento é necessária para que a consciência se constitua como razão prática, e que, neste sentido, a luta é inevitável e não aberta à discricionariedade individual como acontece em Hobbes e na tradição jusnaturalista em geral: “eles têm, portanto, de ferir um ao outro” (GW 8: 219). A vontade adquire um conhecimento de si mesma como sujeito de direito apenas na luta ao apropriar-se da consciência implícita do direito em que reside a validade da lei. Também diferentemente daquela tradição, em Hegel a luta já contém dentro de si o potencial da sua superação, haja vista que em relação à sua própria morte, a consciência, segundo Hegel, experimenta-se a si própria como “racional”. Mas justamente por isso a luta precisa ser levada às suas *últimas consequências*, com a morte de uma das partes, haja vista que somente assim pode ocorrer a confirmação da pretensão de totalidade da consciência que estava à raiz do conflito.⁹⁴ Com isso se vê a importância de entender a luta não empírica ou historicamente, mas como uma metáfora e um recurso retórico, razão pela qual Hegel caracteriza precisamente o reconhecimento do indivíduo aí em questão como uma “absoluta contradição em si mesmo” – naturalmente um morto não reconhece ninguém.⁹⁵

⁹³ “A teoria da luta pelo reconhecimento de Hegel não é, portanto, primordialmente uma teoria da intersubjetividade, mas das consequências que as formas não desenvolvidas de identidade do eu têm para as relações com os outros. O desenvolvimento provém da identidade arcaica (*archaischen*) do direito a tudo através da identidade heróica de honra à identidade verdadeiramente social, num sistema de direitos e deveres. Hegel quer mostrar que uma identidade do eu desdobrada só é possível em um contexto de reconhecimento de direitos e deveres. Esta é a abordagem de Hegel para fundamentar o ponto de vista da razão jurídico-moral” (WILDT, 1992, p. 340).

⁹⁴ “Ambos procuram necessariamente poder apreender o reconhecimento como consciência total, e é precisamente por isso que violam inevitavelmente a pretensão de totalidade da outra consciência, e toda violação parcial é sempre sua violação total. Portanto, esse conflito inevitável se transforma inevitavelmente na luta de vida e morte, e somente se não recuar diante da consequência última de matar é que realmente se trata da reivindicação recíproca da totalidade” (WILDT, 1992, p. 358).

⁹⁵ “Que o reconhecimento mútuo de indivíduos livres - e a totalidade da consciência, de acordo com o conceito de liberdade de Hegel, nada mais é do que liberdade - implica a luta pelo reconhecimento, que por sua vez só pode ser travada como uma luta pela vida e pela morte, não deve ser entendida empiricamente ou historicamente, pois então, naturalmente, levanta-se a questão de como tal reconhecimento se dá se um dos combatentes estiver finalmente morto. Não se deve ignorar o fato de Hegel caracterizar este “reconhecimento do indivíduo” como uma

1.2.5 Crime e legitimação do todo social

Que o sentido metodológico atribuído por Hegel à luta pelo reconhecimento seja legatário da problemática essencialmente determinada por Fichte e que consista, mais precisamente, em que a luta gere o seu próprio potencial de superação, torna-se claro a partir do contexto da teoria do crime. Este sentido deve ser localizado no fato de que o reconhecimento refere-se implicitamente *sempre também a todos os outros*, e não somente *aos dois* que lutam, e é precisamente por isso que ele contém em si o potencial para o ultrapassar.⁹⁶ O que está em questão é “a autoconsciência das estruturas da razão prática e das condições interpessoais da identidade do Eu”, e o apelo de Hegel à figura da luta de vida e morte pode ser entendido como, por um lado, remontando à problemática do Eu como “negatividade absoluta”, e por outro, relacionado ao fato de que ele não está desenvolvendo a teoria do reconhecimento exclusivamente no âmbito de uma teoria da consciência, mas também de uma teoria *da vontade* (WILDT, 1992, p. 343). Aqui começamos a entender a importância da unidade de pensamento e práxis como tese fundamental da filosofia do espírito de Hegel, de que falamos acima (item 1.1).

No contexto do crime o *questionamento* da própria identidade se torna um componente fundamental para a experiência *da violação* de normas morais, uma vez que a convicção racional da validade das normas morais se baseia precisamente no fato de que o seu reconhecimento é uma condição necessária do sentido e da identidade do eu, identidade que é posta em causa não só na experiência da morte, mas em todas as violações graves das normas morais. Com efeito, como assinala Wildt, embora Hegel em 1803/4 não desenvolva

"absoluta contradição em si mesmo", ou seja, como algo que na realidade não é de todo possível" (Idem, p. 362).

⁹⁶ “O movimento do reconhecer não pode consistir no fato de o reconhecimento ser constituído em primeiro lugar, mas apenas no fato de a consciência experimentar que o reconhecimento, que necessariamente realiza explicitamente, também se refere implicitamente aos indivíduos com os quais não existe manifestamente qualquer relação de reconhecimento. Por conseguinte, o conflito e a luta pelo reconhecimento contém em si mesmos o potencial para o ultrapassar. No movimento do reconhecer a consciência humana experimenta a sua intenção originária da razão jurídico-moral universal e, assim, torna-se real como consciência moral” (Idem, p. 342).

mais a sua teoria da luta a partir do crime, como fizera no *Sistema da eticidade* de 1802, mas a partir de um tipo de crime “que já não é dirigido contra uma condição social de reconhecimento que vai para além das relações familiares”, isto não significa, contudo, que a consciência tenha se tornado na luta “moralmente indiferente”; antes, “ela tenta realizar o reconhecimento de si próprio no outro, em que se baseia a totalidade da família, mas também na sua relação com o alheio” (*Fremden*). Através da análise do crime e da coerção, Hegel procura mostrar que aquilo que se respeita na pessoa não é simplesmente a sua vontade como singular separada e isolada, mas a sua *universalidade* sob o aspecto de ser aquilo que ela tem de comum com todas as demais.

Desse modo, ao relacionar o tema do crime com o problema da identidade do Eu através do conceito de consciência e da luta de vida e morte por reconhecimento em 1803, Hegel não abandona o tema da violação de outros no que diz respeito à sua influência sobre os laços normativos, mas afirmaria a violação como um elemento que abala o sentido de identidade na vida social dos envolvidos e os faz perceber a necessidade de proteger esta identidade no estabelecimento de direitos e deveres como princípio.⁹⁷

1.2.6 Reconhecimento e instituições

Como já dito, na *Realphilosophie* de 1805 a filosofia do espírito é um processo teleológico de desdobramento e compreensão do espírito em silogismos (*Schlüssen*) nas fases da autoexperiência da consciência através da qual ela se eleva ao espírito. As instituições apresentadas em sua segunda parte são ao mesmo tempo um destes silogismos e os próprios passos anteriores do reconhecimento, pois a sequência de instituições permanece

⁹⁷ “A violação de um sistema válido de direitos e deveres, em particular o perigo de morte, abala de tal modo o sentido de uma identidade na vida social que os envolvidos não podem escapar à percepção de que tal identidade só é possível se a intenção de princípio de direitos e deveres for mantida e, ao mesmo tempo, concretizada de forma mais racional. A teoria do reconhecimento de Hegel é assim implicitamente uma justificação da razão jurídico-moral” (WILDT, 1982: 341).

caracterizada pelo movimento da autodiferenciação da vontade nos extremos da singularidade e da universalidade, mas agora da vontade "inteligente" e universal que se sabe (cf. SIEP, 1979). De fato, Hegel concebe o reconhecimento como um processo de *formação mútua* do indivíduo e da consciência geral; assim, tanto no nível das relações interpessoais quanto no das relações entre indivíduo e a consciência comum é formada através das diversas formas de reconhecer e ser reconhecido no outro como uma unidade de particularidade e universalidade, conduzindo igualmente como naquele caso o indivíduo tanto à libertação da sua própria limitação individual, como à autoidentificação com o universal.

As instituições do espírito efetivo correspondem ao amor como a união imediata de dois indivíduos autoconscientes, i.e. o ser reconhecido no direito, no trabalho social e nas formas de ação e regras de transações econômicas tais como valor, dinheiro, troca, contrato pressupõem uma sintonia da vontade de todos com o ato de vontade particular dos indivíduos. Em seu trabalho abstrato o indivíduo vê a universalidade de si mesmo, na medida em que está relacionado às necessidades de todos. Na troca, se repete um momento da luta, na autoexclusão mutuamente mediada, embora não seja um movimento de distanciamento consciente. É precisamente este ser mediado pela vontade do outro - e não apenas um outro, mas todos os outros - que é o ser reconhecido. Uma vez que se trata de uma sintonia de vontades que já demonstraram a sua liberdade da individualidade natural e de toda a existência externa, mas que podem colocar a sua vontade reconhecida nesta existência externa, já não se pode tratar aqui, no entanto, da unidade imediata de caracteres desinteressados, mas da "igualdade" de vontades que representa uma "unidade de vontades absolutamente diferentes".

O movimento da luta propriamente dito é neste desenvolvimento correspondente à quebra do contrato, em que Hegel assume que no contrato como uma "troca de declaração, já não de coisas", a vontade é "libertada da efetividade". É então esta independência e indiferença da vontade em relação ao ser-aí e ao tempo que se realiza na violação do contrato. Através deste "ir (a)dentro de si" (*Insichgehen*) da vontade, porém, surge uma diferença entre a vontade individual e a universal, e a "existência que tem o significado da

vontade comum" volta-se contra a vontade individual e a obriga à atuação. Na coação revela-se o verdadeiro significado do contrato, de fazer da vontade, por mais que ela seja essencial, um momento da vontade comum.

A figura do reconhecimento se revela assim como um meio espiritual e prático de desenvolvimento conceitual do que tanto o espírito quanto a eticidade *efetivamente são*: a unidade contraditória do ser e do ser-suspensão (*Aufgehobensein*) da totalidade da consciência. Como vimos, era isso que desde o *Naturrechtsaufsatz* Hegel pensava ser preciso fazer para superar as deficiências das abordagens de Kant e Fichte, i.e. entender a consciência, enquanto espírito, como o "oposto de si mesma" ou uma contradição existente.

1.3 Vontade e direito nos § 5-7 da *Filosofia do Direito*

Os § 5-7 da *Filosofia do Direito* descrevem tanto o conceito abstrato da vontade quanto o seu ser-aí e a sua efetivação. Para a efetivação das leis, princípios e determinações em si existentes intervém “a necessidade” e o impulso do homem, a sua paixão e o seu interesse.⁹⁸ Vimos que a autodeterminação prática da vontade livre é aí determinada como o eu que “na sua restrição, nesse outro, está junto de si mesmo, e, ao se determinar, permanece junto de si e não cessa de reter firmemente o universal”. Esta afirmação poderia ser interpretada, em um primeiro momento, como dizendo respeito a um não estar “fixado” na resolução (*Entschlossenheit*) e no engajamento com aquilo que se quer e com a resolução (*Entschluß*), o que implicaria assim tanto uma capacidade de mudar a própria vontade a qualquer

⁹⁸ “(...) Tem de ocorrer um segundo momento para a sua realidade efetiva, e tal momento é a atuação, a realização, cujo princípio é a vontade, a atividade dos homens no mundo em geral. Só graças a esta atividade é que se realizam os conceitos e as determinações em si existentes. As leis e os princípios não vivem e não vigoram imediatamente por si mesmos. A atividade que os põe em obra e no ser-aí é a necessidade, o impulso do homem e, além disso, a sua inclinação e paixão. Para que eu leve algo ao ato e ao ser-aí, é necessário que tal me importe; devo estar nele, quero satisfazer-me com a execução – deve constituir o meu interesse. “Interesse” quer dizer: ser nele, estar junto dele; um fim pelo qual tenho de trabalhar deve de algum modo ser também fim meu; devo nele satisfazer ao mesmo tempo o meu fim, embora o fim em vista do qual trabalho tenha ainda muitos outros aspetos que nada me interessam” (VG: 80-1; HEGEL, 1989, p. 76.).

instante como uma atitude específica no querer e no agir, uma distância interior ou serenidade (*Gelassenheit*). Mas o fato de que Hegel aí se refira à uma universalidade e não fale simplesmente em um permanecer junto a si no ser-outro do compromisso, mas no próprio ser-outro mostram que o que está em primeiro plano é a relação da vontade a razões e as formas de relações sociais que a tornam possível⁹⁹ (ou mesmo se levamos a sério o fato de que Hegel não incluía uma doutrina das virtudes na *Filosofia do Direito*).¹⁰⁰

A vontade livre efetiva que permanece junto a si “em sua *identidade consigo* e em sua universalidade” e como não se sentindo determinada na determinidade, mas tendo antes justamente somente nela o seu “sentimento próprio de si”, Por “pessoa” Hegel entende todo o Eu, e não apenas a sua liberdade formal, tendo em vista também os elementos que a possibilitam. Em sua concretude a pessoa “existe fruindo e trabalhando”; se, ela de outro modo,

⁹⁹ Cf. WILDT, 1982: 389: “Hegel não se preocupa apenas em permanecer junto a si no ser-outro do compromisso, mas em estar-junto-a-si no ser-outro propriamente dito. A distância interior ao que se pretende só é livre e racional se for fundada na consciência de que existem razões para o compromisso determinado, as quais podem sempre tornar-se obsoletas no caso de uma mudança de circunstâncias ou de conhecimentos. Somente a partir da relação a razões é suficientemente compreensível que Hegel chame aquilo com que o estar-junto-a-si deve permanecer o “universal”. Para a vontade seria, portanto, constitutiva uma reivindicação (*Anspruch*) de racionalidade; e a vontade seria livre em um sentido não apenas formal se quisesse com base no conhecimento das razões certas”. Cf. a este respeito TW 4: 227; HEGEL, 1989, p. 279-280: “A vontade absolutamente livre distingue-se da relativamente livre ou do arbítrio em virtude de a liberdade absoluta se ter apenas a si mesma como objeto, ao passo que a relativa tem como objeto algo de limitado. A vontade relativa, por exemplo, dos desejos, tem apenas a ver com o objeto. A vontade absoluta, porém, distingue-se também da *obstinação* (*Eigensinn*). Esta tem em comum com a vontade absoluta que não tem tanto a ver com a coisa, mas antes com a vontade enquanto vontade, de modo a que a sua vontade seja respeitada. Importa, no entanto, distinguir as duas. A obstinação permanece na sua vontade só porque esta é a sua vontade, sem a seu respeito ter um fundamento racional, isto é, sem que a sua vontade seja algo de universalmente válido. – Tanto é necessário ter *força* de vontade, que persiste num fim racional, como é de rejeitar a obstinação, porque é totalmente impessoal e exclusiva perante os outros. A vontade verdadeiramente livre não tem nenhum conteúdo casual (*zufälligen*) e só ela própria não é casual”. Cf. ainda TW 4: 227-8.

¹⁰⁰ Cf. PIPPIN, 2008: 209, n. 33: “Os críticos às vezes escrevem como se Hegel esperasse que os cidadãos modernos fossem alemães espartanos, constantemente adotando como seus fins mais profundos e pessoais o “bem do todo”. Mas há *nenhum* “bem do todo” na visão de Hegel. Surpreendentemente, a vida ética, como Hegel a descreve, é um fenômeno moderno, digamos, bastante formal, um mingau ético muito ralo (um pouco mais parecido com as “associações cívicas” de Michael Oakeshott do que com a *República* de Platão). E essa mesma limitação é, em parte, o que assegura que o valor “infinito” de diversas individualidades seja preservado, já que Hegel desenha muito poucas conclusões sobre o conteúdo de tais vidas individuais livres a partir de tais premissas. De fato, parte de sua teoria sobre a liberdade individual assegura que não devemos e não podemos tirar tal implicações. Ou seja, deve-se observar e levar muito a sério o fato de que não existe uma teoria de virtudes substantivas na ética de Hegel, nenhum relato sobre os estados de caráter ou disposições a que todos devem aspirar a fim de viver uma vida livre ou racional. A questão decisiva continua sendo as formas de relações sociais e dependência social dentro das quais um determinado tipo de autorrelação é possível”.

é vista de forma abstrata, “transforma-se em doença” (talvez Hegel pense aqui novamente na “doença do espírito” de Schelling).¹⁰¹ Isto significa que os exemplos da amizade e do amor *não são metáforas* e que possuem valor literal e não apenas ilustrativo; apontam para que a identidade do Eu tem sempre um “fundamento emocional” (WILDT, 1982, p. 390).

Hegel determina “a vontade livre que quer a vontade livre” como o resultado da resolução da contradição da vontade de arbítrio (*Willkühr*) entendida precisamente como “a vontade enquanto contradição”, na medida em que o seu conteúdo é marcado por uma “restrição destruidora” e que determina o abandono da universalidade da vontade enquanto “sistema de todos os impulsos”. Ela abstrai do conteúdo, mas não deixa de ser dependente dele, configurando-se assim como uma “mistura de liberdade e escravidão” (VRPh I: 131, trad. nossa). Por isso, o arbítrio, conquanto “representação mais usual” que se costuma ter da liberdade, é insuficiente como expressão da mesma.¹⁰² A liberdade de arbítrio é a “aleatoriedade” na esfera da vontade, posto que não há nela nenhuma determinação racional. Embora, ao escolher um conteúdo, pareça haver uma boa razão para fazê-lo, o conteúdo sobre o qual a vontade decide não é ainda “o trabalho de sua liberdade” (VRph I: 130, trad. nossa), tratam-se apenas de “razões para mim” (id., p. 132, trad. nossa), sem qualquer relação com “o sistema racional das determinações da vontade” (TW 7: 70; HEGEL, 2005, p. 61). Como vimos, este “sistema de todos os impulsos” ou “sistema das determinações da vontade” é objeto de

¹⁰¹ “O ser-reconhecido é efetividade imediata e, no elemento desta, a pessoa, primeiramente como ser-para-si em geral. Ela é fruindo e trabalhando. Apenas aqui o desejo tem o direito de entrar em cena, pois ele é efetivo, isto é, ele mesmo tem ser universal, espiritual. Trabalho de todos e para todos, e fruição – fruição de todos. Cada um serve ao outro e presta auxílio; ou seja: o indivíduo tem primeiramente aqui ser-aí como singular. Anteriormente ele é apenas abstrato e não verdadeiro. O espírito bem pode pôr-se em uma abstração, analisar-se e dar-se a uma existência – tal como não o pode o animal –, onde o si, que se coloca em um sistema, transforma-se em doença. Aqui há o desejo. Ao eu como ser-para-si abstrato contrapõe-se igualmente sua natureza inorgânica como sendo. Ele se comporta negativamente para com a mesma e suspende isto enquanto unidade de ambos, mas de tal forma que ele primeiramente lhe dá forma, o vê como seu si, sua própria forma, consome-se igualmente a si mesmo” (GW 8: 207; HEGEL, 2016b, p. 156).

¹⁰² “Quando se ouve dizer que a liberdade em geral consiste em que *se pode fazer o que se quiser*, tal representação só pode ser tomada por uma falta completa de cultivo do pensamento, na qual não se encontra pressentimento algum do que seja a vontade livre em si e para si, o direito, a eticidade etc. A reflexão, a universalidade e a unidade *formais* da autoconsciência, é a certeza *abstrata* que a vontade tem da sua liberdade, mas ela não é, ainda, a *verdade* da liberdade, porque ela ainda não tem a si mesma por conteúdo e fim (...)” (TW 7: 59; HEGEL, 2005, p. 59).

desenvolvimento da seção “Psicologia” que antecede imediatamente a esfera do direito *qua* espírito objetivo. A passagem de uma a outra é marcada precisamente pelo ponto final do processo da vontade em que ela ganha distância de si e em que a sua exterioridade objetiva é o seu próprio interior (TW 7: 74; HEGEL, 2005, p. 64).

A propósito desta determinação, Wildt classifica três possíveis interpretações: 1. eu quero querer, 2. eu quero ser eu mesmo e 3. eu quero ser livre. Enquanto 1 seria paradoxal,¹⁰³ 2 formula a vontade de possuir uma autocompreensão consistente e, neste sentido, um eu ou uma identidade prática, i.e. diz que eu quero agir de modo a não destruir com isso a condição de ainda poder querer em geral, ou que a condição para poder querer algo é agora a de que eu veja *sentido* em fazê-lo. Uma vez que uma vida social só é vivida como *significativa* no contexto do reconhecimento intersubjetivo, só se pode realizar a vontade de querer num contexto social se se estiver preparado para reconhecer os outros (Cf. WILDT, 1982: 391ss.). Assim a tese de Hegel sobre o “querer a vontade dos outros” não seria apenas um querer a igual liberdade formal do outro, mas querer também o seu querer particular, i.e. “identificar-se com esse querer e querer instituições tais que tornam possível uma relação especificamente ética à vontade particular dos outros”.¹⁰⁴

Portanto, dentre as principais teses defendidas por Hegel nestes parágrafos elencam-se:

1. que a vontade livre enquanto a capacidade do sujeito de se referir conscientemente a si e ao seu sistema normativo não deve ser tomada como

¹⁰³ Não posso, no que diz respeito a um certo estado de coisas, quere-lo, porque querer o estado de coisas pressupõe que eu acredite ter razões suficientes para isso; mas é impossível querer acreditar ter razões suficientes. No entanto também não posso querer, apenas poder querer *algo*, pois então eu já quereria algo, embora de acordo com o pressuposto ainda não o possa (WILDT, 1982: 390).

¹⁰⁴ “A tese de Hegel sobre a vontade livre pode assim ser reconstruída como uma tentativa de uma justificação dos mais elevados princípios normativos, especialmente o princípio moral. Além disso, pretende certamente circunscrever a ideia específica de eticidade de Hegel. De acordo com ela, querer a vontade dos outros não é apenas, kantianamente, querer o seu direito a um igual querer, igual liberdade e autorrealização, mas tendencialmente também a querer o seu *querer particular*, ou seja, a identificar-se com esse querer e querer instituições tais que tornem possível uma relação especificamente ética à vontade particular dos outros. A relação especificamente ética à vontade dos outros e a adequada autorrelação prática são assim consideradas por Hegel como necessariamente ligadas: só na relação ética com os outros é que o indivíduo ganha “o seu sentimento de si”, a sua identidade emocional, que é o fundamento de toda a identidade do Eu” (WILDT, 1992, p. 392).

algo inato ou dado,¹⁰⁵ mas enquanto o resultado de uma complexa dinâmica intersubjetiva de socialização, educação e formação ao longo da qual a capacidade de crítica deve ser primeiro aprendida e exercitada. Com isso a tese de que somos livres apenas em um contexto institucional e político específico e de que não existe projeto individual de liberdade.¹⁰⁶ A efetivação da liberdade requer a reivindicação *ativa* dos seus direitos por parte do sujeito – *ter* direitos implica *reivindica-los*.¹⁰⁷ Hegel emprega a noção de liberdade da vontade em dois sentidos fundamentais, a saber: a) para expressar a tese kantiana-fichteana da autorreflexividade prática, i.e. que a consciência é sempre autoconsciência ou se relaciona a si ao se relacionar a outro, portanto no sentido kantiano-fichteano de fato da consciência, e b) para expressar a sua própria visão de liberdade de acordo com a qual esta forma de autorreflexividade prática enquanto uma forma de autorrelação da consciência a si somente é possível mediante uma relação especificamente ética e institucionalmente mediada à vontade dos outros. Assim a questão decisiva se torna a questão da libertação do indivíduo, ou que ele *saiba, queira e reivindique ativamente* semelhantes formas de relações e instituições sociais específicos que possibilitam aquele tipo de autorrelação, e com isso a autonomia;¹⁰⁸

2. que os encontros intersubjetivos pressupostos nesta realização da liberdade são inclusive aqueles em que os indivíduos se confrontam, ou de que

¹⁰⁵ “O conceito não perfaz a coisa” (VRPh IV: 146, trad. nossa).

¹⁰⁶ A este propósito é interessante notar como a *eleuteria* ou liberdade grega derivada do adjetivo *eleuteros* tem origem etimológica em uma antiga palavra para “pessoas” e significou originalmente “pertencer a uma tribo” em oposição a povos subjugados (BEEKES, R. Etymological Dictionary of Greek. In: LUBOTSKY, Alexander (ed.), *Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series*, Leiden/Boston: Brill, 2010).

¹⁰⁷ Isto é, a tese de que, se a vontade adquire um conhecimento de si mesma como sujeito de direito apenas na luta apropriando-se da consciência implícita do direito em que reside a validade da lei, o mesmo se aplica ao conhecimento prático do conteúdo concreto do direito, i.e. que ele depende em parte do grau de envolvimento dos sujeitos. Ao fazê-lo, os sujeitos devem primeiro adquirir um conhecimento e, nessa medida, o direito aos seus direitos, – assim para Wildt pode-se compreender que Hegel, após a luta pelo reconhecimento, não desenvolva imediatamente o modelo de uma sociedade racional, mas apresente primeiro o processo no qual a ideia de razão prática moral se torna gradualmente mais materialmente concretizada (Cf. WILDT, 1982: 363ss.).

¹⁰⁸ Para uma discussão dos aspectos antropológico-psicológicos da liberdade da vontade no contexto do debate contemporâneo envolvendo elementos da teoria da liberdade de Hegel cf. STEDEROTH, D. *Freiheitsgrade – zur Differenzierung praktischer Freiheit*. Edition Moderne Postmoderne. Bielefeld: Transcript Verlag, 2015, especialmente itens 4.2 “Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit: Ein Excurs zu Hegel”, pp. 202-221 e 7. “Freiheit und Anerkennung: ein Ausblick”, pp. 267-286.

não faz sentido imaginar um estado em que o dissenso e a oposição deixem de existir, como na convergência romântica do indivíduo e do universal no pensamento econômico neoliberal;¹⁰⁹

3. que a comunidade de vontades livres autônomas somente é possível mediante a superação tanto da *perda* do eu que reside em sua unidade natural com os outros quanto do *autoisolamento* individual. A utilização da teoria do silogismo na filosofia prática indica assim como em seu sentido lógico uma totalidade não homogênea, mas diferenciada.¹¹⁰ De certa forma, este é um objetivo crucial da filosofia prática de Hegel que se deseja concreta e atenta às diferenças, sem no entanto, perder de vista aquilo que há de geral ou universal. Se isso acontece, temos um mundo de indivíduos que não compreendem que comungam de elementos comuns, como no ideal de autenticidade solipsista a que recorrem Kierkegaard e talvez Heidegger.¹¹¹ Por outro lado, uma teoria homogeneizante que pretende ver a realização do indivíduo na sua participação no todo apaga a liberdade individual. Esta é a razão pela qual Hegel aborda o *movimento* silogístico da vontade; ele não a descreve simplesmente como uma vontade singular que deva encontrar sua realização ao se entender como universal, mas a vontade é simultaneamente singular, particular e universal, e não deve abandonar a sua singularidade e particularidade;

4. que a liberdade não consiste em ser reconhecido e reconhecer as instituições dadas, mas na luta para institucionalizar o que ainda não foi institucionalizado, i.e. que ela requer a existência de *lugares de liberdade* onde ela possa se realizar de forma determinada. Para Hegel como para Marx, os indivíduos não são livres por natureza para Hegel como no sentido dos

¹⁰⁹ Como assinala Andreas Arndt, a teoria do reconhecimento disponibiliza uma concepção de vontade comum que é mais do que a mera harmonia de necessidades e não é gerada segundo a premissa da *Fable of the Bees* de Mandeville, como também é mais concreta do que a vontade geral de Rousseau e Kant (em conferência *online* promovida pela Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos em 2020).

¹¹⁰ Cf. sobre a categoria hegeliana de totalidade HENRICH, D. *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

¹¹¹ Cf. JAEGGI, R. *Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

modernos, mas o que importa é se livrar dos fatores que impedem a sua liberdade abrindo alternativas de ação a partir das suas necessidades;¹¹²

5. a necessidade de compreender tanto as formas de relações de reconhecimento recíproco como as de não-reconhecimento no contexto amplo da libertação estética e política da *Bildung* e da teoria da libertação hegelianas, como uma experiência mais profunda do que uma mera experiência intelectual reflexiva, envolvendo também os afeto, sentimentos e a práxis. Hegel afasta-se de uma posição *intelectualista* acerca da capacidade de crítica de acordo com a qual o sujeito tem uma relação puramente *de reflexão* às normas e estruturas políticas; em sua teoria da formação e libertação do espírito a capacidade de crítica também se vincula à capacidade de *identificar e resistir* à heteronomia das estruturas políticas, ou de se *comportar* de forma negativa em relação a certas normas, distanciando-se ou não as refletindo. Em um determinado sentido mínimo a liberdade é o contrário do medo (ou não ter medo, como disse Nina Simone), pois enquanto o medo é “o sentimento da negação” ou de que algo não poderá fazer frente ao que se lhe opõe, como nos estados despóticos, a liberdade consiste em “não basear-se no finito, senão no ser para si, que não pode ser atacado”.¹¹³ A liberdade segundo Hegel deve se assemelhar antes ao sentimento reconfortante do lar, da intimidade e da pertença, à capacidade do ser humano de saber fazer morada (*Heimat*) e sentir-se em casa na determinação, ou fazer do mundo a sua casa, como fizeram os gregos.¹¹⁴

¹¹² Estas considerações as devemos à conferência do prof. Dr. Andreas Arndt em sua conferência na última edição do Hegel International Kongress em Varsóvia.

¹¹³ “(...) Por isso só existe, nestes povos, o estado do senhor e do servo, e dentro desta órbita do despotismo, é o medo a categoria governante em geral. Com efeito, como aqui a vontade não se libertou todavia do finito, somente é possível concebê-la negativamente: e este sentimento de negação, de que algo não poderá fazer frente ao que se opõe, é precisamente o medo; ao contrário, a liberdade consiste em não basear-se no finito, senão no ser-para-si, que não pode ser atacado. O homem que vive sob o medo e o que domina pelo medo a outros homens ocupam, ambos, a mesma fase (...). A vontade, aqui, não é uma vontade substancial; é a vontade da arbitrariedade entregue às contingências de dentro e de fora, já que só a substância é o afirmativo. Portanto, ainda sem excluir a possibilidade da nobreza, a grandeza e até a sublimidade do caráter, estas só se darão aqui como determinações naturais ou caprichosas, nunca respondendo aos critérios objetivos da moralidade da lei, que todos devem respeitar, que regem para todos e nas quais, precisamente por isso, todos se podem conhecer” (TW 18: 93, trad. nossa).

¹¹⁴ Cf. TW 18: 173-5, trad. nossa: “Mas o que nos faz nos sentir em casa (*heimatlich macht*) com os gregos é que nós identificamos neles que eles fizeram do seu mundo a sua casa (*Heimat*); o espírito comum de pertença (*Heimatlichkeit*) nos une. Assim como na vida comum

Como vimos, esta condição não pode ser atingida pelo indivíduo independentemente de fatores sociais e institucionais. Um dos principais objetivos de Hegel na *Filosofia do Direito* é precisamente o de precisar detalhadamente as condições institucionais de realização da liberdade na sociedade moderna. Em nosso próximo capítulo, buscaremos apresentar quais são elas.

ocorre que nos sintamos bem entre as gentes e as famílias que vivem contentes e satisfeitas em sua casa, sem querer sair dela e buscar novos horizontes, assim é o caso com os gregos. (...) Não só souberam ser eles mesmos, usar e desfrutar o que fizeram por si mesmos a partir do recebido de outros, senão que fizeram desta intimidade (*Heimatlichkeit*) de toda a sua existência o princípio e a origem do que chegaram a ser, e o fizeram assim de um modo consciente, com gratidão e alegria e não somente *para* chegar a ser isso e para usar e desfrutar deste modo de ser”. Cf. ainda: “Pois seu espírito, como nascido de um renascimento espiritual, consiste precisamente em ser o que são, o seu, e em viver dentro dele como dentro de si: a) ser ele, e b) também saber que ele surgiu, e que com eles mesmos. Representam sua existência como algo à parte, como um objeto que se engendra para si e para si os beneficia (*und für sich ihnen zugute wird*). Eles sabem o fundamento (*Grunde*) e a origem como fundamento e origem, mas com eles. Eles fizeram assim para si uma história de tudo o que possuíram e foram. Os gregos não se representaram a seu modo somente o nascimento do mundo, é dizer, dos deuses e dos homens, da terra, do céu, dos ventos, das montanhas e dos rios, senão de todos os aspectos da sua existência – como adquiriram o fogo e os sacrifícios que isso lhes custou, a sementeira, a agricultura, a oliveira, o cavalo, o matrimônio, a propriedade, as leis, as artes, o culto religioso, as ciências, as cidades, as linhagens dos príncipes etc.; de tudo isso se representam a origem em graciosas histórias, de como isso veio a ser com eles (*wie bei ihnen es geworden*). Eles veem como tudo isso se converteu historicamente em sua obra e mérito, segundo este aspecto externo” (id., *ibid.*, trad. nossa) A propósito de semelhante “renascimento espiritual” e capacidade de ser si mesmo, usar e desfrutar o que se fez a partir do recebido de outros é impossível não lembrar no contexto brasileiro do movimento antropofágico.

2 A FILOSOFIA DO DIREITO COMO O ACABAMENTO DA TEORIA DO RECONHECIMENTO DE HEGEL

A teoria do reconhecimento continua definitivamente a desempenhar um papel importante na *Filosofia do Direito*, embora não mantenha a unidade do modo de consideração anterior, i.e. uma abordagem da teoria das instituições ao mesmo tempo como o processo de formação de relações racionais da vontade individual e universal e como a gênese histórica destas instituições.¹¹⁵ Hegel o afirma em inúmeros momentos: que no espírito objetivo “já está pressuposto o momento do reconhecimento” (§ 71); que o início da ciência do direito já está além do aparecimento não verdadeiro do espírito da luta por reconhecimento e da relação senhor e servo (§ 57); que no contrato reconhecimento pessoas e propriedades (§ 71). Na ‘Moralidade’, trata-se do direito de discernimento do sujeito moral de reconhecer a bondade ou validade racional do que quer e da necessidade de reconhecer o direito da objetividade na filosofia da ação. O reconhecimento surge em todas as esferas da sociedade civil, de maneiras negativas e positivas e em relação de oposição e tensão entre si. No ‘Estado’, a liberdade como eticidade também é determinada com o auxílio do conceito de reconhecimento.¹¹⁶

As relações intersubjetivas de reconhecimento mútuo continuam a exercer aí uma função essencial, e o conceito de reconhecimento ainda é um “conceito operativo”, embora não seja um “conceito temático” (WILLIAMS, 1997, p. 26). A dedução do conceito de direito à qual se refere Hegel no § 4 da *Filosofia do Direito* corresponde precisamente à autorrealização do espírito

¹¹⁵ Cf. SIEP, 1979: 285ss. Este fator implica para Siep uma alteração no caráter do reconhecimento enquanto *princípio* (*Prinzipiencharakter*) da filosofia prática nesta obra, ou mesmo que não possamos falar nela do reconhecimento como um princípio.

¹¹⁶ Cf. TW 7: 406; HEGEL, 1998, p. 35: “O Estado é a realidade efetiva da *liberdade* concreta; mas a liberdade concreta consiste em que a singularidade pessoal e os seus interesses particulares tanto tenham o seu *desenvolvimento* completo e o *reconhecimento do seu direito* para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), quanto, em parte *passem* por si mesmos no interesse do universal, em parte reconheçam-no, com saber e vontade, como o seu *espírito substancial*, e sejam *ativos* a favor do universal como seu *fim-último*, e isso de tal maneira que nem o universal valha e possa ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam apenas para estes como pessoas privadas, sem querê-los, simultaneamente, no universal e para o universal e sem que tenham uma atividade eficaz consciente desse fim”.

como razão no reconhecimento mútuo. A autoconsciência teórica e prática é intersubjetiva já em seu conceito, isto é, intersubjetivamente mediada e constituída, constituindo a estrutura universal inerente às subjetividades e instituições da eticidade. O reconhecimento medeia a autorrealização e a autoatualização da liberdade, constituindo a *Urform* da razão realizando a si mesma.¹¹⁷ A respeito da relação entre os modelos de reconhecimento de juventude e de maturidade de Hegel, observa Flickinger:

Diferentemente do modelo utópico da *Fenomenologia do Espírito*, a reconstrução hegeliana do sistema do direito contemporâneo lança luz à lógica específica do reconhecimento, inscrita na sociabilidade moderna e que a sustenta. Também aí se põe no centro da atenção o problema inicialmente formulado sobre como garantir a identidade da livre vontade particular com a ideia do todo social (FLICKINGER, 2008: 91).

À diferença da *Fenomenologia do Espírito*, a *Filosofia do Direito* pode ser vista como tratando “da lógica inscrita ao nível da dura realidade sócio-política, com todas as suas imperfeições” (id.; *ibid.*). Buscaremos a seguir apresentar os diferentes aspectos sob os quais se retomam ao longo das seções movimentos da teoria do reconhecimento diferentes formas de liberdade coexistentes. Veremos que nelas coexistem diferentes formas de liberdade que encontram-se entre si em uma relação de tensão. Antes de passar a elas, no entanto, gostaríamos de fazer apenas algumas breves considerações sobre o papel do reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito* de 1807.

2.1 A narrativa do fracasso do reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito*

¹¹⁷ “O reconhecimento recíproco (...) é a *Urform*, o fenômeno fundamental, da razão realizando a si mesma na experiência humana. Esta consciência universal é a forma fundamental, a estrutura tanto da consciência social (*Gesellschaftsbewusstsein* ou consciência ‘Nós’) quanto da consciência individual que conhece a si mesma como sendo universalmente válida e racional (...). Conseqüentemente, a autoconsciência universal não é apenas a forma humana fenomênica do princípio ontológico (Ideia) (...), mas também o fundamento e a substância da vida ética” (FETSCHER, I. *Hegels Lehre vom Menschen*. Stuttgart: Frommann, 1970, p. 23).

Nesta que é a primeira obra publicada de Hegel, o conceito de vontade já não desempenha nenhum papel, a luta pelo reconhecimento não conduz mais imediatamente à vontade universal (mas sim ao “puro ser-para-si” e logo a seguir à racionalidade vazia do estoicismo e do ceticismo) e a conexão do reconhecimento à eticidade e à ‘Moralidade’ não é clara. Em vez disso, a filosofia prática é fundamentada mais fortemente neste lugar sobre a tese da estrutura da *totalidade* da autoconsciência que passa a ser apreendida como *negatividade* absoluta e base da dialética da experiência sujeito-objeto da autoconsciência (Cf. WILDT 1982: 374ss.).

A tese central do capítulo sobre a autoconsciência não pretende mais ser a fundamentação da filosofia prática na medida em que ela não é uma tese sobre a *constituição* de autoconsciência através do reconhecimento, ou não trata da autoconsciência em geral, mas apenas do *ser em-si e para-si*, a fim de estabelecer que a autoconsciência é ao mesmo tempo determinada e radicalmente indeterminada e que como tal somente pode existir enquanto reconhecida. Assim, não é o reconhecer a condição necessária do ser em-si e para-si, mas o *ser reconhecido*. Em vez disso, Hegel mostra na exposição geral do movimento da autoconsciência que o reconhecimento recíproco deve se realizar com a racionalidade (*Vernünftigkeit*) da autoconsciência, que também aqui, como no período de Jena, permanece ligada à problemática fichteana.¹¹⁸

A relação entre senhor e servo (*Knecht*) (que Hegel em outros momentos, como e.g. na *Propedêutica*, denomina relação entre senhor e escravo) expõe uma relação ainda deficiente que não se sustenta e não pode servir de fundamentação de relações intersubjetivas livres, porém através dela se procura mostrar como os sujeitos aparecem uns aos outros, preparando o caminho para a introdução do conceito de espírito. A estrutura argumentativa do quarto capítulo da *Fenomenologia*, que abre a segunda parte da obra, “Autoconsciência”, tem por primeiro passo o conceito de consciência, com o qual é introduzido o conceito de espírito. “Consciência” significa neste lugar uma referência cognitiva ao objeto orientada para a diferença normativa “entre

¹¹⁸ Cf. a este propósito WILDT, 1982, p. 374ss.: “Assim, se se assumir que a “experiência da consciência” vai substancialmente da “verdade da certeza de si próprio” ao perdão da “consciência”, então esta é essencialmente a problemática da autorrelação e, em particular, da identidade do eu”.

(meramente) dizer o que quero dizer e (realmente) dizer o que quero dizer” (MENKE, 2018, p. 125). A primeira tese de Hegel neste movimento argumentativo é aquela segundo a qual a consciência dos objetos pressupõe sempre também um saber de si mesmo (TW 3: 138), ou que a autoconsciência já está aí sempre pressuposta ou que a consciência das coisas só é possível para a autoconsciência. A segunda é a de que a consciência das coisas tem no conhecimento de si mesma, ou do seu "critério" em relação às coisas, sua verdade, fundamento e essência. A terceira é que a autoconsciência como conhecimento dos critérios que tornam possível a consciência das coisas, i.e. dos critérios que subjazem ao conhecimento das coisas, só é possível como "uma autoconsciência para uma autoconsciência", é dizer, "como um reconhecido" (*als ein Anerkanntes*) (id.: 144-5). A propósito deste passo Hegel comenta que o conceito de espírito já está então presente:

O que mais tarde virá a ser para a consciência será a experiência do que é o espírito, isto é, esta substância absoluta que constitui a unidade de suas oposições em sua total liberdade e autossuficiência, ou seja, nas oposições das diversas autoconsciências existentes para si mesmas: o *eu* que é *nós* e o *nós* que é *eu*. Como o conceito de espírito, a consciência atinge pela primeira vez seu ponto de virada na autoconsciência, onde ela deixa para trás o semblante colorido do mundo sensível e a noite vazia do suprassensível além-mundo e entra no dia espiritual do presente (TW 3: 145, trad. nossa).

A determinação do espírito como "eu que é nós" e "nós que é eu" emerge através da experiência de que só pode haver autoconsciência como reconhecida. Com isto se diz que meu conhecimento dos critérios que tornam possível a consciência do objeto só é possível como nosso conhecimento, é dizer, que "o meu conhecimento deve ser reconhecido como um *representante* de *nosso* conhecimento, o qual, ao contrário, não existe em nada além da representação através do meu (ou seu ou dele) conhecimento" (MENKE, 2018: 87). O fato de que a autoconsciência só pode existir como reconhecida significa que a autoconsciência individual só pode existir na participação em uma prática socialmente compartilhada que é *realizada* como *representada* por ela e pelas demais autoconsciências. Com isto o espírito, enquanto a unidade de eu e nós, emerge como o terreno da consciência e da autoconsciência, que se mostram assim não mais como duas figuras independentes, mas como "abstrações" que

são na verdade "momentos" de um contexto de *prática social* intersubjetivamente compartilhada. A tese de Hegel é a de que apenas por intermédio de outro eu posso obter a certeza do valor universal das minhas ações (assim como de meu conhecimento em geral) e de que elas não sejam uma absolutização arbitrária. Para que haja esta afirmação, é mister que este outro apresente-se como algo outro do que eu, e, ao mesmo tempo, dependente de mim: "A autoconsciência é em-si e para-si na medida em que é através do fato de ser para um outro em si e para si; ou seja, ela é somente enquanto um reconhecido" (TW 3: 145, trad. nossa). Como vimos no capítulo anterior, a dependência e independência em questão diz respeito à dependência e independência de pontos de vista acerca do verdadeiro e do certo. Esta experiência mostra que a constituição da autoconsciência é plural e intersubjetiva justamente através da *identidade* comum que aí se revela e aponta a sua natureza espiritual.¹¹⁹

Uma vez compreendido isso, o que se segue no capítulo "Razão" é justamente a busca de chegar a uma compreensão adequada (e positiva) da estrutura da unidade de eu e nós designada como espírito.¹²⁰ Semelhante compreensão emergirá (como toda experiência na *Fenomenologia do Espírito*, como assinala Menke) do fracasso das tentativas anteriores (e deficientes) de pensar o conhecimento da autoconsciência. Enquanto o dilema da relação de senhor e servo é o de uma situação social objetiva desigual, tal em que nela não ocorre o reconhecimento recíproco, ele dá lugar então à análise das tentativas de oferecer alguma base universal para aceitar e legitimar esta situação de desigualdade, tais como o estoicismo, o ceticismo e a consciência infeliz, apelando a um "status formal, abstrato acessível, A Visão De Nenhum Lugar, o ponto de vista racional" (PIPPIN, 2008, p. 222). Assim, o que Hegel quer mostrar neste capítulo é como a efetivação da autoconsciência racional

¹¹⁹ Cf. SIEP, 1979, 90: "O seu "ser para outro" não significa meramente que eles estão postos um defronte ao outro como dois espelhos que se encaram. É, ao contrário, em sua "identidade" que eles exibem uma dependência recíproca e multidimensional".

¹²⁰ "Positiva" pois o que o espírito é até então só foi determinado negativamente como "a não-independência da autoconsciência individual e sua dependência de outra; a autoconsciência deve ser uma "reconhecida". Que o ser - reconhecido da autoconsciência individual só pode ser realizado na estrutura de espírito mencionada, ou seja, somente através da dependência mútua de eu e nós, ainda não foi demonstrado. Na terminologia de Hegel, esta estrutura só se ganha neste ponto "para nós" ou "em si mesma"; ou seja, em antecipação a uma experiência ainda a ser feita" (MENKE, 2018, p. 89).

através de si mesma falha na medida em que esta autoconsciência é tomada enquanto um *indivíduo singular isolado*.¹²¹ A partir do capítulo sobre o espírito Hegel passa à história dos "espíritos reais" como "figuras de um mundo" (TW 3: 326) das quais as formas anteriores de consciência foram abstrações. A própria história política e cultural é a história desta sociabilidade falida, em virtude das formas principais da "fantasia ocidental moderna de autossuficiência individual: o Iluminismo (e o domínio da natureza, incluindo a natureza humana) e noções românticas de autenticidade individual".¹²²

O significado desta gênese fenomenológica do espírito é o surgimento dos pressupostos sempre presentes, porém ocultos da própria consciência; tanto as figuras da consciência quanto as "figuras de um mundo" que são introduzidas a partir do capítulo "Espírito" a que a *Fenomenologia* examina, são aspectos da realidade prática efetiva do espírito. A crítica então é a de que "ao retirar estes elementos desta práxis, isolando-os e abstraíndo-os, eles ao mesmo tempo formam modelos que os distorcem, até mesmo os fazem parecer incompreensíveis" (MENKE, 2018: 90). A *Fenomenologia* então discute estes modelos de tal forma que os confronta consigo mesmos, i.e., "questiona-os sobre se eles podem entender o que são e o que fazem" (id., ibid.). Este é precisamente o sentido da história fenomenológica que traça o "declínio" dos fenômenos e o devir do conceito ou de um autoentendimento adequado do espírito, e que sempre já pressupõe o conceito de espírito, embora aquilo que seja "espiritual" somente possa ser esclarecido ao longo deste processo.

É o conceito de espírito enquanto a estrutura da mediação do eu e do nós e Eu e Nós que torna possíveis o conhecimento e a ação individuais, ele é "o epítome das habilidades que os sujeitos devem ter para poder realizar esses atos de cognição, reconhecimento, julgamento e assim por diante. Que o eu é

¹²¹ Cf. WILDT, 1982: 374ss.

¹²² O que Hegel descreveria no capítulo Espírito seria a princípio "algo como o retorno (na narrativa) de uma versão bela desta realidade social" que logo daria lugar à "*via negativa*, uma visão da história cultural e política ocidental como uma história de uma *sociabilidade falida*, ausência de reconhecimento (*mis-recognition*), pressuposições ingênuas de autossuficiência ou dependência, e assim por diante: "Espírito autoalienado", "o Terror", "dissimulação", "hipocrisia", "a bela alma" (...) Hegel trata assim as duas formas dominantes da fantasia ocidental moderna de autossuficiência individual: o Iluminismo (e o domínio da natureza, incluindo a natureza humana) e noções românticas de autenticidade individual" (PIPPIN, 2008: 222-3).

um sujeito significa que tem ou é espírito, e isto significa que é capaz de realizar esta estrutura: que o eu pode ser nós" (MENKE, 2018, p. 91).

Hegel portanto mais uma vez fundamenta na *Fenomenologia* a liberdade na interdependência social e no reconhecimento intersubjetivo, denunciando tanto a unilateralidade da antiga forma grega de comunidade quanto do ponto de vista moral moderno.¹²³ O que esta crítica também já evidencia é que ele com isso ele está indo muito além de uma crítica a Kant e de uma discussão meramente intelectual ou filosófica, tomando por objeto as unilateralidades e contradições do *próprio mundo* moderno em geral, o que discutiremos no capítulo 3. A *Fenomenologia* se reveste assim de uma importante função crítica de denúncia daquilo que *não* deve ser o reconhecimento, retomando em pontos essenciais os escritos de juventude hegelianos de Berna e Frankfurt. Também é por esta mesma razão que é um equívoco tomar o tratamento do reconhecimento na filosofia do espírito subjetivo da *Enciclopédia* como algo no sentido de uma teoria de um “espírito monológico” (Habermas).

Com efeito, muito se comenta sobre a suposta abismal e inconciliável diferença entre o lugar do reconhecimento nas suas diferentes exposições, cujo paroxismo poderia ser visto, particularmente, no confronto entre a exposição da *Fenomenologia* (ou, ainda mais, na *Jenaer Realphilosophie*) e a da *Enciclopédia*. Quando visto em perspectiva a partir da unidade contínua do significado da teoria hegeliana da formação das capacidades práticas individuais, esta diferença se revela como uma querela terminológica; paralelamente, a questão pelo estatuto individual ou transindividual da luta pelo reconhecimento no capítulo sobre a autoconsciência na *Fenomenologia* (por

¹²³ “A narrativa espiritual pretende sugerir claramente um caminho experiencial a partir da unilateralidade da antiga forma grega de uma comunidade de reconhecimento, com um nível de integração social que não poderia justificar devidamente as reivindicações de consciência individual, a um moralismo moderno e, inversamente, unilateral, dependente demasiado da voz privada da consciência, relutante em agir de uma forma que sujeitasse o seu ato ao julgamento dos outros, ou preso a um juízo feroz sobre a maldade necessária (corrupção por amor-próprio) de todos os atos reais. Todos estes últimos são tratados como fantasias prototípicas modernas de autossuficiência normativa ou racional. E levantam claramente a questão de saber o que poderia quebrar o domínio de tais fantasias sobre a imaginação moderna. Supõe-se considerarmos esta narrativa persuasiva, uma defesa das afirmações feitas acima sobre a dependência social e o seu adequado reconhecimento” (PIPPIN, 2008: 222-3).

vezes esta questão é posta na forma da pergunta: “Existe um mundo no capítulo 4 da *Fenomenologia do Espírito*?”. A distinção básica aqui é aquela entre duas leituras unilaterais: por um lado, aquelas que consideram que Hegel esteja falando de um fenômeno inteiramente intraconsciente em que o “outro” em jogo não é realmente um outro, mas serve apenas de ponto de apoio para a argumentação sobre as autorrelações do sujeito (com a intenção de afirmar a tese kantiana-fichteana da consciência como sendo sempre autoconsciência); por outro de leituras que a tomam quase como uma descrição histórica (como Kojève), negligenciando o diálogo com a filosofia transcendental e o idealismo realista de Fichte. Ambas colocam uma falsa questão que se baseia na incompreensão da função do reconhecimento na constituição da capacidade do agir livre com base em razões e na identidade prática do Eu.

2.2 O ‘Direito Abstrato’ e a crítica do direito natural moderno

O início da *Filosofia do Direito* com o “Direito Abstrato” e a discussão de direitos individuais como propriedade e liberdade contratual gerou historicamente a falsa impressão de um alinhamento total de Hegel à tradição jusnaturalista. Disputou-se na *Hegel-Forschung* acerca de se Hegel seria um representante ou um crítico da teoria do direito liberal. O fato de Hegel não ter incluído na versão impressa da *Filosofia do Direito* tão extensivamente quanto nas demais os pressupostos intersubjetivos dos direitos de propriedade e o reconhecimento mútuo dos indivíduos como sujeitos jurídicos contribuiu para esta confusão.¹²⁴

¹²⁴ Para Ilting, a liberdade do indivíduo no ‘Direito Abstrato’ “não tem relação nunca imediatamente à liberdade de outros homens, senão somente às suas próprias capacidades de agir e aos objetos que não são titulares de direitos: a ‘coisas’” (ILTING, K.-H. “Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie”. In: RIEDEL, M. (hrsg.). *Materialien zu Hegel Rechtsphilosophie*. 2 Bände. Frankfurt/Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1975, p. 57). Embora ele tenha razão quando afirme que a função essencial do ‘Direito Abstrato’ é negativa, é um equívoco, como buscaremos mostrar, afirmar que ele não contém o fundamento da filosofia prática hegeliana e tem apenas a função de descrever a maneira pela qual a vontade subjetiva ganha consciência de sua liberdade.

Entretanto as referências de Hegel à *Fenomenologia* de 1807 e também à da *Enciclopédia* mostram que o ponto de vista da vontade livre com o qual o ‘Direito Abstrato’ inicia já pressupõe o momento do reconhecimento.¹²⁵ Como vimos este ponto de vista foi o resultado da luta pelo reconhecimento. Também em suas lições berlinenses de *Filosofia da História* ele relembra este passo de acordo com o qual o sujeito tem que passar da totalidade da família para o “estado da personalidade”. As duas coisas são completamente diferentes. Enquanto a relação familiar possibilita o reconhecimento ético e nela os indivíduos adultos alienaram a sua personalidade e formaram a “pessoa” da família (pois as crianças ainda não a têm, porquanto ainda estão no estado de natureza), ao entrar no “estado de personalidade” esta eticidade desaparece completamente.¹²⁶ Também o fato de que Hegel fala da intersubjetividade desta seção ora como apenas negativa (§ 113), ora como positiva (§ 40 Z) aponta este sentido.

2.2.1 O conceito hegeliano de personalidade

Como já mencionado, Hegel ressignifica a autorreflexividade prática da vontade autônoma da pessoa enquanto a sua capacidade de estabelecer fins para si e desenvolver uma identificação com a totalidade de suas ações por meio de uma identidade prática sob a qual o agente se identifica como o autor

¹²⁵ Com o que concordamos com SIEP, 1979.

¹²⁶ Cf. VG: 117-8; HEGEL, 2013, p. 109: “A família é somente uma pessoa; os seus membros ou alienaram reciprocamente a sua personalidade (os pais) (portanto, também a relação jurídica e os demais interesses e egoísmos particulares) ou ainda a não alcançaram (os filhos, que se encontram ainda no estado de natureza, antes indicado). Encontram-se, portanto, numa unidade em que há reciprocidade de sentimento, no amor, na confiança e na fé; no amor, um indivíduo tem a consciência de si na consciência do outro, alienou-se e, nesta alienação recíproca, tanto conquistou o outro como se ganhou a si mesmo enquanto um só com o outro. Os ulteriores interesses das necessidades, dos assuntos externos da vida, bem como o treino no seu seio em vista dos filhos constituem um fim comum. O espírito da família, os penates, são um ser tão substancial como o espírito de um povo no Estado, e a eticidade não consiste, em nenhum dos casos, no sentimento, na consciência e na vontade da personalidade e dos interesses individuais. Mas esta unidade é na família essencialmente uma unidade sentimental, que permanece no interior do modo natural. A piedade da família deve ser sumamente respeitada pelo Estado; graças a ela, tem por membros indivíduos que são já por si como tais éticos (pois enquanto pessoas não o são) e que trazem ao Estado o sólido fundamento de se sentirem como uma só coisa com um todo. Mas a ampliação da família até formar um todo patriarcal vai além do laço de consanguinidade, da vertente natural do fundamento; e para além deste os indivíduos devem entrar necessariamente no estado da personalidade”.

da totalidade das suas ações. Kant descrevera a personalidade da pessoa a partir do ponto de vista teórico como a capacidade de representação do eu, e em sentido moral, como a liberdade de um ser racional submetido a leis morais necessárias e universais. A pessoa nos dois sentidos diz respeito sempre ao reconhecimento do fato da razão pura de que há a lei moral que em si mesmo não pode ser compreendido do ponto de vista da razão.¹²⁷ Pela lei moral o ser humano é livre em sentido prático enquanto é capaz de formular leis morais e compreende-las independentemente do arbítrio e da coação por fatores motivantes da sensibilidade, i.e. de determinar-se a si mesmo.

Hegel também introduz a personalidade no ‘Direito Abstrato’ como a pura autorreferência da vontade e a capacidade de distanciamento ou independência do indivíduo em relação a situações e fins. Ela já é assim uma determinação do espírito livre, de uma vontade que tem uma determinação infinita porque tem a sua própria forma infinita como seu conteúdo. Na medida em que este ponto de vista, no entanto, surge para Hegel como vimos a partir da experiência da autoconsciência no contexto das relações de reconhecimento da família e depois na luta, não se trata da mera autoconsciência em geral de si, mas de uma em que toda “restritividade” já foi superada:

A personalidade só começa na medida em que o sujeito tem, não simplesmente uma autoconsciência em geral de si como um eu concreto (...) mas, em que ele, muito mais, tem uma autoconsciência de si enquanto eu completamente abstrato, no qual toda restritividade e toda validade concretas são negadas e desprovidas de validez (TW 7: 93; HEGEL, 2003a, p. 54).

A personalidade implica o reconhecimento da essência do homem como livre e do seu valor infinito.¹²⁸ Assim embora seja uma capacidade inteiramente

¹²⁷ Cf. nota 28 acima.

¹²⁸ Cf. nas *Lições sobre a História da Filosofia*: “O verdadeiro ponto de partida da filosofia deve ser buscado ali onde o absoluto não existe já como representação e onde o pensamento livre não pensa simplesmente o absoluto, senão que capta a ideia de dele (...). Desde o ponto de vista prático, isto exige também que nesse povo floresça a verdadeira liberdade, a liberdade política; esta só começa ali onde o indivíduo por si mesmo, como tal indivíduo, se reconhece como universal e essencial, onde tem um valor infinito ou onde o sujeito adquiriu a consciência da personalidade, i.e. aonde pretende valer exclusivamente por si mesmo” (TW 18: 116, trad. nossa). E ainda: “O espírito individual concebe seu ser como o universal, e a universalidade consiste, precisamente, nesta projeção sobre si mesmo. Este ser consigo mesmo, esta

formal, tem atrás de si uma *longa* história. Pois Hegel não afirma simplesmente que a personalidade pertence ao homem por natureza, mas exatamente o contrário: lhe pertence como *espírito* e portanto como seu produto.¹²⁹ De fato, a *Filosofia do Direito* trata do mundo do espírito. Não, portanto, do homem em seu estado natural, mas do homem segundo o conceito. Com efeito, enquanto ser puramente natural, o homem não corresponde ao seu próprio conceito, mas, antes, é preciso que ele passe por um processo de formação para atingir este estágio:

Segundo a sua existência *imediate*, o homem é nele mesmo algo natural, externo ao seu conceito; só é primeiramente pelo *cultivo pleno* do seu próprio corpo e espírito, *essencialmente* pelo fato de que *a sua autoconsciência se apreende como livre*, é que ele toma posse de si mesmo e torna-se a propriedade de si mesmo e em face dos outros (TW 7: 122; HEGEL, 2003a, p. 73).

Os indivíduos, assim, são pessoas, mas não o são, no entanto, por natureza. A personalidade não é coextensiva ao conceito de humano, mas, antes, consiste em um conjunto de capacidades que precisam ser adquiridas através da formação: “Indivíduos e povos não têm ainda personalidade alguma, na medida em que não chegaram a este puro pensar e saber de si” (TW 7: 93-4; HEGEL, 2003a, p. 54). A personalidade abstrata é uma conquista histórica, à qual não chegaram determinadas épocas e povos. Assim na crítica à República platônica contida na anotação ao § 185 da ‘Sociedade civil’, lemos:

(...) o princípio da personalidade infinita dentro de si, subsistente por si, do singular, o princípio da liberdade subjetiva, que despontou interiormente na religião cristã, e exteriormente, ligado por conseguinte à universalidade abstrata, no mundo romano, não acede ao seu direito nessa forma somente substancial do espírito real efetivo (TW 7: 342; HEGEL, 2003b, p. 18).

personalidade e infinitude do eu é a que constitui o ser do espírito; este é assim e não pode ser de outro modo. Quando um povo se sabe livre e é somente como algo universal, este saber-se livre e esta universalidade são o ser deste povo, o princípio de toda a sua vida moral e de sua vida inteira. Só sabemos, por exemplo, nosso ser essencial de tal modo que a liberdade pessoal é condição fundamental dela, pela qual não nos podemos ver reduzidos à escravidão; se não houvesse mais lei que o capricho do príncipe e este se obstinasse em implantar a escravidão dentro de seu estado, teríamos a consciência de que não seria possível fazê-lo. Dormir, viver, ser funcionários: não consiste nisto nosso ser essencial, senão em não ser escravos; isto ganhou a significação de um ser natural” (id., *ibid.*, trad. nossa)

¹²⁹ “Os homens têm personalidade em virtude da sua natureza espiritual” (TW 4: 233; HEGEL, 1989, p. 286).

E mais adiante, na anotação ao § 209 que abre a ‘Administração do Direito’:

Faz parte da formação (*Bildung*), do pensar enquanto consciência do singular na forma da universalidade, que eu seja apreendido como pessoa universal, no que todos são idênticos. O homem vale, portanto, porque ele é homem, e não porque seja judeu, católico, protestante, alemão, italiano etc. (TW 7: 360; HEGEL, 2003b, p. 35).

A teoria do reconhecimento de Hegel visa justamente destacar este caráter formativo da personalidade que costuma ser negligenciado pelos contratualistas. A retomada ao mesmo tempo positiva e crítica do direito natural moderno empreendida por Hegel no ‘Direito Abstrato’¹³⁰ se expressa no caráter altamente *ambíguo* do conceito de pessoa:

O que há de mais alto no homem é ser pessoa, mas, apesar disso, a mera abstração pessoa é, já na expressão, algo desprezível. (...) A pessoa é simultaneamente o mais elevado e o mais baixo; reside nela esta unidade do infinito e do absolutamente finito, do limite determinado e do inteiramente ilimitado. É a alteza da pessoa o que pode sustentar esta contradição, que nada no reino natural tem dentro de si nem poderia suportar (TW 7: 95 § 35 Z; HEGEL, 2003a, p. 55).

Esta ambiguidade liga-se ao que vimos Hegel acima designar no § 185 como o despontar apenas “exterior” do princípio da personalidade no mundo romano, e aparece em diversos momentos ao longo da obra de Hegel. Neste sentido, na *Fenomenologia do espírito* o âmbito do direito privado romano é compreendido como o colapso da substância ética grega, o estilhaçamento do universal em indivíduos atomizados e a perda da realidade e essencialidade da consciência do direito, e Hegel aí afirma que “designar um indivíduo como uma pessoa é uma expressão de desprezo”. Nas *Lições sobre a Filosofia da História*, ele introduz o princípio romano o diferenciando do princípio grego. Define este último como aquele em que o espírito ainda não havia se retraído em sua abstração, e em que não existia assim a personalidade abstrata e universal. Frente ao universal abstrato dos gregos, surgiu então o “sujeito abstrato e fixo” ou “o direito estrito da personalidade”:

¹³⁰ MÜLLER, M. in: HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio – O Direito Abstrato*. Tradução, introdução e notas de Marcos Lutz Müller. (Coleção Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, nº 05). Campinas, SP: IFCH/Unicamp, 2003, p. 9.

Em Roma é onde encontramos agora esta livre universalidade, esta liberdade abstrata, que põe o Estado abstrato, a política e o poder por cima da individualidade concreta, que se torna inteiramente subordinada; e que por outro lado cria, frente a esta universalidade, a personalidade – a liberdade do eu em si – que deve distinguir-se da individualidade (TW 12: 339-340, trad. nossa).

Em Roma se criou desse modo uma “vida sem vida” em que o organismo do estado “se dissolve nos átomos de pessoas privadas”, e o direito privado romano constitui – pasmem – a “não-existência e não-reconhecimento da pessoa; conseqüentemente, esta situação do direito remonta à completa falta de direito (*vollendete Rechtslosigkeit*). Esta contradição é a miséria do mundo romano”. Nesta passagem fica evidente que Hegel pressupõe a personalidade como uma conquista possibilitada por relações recíprocas de reconhecimento.

Esta crítica ao direito privado romano já ocupava Hegel desde a juventude. Em *A positividade da religião cristã*, de Berna, ele expressa uma visão da história da humanidade como marcada pela decadência da racionalidade e liberdade das formas de vida dos povos. A liberdade de obedecer a leis que o povo deu a si mesmo e trabalhar em prol de um projeto comum, o sentimento dos indivíduos de que o Estado é produto de sua própria atividade, a preocupação de todos pela totalidade e a visão de conjunto, são características que as sociedades perderam ao longo da história. O individualismo e a busca do interesse privado marcaram o fim da vida pública. A respeito de Roma, afirma neste lugar: “com a extinção de todas as liberdades políticas desapareceu todo interesse no Estado, posto que só podemos tomar interesse em algo quando somos capazes de atuar em seu favor”. O interesse no Estado tornou-se assim “inteiramente ególatra”. Como veremos adiante, aqui já começa o principal problema da teoria da liberdade de Hegel, a saber, o fato de que ela envolve um paradoxo segundo o qual para ser livre como pessoa o indivíduo já precisa viver em uma sociedade livre (Cf. MENKE, 2018).

Por ora, observemos que o fundamento de todo o direito reside precisamente na *universalidade* da pessoa: “enquanto cada um é reconhecido como um ser livre, é uma *pessoa*. O princípio do direito pode, por conseguinte,

exprimir-se também assim: cada qual deve ser tratado pelo outro como pessoa” (TW 4: 233; HEGEL, 1989, p. 286).¹³¹ Na *Filosofia do Direito* Hegel empreende uma pequena variação dessa formulação que denomina imperativo jurídico (*Rechtsgebot*):

A personalidade contém em geral a capacidade de direito e constitui o conceito e a base ela própria abstrata e, por isso, *formal*, do ‘Direito Abstrato’. O imperativo jurídico é por conseguinte: *seja uma pessoa e respeite os outros enquanto pessoas* (TW 7: 95; HEGEL, 2003a, p. 55).

Na esfera do direito civil, respeitar uma pessoa significa reconhecê-la como um ser livre e, assim, diferente de uma coisa; neste contexto do direito a personalidade é inalienável.¹³² Sob este aspecto, a personalidade na *Filosofia do Direito* desempenha um duplo papel: por um lado ela é somente um princípio do âmbito do ‘Direito Abstrato’, oposta a outras determinações, como a de ‘sujeito’ no âmbito da “Moralidade”. Mas por outro, entretanto, ela constitui um princípio universal e a condição de aquisição de quaisquer direitos, e então as suas determinações lógicas atuam como princípios universais de todo o desenvolvimento conceitual da *Filosofia do Direito*.¹³³ De fato como observa Müller a personalidade da *pessoa concreta* é justamente a condição fundamental da emancipação do indivíduo moderno pelo trabalho e da diferenciação da sociedade civil e do Estado.¹³⁴

2.2.2 O reconhecimento na justificação hegeliana da propriedade

¹³¹ “Minha universalidade - esta é a justificação absoluta, da qual tudo depende” (TW 7: 94-5, § 35 Z, trad. nossa).

¹³² “(...) quando alguém renunciou à sua personalidade, transformou-se em coisa. Mas semelhante alienação seria nula e vã” (TW 4: 238, HEGEL, 1989, p. 291).

¹³³ Que pode ser visto como “o desdobramento do conceito de personalidade, começando com o conceito de pessoa que caracteriza o ‘Direito Abstrato’ e culminando no papel do monarca no contexto da eticidade” (Cf. QUANTE, M. “The Personality of the Will” as the Principle of Abstract Right: An Analysis of §§ 34-40 of Hegel’s *Philosophy of Right* in Terms of the Logical Structure of the Concept”. In: PIPPIN, R.; HOFFE, O., *Hegel on Ethics and Politics*. New York: Cambridge University Press, 2004, p. 82).

¹³⁴ “A personalidade da pessoa concreta é por isso, a condição mais fundamental e abrangente que garante a emancipação do indivíduo moderno pelo trabalho, e, também, a da própria diferenciação da sociedade civil-burguesa em face do Estado como lugar da realização da liberdade negativa, sem a qual a própria liberdade positiva do cidadão na esfera público-política não é modernamente possível” (MÜLLER, 1998, p. 25).

A primeira determinação que Hegel deriva no 'Direito Abstrato' é a propriedade. Diferentemente do que fizera na filosofia do espírito de Jena, a propriedade é tratada desde o início no contexto da divisão do trabalho e da troca. Hegel concebe a propriedade como a superação de uma contradição entre a infinitude do eu e o mundo externo. Na personalidade, o indivíduo se atém exclusivamente ao aspecto da contraposição de si ao mundo externo; assim, embora a particularidade, ou seja, os desejos, os impulsos, os caprichos etc. não possam ser efetivamente afastados de si, ele torna a particularidade "exterior", a exclui, considerando-a parte do que existe "fora", do "mundo externo". Esta contraposição faz surgir a primeira contradição no desenvolvimento dialético da vontade livre, a saber, entre a infinitude do eu que é a negação absoluta e o mundo externo que surge perante ele como uma restrição absoluta (TW 7: 98). A fim de superá-la, é preciso que a pessoa extrapole a sua subjetividade e se objetive a si mesma, ao mesmo tempo em que também se faça objeto. Somente a partir desta auto-objetivação o ser-aí se torna "ser-aí da liberdade". Antes disso, ele permanece algo exclusivamente do âmbito da natureza e não espiritual. Este primeiro ser-aí da liberdade configura-se em primeiro lugar como a propriedade, isto é, a liberdade "da vontade abstrata *em geral* ou, exatamente por isso, a de *uma* pessoa *singular* que se relaciona somente a si" (§ 40). O reconhecimento da propriedade é nisso, como era em Jena, o reconhecimento "não apenas do abstrato, mas da personalidade real dos outros, isto é, do seu julgamento" (VRPh I: 152, trad. nossa).

Quando Hegel fala aqui deste reconhecimento "da personalidade real dos outros" isto oferece uma pista interessante da maneira como devemos interpretar a sua teoria da propriedade. Como temos visto, Antes de mais nada, para que o indivíduo desenvolva sua capacidade para a ação livre, é necessário, em primeiro lugar, que ele tenha uma compreensão de si como livre. No entanto, como temos defendido, esta autocompreensão não pode ser alcançada sozinha: "Só pela luta pode-se, portanto, ganhar a liberdade: a asserção de ser livre não basta para isso" (TW 10: 220 § 431 Z; HEGEL, 2011, p. 202). Esta autocompreensão tampouco pode ser adquirida por uma relação

de dominação, em que o outro seja forçado a confirmar esta autocompreensão: esta é a conclusão da dialética do senhor e do servo/escravo.

Ora, dentre as capacidades que propiciam ao indivíduo justamente esta sensação da sua liberdade, está a capacidade de distanciamento do indivíduo em relação aos seus impulsos e inclinações dados que marca a personalidade. De modo muito interessante, Patten chama a atenção para um ponto crucial do reconhecimento presente no 'Direito Abstrato', a saber, a *demonstração* da liberdade. No estágio preliminar da luta pelo reconhecimento o agente, "a fim de *atrair* o reconhecimento do outro", precisa fazer algo para mostrar ao outro que ele é livre, e por isso arrisca a sua vida em uma luta de morte. Como escreve Hegel na *Enciclopédia*, cada autoconsciência tem o impulso de mostrar (*zeigen*) a si mesma como livre. Arriscando a sua vida, o agente demonstra que ele é "indiferente, e não dependente" da sua existência natural. No estágio da relação senhor-escravo, por sua vez, o que ocorre é justamente que o senhor é incapaz de demonstrar a sua liberdade ao escravo, devido ao aspecto passivo de consumo e prazer sensorial de sua vida. É o escravo que logra uma existência objetiva reconhecível da sua liberdade através da sua atividade disciplina de trabalho formativo.

Uma vez superada esta relação assimétrica e atingida a autoconsciência universal, resta então saber de que modo as autoconsciências manifestarão umas às outras a sua liberdade. Patten aponta que Hegel dá a resposta a esta pergunta na versão de um adendo às suas lições sobre o tema, na *Enciclopédia*. Hegel afirma que, nas esferas éticas da sociedade civil e do estado, o indivíduo torna a si próprio digno de reconhecimento mostrando ser um ser racional e obedecendo à lei:

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 autoconsciência, ele obedece a um *universal*, à *vontade existente 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. No Estado, o cidadão tem sua honra por meio do cargo que ele reveste, da profissão por ele exercida e da atividade de outro trabalho qualquer" (TW 10: 221-2, § 432 Z; HEGEL, 2011, p. 203).

Com base nisso Patten sugere que além dessas formas de atrair o reconhecimento do outro, uma vez finda a luta pelo reconhecimento, também é provável que Hegel pense em formas de expressar o reconhecimento pelo outro que exigiriam *instituições e práticas específicas*. Neste sentido, a instituição do contrato, a prática de alguém de mostrar amor por seu parceiro, amigos ou filhos, e a exigência de que o estado trate seus membros como iguais perante a lei seriam os meios pelos quais o reconhecimento é expresso e mediado. Esta linha de interpretação sugere ademais outra compreensão da justificação hegeliana da propriedade privada. Em geral, esta justificação é entendida como fundamentada no desenvolvimento da autodisciplina da pessoa. A propriedade privada para Hegel contribuiria para que o indivíduo desenvolvesse a autodisciplina necessária da pessoa, na medida em que, ao lidar com alguma coisa, ele aprende a planejar-se e manter-se estável e disciplinado naquilo que deseja. Esta interpretação, no entanto, segundo Patten, falharia em considerar que “a propriedade privada não é nem suficiente, nem necessária para a aprendizagem da autodisciplina, e nem mesmo central para ela”. Por um lado, argumenta, que ela não seja necessária, o demonstram os exemplos familiares de proprietários ricos que, longe de desenvolverem as várias capacidades associadas à propriedade, “levam um estilo de vida completamente dissoluto e indisciplinado. (...) Quando muito, é a condição de falta de propriedade que força as pessoas a se tornarem engenhosas, imaginativas, voltadas para o futuro, e assim por diante” (PATTEN, A. *Hegel's idea of freedom*. New York: Oxford University Press, 1999, p. 142).

A afirmação da autopercepção do sujeito na sua propriedade deveria portanto ser compreendida precisamente neste sentido: as passagens sugerem que “uma pessoa olha para si mesma em sua propriedade, no sentido de que ela vê evidências concretas de que ela é independente de suas circunstâncias ou situações dadas” (id., *ibid.*). Desse modo, a pessoa manifesta ou demonstra sua supremacia sobre o seu próprio ambiente natural. Além disso, para pensar a si como livre o indivíduo precisa receber algum de tipo de confirmação objetiva deste fato. O argumento então é aquele segundo o qual

é importante que os seres humanos possuam propriedade privada, em primeiro lugar, por causa da maneira em que a propriedade privada medeia o reconhecimento dos outros – um

reconhecimento que é essencial para o desenvolvimento das capacidades e autoentendimentos que são integrais para a personalidade livre (PATTEN, 1999, p. 145).

Esta ênfase na propriedade como mediadora do reconhecimento seria menos proeminente, mas não totalmente ausente da versão publicada da *Filosofia do Direito*. O argumento completo assim consiste em que: a propriedade

não é somente uma esfera na qual a pessoa pode exercer sua ação, mas também uma que grava aquelas manifestações da ação de uma maneira em que elas podem ser discernidas e admiradas tanto pelo agente quanto pelos outros. Se um objeto é propriedade de alguma pessoa, podemos olhar para as alterações e transformações que ele sofreu e acreditar que foi sua ação que as provocou. Nós assim temos fundamentos para atribuir a ação a ele e para estender o reconhecimento a ele que nós reservamos para qualquer um que tomamos como sendo livre (idem, p. 146).

2.2.3 O contrato

Por meio do contrato, ocorre a institucionalização da propriedade e a criação de uma vontade comum. O contrato pressupõe que aqueles que o contraem “se reconheçam como pessoas e como proprietários; uma vez que ele é uma relação do espírito objetivo, o momento do reconhecimento já está nele contido e pressuposto” (TW 7: 153; HEGEL, 2003a, p. 91). Se a propriedade era a exteriorização subjetiva da minha vontade, o contrato é a sua exteriorização objetiva, porquanto constitui a exteriorização da minha vontade e o seu entrelaçamento com uma outra, por meio de que esta exteriorização não é mais apenas subjetiva, mas “ganha ser-aí”. O contrato denota, assim, a relação fundamental do direito formal, uma vontade comum, a qual constitui, ainda, no entanto, um acordo resultante da vontade de arbítrio, e por isso uma intersubjetividade formal-abstrata.¹³⁵

¹³⁵ Cf. VIEWEG, K. *Das Denken der Freiheit – Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2012, p. 134ss.

2.2.4 O debate em torno ao sentido metodológico do injusto

A passagem para o injusto (*Unrecht*) marca a quebra do contrato e com isso o momento em que o direito realmente ganha vigência e efetividade:

No contrato, o direito *em si* é enquanto algo *posto*, a sua universalidade interna, é enquanto um *elemento-comum* do arbítrio e da vontade particular. Este *aparecimento* do direito, no qual ele mesmo e o seu ser-aí essencial, a vontade particular, concordam de modo imediato, isto é, de modo contingente, progride no *in-justo* até a *aparência*, - até a oposição do direito em si e da vontade particular, enquanto nesta vontade ele se torna um direito particular. Mas a verdade dessa aparência é que ela é nula e que o direito se restabelece mediante o negar desta sua negação, (e) por este processo de sua mediação, a de retornar a si a partir de sua negação, ele se determina como *efetivo* e *vigente*, já que ele inicialmente era somente *em si* e algo de *imediato* (TW 7: 172; HEGEL, 2003a, p. 104).

Este movimento corresponde em forma lógica ao movimento da essência: assim como a primeira ação da essência institui uma relação à esfera do ser na medida em que o declara ser “inessencial”, assim o princípio do direito recebe a sua determinação “essencial” em relação com a “inessencial”, que é a vontade particular.¹³⁶ O injusto traz à luz a natureza substancial do direito, mostrando que o direito é mais do que um simples contrato e um universal artificial, sujeito por princípio à revogação pela vontade subjetiva arbitrária dos indivíduos. Ao invés disso, ele é o requisito básico e a condição fundamental de uma comunidade de liberdade.

Angelica Nuzzo chama a atenção para o tipo de *violência* representada pelo crime e para a importância de compara-la às outras formas da mesma que são apresentadas subsequentemente. Enquanto a violência do puro ser seria ainda uma “violência sem finalidade, não-qualificada e pré-humana”, a vingança expressa no *Schein* é a “violência refletida”.¹³⁷ Particularmente

¹³⁶ Cf. a este respeito NUZZO, A. *Approaching Hegel's Logic Obliquely – Melville, Molière, Beckett*. New York: State University of New York Press, 2018, p. 120ss.

¹³⁷ “A violência desta ação não reside em uma pura negatividade como tal mas em sua maneira refletida, indireta, contornadora pela qual a negação do ser é feita e tornada instrumental para o que a essência ela mesma afirma ser. É a ação violenta com respeito ao ser que primeiro institui o que a essência propriamente é. O *Schein* é a imediatez refletida – violência refletida. Diferentemente da violência do puro ser, que é violência sem finalidade, não-qualificada e pré-

interessante é que Hegel retoma nas *Grundlinien* não apenas os desenvolvimentos anteriores da constituição intersubjetiva da identidade do Eu, mas a teoria do crime e da pena de seus anos de juventude. Wildt recorda que nos fragmentos sobre o *Espírito do Cristianismo*, Hegel distinguira uma forma de crime, que é dirigida contra leis válidas, de outra forma de crime, que constitui leis em primeiro lugar. Apenas esta última forma é reconciliável de acordo com Hegel. Isto parece indicar precisamente o núcleo da fundamentação da filosofia prática na atividade de libertação do espírito como a contínua atividade da vontade livre de adequação da realidade ao seu conceito, o que inclui a necessidade em determinados momentos de *infringir* as leis ou que há momentos em que o *criminoso* pode ser um *herói* (como veremos no próximo capítulo).

A interpretação do sentido metodológico do injusto na estrutura do ‘Direito Abstrato’ é para os nossos propósitos de importância crucial. Theunissen, se aproximando à interpretação de Ilting acima aludida, sustenta que o ‘Direito Abstrato’ seria essencialmente uma estratégia crítica. Sua figura lógica seria o juízo infinito porquanto consistiria na repetição indefinida do mesmo e revelaria toda a esfera como “uma conexão infinita de força no sentido de mau infinito”.¹³⁸ O reconhecimento das pessoas seria uma realidade somente na sociedade civil, enquanto a teoria do ‘Direito Abstrato’, em sua estrutura formal, teria uma função essencialmente crítica visando enfatizar a sociabilidade *tout court* deficiente desta esfera. Por isso, o criminoso seria o primeiro ser humano que surge na *Filosofia do Direito*, e por isso os indivíduos que o precedem seriam pessoas no sentido original de *máscaras* sem qualquer concretude.

humana, a violência refletida da vingança é violência humana. A violência refletida é, de modo mais geral, o início da ação *humana*: é a violência presente em cada ato de começar-de-novo ou em cada *mediação* a qual a fim de encontrar sua própria maneira de ser e agir deve rejeitar o dado do ser enquanto ainda permanecendo inescapavelmente ligado a ele. Embora o início da autoprodução humana ainda dependa do ser (natural), ela deve fundamentalmente transformá-la – de fato fazer violência a ela – a fim de ser o que ela (essencialmente) é, a saber, ação humana” (NUZZO, 2018, p. 155).

¹³⁸ THEUNISSEN, M. „Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts“. In: HENRICH, D.; HORSTMANN, R. (hrsg.), *Hegels Philosophie des Rechts: die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, p. 26.

Esta interpretação nos parece equivocada por muitas razões.¹³⁹ Embora seja correto afirmar que o objetivo de Hegel é apontar a insuficiência das determinações que a vontade livre se dá enquanto pessoa na esfera do ‘Direito Abstrato’ para pensar a liberdade em toda a sua amplitude,¹⁴⁰ ou como diz Theunissen, como dizendo respeito “à debilidade dos sujeitos que são pressupostos pelo direito natural racional”, é dizer, ao “subdesenvolvimento social das entidades jurídicas” (id., ibid.), não nos parece fidedigno afirmar que o ‘Direito Abstrato’ tenha como ponto de partida a pessoa individual enquanto “figura imediata e pré-social de realização da liberdade”. Segundo vemos Hegel aqui opera, outrossim, uma transformação total em relação às suas teorias do reconhecimento de Jena. Nelas de fato esse era o caso, pois o ponto de vista da vontade livre surgia apenas através do crime (no *Sistema da eticidade*) ou da luta pelo reconhecimento (a partir de 1803). Na *Filosofia do Direito*, entretanto, como estamos tentando mostrar, desde o início Hegel já pressupõe que estamos além do estágio da luta.

Como aponta Williams, no cerne da interpretação de Ilting parece haver “um entendimento parcial, unilateral do que Hegel entende por direito. Ilting parece atribuir a Hegel o próprio individualismo atomizado e o não-reconhecimento das pessoas que Hegel critica no direito privado romano” (WILLIAMS, 1997: 116). Tudo se passa como se Ilting julgasse que Hegel estivesse apenas descrevendo a teoria contratualista *ipsis litteris* para posteriormente mostrar a sua insuficiência. No entanto, este não seria o caso, na medida em que ele já introduziria neste passo elementos importantes da sua própria teoria social.¹⁴¹

Em relação a este problema, Williams elenca três possibilidades:

¹³⁹ Boas discussões sobre ela podem ser encontradas em WILLIAMS, R. *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley/London/Los Angeles: University of California Press, 1997 e em PATTEN (1999).

¹⁴⁰ Cf. MÜLLER in HEGEL, 2003: 8.

¹⁴¹ Em sentido semelhante, Ritter defende que, embora o direito privado seja um ‘Direito Abstrato’ e formal, isto não significa, contudo, “que para chegar ao essencial haja que passar da propriedade do Direito civil à ‘Moralidade’, à família, à sociedade e ao Estado. Deste modo se passaria por alto a tese fundamental da *Filosofia do Direito*, segundo a qual todas as ordens ético-espirituais substanciais da liberdade também acedem à existência com a propriedade do Direito civil” (RITTER, J. “Person und Eigentum. Zu Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts”. In: RIEDEL, Manfred (hrsg.). *Materialien zu Hegel Rechtsphilosophie*. 2 Bände. Frankfurt/Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1975, p. 159).

i) a de que não haja reconhecimento de modo algum no 'Direito Abstrato', mas apenas a exclusão mútua das pessoas privadas;

ii) a de que não haja reconhecimento mútuo no 'Direito Abstrato', mas em sua discussão do 'Direito Abstrato' Hegel pressupõe e toma emprestada a intersubjetividade da eticidade;

iii) a de que há reconhecimento mútuo no 'Direito Abstrato', mas ele é formal, limitado, e impessoal, e como tal, não é ainda a intersubjetividade da 'Moralidade', muito menos a da eticidade.

Williams defende corretamente que a última opção é o caso no 'Direito Abstrato', haja vista que o direito é sempre e sem exceção fundado no reconhecimento mútuo. As demais opções excluiriam a própria possibilidade do direito e subverteriam o conceito de 'Direito Abstrato', enquanto a segunda implicaria ainda uma corrupção da distinção entre 'Direito Abstrato' e eticidade. Ambas perderiam o sentido em face do § 36, o imperativo do 'Direito Abstrato'. Assim, o fato de que a propriedade privada do 'Direito Abstrato' seja uma abstração da intersubjetividade determinada da família, por exemplo, não significaria que o 'Direito Abstrato' e a propriedade dispensem a intersubjetividade como tal, precisamente porque o 'Direito Abstrato' é um direito de pessoas em relação umas às outras. Embora Hegel pareça enfatizar a dimensão privada quase ao ponto do solipsismo, ele mostra a unilateralidade dessa interpretação com a introdução do imperativo jurídico. Conquanto o imperativo do 'Direito Abstrato' possua um sentido negativo de proibição, ainda assim, dificilmente ele é um imperativo solipsista, mas, pelo contrário, a própria esfera privada é uma aquisição intersubjetiva, e um conceito inerentemente social: "A exclusão dos outros constitutiva da esfera privada não cancela ou mina a intersubjetividade, mas ao invés disso é em si mesma intersubjetivamente adquirida e realizada" (id., ibid.).

A intersubjetividade da esfera do 'Direito Abstrato' seria mínima justamente porque o indivíduo não é aí reconhecido em sua integralidade, mas tão-somente como potencial parte de um contrato:

(...) o que é reconhecido não é o outro em si, mas o outro como proprietário em potencial ou propriedade. Este é um reconhecimento mútuo formal que permanece externo: a pessoa não é reconhecida como uma totalidade ou como um ser humano pleno, mas apenas como a capacidade ontológica

formal abstrata de liberdade, de poder ser incorporada nas coisas (WILLIAMS, 1997, p. 121).

A intersubjetividade do contrato seria igualmente mínima na medida em que “o que é reconhecido aqui não é o outro como um ser humano total, mas somente o outro *qua* proprietário, ou pessoa jurídica”, e a convergência das vontades “permanece externa”. Segundo Patten os objetivos de Hegel no ‘Direito Abstrato’ são dois, um positivo e um negativo: o primeiro, “determinar quais instituições e práticas básicas o mundo social deve conter, dado o pressuposto de que os agentes neste mundo são pessoas”; o segundo,

mostrar que um mundo social contendo somente pessoas, e as instituições e práticas fundadas na personalidade, não seria viável: a menos que os agentes possuam subjetividade e substancialidade além da personalidade, o mundo social que eles habitam seria autodestrutível (por exemplo, os direitos de propriedade seriam regularmente violados, os contratos não seriam observados, e a punição tomaria a forma da vingança e mesmo a personalidade dos agentes estaria em risco) (Id., *ibid.*).

Assim, o fim de Hegel no ‘Direito Abstrato’ é investigar as maneiras pelas quais as instituições da comunidade moderna trabalham para desenvolver e sustentar a ação livre individual. Portanto, contra a objeção segundo a qual o argumento de Hegel em defesa da propriedade seria fortemente individualista, seria possível apontar para esta importante dimensão comunitária na sua teoria do ‘Direito Abstrato’. Por um lado, se é verdade que com o contrato estabelece-se somente uma relação a outros que ainda não logra ser uma relação à *vontade* dos outros, e que no direito existe uma correlação essencialmente negativa de vontade a vontade,¹⁴² esta relação ainda assim é uma relação de reconhecimento, porém um reconhecimento inteiramente formal que reúne o momento da unificação do amor e da formalidade da luta, o que é perfeitamente comum nas análises multifacetadas do reconhecimento de Hegel, como temos visto.

No fundo, a ambivalência do conceito de pessoa reflete a ambivalência de toda a *Filosofia do Direito*, que por sua vez reflete a ambivalência de toda a

¹⁴² “Na vontade moral desaparece a exclusividade atomística do direito (*das atomistische Ausschließliche*). Uma correlação positiva de vontade a vontade surge, uma vez que é antes de tudo uma vontade que se relaciona interiormente a si mesma” (VRph Hey.: 11, trad. nossa). Na medida em que o direito “contém apenas proibições, a ação jurídica estrita tem, portanto, apenas uma determinação negativa em termos do conteúdo da vontade dos outros” (VRPh III: 345, trad. nossa).

estrutura político-econômica da sociedade moderna. Os conceitos de pessoa e de personalidade comportam em si mesmos um caráter ambíguo justamente em razão de serem pensados segundo a combinação paradoxal de universalidade abstrata e singularidade determinada, ou ainda “universalidade abstrata e individualismo atomístico”, este presente “algo dúbio” da cultura romana para a modernidade.¹⁴³ Esta ambivalência é enfrentada no projeto hegeliano de integrar no seu conceito especulativo de liberdade os dois paradigmas de compreensão da liberdade modernos, isto é, articular a oposição e complementaridade entre os sentidos negativo e positivo de liberdade, no sentido popularizado por Isaiah Berlin e pelo debate entre liberais e comunitaristas.¹⁴⁴ Enquanto a liberdade negativa tem suas raízes no paradigma moderno da concepção hobbesiana da liberdade, o sentido positivo resgata sobretudo o paradigma platônico-aristotélico da realização ético-política da mesma, a vontade geral rousseauiana e a autonomia kantiana.

Esta é a razão pela qual o conceito de liberdade na *Filosofia do Direito* é notavelmente polissêmico, incluindo tanto a “liberdade negativa ou do entendimento”, “liberdade formal”, “liberdade abstrata”, quanto a “liberdade afirmativa”, “liberdade substancial”, “liberdade racional ou concreta”. Embora a análise de Hegel da liberdade negativa deixe transparecer a ambiguidade desta concepção para o autor, ao fim e ao cabo, contudo, ela é considerada uma condição indispensável para a própria realização da liberdade positiva do cidadão na esfera público-política do Estado. Para além disso, ao mesmo tempo em que é um crítico ferrenho das limitações desta concepção de liberdade, ele ainda assim julga viável o resgate mesmo de um significado positivo da liberdade negativa e dos direitos formais, *desde que* limitada, cerceada e integrada em um movimento mais amplo no qual ela deve ser superada ou suspensa politicamente – a bem da verdade na tentativa por parte do Estado de conter a ferro e fogo os efeitos deletérios desta concepção e evitar que eles corroam por completo o tecido social. É justamente a teoria hegeliana da sociedade que se torna o “campo privilegiado para apresentar e testar” dito projeto (MÜLLER, 1998, p. 11).

¹⁴³ WILLIAMS, 1997, p. 119.

¹⁴⁴ Cf. MÜLLER, 1998, p. 9ss.

Este fator, longe de representar a aquiescência de Hegel às condições da sociedade civil-burguesa moderna e o quietismo de sua filosofia política, deve ser lido como sinal de seu salutar realismo, na medida em que abandona as críticas nostálgicas à modernidade de Rousseau e dos românticos e reconhece a verdade irreduzível das condições modernas que tornam possível um florescimento da particularidade anteriormente inimaginável. Em virtude do fundamento crítico inscrito no próprio coração do método especulativo, o fato de que a realidade material não corresponda aos princípios que estão na base da sociedade não torna a teoria uma abstração quimérica, mas concede este fato de um potencial crítico através de uma crítica imanente, não como um gesto posterior à teoria, mas como o seu núcleo mais íntimo.

A perspectiva da filosofia política jusnaturalista acerca da autonomia e da normatividade assenta sobre um modelo individualista de autonomia e parte de pressupostos antropológicos e sociais atomistas, em que a sociabilidade e o direito são concebidos de maneira profundamente restrita a partir da limitação recíproca dos arbítrios. Para Hegel, esta forma de compreender o direito não faz justiça ao ideal de autonomia moderno, uma vez que nele é como se a razão fosse rebaixada à função de meramente organizar as determinações irrefletidas provenientes do direito positivo. Mostrar que estas definições são insuficientes e que a base do direito não é “a vontade singular em seu arbítrio particular” são duas das tarefas da *Filosofia do Direito*.

A intenção fundamental da teoria do direito natural pode ser vista como a de determinar o fundamento normativo racional de toda ordem jurídica e política bem constituída. O direito natural ou filosófico é diferente do direito positivo. Desfere uma crítica virulenta à Escola histórica do direito, abertamente conservadora. No entanto Hegel se opõe ao direito natural pela racionalidade que lhe é própria. Nem uma racionalidade instrumental e calculatória de tipo hobbesiano, nem uma racionalidade abstratamente normativa de tipo kantiano servem como fundamento racional. Em sua filosofia social e política, Kant dá continuidade à tradição do direito natural, concedendo-o, porém, um aspecto formal. O filósofo estabelece uma clara fronteira entre a doutrina do direito e a doutrina da virtude ou dos costumes. A primeira abrange as normas do direito privado, do direito penal e do direito público. No direito, o que está em questão

é se a ação de cada um “se pode conciliar com a liberdade do outro segundo uma lei universal” (AA VI: 230; KANT, 2011, p. 43). Como observa Taylor a este respeito, se a teoria kantiana é revolucionária no âmbito da ética, em sua teoria política ela acaba por tomar emprestados elementos dos utilitaristas na medida em que volta a se fundamentar na natureza.¹⁴⁵ A teoria da autodeterminação da vontade kantiana termina por revestir-se de um caráter paradoxal na medida em que é pensada para ser aplicada a sujeitos isolados.¹⁴⁶ Por exemplo (além das duas dificuldades já mencionadas em nosso capítulo anterior relativas à dificuldade de pensar a heteronomia e ao paradoxo da autonomia): o *Faktum* da razão parece entrar em conflito com outras premissas da filosofia kantiana, como 1) a negação da possibilidade da intuição intelectual na primeira *Crítica* e 2) com aquela da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* segundo a qual a razão tem de se considerar sempre como autora (*Urheber*) de seus princípios ou, nas formulações dos escritos de maturidade de Kant, o ser humano “é obrigado, contudo, ainda assim, auto-obrigado” (*Opus postumum*, AA 22: 118), ele “deve restringir a si mesmo” (*Naturrecht Feyerabend*, AA 27: 132) e fazer leis para si mesmo (*Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten*, AA 23: 250). Hegel quer buscar a solução para estes dilemas pensando a norma racional do direito positivo como norma imanente e uma alternativa tanto ao mero historicismo (como o de Savigny), o qual julga que o racional é simplesmente fruto da cadeia histórica, quanto ao normativismo (e ao positivismo jurídico), que se define por sua distância de princípio em relação ao que é, segundo um esquema de oposição entre o dever-ser e o ser.

2.3 A ‘Moralidade’ e a filosofia hegeliana da ação

Como é bem conhecido, Hegel sinaliza a insuficiência da ética deontológica kantiana para a explicação da ação humana, enfatizando a

¹⁴⁵ Cf. TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola: 2015, p. 102ss.

¹⁴⁶ Cf. a respeito desta temática PIPPIN, 2008, p. 69ss.

ligação entre eticidade e normatividade. Esta crítica tem seu início já nos escritos de juventude. Na sistemática definitiva, como temos visto, Hegel por um lado celebra e dá continuidade à noção prática de liberdade kantiana, e por outro expressa preocupação a respeito da fragilidade da perspectiva deontológica:

A despeito do quão essencial seja enfatizar a autodeterminação pura incondicionada da vontade como a raiz do dever – e o conhecimento da vontade ganhou a sua primeira fundamentação firme e ponto de partida na filosofia de Kant, através do pensamento da sua autonomia infinita (cf. § 133) – apoiar-se em um ponto de vista meramente moral sem fazer a transição para o conceito de eticidade reduz este ganho a um *formalismo vazio*, e a ciência moral a uma retórica vazia do *dever pelo dever* (TW 7: 252, trad. nossa).

Dentre os problemas envolvidos na interpretação da seção ‘Moralidade’ da *Filosofia do Direito*, está o de que ao longo dela Hegel muda o aspecto da crítica da moralidade, assim como o próprio conceito de moralidade.¹⁴⁷ Do mesmo modo uma confusão que ronda a crítica de Hegel ao formalismo kantiano diz respeito a que se tome a teoria de Hegel como fornecendo diretamente o conteúdo dos deveres normativos. No que segue procuramos mostrar que este também não é o caso. O que Hegel busca enfatizar é a natureza social da ação e os fatores internos e externos que concorrem para o valor da ação intencional, a saber, a convicção pessoal que precede a decisão e o reconhecimento mútuo de autoconsciências livres e autônomas em uma comunidade.¹⁴⁸

2.3.1 Os fatores internos e externos da ação

¹⁴⁷ “(...) o fato de que sob o mesmo título e na mesma seção se trate um necessário “aspecto do conceito da liberdade” (§106) – o querer subjetivo do geral – e sua radicalização insustentável, resulta um caso único não repetido na *Filosofia do Direito* e certamente dificultou a compreensão da “superção” da ‘Moralidade’” (SIEP, L. ¿Qué significa: “superación de la moralidad em eticidad” em la “Filosofía del Derecho” de Hegel? In: AMENGUAL COLL, G. (org.). *Estudios sobre la “Filosofía del Derecho” de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 174).

¹⁴⁸ Cf. MENEGONI, F. *Soggetto e struttura dell’agire in Hegel*. Trento: Verifiche, 1993.

Na seção ‘Moralidade’ as dimensões individual e universal da ação (que vem à luz através das relações de reconhecimento mútuo) são intimamente relacionadas. Já a *Fenomenologia do Espírito* aborda esta dupla dimensão da ação, porém neste lugar se descreve o que ocorre à consciência quando ela aborda a ação e quando reflete sobre a ação já concluída, enquanto o foco da análise da *Filosofia do Direito* foca na ação intencional e investiga seus motivos, propósitos e consequências em termos de responsabilidade, imputabilidade, bem-estar, bem comum e as atividades que articulam a vida das instituições da sociedade moderna.

O argumento de Hegel na seção pode ser visto como o de que a moralidade é uma condição necessária para a realização da liberdade, mas não suficiente. A liberdade individual do sujeito é um critério de validação que tem que ser sobrepassado por referentes que sobrepassam o âmbito do meramente subjetivo. A limitação da moralidade consiste precisamente em centrar-se no aspecto subjetivo e individual da ação, enquanto a realização do bem requer a particularidade de contextos multifacetados de ser-reconhecido (*Anerkanntsein*), tais como a família, os estamentos, a mediação jurídica etc. Entretanto, isso não conduz a uma relativização ética, na medida em que estes contextos tomados em si mesmos separadamente da ação individual são unilaterais – da mesma forma que a consciência tomada em si mesma separadamente deles.

Em primeiro lugar Hegel identifica razões pessoais na origem da ação intencional individual. A vontade se decide ou se resolve e assim se torna “vontade efetiva” e adquire a “forma da singularidade”. Esta decisão a que Hegel denomina *beschliessen* ou *sich entschliessen*, expressões que possuem o mesmo sentido, como vemos na lição de 1824:

Decidir e resolver é, aqui, uma e a mesma coisa. Ao querer algo, resolvo-me a partir de uma multidão de determinações, que repousam em mim como modos possíveis. Quando me determino, abro-me (*öffne mich*) ou ponho a possibilidade como efetividade (VRph IV: 129, trad. nossa).

Como observa Müller, resolver-se implica essencialmente um *abrir-se* da vontade à indeterminidade repleta de determinações possíveis, para trazê-

las ao ser-aí e assim efetivar-se enquanto vontade singular, que é ao mesmo tempo um pôr-se *contra*, sentido presente nos verbos *beschliessen* (fechar ou pôr um fecho (*Schloss*) na indeterminação da deliberação) e (*sich*) *entschliessen* (descerrar) aí empregados,¹⁴⁹ e que seria corroborado ainda pela descrição especulativa da realização do fim na *Ciência da Lógica*.¹⁵⁰ Para Menegoni *etwas beschließen* designa decidir ou deliberar algo em geral, enquanto *sich entschließen* significa decidir-se por si mesmo. Esta distinção teria por finalidade mostrar que a consciência e a vontade realizam seus próprios conteúdos ou objetivos e que a ação é a expressão da *independência* e autodeterminação da vontade. Como Aristóteles, Hegel distingue entre a deliberação e a decisão, e vê tanto a ação quanto o agente como uma *unidade* que a análise posterior separa analiticamente, i.e. como uma síntese originária do movimento apetitivo e reflexivo. A resolução provém de um ato de convicção pessoal e não da vontade, somente em um segundo estágio a convicção pessoal resolve na resolução (*entschliessen*) com a qual a consciência escolhe uma das muitas possibilidades determinadas antes disso.

Hegel define aí a ação (*Handlung*) individual como “a expressão da vontade como subjetiva ou moral”. A vontade subjetiva enquanto tal é o tópico central da ‘Moralidade’, cuja característica mais importante é a sua formalidade.

¹⁴⁹ “O verbo “decidir”, cuja etimologia latina provém de *caedere* (*cortar, separar cortando*), - e o que literalmente (do ponto de vista etimológico) traduziria antes o verbo alemão *entscheiden* -, traduz aqui *beschliessen* (*beschliessender Wille* = “a vontade que decide”), *fechar*, no sentido de *pôr um fecho* (*Schloss*) na indeterminação que atravessa a deliberação confrontada a várias possíveis e que antecede a decisão. Este sentido conclusivo de *levar a um resultado* está também primariamente presente no *resolver* (*entschliessen*), que remete ao latim *resolvere*, proveniente de *soluere, desligar, desamarrar, dissolver*, mais tarde, também, no sentido de *dissolver/resolver o nó de uma questão* (nó que, por ex., impede de tomar uma resolução), de *resolver(-se)* num processo deliberativo. Se em ambos os verbos alemães, pela sua raiz comum, Hegel destaca o sentido conclusivo de *pôr termo a* ou *resolver/solucionar* a indeterminação de um estado ou processo, ele ao mesmo tempo mobiliza teoricamente um elemento semântico pré-moderno de *entschliessen*, seguindo um dos sentidos primordiais do prefixo alemão *ent*, que também pode significar *contra* (que remete ao grego *anti* e ao latim *ante*), e que, incorporado em alguns compostos verbais, como, por ex., *entschliessen*, significa a ação contrária, anulatória daquilo que o verbo simples enuncia. (...) Assim *entschliessen* adquire o significado contrário de *schliessen*, portanto, o de *descerrar* no sentido de *abrir* (por ex., *aufschliessen*), inclusive no seu uso reflexivo: *sich entschliessen* significa então *abrir-se*, que é o sentido que Hegel explora, ao contrapor os dois verbos (...) e ao remeter à indeterminidade da vontade, entendida metaforicamente como um “germe originário”, “infinidamente fecundado”, que “contém dentro de si as determinações e os fins” e que “produz umas e outros somente a partir de si” (MÜLLER, M. in: HEGEL, 2005, p. 96).

¹⁵⁰ “Esse repelir é a *resolução* (*Entschluss*) em geral da relação da unidade negativa consigo, pela qual ela é singularidade *excludente*; mas, através desse *excluir*, ela se *resolve* ou se *abre*, porque esse é *autodeterminar, pôr de si mesmo*” (TW 6: 447; HEGEL, 2018a, p. 223, trad. modificada).

No §108, ele introduz o ponto de vista moral dizendo que, uma vez que a vontade de início é “imediatamente por si e diferente da vontade existente em si”, ela é portanto “abstrata, limitada e formal”, e que por isso o ponto de vista moral é “o ponto de vista da relação e do dever-ser, ou da exigência”. Este ponto de vista é “o ponto de vista da consciência (§8) e em geral o ponto de vista da diferença, a finitude e a aparição fenomênica da vontade”. Por ponto de vista moral Hegel não entende logo um ponto de vista *bom*, mas antes o “ponto de vista geral, tanto do moral como do imoral, que se baseia na subjetividade da vontade”.

É a “reflexão sobre si da vontade e sua identidade existente por si” (§105) que determinam a pessoa do ‘Direito Abstrato’ como sujeito moral. Por meio do crime e da justiça punitiva, a vontade retorna a si por meio da eliminação da oposição entre o universal e o particular, e esta reflexão sobre si é que torna possível a autodeterminação da vontade. O ponto de vista moral é a figura do direito da vontade subjetiva, segundo o qual “a vontade é e *reconhece* somente o que é *seu*, é dizer, aquilo em que ela existe como algo subjetivo”. Este autodeterminar-se da subjetividade, segundo Hegel, “deve pensar-se na ‘Moralidade’ como a pura inquietude, a atividade que ainda não pode chegar nenhuma concreção. Somente na eticidade a vontade será idêntica com o conceito da vontade e terá a este como seu único conteúdo”.

Nas duas primeiras seções da ‘Moralidade’, Hegel introduz o propósito e a intenção. Embora “todo momento particular que se mostra como condição, fundamento ou causa” das circunstâncias seja responsável pela situação, a responsabilidade não implica diretamente em imputabilidade. A vontade tem o “direito de saber”, isto é, “o fato só pode ser imputado como responsabilidade/culpa (*Schuld*) da vontade” (§117). Que este aspecto subjetivo não tenha sido muito observado nas legislações antigas, exemplifica o caso de Édipo-Rei, a quem foi atribuída, e mesmo autoatribuída, a “responsabilidade pelo alcance total do feito” (§118). Hegel, porém, pondera que “a vontade deve ter uma representação da existência sobre a qual atua” (§117 A). De fato, há elementos que pertencem à “natureza da ação (*Handlung*) mesma” (§118), enquanto uma “multiplicidade de circunstâncias” (§115) que formam sua “conexão exterior” (§119), os quais cabe ao sujeito

conhecer. Para agir o indivíduo precisa implicitamente reconhecer o direito da objetividade.¹⁵¹

Com isto o propósito revela conter também este lado universal próprio da intenção. Uma intenção, como salienta Hegel por análise etimológica, provém de abstração, e de fato um juízo sobre uma ação antes do mais outorga-lhe um predicado universal (§119). Por meio da intenção constrói-se uma “determinação singularizada da realidade exterior”, a qual “mostra aquilo que é sua natureza como uma conexão exterior”. No entanto, “tal como o incêndio somente toca imediatamente um pequeno ponto de madeira”, a natureza universal daquilo que é assim unilateralizado contém toda a sua extensão. Nestas considerações, afirma, se funda o estabelecimento no direito penal do dolo indireto, uma espécie de “direito da má sorte”, que justifica o adágio “A pedra que saiu da mão pertence já ao diabo”. Se é assim, a intenção nunca é um fim “puro”. A ‘Moralidade’ não é vista por Hegel como uma luta contra a satisfação própria (§124). Os fins perseguidos na ação são sempre finitos: a felicidade e o bem-estar. Contudo, este ponto de vista é “o ponto de vista do pensamento que ainda não apreende a vontade em sua liberdade, senão que reflete sobre seu conteúdo como sobre algo natural e dado”. Hegel considera um equívoco da abstração “fazer valer o direito privado (*Privatrecht*) e o bem estar privado (*Privatwohl*) como o *em si e por si* frente à universalidade do Estado” (§126).

O propósito e a intenção definem o objetivo e os conteúdos da ação, enquanto a consciência moral e a imputabilidade determinam os limites para a esfera das responsabilidades do agente. Como nota Quante, Hegel considera que um mesmo evento pode ser considerado desde diferentes perspectivas. A escolha da perspectiva é determinada pragmaticamente através da função que a descrição do evento em questão supostamente tem. O conceito de descrição é tomado em sentido amplo como incluindo tanto a descrição do evento quanto

¹⁵¹ Cf. TW 7: 246; HEGEL, 2010a, p. 144-5: “(...) Esse direito ao discernimento do *bem* é diferente do direito do discernimento no que diz respeito à *ação* enquanto tal (§ 117); segundo esse discernimento, o direito da objetividade tem a figura de que a ação é uma transformação que deve existir em um mundo efetivo, porque quer ser assim reconhecida nele, é preciso que seja, de maneira geral, conforme ao que ali tem *validade*. Quem quer agir nessa efetividade está, precisamente com isso, submetido a suas leis e reconheceu o direito da objetividade”.

a crença do agente (o autoentendimento do agente no momento do ato) e o entendimento de uma terceira pessoa que observa o evento.

No final da segunda seção, Hegel se encaminha para a passagem para o conceito de bem através de considerações sobre os limites do ponto de vista moral. No §127, apresenta o direito de emergência e o benefício da imunidade, e a seguir afirma que tais situações de miséria e emergência “revelam a finitude do direito e do bem-estar”: através delas sua unilateralidade é posta. O conceito de bem é então introduzido.

2.3.2 O bem e a consciência: a dialética absoluta do conceito

“O bem”, afirma Hegel, “é a *ideia* como unidade do *conceito* da vontade e da vontade *particular*” (§129). Porém, como “todos os estágios são na realidade a ideia, porém os primeiros a contém em sua forma mais abstrata”, a vontade, a princípio ainda não foi integrada ao bem, mas antes fecha-se em si mesma: a subjetividade, como *particularidade* em geral, “na sua universalidade refletida sobre si, é a absoluta certeza de si mesma dentro de si, o que põe a particularidade, o que determina e o que decide – a *consciência moral*” (§136). Hegel aponta uma ambigüidade da consciência moral referente a que ela seja pressuposta como “identidade do saber e do querer subjetivos e do Bem verdadeiro”, e ao mesmo tempo “reflexão apenas subjetiva da autoconsciência dentro de si” que como tal pretende-se a autoridade suprema de decisão sobre o bem. Esta autorização, no entanto, só a concede o “conteúdo racional válido em si e para si” (§137). A consciência moral, desta forma, afirma que “ela sabe, em seu próprio interior e a partir de si, o que são o direito e o dever”, assim como que “o que ela sabe e quer é na *verdade* o direito e o dever” (§137). Ora, afirma Hegel, se o que um indivíduo “*considera bom* é na realidade bom, somente se pode saber examinando o *conteúdo* do que pretende ser bom” (Id., *ibid.*). O problema é que justamente a fim de saber o que é o bom, a consciência apela não ao conteúdo, mas exclusivamente a si própria,

arvorando-se em “regra de um modo de atuar racional, universal e válido em si e para si”.

A consciência moral, embora consistindo na “profunda solidão interior” da certeza de si mesma, faz desaparecer “toda exterioridade e toda determinação”, “dissolve em si toda determinação do direito, do dever e da existência” (§138). Por isso, Hegel afirma sobre a consciência moral que ela, “enquanto subjetividade formal consiste, pura e simplesmente, em estar a ponto de inverter-se no mal; ambos, a moralidade e o mal, têm na certeza de si mesma que é para si, que sabe e decide por si, a sua raiz comum” (§139 A). E, de fato, a partir do §140, Hegel apresenta o seu processo gradativo de degeneração, a partir das figuras nas quais a subjetividade se apresenta, o qual leva ao paroxismo a absolutização do ponto de vista moral subjetivo.

Primeiro Hegel apresenta a má consciência moral, aquela que separa entre o saber do bem universal e o lado subjetivo, e pretende a absolutidade da certeza moral imediata. A seguir Hegel aborda a hipocrisia, que é um artifício para apresentar uma ação má como boa, que retém, no entanto, em si mesma, “o reconhecimento implícito do momento da universalidade e da objetividade”.¹⁵² No probabilismo, abordado a seguir, a consciência transforma um aspecto positivo da ação numa intenção excelente que apresenta como boa tanto para os outros como para si mesma. Para isso recorre a uma autoridade qualquer já que há tantas autoridades quanto as razões que se queira usar para justificar a ação. Assim o probabilismo é uma “hipocrisia para consigo mesmo”, e inclui ainda uma referência à objetividade.

Na má ação por boa intenção, o simples querer o que é abstratamente bom é tomado como condição suficiente para a existência de uma vontade boa. A ênfase é colocada sobre a intenção, assim o fundamento e critério último do saber sobre o bem está no sujeito. A seguir vem a ética da convicção, que não é senão a “forma refletida e assumida desse arbítrio, em que a opinião subjetiva, movida ou não pelo “bom coração”, é expressamente enunciada como a regra do justo e do dever. Para a ética da convicção “não há mais

¹⁵² Cf. MÜLLER, M. “A dialética negativa da moralidade e a resolução especulativa da contradição da consciência moral moderna”. *Revista Discurso*. São Paulo – USP: v. 27, pp. 83-116, 1996.

crime nem vício em si e por si” (§140 A). Basta a “fidelidade subjetiva formal” à sua convicção para justificar a ação. Por fim na ironia, ápice da absolutização da subjetividade, a autoconsciência reflui totalmente em sua particularidade. A ironia é tomada no sentido dado por Schlegel, segundo o qual para o artista “tudo é “uma criatura inessencial”, “de modo que ele se sabe desvinculado de tudo e não está absolutamente vinculado à sua criatura, que ele, assim, tanto pode criar como aniquilar” (MÜLLER, 1996, p. 98). Assim se articula uma “dialética negativa” cujo conteúdo pode ser entendido como uma “reconstrução dialético-especulativa da autonomia moral kantiana, fortemente estilizada na perspectiva da sua posterior radicalização idealista por Fichte e da sua absolutização subjetivista pelos românticos” (id., p. 85). Finalmente, no §141, que responde pela passagem da moralidade à eticidade, Hegel formula a relação de oposição contraditória que se estabelece entre o bem e a consciência moral pela pretensão de ambos de elevarem-se à totalidade. O bem e a consciência moral como tal são unilaterais e não estão ainda *postos* como o que são *em si*:

Esse vir-a-ser posto eles alcançam na sua negatividade, nisto que eles, do modo como *unilateralmente* se constituem como totalidades por si, (...) se suspendem e, através disso, reduzem a momentos, - momentos do *conceito* que se revela como sua unidade (TW 7: 287; HEGEL, 2010a, p. 165, trad. modificada).

Esta crítica à contradição da consciência moral na ‘Moralidade’ deve ser lida como ligada à teoria hegeliana da intersubjetividade enquanto mostra que é impossível determinar o que um indivíduo pré-institucional racionalmente faria: “Hegel parece pensar que é só *qua* participante que posso ser considerado como tendo razões práticas em geral e que elas podem ser consideradas como tendo algum tipo de firmeza” (PIPPIN, 2008: 247). Como nota Siep, neste ponto culminante da crítica hegeliana “parece que a moralidade volta a ter o sentido que Hegel teve em mente na *Fenomenologia* de 1807”, ou seja, a moralidade “caracteriza uma “autoconsciência” ou uma “cosmovisão” para a qual a vontade que se sabe a si mesma é o único conteúdo” (SIEP, 1989, p. 173). Na medida em que é essencialmente a mediação e negatividade, a consciência-de-si tem em seu conceito a relação para com um ser-outro. Contudo, ela está tão “perfeitamente encerrada em si mesma” que se comporta em relação a ele de modo totalmente livre e

indiferente: esse ser-outro para ela é “uma efetividade completamente privada de significação”. A partir desta diferenciação é que se forma a “uma cosmovisão moral, que consiste na relação entre o ser-em-si-e-para-si moral e o ser-em-si-e-para-si natural”. A passagem da moralidade para a eticidade é a passagem do sujeito moral ao fundamento e ao mesmo tempo a resolução da contradição à qual o conduziu a absolutização do ponto de vista da subjetividade moral.¹⁵³

Esta passagem indica o reconhecimento do direito da objetividade, o qual, no entanto, não anula o direito do sujeito ao discernimento do bem tratado na ‘Moralidade’:

O direito de nada reconhecer do que não distingo como sendo racional é o direito supremo do sujeito, mas é ao mesmo tempo *formal*, por sua determinação subjetiva, e o *direito do racional* enquanto direito do objetivo sobre o sujeito permanece firmemente estabelecido frente a ele. - Por causa de sua determinação formal, o discernimento tanto é suscetível de ser *verdadeiro* como de ser simples *opinião e erro*. O fato de que o indivíduo alcance esse direito a seu discernimento pertence, segundo o ponto de vista da esfera ainda moral, à sua cultura subjetiva particular. Eu posso assumir a exigência e considerar como um direito subjetivo em mim discernir uma obrigação por *boas razões* e ter a *convicção* de que é uma obrigação e, mais ainda, conhecê-la a partir de seu conceito e de sua natureza. O que exijo para satisfazer minha convicção relativa ao bem, ao caráter permitido ou proibido de uma ação e, com isso, sua imputabilidade a esse respeito não traz nenhum prejuízo ao *direito da objetividade* (TW 7: 245-6; HEGEL, 2010a, p.144).

Ao final da ‘Moralidade’ a vontade é deixada em um momento de crise em virtude do paroxismo da absolutização do ponto de vista moral subjetivo em que culmina o desenvolvimento desta esfera. Ao atribuir ao sujeito a

¹⁵³ Como na primeira seção da Lógica da Essência da *Ciência da Lógica*, quando a independência dos opostos se converte no seu ser-posto, pela eliminação das determinações da essência que se contradizem em si mesmas, a essência se põe como fundamento, e a oposição independente volta por meio de sua contradição, a seu fundamento (Cf. TW 6: 80ss.). Cf. a este respeito THEUNISSEN, M. “Crise do poder: teses para a teoria da contradição dialética”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, vol. 24, n. 1, jan.-jun. 2019 (1975), p. 189: “Ao dispensar o outro de seu ser-posto como momento, liberta-se ele próprio da relação de dominação que impusera ao momento a junção a ele como todo. Na medida, porém, em que ele consegue sua própria liberdade, ele também garante ao outro seu próprio ser-para-si: seu domínio sobre o outro, (outrora) deslumbrado pela aparência (*Schein*), (agora) cede lugar ao reconhecimento de sua verdadeira autonomia, uma autonomia que, embora exclusivamente impossível (*ausschließlich-ausgeschlossen*), não se lhe defronta – ao um – como estranha; pois (agora) ele põe-se a si mesmo como o outro ou no outro”.

autorização total quanto à decisão sobre o que é certo e errado, abre-se o flanco para a arbitrariedade e o colapso da distinção entre bem e mal. Por isso a verdadeira autonomia precisa ser aquela sustentada pela autonomia do outro. Somente pela mediação da vontade subjetiva o bem entra na efetividade. O central, propomos, é que ambos os lados são exigidos: tanto o exterior quanto o interior, i.e o bem (*Gute*) e a consciência (*Gewissen*), e mais precisamente o intercâmbio adequado entre eles. “Para o bem se exige a particularidade e, para a consciência, a objetividade de suas determinações”.¹⁵⁴ Por intercâmbio adequado entre ambos entende-se a manutenção do movimento de sua integração como um processo ao infinito e uma exigência eterna, sob pena de sua eliminação. É a independência de ambos que precisa ser mantida nesta “dialética absoluta do conceito” (ibid.). O bem sozinho não tem conteúdo nem forma, é impotente. São os homens que lhe dão seu conteúdo e sua forma. Porém a consciência sozinha também é sem conteúdo e sem forma, impotente. É apenas no encontro de ambos que a forma e o conteúdo emergem, i.e. somente quando a consciência retornou (a)dentro de si.¹⁵⁵ Precisamente por isso este processo pelo qual se “traz o bem à luz” é

¹⁵⁴ Cf. VRPh IV, 390, trad. nossa: “O que se exige para o bem são as determinações imanentes do mesmo, sendo em si; para o bem se exige a particularidade e, para a consciência, a objetividade de suas determinações. Ambos são formas unilaterais, o bem e a consciência. (...) Mas a integração de ambas as totalidades relativas na identidade absoluta já é realizada (*vollbracht*) em si mesma, na medida em que essa subjetividade, que por si mesma se desvanece em sua vaidade, é a pura certeza de si mesma e é idêntica à universalidade abstrata do bem; - A identidade assim concreta do bem e da vontade subjetiva, a verdade da mesma, é a eticidade. (Se) essa identidade só é exigida, a exigência (*Forderung*) de integração é concebida de acordo com a forma da exigência, esse é o progresso infinito, então ambos permanecem independentes, o sujeito como sujeito moral e o bem para si, fica com a exigência. Essa identidade é apenas uma tarefa a ser resolvida, cuja resolução porém recai no progresso infinito. O bem deve sempre ser trazido à luz (*hervorgebracht*), mas é preciso saber que este fim não se cumpre, o fim último (*Endzweck*) do mundo. Se ele fosse realizado, se o sujeito fosse ético, então a subjetividade deixaria de existir, o bem valeria como natural e a liberdade do sujeito deixaria de existir; o sujeito é livre apenas na luta. Esse é o ponto de vista da exigência, aqui o bem e o sujeito se apresentam como independentes, mas não são verdadeiramente independentes, essa independência não é a sua verdade, esta é antes a sua identidade e ela está neles mesmos, como eles se diferenciam, estão presentes (*wie sie unterschieden genommen werden, vorhanden*)”.

¹⁵⁵ Traduzimos reflexão ou retorno “*des Ich in sich*”, seguindo Marcos Lutz Müller, por reflexão (a)dentro de si: “Embora o advérbio *adentro* possa ser entendido tanto no sentido de *dentro*, *no interior*, quanto no sentido de *para dentro*, *para o interior* (*Novo Dicionário Aurélio*, Ed. Nova Fronteira, 1ª Ed., pg. 35), a grafia com o *a* entre parênteses visa realçar a possibilidade de compreendê-lo no duplo sentido, estático de lugar *dentro*, e de movimento *para dentro*, ambos presentes na dupla regência da preposição alemã *in*, que exige dativo para indicar o lugar, *dentro*, e o acusativo para indicar o movimento, *adentro*. Sempre que as duas possibilidades existirem ou forem igualmente plausíveis, e que o contexto não permita optar claramente por uma delas, utilizo a grafia *(a)dentro*, utilizando hífen nas expressões compostas como

visto, por um lado, como algo que não pode nunca chegar a um termo sob pena de o mundo tal como o conhecemos entrar em colapso, uma vez que então “*nada de determinado* se produziria (...) chegar-se-ia à convicção que consigo se traz”,¹⁵⁶ “o bem valeria como natural” (VRPh IV, 390, trad. nossa); por outro, a absolutização deste ponto de vista é unilateral se não considera que verdade do bem e da consciência é a sua identidade, porquanto a consciência é a pura atividade formal da inteligência ou do pensar. Assim, se certamente do ponto de vista da exigência “o sujeito é livre apenas na luta”, do ponto de vista absoluto o verdadeiro é antes a identidade de bem e da consciência “enquanto eles se diferenciam”.¹⁵⁷ ¹⁵⁸ No contexto do capítulo

reflexão-(a)dentro-de-si, só quando Hegel também o fizer” (MÜLLER, Marcos L., *in*: HEGEL, 2005, p. 86, nota 22).

¹⁵⁶ “A experiência ensina, pois, como os objetos são feitos, não como têm de ser, nem como deverão ser. Este conhecimento provém apenas da *essência* ou do *conceito* da coisa. Só ele é verdadeiro. Porque aprendemos a conhecer os fundamentos do objeto a partir do conceito, devemos também conhecer os conceitos das determinações jurídicas, morais e religiosas. Para as determinações do que é justo e bom podemos, antes de mais, ater-nos à experiência em geral e, claro está, em primeiro lugar, à *externa*, ou seja, ao *curso do mundo*. Podemos ver o que vale como justo e bom ou o que se comprova como justo e bom. A este respeito importa observar 1) que, para saber que ações são justas ou boas e quais as que são injustas ou más, se deve possuir de antemão o conceito do justo e do bom; 2) se, pois, se quisesse ater ao que o curso do mundo mostra como válido, *nada de determinado* se produziria a este respeito. Na consideração dos resultados ou da experiência, chegar-se-ia à convicção que consigo se traz” (TW 4: 210; HEGEL, 1989, p. 265).

¹⁵⁷ Cf. VRPh IV, 390, trad. nossa: “O que se exige para o bem são as determinações imanentes do mesmo, sendo em si; para o bem se exige a particularidade e, para a consciência, a objetividade de suas determinações. Ambos são formas unilaterais, o bem e a consciência. (...) Mas a integração de ambas as totalidades relativas na identidade absoluta já é realizada (*vollbracht*) em si mesma, na medida em que essa subjetividade, que por si mesma se desvanece em sua vaidade, é a pura certeza de si mesma e é idêntica à universalidade abstrata do bem; - A identidade assim concreta do bem e da vontade subjetiva, a verdade da mesma, é a eticidade. (Se) essa identidade só é exigida, a exigência (*Forderung*) de integração é concebida de acordo com a forma da exigência, esse é o progresso infinito, então ambos permanecem independentes, o sujeito como sujeito moral e o bem para si, fica com a exigência. Essa identidade é apenas uma tarefa a ser resolvida, cuja resolução porém recai no progresso infinito. O bem deve sempre ser trazido à luz (*hervorgebracht*), mas é preciso saber que este fim não se cumpre, o fim último (*Endzweck*) do mundo. Se ele fosse realizado, se o sujeito fosse ético, então a subjetividade deixaria de existir, o bem valeria como natural e a liberdade do sujeito deixaria de existir; o sujeito é livre apenas na luta. Esse é o ponto de vista da exigência, aqui o bem e o sujeito se apresentam como independentes, mas não são verdadeiramente independentes, essa independência não é a sua verdade, esta é antes a sua identidade e ela está neles mesmos, como eles se diferenciam, estão presentes (*wie sie unterschieden genommen werden, vorhanden*)”.

¹⁵⁸ Sem dúvida a luta e a contradição são importantes na filosofia hegeliana em geral, mas não exaurem toda a esfera do real, possuindo inclusive também efeitos deletérios de desintegração social. Cf. a este propósito VG, 76; HEGEL, 2013, p. 72: “Nos indivíduos, nos Estados, na condução do mundo, é mais fácil discernir os defeitos do que o verdadeiro conteúdo. Na censura negativa permanece-se com um ar altaneiro e superior sobre a coisa, sem se adentrar por ela, isto é, sem a ter compreendido, sem ter captado o que ela tem de positivo. A censura pode decerto ser fundamentada; só que é muito mais fácil descobrir o deficiente do que o

‘Espírito’ da *Fenomenologia* de 1807 em que Hegel pensa a eticidade grega, este processo é descrito em termos do “equilíbrio vivo” através do qual a desigualdade que surge, a ilusão de autossuficiência individual, é levada de volta à igualdade pela justiça ou as *Erínies*, não de uma justiça que é uma “essência estranha, situada em algum lugar lá fora no além-mundo”, mas a “justiça do direito humano”.¹⁵⁹

Hegel desenvolve assim uma teoria ético-política da realização da liberdade em contraposição à moralidade kantiana que tem por conceito central o conceito de eticidade, concebido como o conjunto dos costumes, hábitos, tradições mas também história de oposições e conflitos. A crítica central que ela contém é a de que a determinação absoluta da vontade pela máxima universalizável não inclui a realização dessa determinação no mundo exterior mediante a ação. Trata-se de uma universalidade formal que não engendra

substancial (...). Os homens julgam muitas vezes que já fizeram tudo, quando descobriram o que com razão é censurável; têm, sem dúvida, razão em censurar, mas também não têm razão por desconhecerem o elemento afirmativo da coisa. É um sinal da máxima superficialidade achar por toda a parte o mau, sem nada aí ver de afirmativo e autêntico. A idade, em geral, torna-nos moderados, a juventude está sempre descontente; na velhice, o que faz tal é a maturidade do juízo, que não só consente no mau por desinteresse, mas, instruída mais profundamente pela seriedade da vida, foi encaminhada para o substancial, a solidez das coisas; não é uma benevolência, mas justiça”.

¹⁵⁹ “O todo é um equilíbrio pacífico de todas as partes, e cada parte é um espírito local que não busca sua satisfação além de si mesmo; ao contrário, cada espírito local possui sua satisfação dentro de si mesmo porque é ele mesmo neste equilíbrio com o todo. - Com certeza, este equilíbrio só pode ser um equilíbrio vivo por causa de uma desigualdade que surge dentro dele, uma desigualdade que é então trazida de volta à igualdade pela *justiça*. Entretanto, a justiça não é nem uma essência estranha, situada em algum lugar lá fora no além-mundo, nem a efetividade da malícia (*Tücke*) mútua, do comportamento de traição, da ingratidão, etc., uma efetividade indigna do nome de justiça e que executaria o julgamento de forma irrefletida e arbitrária, sem sequer pensar no contexto, ou seja, em atos inconscientes de omissão e comissão. Ao contrário, como a justiça do direito *humano*, é a que traz de volta ao ser universal o ser-para-si, ou seja, a independência dos estados e indivíduos que estão saindo e se afastando desse equilíbrio; como tal, a justiça é o governo do povo, que é a individualidade autoconsciente da essência universal e a vontade autoconsciente de todos. - Entretanto, ao trazer o universal de volta ao equilíbrio, um universal que está se tornando cada vez mais dominante sobre os indivíduos, a justiça é também o espírito simples do indivíduo que sofreu o mal. - Ela não se desintegrou em ambos, no indivíduo que sofreu o mal e em uma essência que reside no outro mundo além. O próprio indivíduo é o poder do submundo, e são as *suas* Erínias que se vingam, pois sua individualidade, seu sangue, ainda vive no lar (*Hause*), e sua substância tem uma efetividade duradoura. No reino da eticidade, o injusto que pode ser infligido ao indivíduo seria apenas que algo puro e simplesmente *acontece* com ele. A natureza é o poder que comete este injusto na consciência, que a transforma em algo puro, e a consciência é a universalidade não da *essência comum* (*Gemeinwesens*), mas sim da universalidade *abstrata* do ser. Ao desfazer o mal que ela sofreu, a individualidade não se volta contra a essência comum porque não sofreu nas mãos da essência comum; ao contrário, ele ou ela se volta contra a natureza. Como vimos, a consciência das relações de sangue do indivíduo desfaz este erro de modo que o que era um *mero evento* se torna, ao contrário, uma *obra*, e como resultado sendo, uma *finalidade*, é suposto ser algo também *querido* e, portanto, também algo gratificante” (TW 3: 340-1, trad. nossa).

intrinsecamente o conteúdo dos deveres e a sua articulação recíproca, uma “doutrina imanente e conseqüente dos deveres”.

São essencialmente três os conceitos mediante os quais Hegel caracterizará a eticidade: 1. o conceito platônico-aristotélico de bem vivo, 2. o conceito de substância ética e 3. o conceito de segunda natureza.¹⁶⁰ Esta construção do conceito de eticidade é por uma parte uma resposta de Hegel a Kant, e uma exigência que provem da própria concepção de Hegel do que ele chama de realização da liberdade, i.e. abrir-se e comprometer-se com a objetividade do mundo humano e sua multiplicidade. Moralidade e eticidade não são contrapostas, mas a eticidade *integra* a própria moralidade enquanto o “bem vivente”. Com isso Hegel conecta a liberdade ao bem, que está presente na moralidade, porém sublinha que se trata de um bem que está *vivo*, e não simplesmente um conceito, que é algo que discorre na vida dos seres humanos. A eticidade não será, portanto, uma *força impessoal* ou um *dever-ser* inalcançável, tampouco algo independente da vontade, mas deve ser algo *querido*. Com a teoria da eticidade se visa superar a *abstração do bem* na medida em que ela o considera como plasmado em instituições integralizadoras, de forma que o “bem vivente” não constitui algo difuso ou geral, mas um conceito muito concreto que se vai articulando nos conteúdos diferenciados da família, da sociedade civil e do Estado.

2.3 ‘Família’ e eticidade natural

Na seção sobre a ‘Família’ Hegel novamente a compreende como a eticidade ou o espírito natural em que os indivíduos se livram das limitações e ganham sua liberdade justamente pela perda de si, o que torna a família uma importante “raiz ética” do Estado (a outra, veremos, está nas corporações). Enquanto tal mais uma vez ela é vista como simetricamente oposta ao individualismo e ao formalismo das relações jurídicas. Uma família não tem indivíduos, mas sujeitos que se amam entre si, e como diz Hegel em seus

¹⁶⁰ Cf. MÜLLER, 1998: 20ss.

cursos ginásiais em Nünberg, reunidos por Rosenkranz na *Propedêutica*, é só “por uma desgraça” (*Unglück*) que os membros da família podem valer entre si somente como pessoas:¹⁶¹

“Amor significa em geral a consciência de minha unidade com o outro, de modo que não estou isolado para mim, senão que logro minha autoconsciência somente como renúncia de meu ser para si e por saber-me como a unidade minha com o outro e do outro comigo” (TW 7: 307, § 158 Z, trad. nossa).

Neste texto a família é abordada quase que inteiramente do ponto de vista de uma instituição. O argumento hegeliano em favor da justificação da família e do casamento é o de que eles tornam o sujeito livre e o de que neles o espírito substancial tem efetividade. A família enquanto relação ética é uma unidade espiritual tanto no sentido de relação concreta ou substancial, que surge da natureza enquanto processo do gênero, quanto no de unidade espiritual em que o indivíduo supera a personalidade e encontra a si mesmo no outro, e o outro em si mesmo. Justamente por isso Hegel toma por absurda a visão kantiana dos impulsos sexuais como o essencial no casamento, um modo de falar que seria válido apenas na medicina e nas ciências naturais. Por outro lado, seria igualmente unilateral considerar a natureza como totalmente ausente, no sentido em que se fala equivocadamente de um amor platônico no sentido de “um amor idealizado que permanece no gostar”. A parte natural do homem não deve ser vista como uma carência, como se o homem só se tornasse tal ao *superá-la* por completo.¹⁶²

Hegel mantém a diferença jenense entre os “gêneros naturais” do homem da mulher, associando agora o primeiro à diferença e a segunda à unidade neutra e harmônica. O sexismo de Hegel aqui toma a forma da descrição da mulher como “um ser simples”, tendo o caráter de “permanecer em paz consigo mesma” (*im Frieden mit sich selbst bleibenden Charakter der Frauen*) (VRPh Hen.: 138, trad. nossa).¹⁶³

¹⁶¹ TW 4: 264; HEGEL, 1989, p. 316. Cf. também TW 4: 349.

¹⁶² Cf. HENRICH, D. „Vernunft in Verwirklichung“. In: HEGEL, G.W.F. *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachchr.*, hrsg. von Dieter Henrich. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

¹⁶³ Cf. ainda TW 7: 320 § 166 Z, trad. nossa: “As mulheres podem ser educadas, mas não são feitas para as ciências superiores, a filosofia e para certas produções de arte que exigem uma universalidade. As mulheres podem ter ideias, gostos, delicadezas, mas elas não têm o ideal. A diferença entre homem e mulher é a do animal e da planta: o animal corresponde mais ao caráter do homem, a planta mais ao da mulher, pois é mais tranqüilo, que recebe como

2.4 A 'Sociedade civil'

A seção 'Sociedade civil' da *Filosofia do Direito* é a primeira vez em que se pensa na filosofia a dependência do mercado e a tensão que esta dependência introduz no logro dos fins particulares. Hegel pensa um entorno social novo que provém da revolução industrial e de outras revoluções sociais e culturais, e o conceito de sociedade civil que disto resulta se separa consideravelmente das construções sociais predominantes na época. Solo histórico do reconhecimento jurídico das pessoas, dotadas de direitos iguais, e do reconhecimento moral dos sujeitos, as duas condições fundamentais para a formação da liberdade negativa do indivíduo moderno, emancipado dos laços políticos do regime feudal e absolutista (Cf. MÜLLER, 1998), a sociedade civil pode ser compreendida como o centro de gravidade da *Filosofia do Direito* e, como já dissemos acima, o local de teste da tentativa de Hegel de articular os paradigmas antigo e moderno de liberdade. A sociedade civil articula dois princípios, o da pessoa concreta como um todo de carências, e a sua validade enquanto universalidade intersubjetivamente mediada. Na sociedade civil “cada um é fim para si e tudo o mais nada é para ele”, porém pela sua relação aos outros o fim particular “se dá a forma da universalidade e se satisfaz enquanto, ao mesmo tempo, satisfaz conjuntamente o bem-próprio de outrem”:

A pessoa concreta, que como *particular* é fim para si, enquanto ela é um todo de carências e uma mistura de necessidade natural e de arbítrio, é um *princípio* da sociedade civil, - mas a pessoa particular, enquanto ela está essencialmente em *relação* a outra tal particularidade, assim que cada uma se faça valer e se satisfaça *mediada* pela outra e, ao mesmo tempo, pura e simplesmente só enquanto *mediada* pela forma da *universalidade*, é o outro *princípio* (TW 7: 339; HEGEL, 2003b, p. 15).

princípio a unidade de sentimento mais indefinida. Quando as mulheres estão à frente do governo, o Estado está em perigo, pois elas não agem de acordo com as exigências do universal em geral, mas de acordo com a inclinação e opinião acidental. A educação da mulher acontece, não se sabe como, por assim dizer, através da atmosfera da representação, mais através da vida do que através da aquisição de conhecimentos, enquanto o homem adquire sua posição somente através da realização do pensamento e através de muitos esforços técnicos”.

A ambivalência que já havia aparecido no ‘Direito Abstrato’ agora explode em uma miríade de contradições. A sua determinação fundamental é a de que ela representa um progresso e uma perda: um progresso do indivíduo que passa a ser cidadão e uma perda da eticidade imediata da família que se decompõe em uma pluralidade.¹⁶⁴ A sociedade civil é aí qualificada por Hegel como “o sistema da eticidade perdido em seus extremos” (TW 7: 340; HEGEL, 2003b, p. 16) na medida em que não há nela uma conjunção do particular e do universal, senão mais bem um predomínio do particular. Ao longo de sua exposição desenvolvem-se então uma série de instituições que atenuam o predomínio do particular e engendram formas de solidariedade social. Hegel procura assim afirmar o direito dos indivíduos a perseguir seus interesses especiais em uma esfera própria que é independente do Estado e ao mesmo tempo vincular esta esfera ao Estado sem apropriar-se dela.¹⁶⁵

2.4.1 O sistema das carências e a contraditoriedade estrutural da sociedade civil

A sociedade civil representa um progresso na consciência da liberdade na medida em que na sua cisão em particularidade e universalidade confere à primeira o “direito de desenvolver-se e difundir-se para todos os lados” e à segunda o de se provar como o seu fundamento (§ 184). Como temos visto e.g. nas lições sobre a *Filosofia da História* e sobre a *História da Filosofia*, Hegel considera que a personalidade e o direito à particularidade não se desenvolveram, por exemplo, nas civilizações asiáticas e apenas em pequena extensão na Grécia antiga – onde ainda não havia uma consciência expressa da liberdade como vontade pessoal e liberdade de ação e a liberdade limitava-se à liberdade política e à oposição entre os homens livres e não-livres, e estados livres e estados dominados. Somente com o cristianismo ocorre uma nova valoração do homem individual, de seu significado sagrado e uma nova

¹⁶⁴ “No direito o objeto é a pessoa, no ponto de vista moral é o *sujeito*, na família é o *membro da família*, na sociedade civil em geral é o *cidadão*” (TW 7: 348; HEGEL, 2003b, p. 23).

¹⁶⁵ Cf. SIEP, 1979: ss.

dimensão da liberdade. Na Modernidade a esfera da particularidade assume proporções inéditas, surgem novas concepções de liberdade e autonomia individuais, e a própria ideia de indivíduo. A subjetividade já não é, como fora no mundo grego, *per se* o fator de uma dinâmica desintegradora e a razão para a dissolução da racionalidade, da comunidade e da identidade, tampouco o retiro para o privado, como no mundo romano, mas entendida segundo o *ethos* essencialmente moderno, resultado de toda aquela evolução histórica. Assim, na ‘Sociedade civil’ o direito da particularidade de “desenvolver-se e difundir-se para todos os lados” é a princípio um momento indispensável da liberdade que não está em contradição fundamental com a universalidade da sociedade e do Estado.

Entretanto, a ambivalência surge já na primeira seção da ‘Sociedade civil’ a propósito do “sistema das carências” ou das necessidades (*Bedürfnisses*). Hegel parte da constatação de que na organização social civil moderna, os indivíduos submetidos à dinâmica do “sistema das carências” regida pelo livre mercado, estão efetivamente entrelaçados entre si porém somente perseguem suas necessidades subjetivas. Por um lado, o “interesse da Ideia”, o ser-aí da liberdade ou o que há de racional nesta dimensão da sociedade civil reside no seu caráter formativo e libertador o qual como já em Jena, é responsável por elevar o sujeito à *objetividade* e à *universalidade* formais, à sua abertura à dimensão pública, racional de si mesmo e ao controle da sua arbitrariedade imediata:

O interesse da Ideia, aqui, que não reside na consciência desses membros da sociedade civil enquanto tal, é o *processo* de elevar, pela necessidade natural assim como pelo arbítrio das carências, a singularidade e a naturalidade desses à *liberdade formal* e à *universalidade formal do saber e do querer*, de *formar pelo cultivo* a subjetividade na sua particularidade (TW 7: 343; HEGEL, 2003b, p. 19).¹⁶⁶

¹⁶⁶ Cf. também: “O espírito tem a sua efetividade somente pelo fato de que ele se cinde em si mesmo, que ele se dá esta restrição e esta finitude nas carências naturais e na conexão dessa necessidade externa e que, precisamente pelo fato de que ele *se adentra nelas para formá-las*, as supera e nisso adquire o seu ser-aí *objetivo*. O fim da razão não é, por isso, nem aquela natural simplicidade de costumes nem, no desenvolvimento da particularidade, as fruições como tais, que são alcançadas pela formação, mas sim, que a *simplicidade natural*, isto é, em parte a ausência passiva de si, em parte a rudeza do saber e do querer, isto é, a *imediatez* e a *singularidade*, nas quais o espírito está mergulhado, sejam removidas por um trabalho e que, num primeiro momento, essa sua exterioridade receba a racionalidade *de que ela é capaz*, a

Entretanto, a individualização como direito da particularidade dissolve os fundamentos de uma sociedade pré-moderna e constitui esta forma diferente de sociabilidade a qual se apresenta como “um sistema de dependência omnilateral, tal que a subsistência e o bem-próprio do singular, bem como o seu ser-aí jurídico” estão entrelaçados com os dos demais, este sistema se revela como um “estado externo, - estado de necessidade constringente e do entendimento”, onde a luta e a contradição surgem necessariamente.¹⁶⁷ Por meio da leitura, apropriação e reflexão dos trabalhos dos economistas clássicos como Smith, Ricardo e Say, Hegel desenvolve uma análise complexa do trabalho, em que antecipa elementos da teoria do valor-trabalho, da contradição capital-trabalho e da teoria da alienação de Marx.¹⁶⁸ O fato fundamental desta análise é o de que o trabalho individual é agora trabalho para “a carência” ou necessidade, ou para uma abstração universal da carência, e adquire um valor impessoal e geral.¹⁶⁹ Fundamentalmente o que

saber, a *forma da universalidade*, a *inteligibilidade do entendimento*. Somente dessa maneira o espírito está *em casa e junto de si* nessa *exterioridade* como tal. A sua liberdade tem, assim, nessa exterioridade, um ser-aí e, nesse elemento, estranho *em si* à sua destinação à liberdade, o espírito torna-se *para si*, e ele só tem a ver com aquilo a que está apostado o seu selo e que foi *produzido* por ele (...). A *formação* é, por conseguinte, na sua destinação absoluta, a *libertação* e o *trabalho* da libertação superior, a saber, o ponto de passagem absoluto à substancialidade infinitamente subjetiva da eticidade, substancialidade que não é mais imediata, natural, mas, sim, espiritual, elevada igualmente à figura da universalidade. Essa libertação é no sujeito o *duro trabalho* contra a mera subjetividade do comportamento, contra a imediatez dos desejos, assim como contra a vaidade subjetiva do sentimento e o arbítrio do capricho” (TW 7: 344-5; HEGEL, 2003b, p. 19-20). Cf. também a explanação do adendo que segue: “Por homens cultivados pode-se entender, primeiramente, aqueles que fazem tudo como os outros fazem, e que não realçam a sua particularidade, ao passo que é precisamente esta que se mostra nos homens não cultivados, já que o (seu) comportamento não se orienta segundo as propriedades universais do objeto. (...) O cultivo que forma é, portanto, o polimento da particularidade, pelo qual ela se comporta segundo a natureza da Coisa. A verdadeira originalidade, enquanto produtora da Coisa, exige verdadeiro cultivo formador, ao passo que a não-verdadeira acolhe futilidades de mau gosto, que só ocorrem aos não cultivados” (TW 7: 345; HEGEL, 2003b, p. 20-21).

¹⁶⁷ TW 7: 340; HEGEL, 2003b, p. 16.

¹⁶⁸ Cf. LUKÁCS, G. *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*. Wien: Europa Verlag, 1948; DERANTY, J.-P. “Théorie de la valeur, travail et reconnaissance: l’ontologie sociale dans les écrits d’Iéna”. In: RENAULT, E.; BUÉE, J.-M.; *Hegel à Iéna*. Lyon: END Éditions, 2015. Para um trabalho recente de fôlego e bem documentado sobre economia política e teoria do valor em Hegel em espanhol cf. HUESCA RAMÓN, F. *Economía política clásica en Hegel: valor, capital y eticidad*. 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos, 2021.

¹⁶⁹ Cf. GW 6: 229; HEGEL, 2008, p. 96, trad. modificada: “Seu trabalho se torna um formal, abstrato, universal, um singular. Ele se limita ao trabalho por uma de suas carências e troca por esse o que é necessário para suas outras carências. Seu trabalho é, para a carência – para a abstração de uma carência –, como um universal não é sua carência, e a satisfação da totalidade de suas carências é o trabalho de todos. Entre o alcance das carências do singular e sua atividade [para satisfazê-la] se insere o trabalho do povo inteiro; e o trabalho de cada um é, com respeito ao seu conteúdo, um universal para as carências de todos, assim como para a

Hegel percebe é que na realidade do espírito objetivo singularidade, particularidade e universalidade não se fundem sem problemas como na ideia lógica, mas a particularidade também significa aqui a arbitrariedade subjetiva dos indivíduos, os quais portanto entram em conflito entre si, transformando a sociedade civil no “espetáculo simultâneo da extravagância, da miséria e da corrupção física e moral comum a ambas”:

A particularidade para si, enquanto ela é, por um lado, a satisfação, se expandindo para todos os lados, das suas carências, do arbítrio contingente e do capricho subjetivo, destrói nas suas fruições a si mesma e o seu conceito substancial; por outro lado, enquanto infinitamente excitada e em completa dependência da contingência externa e do arbítrio, assim como restringida pelo poder da universalidade, a satisfação da carência, seja ela necessária, seja ela contingente, é (ela própria) contingente. A sociedade civil oferece, nestas oposições e no seu emaranhamento, o espetáculo simultâneo da extravagância, da miséria e da corrupção física e moral comum a ambas (TW 7: 341; HEGEL, 2003b, p. 17).

Porque a universalidade no sistema das carências só se afirma às costas dos atores ou se comunica apenas externamente à particularidade, o sistema das carências não se apresenta como um sistema racional, senão como um sistema do entendimento (*Verstand*). A razão do sistema das carências não passa de uma aparência, enquanto nela mesma a razão não governa; antes, a razão se *opõe* à sociedade civil enquanto estado do entendimento. O interesse da razão nisto é o de perceber que a sua lógica produz muito simplesmente um conjunto em que os indivíduos particulares e seus propósitos seguem sendo externos entre si, levando a um estado de coisas que Karl Marx descreverá mais tarde como uma forma contraditória porque a produção social dos proprietários privados se leva a cabo desde o ponto de vista da maximização do benefício privado; e Hegel tampouco crê, como na fábula de Mendeville, que os vícios privados ou as particularidades como meras necessidades subjetivas sejam automaticamente explorados como vantagens para a universalidade, porém vê aqui “um ninho de contradições”.¹⁷⁰

adequabilidade à satisfação de todas as suas carências, isto é, ele tem um valor. Seu trabalho e sua posse não são o que são para ele, mas sim o que eles são para todos. A satisfação das carências é uma dependência universal de todos uns dos outros”.

¹⁷⁰ Cf. ARNDT, A. “Un animal salvaje, que necessita un estricto control y domesticación: Economía y Estado según Hegel”. Conferência proferida no âmbito do ciclo de palestras

Hegel descreve o movimento da sociedade civil como contraditório, uma contradição que não pode simplesmente eliminar-se, senão que surge de sua lei imanente do movimento como sistema do entendimento:

A carência e o trabalho, elevado a esta universalidade, forma, assim, para si mesmo, num grande povo, um sistema monstruoso de comunidade e de mútua dependência, uma vida do [que é] morto, que se movimenta (a) dentro de si mesma, que, em seu movimento, se move cegamente e de maneira elementar de cá para lá, e que, como um animal selvagem, necessita de uma contínua e rigorosa dominação e domesticação (GW 6: 230; HEGEL, 2008, p. 97).

O animal selvagem não é em Hegel, como em Aristóteles, um ser humano individual que cai fora da comunidade política, mas um “imenso sistema de comunidade” – a sociedade civil, que requer controle estrito e domesticação, que não se pode reverter e que resiste à integração. A luta de todos contra todos não tem lugar aqui em um estado pré-social da natureza, senão em um estado social desenvolvido da modernidade. Hegel viu a dinâmica econômica, social e política de desintegração aí presente como contraface ao “interesse da ideia” nesta esfera, ou seja, à integração ética propiciada pelo reconhecimento no trabalho. Pois esta dinâmica conduz fatalmente à acumulação da riqueza pela sua própria universalidade, à escassez das oportunidades de trabalho e à produção de um excedente de pessoas que, medidos por esforços padrão são excluídos das vantagens da sociedade, conduzindo a uma situação de injustiça e aos sentimentos de indignação e ódio:

Acumulação da riqueza em parte por acaso, em parte pela universalidade, pela distribuição. Um ponto atrativo de uma espécie, o qual lança seu olhar sobre o universal, acumula em torno de si, tal como uma grande massa traz para si os menores: quem aí tem, a este (mais) é dado. A aquisição se torna um sistema multifacetado, que se dirige a todos os lados e não é capaz de utilizar um pequeno negócio. Em outras palavras, a mais elevada abstração do trabalho penetra em cada vez mais tipos específicos e abrange um alcance tanto mais amplo. Esta desigualdade da riqueza e da pobreza, esta carestia e necessidade é o mais elevado esfacelamento da vontade – indignação interior e ódio (GW 6: 226; HEGEL, 2016b, p. 167).

Esta dinâmica de acumulação e desintegração é tratada na *Filosofia do Direito* na seção seguinte sobre a polícia e a corporação, onde é abordada em conexão com a questão do surgimento da plebe:

Quando a sociedade civil atua com eficácia desimpedida, ela está empenhada no interior de si mesma num crescimento progressivo da população e da indústria. – Por um lado, graças à universalização da conexão entre os homens através das suas carências e dos modos de preparar e pôr à disposição os meios para satisfazê-las aumenta a acumulação das riquezas, - pois dessa dupla universalidade tira-se o maior lucro, - assim como aumenta, por outro, o isolamento e o caráter restrito do trabalho particular e, com isso, a dependência e a penúria da classe atada a esse trabalho, ao que se conecta a incapacidade de sentir e de fruir as demais liberdades e, particularmente, as vantagens espirituais da sociedade civil (TW 7: § 243; HEGEL, 2003b, p. 61).

É a decaída “de uma grande massa abaixo do nível de um certo modo de subsistência, que se regula de per si como o modo necessário para um membro da sociedade” (id.), e com isso também “o decair até perder o sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir pela própria atividade e pelo próprio trabalho” que determina a formação da plebe. Hegel não a iguala simplesmente à pobreza, mas como se referindo aos dois lados da contradição entre pobreza e riqueza, por meio da qual os pobres se veem privados da oportunidade de exercer o direito à particularidade e, portanto, são excluídos da sociedade civil, do direito e da política. Esta exclusão gera consequências na disposição desta parte da população: se poderia dizer que aqui para Hegel como para Marx, o ser social determina a consciência.¹⁷¹

Embora já desde o período de Jena Hegel acolha as relações jurídico-econômicas como um momento necessário do todo social, ele jamais abandona, entretanto, a crítica à compreensão atomística da realidade social na qual elas se baseiam e às suas implicações. Em tudo isto se vê que embora Hegel veja os aspectos positivos do princípio da liberdade subjetiva, ele está muito longe das concepções de liberdade e justiça liberais.

2.4.2 Os estamentos

¹⁷¹ Cf. ARDNT, 2020.

Temos visto que a *Filosofia do Direito* contém a apresentação complexa e multifacetada da realização da ideia do direito ou da liberdade, presente em maior ou menor medida em cada um dos seus níveis. Vimos que Hegel não pensa a liberdade como um conceito geral e abrangente, mas por meio de suas expressões particulares e sua articulação plural nas várias instituições da sociedade civil, enquanto elas medeiam e estabilizam relações de reconhecimento recíprocas bem sucedidas, que dão base à fundamentação hegeliana do direito:

Se nos detivéssemos na moral abstrata, estaríamos de volta ao bem indeterminado, que também é chamado o ideal. A limitação não é uma barreira externa no racional. É uma visão falsa para compreender o definitivo apenas sob a forma do negativo. É bem verdade que o homem não alcança o seu destino se for apenas pai de família, apenas membro da sociedade civil, e assim por diante. Mas cada uma destas esferas é em si mesma uma totalidade, e então a verdade é apenas através dessas diferenças (VRPh Hey: 54, trad. nossa).

Trata-se de mostrar que a liberdade não pode ser alcançada puramente por meio do indivíduo exercendo seus direitos e respeitando os direitos dos outros, mas requer ainda um tipo de formação em geral a fim de que ele tenha interesse ou motivação na ação em primeiro lugar, e, especialmente no que diz respeito à política, a formação de uma orientação para o bem comum. Esta orientação exige que haja comunidades ou bens particulares na sociedade civil ou nos estamentos, já que é difícil cultivar um compromisso com o bem comum quando algo é tão abstrato quanto uma comunidade universal da humanidade.

¹⁷² Para Hegel isto leva a um formalismo vazio e a ciência moral “ao nível de um falatório sobre o *dever pelo dever*”:

¹⁷² “Para certos fins morais, será cada vez mais importante cultivar um senso de cidadania cosmopolita para fins de direitos humanos globais, por exemplo, ou para políticas ambientais globais. Mas na maioria das vezes, vivemos nossas vidas por solidariedades menores. E a educação cívica não pode acontecer apenas no nível universal ou mais cosmopolita. É por isso que precisamos de instituições intermediárias, instituições da sociedade civil que vão desde famílias, bairros, comunidades, escolas, congregações até o local de trabalho. Comunidades definidas talvez linguisticamente ou por cultura. Precisamos de instituições intermediárias e formas de comunidade que nos tirem de nossas próprias atividades individuais para nos familiarizar com o hábito, cultivar o hábito de entender o todo, ou pelo menos um todo maior do que nós. A única maneira de inculcar esses hábitos, ou pelo menos uma maneira importante, é através de instituições intermediárias e formas de comunidade. Hegel tem essa percepção fundamental” (SANDEL, M. “Michael Sandel on Liberal and Communitarian Theories of Government”. Entrevista disponível na plataforma YouTube, acesso em 10/02/2019).

Podemos falar de uma maneira sublime do dever, e esta forma de falar eleva a humanidade, e alarga o coração. Todavia se nada de determinado vem disso, isso termina por tornar-se tedioso. O espírito demanda e tem direito a um conteúdo particular. Mas a consciência é a mais profunda solidão interna, da qual tanto o limite quanto o externo desapareceram completamente (TW 7: 254, § 136 Z, trad. nossa).

A importância das instituições intermediárias reside em que elas tiram o indivíduo de suas próprias atividades exclusivamente individuais e o inserem em uma esfera em que ele se habitua a pensar no todo, ou ao menos um todo maior do que ele mesmo. Há múltiplos meios normativos irreduzíveis entre si em ação na sociedade civil que são em sua totalidade desenvolvidos a partir da essência da vontade livre e que constituem o "ser-aí da liberdade" (TW 7: § 30). Cada um deles é irreduzível aos demais e justificado mediante a sua relação a alguma forma de expressão da liberdade. As formas de validade normativa que constituem o mundo social humano do ser-aí da liberdade não derivam de uma comunidade orgânica aristotélica orientada pela autoridade natural, nem de um princípio normativo universalista de tipo kantiano. Além disso cada forma de ser-aí da liberdade está na efetividade entrelaçada com outras. Da perspectiva do desenvolvimento total da obra, esta sequência de formas do ser-aí da liberdade não implica uma progressão ou justificação teoria simples e constante.

Vimos que que o centro do desenvolvimento da liberdade está histórica e sistematicamente na sociedade civil-burguesa e que o sistema das carências põe a descoberto a sua dinâmica estrutural de exclusão e desintegração, o seu frágil equilíbrio e débil autocontrole. Esta dinâmica surte efeitos igualmente na esfera política, prejudicando a capacidade dos indivíduos e grupos de atuarem politicamente com vistas ao universal em ambiente plural e de cooperação. Mas esta dinâmica social é contrabalançada por outras instâncias do ser-aí da liberdade e relações de vontade a vontade que atuam simultaneamente e são fontes de identidade, parâmetros normativos e possuem capacidade integralizadora no interior da sociedade civil.

A primeira destas relações se encontra no próprio sistema das carências e é aquela dos estamentos (*Stände*), em que Hegel identifica em primeiro lugar três agrupamentos de trabalhadores dentro da sociedade

segundo a forma universal da sua atividade, modo de vida e hábitos, e nos quais surgem formas específicas reconhecimento concreto segundo padrões de retidão e exemplaridade. O primeiro deles, “estamento substancial”, engloba a população cuja subsistência reside na propriedade da terra e no rendimento do seu cultivo, vistos como mundos conservadores, tradicionalistas e patriarcais, carregados por uma mentalidade natural, substancial e tradicional acerca das posições e relações sociais. Como segundo grupo destaca-se o “estamento formal” reflexivo da indústria e do comércio, que produz e frui o que ele mesmo produz, que volta-se sobre si mesmo e o seu trabalho pela reflexão e pelo entendimento, assim como “essencialmente, à mediação com as carências e os trabalhos dos outros”.¹⁷³ Este estamento estaria mais inclinado à liberdade pelo fato de por estar em seu trabalho mais remetido a si e ao sentimento de si (uma distância que diminui com a aproximação entre a agricultura e a fábrica).¹⁷⁴ Finalmente, em terceiro lugar está o “estamento universal” dos funcionários da administração dos interesses comuns e do bem público.

Nos três agrupamentos o reconhecimento e a integração realizam-se de formas estruturalmente diferentes. Em sua totalidade são elementos do todo social moderno em que coabitam uma pluralidade de mentalidades, e que deverão encontrar seu lugar também na representação política.

¹⁷³ TW 7: 357; HEGEL, 2003b, p. 31.

¹⁷⁴ “O indivíduo no estamento da indústria está remetido a si e esse sentimento de si está vinculado da maneira mais estreita à exigência de uma situação de direito. O sentido da liberdade e da ordem surgiu, por isso, principalmente nas cidades. O primeiro estamento, ao contrário, tem pouco a pensar por si: o que ele adquire é dom de um estranho, da natureza; este sentimento de dependência é nele algo de primeiro, e a ele se liga facilmente, também, o fato de o indivíduo suportar tudo o que lhe possa advir dos homens. Por isso, o primeiro estamento está mais inclinado à submissão, o segundo, mais à liberdade (TW 7: 357, § 204 Z; HEGEL, 2003b, p. 31). Cf. também: “Em nossa época a economia (agrícola) é conduzida também de uma maneira reflexiva, tal como uma fábrica, e ela assume, então, um caráter próprio do segundo estamento, que contraria a sua naturalidade. Apesar disso, esse primeiro estamento conservará sempre mais o modo da vida patriarcal e a sua disposição de ânimo. O homem acolhe, aqui, com sentimento imediato, o que é dado e recebido, ele é grato a Deus por isso e vive na crença confiante de que essa bondade perdurará. O que ele recebe, lhe basta; ele o consome até o fim, pois voltará a lhe ser dado. Esta é a disposição de ânimo simples, que não está orientada à aquisição da riqueza; pode-se chama-la, também, de disposição de ânimo da *velha nobreza*, que consome o que aí está. Nesse estamento a natureza faz o principal, e o esforço próprio, em contrapartida, é algo subordinado, ao passo que, no segundo estamento, o essencial é precisamente o entendimento e o produto natural só pode ser considerado como material (para outra coisa)” (TW 7: 356, § 203 Z; HEGEL, 2003b, p. 30-1).

2.4.3 Polícia e corporações

Ao final da segunda seção da ‘Sociedade civil’ e do tratamento da administração do direito, a sociedade civil é finalmente reconduzida ao seu conceito por meio dos conceitos de polícia e corporação:

Na administração do direito, a sociedade civil, na qual a Ideia se perdeu na particularidade e se dissociou na separação do interno e do externo, se reconduz ao seu *conceito*, à unidade do universal sendo em si com a particularidade subjetiva, esta, todavia, (tomada) no caso singular, aquela, no significado *do direito abstrato*. A efetivação dessa unidade na (sua) extensão a todo o âmbito da particularidade, (tomada) primeiramente, como união relativa, constitui a determinação da polícia e, numa totalidade restrita, porém concreta, a corporação” (TW 7: 381; HEGEL, 2003b, p. 53).

A polícia é definida em sentido amplo de vigilância e proteção, incluindo até mesmo de carências cotidianas como a iluminação pública e a construção de pontes (§ 236 Z), designa a garantia de que as “contingências contra um ou outro fim sejam suprimidas”, que seja garantida tanto “a segurança imperturbada da pessoa e da propriedade” quanto a “segurança da subsistência e do bem-próprio do singular, - que o bem-próprio particular seja tratado como direito e como tal efetivamente realizado” (id.).

A corporação é introduzida como o elemento ético que retorna à sociedade civil como algo imanente a ela (§ 249). Nela o membro da sociedade civil é segundo a sua habilidade particular o membro de alguma corporação, na qual o seu fim egoísta se apreende e atua ao mesmo tempo como um fim universal. Como membro de corporação, ele têm reconhecidos a sua aptidão e o seu rendimento, e o seu reconhecimento como parte de um todo em cujo interesse também trabalha e para o qual também contribui, ou a sua “honra”:

Na corporação a família não só tem o seu solo firme, enquanto garantia da subsistência condicionada pela capacitação, não só tem uma riqueza patrimonial estável (§ 170), mas ambos são também *reconhecidos*, de sorte que o membro de uma corporação não tem necessidade de atestar por ulteriores *provas externas* de espécie alguma a sua aptidão e o seu rendimento regular e a sua prosperidade ordenada, o fato de que ele é *algo*. Deste modo, está também reconhecido que ele pertence a um todo, que ele próprio é um elo da sociedade

universal, e que ele tem interesse e realiza esforços para o fim mais desinteressado desse todo; - ele tem, assim, *a sua honra* no seu *estamento* (TW 7: 395; HEGEL, 2003b, p. 66).

À corporação cabe o direito de cuidar de seus próprios interesses e “tomar a seu cuidado os seus integrantes em face das contingências particulares, assim como cuidar da formação da sua capacidade para lhe serem incorporados” (§ 252).

2.5O ‘Estado’

O Estado é considerado na análise hegeliana como o epicentro da unidade da vontade subjetiva e universal; a substância, objetividade e racionalidade do saber, crer, querer e agir individual, onde torna-se possível a sua liberdade substancial:

O Estado é a realidade efetiva da Ideia ética, - o espírito ético enquanto vontade substancial, *manifesta*, clara a si mesma, que se pensa e se sabe e realiza plenamente o que ele sabe e na medida em que o sabe. No *costume* o Estado tem a sua existência imediata e na *autoconsciência* do singular, no saber e na atividade do mesmo, a sua existência mediada, assim como essa autoconsciência do singular, através da disposição de ânimo, tem no Estado, como sua essência, fim e produto da sua atividade, a sua *liberdade substancial* (TW 7: 398; HEGEL, 1998, p. 25).¹⁷⁵

A importância do Estado está ligada à razão, i.e. ao fato de que somente nele “o homem tem existência racional” (VG: 110). Esta substância ética autoconsciente desenvolvida em uma totalidade orgânica já não é mais apenas a totalidade relativa das pessoas autônomas em uma universalidade formal. O Estado é a objetividade do conceito da razão ou o ponto de vista da objetividade racional,¹⁷⁶ cujo fundamento é o “reaparecimento contrastante” da

¹⁷⁵ “Ora, este essencial, a unidade da vontade subjetiva e do universal, é o todo ético e na sua figura concreta, o Estado. Este é a realidade efetiva em que o indivíduo tem e saboreia a sua liberdade, mas enquanto é o saber, a fé e o querer do universal. O Estado é, portanto, o centro das outras vertentes concretas, do direito, da arte, dos costumes, das comodidades da vida” (VG: 110).

¹⁷⁶ Cf. TW 7: 246; HEGEL, 2010a, p. 144: “(...) De modo semelhante, no *Estado*, enquanto *objetividade* do conceito de razão, a *imputação jurídica* não tem de parar no que cada um tem por conforme ou não à sua razão, não tem de ficar no discernimento subjetivo da licitude ou da

autoconsciência no reconhecimento do outro, enquanto a forma da consciência da substância de toda espiritualidade.¹⁷⁷ Nele o indivíduo não é mais apenas *bourgeois* da sociedade civil-burguesa, mas *citoyen* de um Estado que tem por fundamento e legitimidade a totalidade concreta da vitalidade ética ou da unificação da vontade da universalidade e da vontade subjetiva. Os sujeitos nele se elevam “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*” (TW 10: 226; HEGEL, 2011, p. 207).

O argumento de Hegel não é simplesmente o de que o Estado fornece as condições no interior das quais o indivíduo podem se realizar completamente. É claro que isto também é parte do argumento, porquanto ele critica a concepção individualista, atomística do indivíduo e a concepção meramente negativa da liberdade. Entretanto, se fosse apenas isso, ainda estaríamos no interior de uma visão instrumentalista. O que está em jogo, antes, é que o Estado satisfaz uma condição tanto epistemológica quanto prática da racionalidade, pois somente nele existe um tipo específico de racionalidade que não é visto em nenhuma outra parte do todo ético, a saber, a unificação total da vontade geral/universal e da vontade subjetiva. O estado fomenta o saber e o pensar universais, na medida em que nele a contingência e a particularidade não importam. Por isso ele é importante, na medida em que Hegel compreende a razão prática como um intercâmbio de tentativas de justificação entre os indivíduos.

O cerne da crítica hegeliana diz respeito a que os modelos sociais adotados pela filosofia prática moderna tenham por fundamento uma

ilicitude, no discernimento subjetivo do bem e do mal e nas exigências que cada um põe para a satisfação de sua convicção. Nesse campo objetivo, o direito ao discernimento está em vigor enquanto discernimento do *legal* ou do *ilegal*, enquanto discernimento do direito *vigente*, e o discernimento delimita-se à sua significação mais próxima, isto é, a um *conhecimento* enquanto *familiaridade* com o que é legal e, nessa medida, obrigatório. Mediante a publicidade das leis e mediante os costumes universais, o Estado tira do direito ao discernimento o aspecto formal e a contingência para o sujeito, que esse direito tem ainda no ponto de vista até aqui adotado”.

¹⁷⁷ “Esse aparecer contrastante (*Widererscheinen*) universal da autoconsciência – o conceito, que em sua objetividade se sabe como subjetividade idêntica a si e, por isso, universal – é a forma da consciência da *substância* de toda espiritualidade essencial da família, da pátria, do Estado, assim como de todas as virtudes, do amor, da amizade, da bravura, da honra, da glória” (TW 10: 226; HEGEL, 2011, p. 207, trad. modificada).

concepção formal dos indivíduos pressupostos como sujeitos plenamente formados e dotados de uma abstrata igualdade de capacidades. A imagem de um indivíduo racional da modernidade seria uma imagem arbitrariamente cortada de um quadro de relações intersubjetivas prévias, de modo que todas as relações aos outros vem a ser vistas como “resultado de volição e consenso”, perdendo de vista ligações necessárias a outros que não podem ser adotadas e rejeitadas a nosso bel-prazer (PIPPIN, 2008, p. 213).¹⁷⁸ Os direitos individuais são vistos, conseqüentemente, como relacionados essencialmente à esfera privada e como independentes frente à comunidade política. A principal preocupação em relação às implicações deste paradigma é que ele faz perder de vista qualquer possibilidade de unificação ética, e a vida pública deixa de ser pensada como um espaço de realização da liberdade para ser vista somente como o resultado de uma “restrição recíproca dos espaços privados da liberdade” (HONNETH, 2003 (1992), p. 41). Pode-se dizer que Hegel percebe que tais pressupostos terminam por conduzir à diminuição da esfera da política e à inviabilização da discussão acerca dos bens comuns e do que hoje chamamos de direitos sociais, na medida em que a justificação da existência do Estado está diretamente ligada à proteção da liberdade individual, concebida assim, poderíamos pensar com Carl Schmitt, como uma esfera supostamente “apolítica”.^{179 180}

¹⁷⁸ Assim, exemplifica Pippin, quando um indivíduo justifica sua ação dizendo algo como “Porque eu sou um pai/uma mãe”, “Porque eu sou um cidadão”, “Porque você é mulher”, etc., estas afirmações não dependem apenas do indivíduo isoladamente considerado, mas do significado atribuído a elas dentro de uma comunidade em um determinado período histórico (Cf. PIPPIN, 2008, p. 29). Antígona e Creonte não agem com base em um sentimento pessoal, em um oráculo ou em uma dedução, mas antes segundo o que qualquer irmão ou qualquer governante deveria fazer (Cf. idem, p. 265).

¹⁷⁹ Como mostra Schmitt em sua análise dos princípios do Estado burguês de Direito, os direitos fundamentais modernos são pensados essencialmente como direitos que o homem individual livre tem frente ao Estado, e o seu reconhecimento só é possível pela suposição da existência de uma esfera apolítica de liberdade do indivíduo, ilimitada em princípio, e oposta a uma possibilidade de ingerência do Estado, limitada em princípio, mensurável e controlável (SCHMITT, 1928, p. 163).

¹⁸⁰ Este diagnóstico crítico de Hegel será levado adiante e complementado por muitos filósofos posteriormente. Podemos pensar, a título de exemplo, na crítica mordaz de Marx aos princípios da igualdade e da liberdade cuja base real seria, na verdade, o processo do valor de troca, na medida em que os indivíduos precisam negociar livremente a venda da sua força de trabalho: “Eles devem, portanto, reconhecer-se reciprocamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, desenvolvida legalmente ou não, é uma relação de vontade, em que se reflete a relação econômica” (MEGA² II.5, p. 51-2, trad. nossa), bem como ainda na análise marcuseana destes princípios, e.g.: “A autonomia do indivíduo veio a ser vista como assunto privado em vez de público, um elemento de retirada em vez de agressão. Todos

Contra o egoísmo individual, o Estado precisa fazer-se máquina; por outro ele também tem de ser a mais pura unidade *vital* e pulsante dos ânimos individuais (para ser um bom Estado):

Por um lado, o Estado intenta poder dispensar a disposição de ânimo do cidadão, a saber, enquanto tem de tornar-se independente da vontade dos singulares. Prescreve, pois, ao singular as suas obrigações, i.e. a participação que ele deve prestar ao todo. Não pode abandonar-se à simples disposição anímica, porque esta pode ser egoísta e contrapõe-se ao interesse do Estado. – O Estado torna-se por esta via uma *máquina*, um sistema de dependências externas. Mas, por outro lado, não pode dispensar a *disposição de ânimo* dos cidadãos. A prescrição do governo apenas pode conter o universal. A ação efetiva, a realização dos fins do Estado, contém o modo particular da eficiência. Esta só pode promanar do entendimento individual, da disposição anímica do homem (TW 4: 265; HEGEL, 1989, p. 317).

O Estado não só abrange a sociedade sob relações jurídicas, mas proporciona a unidade nos costumes, na cultura e no modo universal de pensar e de agir, enquanto cada um vê e reconhece no outro a sua universalidade espiritual:

No espírito de um povo, todo o cidadão singular tem a sua substância espiritual. A conservação dos indivíduos não se funda apenas na conservação deste todo vivo, mas ele mesmo constitui a universal natureza espiritual ou a essência de cada um perante a sua singularidade. *A conservação do todo precede, pois, a conservação do singular*, e todos devem ter esta disposição de ânimo (TW 4: 266; HEGEL, 1989, p. 318).

A concepção hegeliana de Estado tem por ponto de partida fundamental a natureza ética do Estado, onde a unificação do universal e do particular se faz real e verdadeira. Ele não pode ter seu fundamento em um contrato entre vontades individuais, ainda que sejam comuns, porque estas se mantêm no âmbito do particular. Ela tampouco consiste em uma concepção instrumental do Estado, pois a racionalidade não é instrumental, mas o Estado dentro de sua concepção de direito forma parte de uma visão filosófica cuja pretensão principal é a realização da liberdade objetiva vinculada a interesses e fins públicos. Neste sentido, o que vale é a sua adequação ao seu conceito:

esses fatores de resignação são englobados na afirmação de Benjamin Constant: “nossa liberdade deveria ser composta do gozo pacífico da independência privada” (...)” (MARCUSE, 1999 (1941), p. 98-9).

Por verdade entende-se, antes de tudo, que eu *sei* como alguma coisa é. No entanto, isso é a verdade só em relação à consciência; ou a verdade formal, a simples exatidão. Ao contrário, no seu sentido mais profundo, consiste em ser a objetividade idêntica ao conceito. Trata-se desse sentido mais profundo quando, por exemplo, se fala de um *verdadeiro* Estado, ou de uma *verdadeira* obra de arte. São *verdadeiros* esses objetos quando são o que *devem* ser, isto é, quando sua realidade corresponde ao seu conceito (TW 8: 369 § 213 Z; HEGEL, 1995, p. 349).

A concepção hegeliana do Estado não o considera meramente um suporte de elementos éticos que entram em jogo em distintos níveis, mas como o mais alto grau mais alto da eticidade que se pode alcançar dentro do âmbito do direito, no qual a liberdade chega ao seu “supremo direito”.¹⁸¹ Nesta medida seu liberalismo se afasta do liberalismo clássico.¹⁸² Os fins coletivos são superiores aos fins individuais e não são vistos meramente em função dos últimos.

2.6 “O primeiro filho de Deus é Lúcifer”: a reconstrução crítica do conceito de segunda natureza e o paradoxo da libertação

O projeto filosófico prático hegeliano pode ser considerado como um esforço para pensar a unidade de determinação e autodeterminação, e como sendo levado a termo através da ampliação e radicalização da concepção kantiana-fichteana de autonomia, em que o devir da vontade livre passa a ser visualizado também sob a ótica do seu desenvolvimento objetivo, intersubjetivo e institucional. Este projeto intenta solucionar os problemas herdados da concepção moderna rousseauiana-kantiana de autonomia, tais como a dificuldade enfrentada por Kant para pensar a heteronomia como mistura de

¹⁸¹ “O Estado, como realidade efetiva da vontade substancial, realidade efetiva que ele tem na *autoconsciência* particular erigida à universalidade do Estado, e o racional em si e por si. Esta unidade substancial é auto-fim absoluto, imoto, no qual a liberdade chega ao seu supremo direito” (TW 7: 398; HEGEL, 1998, p. 25).

¹⁸² Ou “mesquinho”: “O problema da garantia da liberdade é mais complexo e não pode mais ser reduzido à definição dos limites do poder político, chamado, ao contrário, por um outro lado, a estar ativo e presente no campo econômico-social (...) Marx e Engels não foram à procura de um Hegel esotérico para contrapô-lo ao exotérico porque desde o início adquiriram a consciência de que o pensamento de Hegel (...) ia bem além do “liberalismo mesquinho” (LOSURDO, 1998: 186).

autodeterminação e determinação, ou ainda o paradoxo da autonomia ou da normatividade quanto à origem ou a autoria da lei moral.¹⁸³

Segundo este último, a concepção da vontade autodeterminada como aquela que obedece à lei que legisla para si conduz ao paradoxo segundo o qual ou a vontade obedece a uma lei já estabelecida, ou legisla arbitrariamente, i. e., ou se transforma em heteronomia, ou em arbítrio. A solução hegeliana consiste na reformulação da forma do ser ou da existência da lei moral e na revisão do conceito moral de natureza, que passa a incluir uma segunda natureza presente no interior das próprias práticas sociais espirituais. A partir disso o processo de apropriação da lei passa a ser explicado através da participação do sujeito em uma prática social, de modo que as normas e leis possuem um conteúdo determinado, o qual no entanto não lhe é dado externamente, já que a lei presente na prática social torna-se a lei própria do sujeito através de uma ação em que é reconhecida e articulada como fundamento. Entretanto esta solução hegeliana precisa enfrentar a nova forma em que o paradoxo da autonomia retorna, a saber, na de paradoxo da libertação, segundo o qual o ato de libertação somente se torna possível se a vontade *já for livre* ou já existir em um contexto de liberdade, é dizer: se a liberdade já tiver sido recebida passivamente (e se o espírito objetivo já tiver sido espírito absoluto).¹⁸⁴ No que segue buscaremos mostrar que a solução deste paradoxo abrange tanto a teoria hegeliana da formação ou maturação cultural (*Bildung*) quanto a transformação e o aprofundamento negativo do conceito iluminista de crítica.

2.6.1 O modo de ser da lei: hábito e segunda natureza

A segunda natureza é o hábito ético ou o espírito “vivo e existente como um mundo” presente nas estruturas universais concretas de ação dos

¹⁸³ Cf. KHURANA, T.; MENKE, C. (eds.). *Paradoxien der Autonomie*. Berlin: August Verlag, 2011.

¹⁸⁴ Cf. MENKE, 2018, p. 17ss.

costumes, normas e práticas sociais.¹⁸⁵ Ela é o mundo do espírito produzido a partir de si mesmo (TW 7: § 4) e o bem vivo enquanto “o conceito da liberdade que se tornou mundo presente e natureza da autoconsciência” (TW 7: § 142). Sua determinação fundamental é a de ser uma “mediatez posta” (TW 10: § 410). Mediatez porque se caracteriza como uma identidade tão íntima que já se tornou inconsciente, é pura e simplesmente “modo de ser e viver” (TW 7: § 151 Z), não uma unidade refletida, mas o fundamento imediato subjacente às estruturas de ação. Posta porque não exprime como a primeira um processo causal determinado puramente desde o exterior, mas pelo próprio espírito:

O solo do Direito é, em geral, o espiritual e o seu lugar mais preciso e o seu ponto de partida a vontade que é livre, assim que a liberdade constitui a sua substância e a sua destinação, e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir do próprio espírito como uma segunda natureza (TW 7: 46; HEGEL, 2005, p. 47).

A existência do hábito é garantida pela formação ou maturação cultural (*Bildung*).¹⁸⁶ Uma vez que este conceito não denota necessariamente um sentido positivo, a segunda natureza é marcada por uma ambivalência fundamental: a de ser sempre necessariamente tanto o meio da libertação

¹⁸⁵ “Mas, na *identidade* simples com a realidade efetiva dos indivíduos, o (elemento) ético aparece como modo de agir universal dos mesmos, como *costume*, - o *hábito* desse (elemento) ético, (aparece) como uma *segunda natureza*, que é posta no lugar da primeira vontade meramente natural e é a alma que perpassa o ser-aí do costume, o significado e a efetividade do seu ser-aí, o *espírito* vivo e existente como um mundo, cuja substância só assim, e pela primeira vez, é enquanto espírito” (TW 7: 301; trad. nossa).

¹⁸⁶ Atualmente há uma interessante e crescente exploração do vínculo entre a teoria hegeliana do hábito e a ontologia pragmatista do hábito desenvolvida por Dewey, a qual tem ajudado a iluminar o papel positivo desempenhado pelos aspectos *naturais* do sujeito em seu processo de libertação, inclusive em seus aspectos críticos. Este naturalismo não apenas ajuda a mostrar a não-existência de um dualismo entre natureza e espírito na filosofia de Hegel (cf. nossa discussão à frente em 3.3), mas também serve como um importante contraponto às leituras puramente objetivistas da teoria da liberdade hegeliana, na medida em que mostra que a liberdade não é somente articulada pelas instituições do espírito objetivo, mas uma *vida* natural livre, onde a natureza não é mais vista como externa ou um limite para a liberdade, uma vez que “é no hábito que o espírito realiza a si na natureza” (LEVINE, S. “Hegel, Dewey, and Habits”. *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 23, issue 4, p. 651). Cf. TESTA, I. “Embodied Cognition, Habit, and Natural Agency in Hegel’s Anthropology”. In: BYKOVA, M.; WESTPHAL, K. *The Palgrave Hegel Handbook*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan/Springer Nature Switzerland AG, 2020; Idem, “Dewey, Second Nature, Social Criticism, and the Hegelian Heritage”. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, IX-1 (Pragmatism and Psychologism), July 2017; GREGORATTO, F. “The Passionate Nature of Freedom: From Hegel to Dewey and Adorno; From This to *Another Country*”. In: GILADI, P. (ed.). *Hegel and the Frankfurt School*. Routledge Studies in Nineteenth-Century Philosophy. New York: Routledge, 2021, pp. 242-264. Esta análise dos aspectos naturais também pode ser feita e.g. no âmbito do debate contemporâneo da cognição corporificada na filosofia da mente (Cf. CRISAFI, A.; GALLAGHER, S. “Hegel and the extended mind”. *AI & Soc*, Springer-Verlag, London, 2010, 25: 123-129).

quanto da dominação dos indivíduos e povos. A consciência humana finita, enquanto existe como singularidade em um tempo e espaço historicamente determinados, existe segundo um modo limitado de apreensão de si e do mundo exterior, e envolve em uma rede habitual e familiar de formas e representações que determinam a maneira como ela interpreta, compreende e se reconhece no mundo, e definem para cada indivíduo uma “metafísica” particular e idiossincrática. O espírito se confunde com as suas formas habituais enquanto é o meio do intuir e do representar particulares, a “envolvência habitual da situação vital” mediante a qual os conteúdos são acolhidos e adquirem significado para ele.¹⁸⁷ As ações, percepções e juízos habituais representam o retorno da vontade subjetiva à naturalidade e ao modo de ação mecânico próprio dos eventos naturais, sem pensamento, deliberação, decisão ou resolução (*Entschluß*) (TW 7: § 147 Z); desaparece nelas “a oposição da vontade natural e da vontade subjetiva” (id.: § 151 Z) e as práticas espirituais assumem a forma de um efeito mecânico ou da natureza (TW 10: § 410 Z), definido pela forma em que a ação e seus propósitos aparecem para o eu, i.e. como uma repetição infinita de uma “regra” geral adquirida pelo sujeito, que para ele termina por se confundir com a sua própria identidade. Por meio do hábito “a escolha, a aprovação (é) definida identicamente comigo” (TW 7: § 147 N), “fundamentada na determinação da natureza” (id.: § 150 Z). O comportamento pelo hábito, neste caso, expressa uma relação tão imediata que não pressupõe nem mesmo a representação, “como é diferente crer na religião pagã e ser pagão” (id.: § 151 Z). O sujeito não se decide pela obediência às mesmas, mas simplesmente dá o seu *testemunho* (id.: § 147), o que Hegel exemplifica com o caso dos lacedemônios, os quais, segundo Heródoto, convidados pelo rei Hydarnes a permanecer em seu reino e serem tão felizes quanto ele, teriam respondido: “Seu conselho é bom e de acordo com a sua *experiência*. Se houvésseis experimentado a felicidade que desfrutamos, nos aconselharia a dar o bem e o sangue por ela” (id.: *ibid.*).

¹⁸⁷ “Algo se torna assim compreensível porventura mediante o exemplo tirado da envolvência habitual da situação vital, a partir de um caso concreto que encerra em si a mesma relação que aquilo que importa tornar compreensível, de sorte que o caso subsidiário constitui do mesmo modo um símbolo ou um paralelo. Totalmente compreensível em geral diz-se, em suma, aquilo com que se está já familiarizado” (VG: 100; trad. nossa).

O hábito (*Gewohnheit*) enquanto tal é um mecanismo formativo importante desde o momento em que o ser humano se coloca sobre dois pés, que pode ser definido como a naturalização de certas ações ou determinações, em virtude da qual o sujeito já não se interessa ou se ocupa delas. Ele designa assim as determinidades tornadas “um natural-essente, algo mecânico, do sentimento, (e) também da inteligência, da vontade etc.” (TW 10: 183; HEGEL, 2011, p. 169). Este é o caso, por exemplo, em relação ao endurecimento contra o frio intenso ou ao embotamento dos desejos e impulsos pela indiferença ou postergação para com eles. Alternativamente, ele também pode designar uma habilidade através da qual o corpo naturaliza uma série de movimentos, como tocar um instrumento. Em todos estes casos, o hábito é experimentado como uma espécie de libertação:

No hábito a alma, que não é mais prisioneira de uma representação particular apenas subjetiva e expulsa por ela do centro de sua efetividade concreta, acolheu tão completamente em sua idealidade o conteúdo imediato e singularizado que a ela chegou, e nela tão completamente *habitou*, que ali se move com *liberdade* (TW 10: 188; HEGEL, 2011, p. 172).

Em contrapartida, o seu caráter negativo reside em que ele também permite que normas sejam adotadas pelo sujeito sem serem legitimadas através de atos conscientes de reflexão. Em oposição ao ideal iluminista de autodeterminação, o conceito hegeliano de segunda natureza assinala a dificuldade – e em certa medida até a impossibilidade – de desvencilhar-se do poder de determinação social, de “sair da própria pele”.¹⁸⁸ Além disso, o conceito de formação (*Bildung*) em si mesmo é *neutro*, significando a análise do concreto e do dado segundo alguma universalidade formal em geral;¹⁸⁹ ela

¹⁸⁸ Goethe *apud* Hegel, id., p. 296. Na medida em que o hábito permite que que normas sejam inscritas no autoentendimento sem precisarem ser legitimadas através de atos conscientes de reflexão, mas assumindo a figura de um imediato e mecânico, esta discussão antecipa os conceitos de alienação e ideologia da tradição dialética posterior. Sob uma perspectiva crítica, passamos a nos perguntar quais hábitos são emancipadores e quais são deformadores. Já Adorno viu este potencial: “A teoria da segunda natureza, à qual Hegel já deu um tom crítico, não se perde para uma dialética negativa. Ela assume, *tel quel*, o imediatismo abrupto, as formações que a sociedade e sua evolução apresentam ao nosso pensamento; e o faz de modo que a análise possa revelar suas mediações na medida da diferença imanente entre os fenômenos e aquilo que eles afirmam ser em si mesmos” (ADORNO, T. „Die Idee der Naturgeschichte“. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*. Band 1: Philosophische Frühschriften. Frankfurt, Main: Suhrkamp, 1997, p. 38).

¹⁸⁹ “Mas a palavra formação não determina nada sobre o conteúdo substancial do espírito do povo; é formal e construída em geral mediante a forma da universalidade. O ser humano formado (*gebildet*) é aquele que sabe imprimir a todo seu agir (*Tun*) o selo da

pode ser formação edificante (*Überbildung*) ou deformação (*Verbildung*).¹⁹⁰ O que gera a ameaça permanente de reversão da autonomia em heteronomia é o fato de que o hábito tornado segunda natureza exprime a *identidade* simples dos indivíduos com a efetividade, e de modo tal que esta identidade é a “minha identidade fora de mim”, uma “efetividade externa” (id.: § 151 Z). Falta ao hábito a sabedoria prática enquanto a “referência perceptiva ao particular”, já que por hábito age-se pura e simplesmente segundo uma regra universal, a qual, embora enquanto segunda natureza seja algo posto, aparece como algo fixo e imutável (Cf. MENKE, 2018, p. 119ss.). Com isso, o mundo espiritual é naturalizado. O hábito tornado segunda natureza consiste em uma manifestação do espírito que contradiz o seu próprio conceito, que é o da produção livre de si mesmo. Embora a formação recebida pelo indivíduo como segunda natureza seja o meio de sua libertação, na medida em que forma o espírito contra ideias arbitrárias e abre espaço para o pensamento racional, ela é também um meio de dominação, haja vista que o universal do hábito é apenas a universalidade abstrata produzida pela reflexão a partir da repetição:

universalidade, que renunciou à sua particularidade e age de acordo com princípios universais. A formação é a forma do pensamento; em pormenor reside em que o ser humano sabe inibir-se (*sich zu hemmen*) e não age meramente segundo suas inclinações e apetites, senão que se recolhe (*sich sammelt*). Assim ele dá ao seu objeto uma posição de independência e se habitua a se portar teoreticamente. A isto se liga o hábito de apreender os distintos aspectos na sua singularidade e de analisar as circunstâncias, o isolar das partes, o abstrair, dando imediatamente a cada um destes lados a forma da universalidade. O homem formado conhece nos objetos os distintos aspectos; eles estão acessíveis (*vorhanden*) para ele, sua reflexão formada lhes deu a forma da universalidade. Ele pode, então, também, deixar valer cada lado singular em sua conduta. O não-formado, pelo contrário, ao apreender a coisa principal, pode, com a melhor intenção, danificar meia dúzia de outras. Na medida em que o homem formado fixa os distintos aspectos, age concretamente; ele é habituado a agir segundo pontos de vista e fins universais. A formação assim expressa a determinação simples de imprimir a um conteúdo o caráter do universal” (VG: 66; HEGEL, 2013, p. 65).

¹⁹⁰ Cf. VG, 64; HEGEL, 2013, p. 61, trad. modificada: “Um povo faz progressos (*Fortschritte*) em si mesmo, experimenta avanço (*Fortgang*) e declínio. O mais próximo aqui é a categoria de *formação*, de formação edificante (*Überbildung*)* e deformação (*Verbildung*); a última é para o povo produto ou fonte de sua ruína”. * Na tradução para o português de Mourão “formação superior” (61); na tradução para o inglês de Nibet “superrefinamento” (*over-refinement*) (HEGEL, 1975: 56); na tradução espanhola de Gaos “educação ascendente” (*educación ascendente*) (HEGEL, 2010a: 60). Cf. ainda: “O homem também morre por hábito, isto é, quando se acomoda completamente na vida, entorpecido mental e fisicamente, e a oposição da consciência subjetiva e da atividade espiritual desaparece, pois o homem só é ativo na medida em que não realizou algo e quer produzir e afirmar-se em relação a ele. Quando isso é realizado, a atividade e a vivacidade desaparecem, e o desinteresse que surge então é a morte espiritual ou física”. Cf. ainda nas lições de *Filosofia da História*: “(...) Mas a obediência, a violência e o medo face a um déspota são já também uma conexão da vontade” (VG 146; HEGEL, 1989, p. 135).

(...) no hábito o homem não se refere a sua sensação, representação, desejo etc., *contingentes, singulares*, mas a *si mesmo*, a uma *maneira universal de agir* que constitui sua individualidade, posta por ele mesmo e que se lhe tornou *própria*: e justamente por isso aparece como *livre*. No entanto, o universal a que a alma no hábito se refere (...) é apenas a *universalidade abstrata* produzida pela *reflexão da repetição de muitas singularidades*. (...) Por isso, embora o homem por um lado se torne livre por força do hábito, por outro lado ele faz do homem seu *escravo*. O hábito é uma natureza: certamente não *imediateza, primeira* (...) no entanto, é sempre uma *natureza* (...) por conseguinte algo não correspondente ao espírito livre (TW 10: 189, § 410 Z; HEGEL, 2011, p. 173).

Neste sentido, como observa Menke, aquilo que Hegel fala sobre a primeira natureza (citando Böhme) também vale para a segunda, a saber, que “o primeiro filho de Deus é Lúcifer” (TW 9: 30). Ao libertar-se da dominação da primeira natureza mediante a formação de suas capacidades espirituais, o sujeito introjeta neste mesmo ato novas formas de dominação, submetendo-se assim a uma espécie de “servidão voluntária”, já que reproduz através da sua própria vontade o domínio que as formas e normas sociais exercem sobre si.

O hábito como segunda natureza é livre na medida em que é um pôr do espírito, mas é mecânico porque uma vez estabelecido é independente e inconscientemente operativo. Esta inversão do espírito na natureza não é um erro evitável, mas caracteriza o espírito enquanto finito, o qual existe sempre e necessariamente neste “estado intermediário” em que coexistem determinações racionais e irracionais (VRph I: 231, trad. nossa). A libertação precisa estar relacionada à apropriação repetida de sua formação recebida enquanto segunda natureza. Por isso a determinação da libertação em relação à lei deve ser pensada de forma diferente do que no conceito tradicional de autonomia; não como a produção causal de leis, mas como a dissolução imanente da identidade imediata em si mesma do eu e da lei e o surgimento de uma diferença *da lei em relação ao seu ser*.

A libertação é a ruptura (*Bruch*) do ser (da lei e, portanto, da imediateza da identidade do sujeito com a lei). Não se trata de uma ruptura *com* o ser da lei - pois sem o ser da lei não há lei - mas em relação ao (e portanto *no*) ser da lei. Com a libertação, abre-se ao mesmo tempo uma diferença na lei: uma diferença da lei em relação ao seu ser (MENKE, 2018: 46).

Se o sujeito for visto apenas na sua relação com a primeira natureza (externa ou interna), então a dominação autoinfligida da vontade não pode ser compreendida, não se pode fugir ao paradoxo da autonomia (segundo o qual ou a vontade obedece a uma lei já estabelecida, ou legisla arbitrariamente, i. e., ou se transforma em heteronomia, ou em arbítrio) e não se pode resolver a antinomia em que Kant fica enredado na sua tentativa de esclarecer o que é a heteronomia ou a escravidão da vontade.¹⁹¹ O conceito de Hegel de segunda natureza oferece uma saída para esta antinomia ao explicar a falta de liberdade da vontade não como sua determinação pelos impulsos naturais que a privaram de seu caráter de vontade, mas pelo *modo de ser* da regra pela qual ela está livre desses impulsos (como segunda natureza ou necessidade social).¹⁹² A solução hegeliana consiste em explicar a apropriação da lei através da participação do sujeito em uma prática social, de modo que as normas e leis possuem um conteúdo determinado, o qual, no entanto, não lhe é dado externamente. Isto porque a lei já presente na prática social, a rede complexa de dados normativos em que as ações estão desde sempre envoltas como em uma “ontologia invisível”,¹⁹³ torna-se a lei *própria* do sujeito através

¹⁹¹ Kant a princípio assume que a vontade é heterônoma quando é "segundo as leis da natureza", ou seja, quando é apenas mais um elemento na ligação externa de necessidade e contingência que constitui a ordem da natureza. Mas desta forma, a vontade heterônoma já não é de todo uma vontade. Posteriormente na *Religionsschrift* ele abandona este ponto de vista afirmando que a liberdade da vontade jamais pode ser determinada diretamente por um instinto natural, e que somente uma máxima da vontade pode estar na base do mal. Mas se o uso da liberdade para fazer uma regra por si mesma define o conceito da vontade, então, de acordo com esta definição, não pode haver vontade livre alguma e a imaturidade autoinfligida é inconcebível. Com isso Kant perderia a possibilidade de “até mesmo entender no que pode consistir uma vontade natural ou heterônoma. A "heteronomia" se dissolve em determinação causal sem vontade, ou será sem falta de liberdade” (Cf. MENKE, 2018: 150).

¹⁹² Cf., id., *ibid.*: “A teoria da formação determina o ser da lei como o ser de formas (ou normas) sociais cuja elaboração quebra o poder determinante dos impulsos naturais. O ser da lei não é para ser entendido metafisicamente, mas socialmente: O ser da lei não é o ser que, segundo Parmênides, é próprio do bem e do verdadeiro, mas o devir, ou seja, por habituação, das regras, normas, atitudes e instituições que Aristóteles descreve em sua Doutrina da Virtude. A lei “é” (ou: o eu “tem” a lei “imediatamente”) precisamente porque os indivíduos se tornaram lei (ou: porque o eu foi feito o locus e instância da lei através da habituação). O ser da lei é ser social, e ser social é *Gewordensein* ou *Gemachtwordensein*. O ser da lei é de segunda natureza”.

¹⁹³ Cf. SEARLE, J., *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press, 1995. A investigação acerca do modo de funcionamento da normatividade, da forma como o normativo vem ao mundo ou das suas condições de existência é uma questão básica sobre nossa relação com o mundo e, portanto, da nossa autocompreensão, sobre o que ela deve ser, o que a constitui e porque tem esta influência em nossas ações. Para uma investigação sobre a ontologia do normativo em geral, STEMMER, P. *Normativität – eine ontologische Untersuchung*. Berlin, New York: De Gruyter, 2008). Neste sentido o modelo hegeliano de reconhecimento é investigado atualmente não apenas como uma teoria da normatividade moral mas da racionalidade humana em geral ou do mecanismo fundamental subjacente à

de um ato de apropriação em que é reconhecida e articulada como fundamento.

O que está em jogo nesta naturalização do social é a historicização radical da autonomia, pois a própria identidade do eu e da lei já é meio da libertação ou *já foi* o resultado de um ato de libertação, porque houve em primeiro lugar leis vinculantes que puderam ser transgredidas e transformadas. Mas se a história da liberdade só começa depois que a lei existe, se para que a vontade seja livre, é preciso que ela já experimente ou tenha a sensação da liberdade em uma sociedade livre,¹⁹⁴ isto nos leva a um paradoxo:

O paradoxo da libertação é: o ato de libertação, que é trazer a liberdade, já pressupõe liberdade; a liberdade deve, portanto, ter sido dada, ou seja, recebida passivamente. Ao mesmo tempo, porém, a liberdade não pode ter sido dada de fora; ela deve, portanto, ter sido produzida por nosso próprio ato. Por um lado, a liberdade deve ser algo recebido passivamente; por outro lado, deve ser algo trazido à tona de forma auto-ativa (MENKE, 2018: p. 12-3).

A resposta de Hegel a este paradoxo está ligado à sua teoria de formação (*Bildung*), como veremos na sequência.

2.6.2 Domesticação da *Bildung*? A dialética da formação

A formação ou cultura (*Bildung*) é para Hegel um processo geral de socialização e uma condição essencial da alienação, fragmentação e através delas da liberdade do ser humano.¹⁹⁵ Vimos nos capítulos sobre o direito

constituição dos significados do pensamento enquanto um jogo de atribuições recíprocas de compromissos e títulos normativos (Cf. BRANDOM, 2002; MCDOWELL, 2002; PINKARD, 1994; PIPPIN, 2008.).

¹⁹⁴ Cf. VG, 54-5; HEGEL, 2013, p. 52: “O espírito produz-se e realiza-se segundo o seu saber de si; age para que o que de si mesmo sabe também se realiza. Portanto, tudo se reduz à consciência que de si tem o espírito; se o espírito sabe que é livre, então isto é inteiramente diferente de quando não o sabe. Com efeito, se não sabe, então é escravo e está contente com a sua escravidão e não sabe que esta lhe não é devida. A sensação de liberdade é a única coisa que faz o espírito livre, ainda que este seja sempre livre em si e para si”.

¹⁹⁵ Cf. o parágrafo já citado: “Segundo a sua existência *imedíata*, o homem é nele mesmo algo natural, externo ao seu conceito; só é primeiramente pelo *cultivo pleno* do seu próprio corpo e espírito, *essencialmente* pelo fato de que *a sua autoconsciência se apreende como livre*, é que ele toma posse de si mesmo e torna-se a propriedade de si mesmo e em face dos outros (TW 7: 122; HEGEL, 2003a, p. 73).

abstrato e a sociedade civil que ela possui uma importância central na libertação da vontade do domínio da sua existência puramente natural mediante o "*duro trabalho* contra a mera subjetividade do comportamento, contra a imediatez dos desejos, assim como contra a vaidade subjetiva do sentimento e o arbítrio do capricho" (TW 7: 345; HEGEL, 2003b, p. 20). Através da formação o homem forma a si próprio ao trabalhar e transformar as coisas e o mundo, se produzindo como algo distinto em face da existência natural.

Alguns intérpretes consideram que na *Filosofia do Direito* Hegel não trata mais do conceito 'puro' de *Bildung* ou que o conceito não possui mais a dimensão de indeterminação que teve na *Fenomenologia* de 1807, mas que, ao invés disso, a formação se limita à mera liberdade formal e à universalidade do saber e do querer com vistas à integração ao modo de trabalho nas sociedades modernas. A "*Bildung* pura", entendida como produção subjetiva da participação crítica, ou da reflexividade de um sujeito crítico, não seria mais considerada um passo necessário na formação do espírito, mas somente a afirmação da atitude política do patriotismo: a *Bildung* seria "domesticada".¹⁹⁶

Sob outro enfoque, no entanto, é possível ver o lado libertador da formação precisamente em sua capacidade de atualizar o poder da indeterminação estética que a disciplina social produz como seu próprio oposto. Quando se tem em vista a teoria hegeliana da segunda natureza como uma explicação da gênese do ser da lei e da substituição da necessidade natural pela necessidade social, a formação individual passa a ser vista em geral como dividida naquilo que está na consciência e no que aparece a ela como um meio e precisamente onde reside o "interesse da ideia". Como vimos acima, a teoria da formação é a resposta de Hegel ao paradoxo da normatividade, que no entanto ameaça repeti-lo em um nível superior, na forma do paradoxo da libertação. A tese sobre a dialética da formação é precisamente a tentativa de afastar este paradoxo: uma vez que o sujeito precisa libertar-se da natureza ou da necessidade dos impulsos naturais

¹⁹⁶ Cf. SANDKAULEN, B. "Bildung bei Hegel – Entfremdung oder Versöhnung?" In: ARDNT, A.; ZOVKO, J.; GERHARD, M. *Hegel gegen Hegel. Hegel-Jahrbuch*. Berlin: de Gruyter, 2014, pp. 430-438; Idem, "Hegels Konzept(e) der Bildung" In: HOFFMAN, T. (ed.) *Grundbegriffe des Praktischen*. Freiburg: Alber, 2015, pp. 11-27.

mediante a disciplina do trabalho e da criação de formas sociais, mas que como vimos, esta libertação envolve a introjeição de uma nova forma de dominação, a libertação só é possível como uma *segunda* libertação:

(...) A primeira libertação da natureza não leva à liberdade: por não ser um ato próprio (*eigene Tat*), mas um acontecimento, ela reproduz o poder da necessidade em outra forma (social, não mais natural). A libertação é a repetição da libertação: a libertação só existe no modo de repetição e, portanto, no tempo de uma posterioridade inatingível: a formação, a disciplina através do trabalho, terá se tornado libertação (MENKE, 2018: 79).

Este estado de coisas tem por consequência que a formação libertadora só possa acontecer como um *desvio*, e que existe uma diferença entre a aparência e a verdade da formação, a qual só pode ser acessada e assumida enquanto tal *retrospectivamente*:

Esta diferença entre a aparência e a verdade da formação pode ser entendida como a diferença temporal entre duas perspectivas. Se assim se entende, então a dialética da formação diagnosticada por Hegel significa que o próprio processo que a princípio não poderia ter ocorrido a não ser como um evento estranho, imposto externamente - o processo de formação do sujeito através de sua disciplina social - é agora posteriormente considerado por aqueles que foram formados por ela como seu próprio ato. A substituição disciplinar da necessidade natural por uma necessidade social, por mais que pareça ser do próprio interesse dos cidadãos, por mais que eles a afirmem e a reforcem, nunca pode ter sido realizada em liberdade; é o desvio que leva antes de tudo à liberdade. Mas para levar à liberdade, para ser um processo de libertação, a disciplina social deve ser entendida retrospectivamente por aqueles que foram submetidos a ela como um processo que não conduziu meramente de uma necessidade natural a outra, necessidade social, porque agora, no final e desde o final, eles mesmos podem reproduzi-la como seu próprio ato livre. Essa formação, que aparece como disciplinadora, é de fato libertadora, só pode ser dita em retrospectiva (MENKE, 2018: 77).

Que é o desvio que leva em primeiro lugar à liberdade é, como vimos, também o que Hegel afirma em suas lições berlinenses de filosofia do direito sobre a moralidade. Pois mesmo dentro da eticidade, o sujeito ético é livre e o bem não vale como natural. Mas isto é difícil de discernir do ponto de vista da exigência que se aferra somente à independência do sujeito moral, e imagina que a ideia do bem entrará em colapso caso o sujeito não esteja

constantemente "em luta", com os punhos em riste combatendo e negando a realidade em sua absoluta totalidade:

A identidade assim concreta do bem e da vontade subjetiva, a verdade da mesma, é a eticidade. (Se) essa identidade só é exigida, a exigência (*Forderung*) de integração é concebida de acordo com a forma da exigência, esse é o progresso infinito, então ambos permanecem independentes, o sujeito como sujeito moral e o bem para si, fica com a exigência. Essa identidade é apenas uma tarefa a ser resolvida, cuja resolução porém recai no progresso infinito. O bem deve sempre ser trazido à luz (*hervorgebracht*), mas é preciso saber que este fim não se cumpre, o fim último (*Endzweck*) do mundo. Se ele fosse realizado, se o sujeito fosse ético, então a subjetividade deixaria de existir, o bem valeria como natural e a liberdade do sujeito deixaria de existir; o sujeito é livre apenas na luta. Esse é o ponto de vista da exigência, aqui o bem e o sujeito se apresentam como independentes, mas não são verdadeiramente independentes, essa independência não é a sua verdade, esta é antes a sua identidade e ela está neles mesmos, como eles se diferenciam, estão presentes (*wie sie unterschieden genommen werden, vorhanden*) (VRPh IV: 390, trad. nossa).

Assim segundo a teoria hegeliana da formação a libertação não é algo de outro inteiramente abstrato ou externo à disciplina, mas ela surge de certa forma de dentro da própria prática disciplinadora. Este é o sentido da crítica imanente de Hegel que discutiremos no próximo capítulo. Mas por ora cabe questionar até que ponto o potencial da formação estaria realmente contido já em seu aspecto como prática disciplinar, sobretudo quando pensamos no trabalho alienado etc.

Por muitos que sejam os problemas a serem resolvidos a partir disso, certo é, até aqui, que Hegel afirma uma imanência total na formação do pensamento crítico (aquilo que Adorno um dia chamaria de crítica imanente enquanto "o espírito que agita a própria cadeia"). Mas isto não significará que a crítica imanente seja uma crítica automática ou conservadora, que fique limitada ao estado positivo de coisas, como se interpretou constantemente na tradição dialética. Como veremos, Hegel entende este problema, mas a sua visão da questão é a de que o espírito é "forte", que aguenta a contradição (e provavelmente se defenderia dessa forma das críticas de e.g. Marcuse e Dussel a ele e à Marx quanto à categoria de totalidade).

Como veremos, a transformação dialética da formação em libertação não é algo automático ou plenamente possível a qualquer tempo, mas só é possível se o sujeito ganha algo em sua formação de capacidades sociais que não é em si mesmo apenas uma capacidade social, mas algo de completamente novo. A liberdade dependerá da capacidade do espírito de retroagir tanto sobre a primeira natureza quanto sobre a normatividade social presente na segunda. Ele o fará sobretudo através de dois meios: a dimensão estética e a dimensão política.

Em última instância, porém, a dialética da formação contém tanto um aspecto crítico quanto afirmativo. Por meio da formação disciplinar a primeira natureza é internalizada ou "esteticizada" e se torna "o abismo da indeterminação, que permanece retirada e oposta a toda disciplina", mas com um potencial socialmente transformados, porquanto traz à tona uma força que pode ao mesmo tempo ser questionada ou suspensa a qualquer momento:

A repetição da disciplina é libertação - não porque ou porque ela seja capaz de produzir uma forma de normatividade que está além de toda necessidade social e externalidade, além da disciplina e do hábito. Mas porque ela é capaz de atualizar o poder da indeterminação estética, que a disciplina social produziu como seu próprio oposto (MENKE, 2018: 80).

Por outro lado, não pode haver nunca um "reino" de liberdade completamente realizado: a liberdade está sempre em vias de tornar-se ou é sempre processo de libertação.

No próximo capítulo, buscaremos balizar as formas pelas quais este processo toma forma na interação do sujeito não apenas com a dimensão conceitual ou linguística, mas também com a dimensão afetiva da realidade, assim como no seio de um processo social histórico coletivamente experienciado.

3 A VIDA DA LEI E A DIALÉTICA HISTÓRICA DA LIBERTAÇÃO DA VONTADE

Uma vez que, como vimos, o poder da segunda natureza é descritível sob um duplo ponto de vista – o da primeira e o da segunda naturezas –, a luta pela libertação do espírito também pode ser vista como dividida em duas formas diferentes, mas interrelacionadas, uma *estética* e outra *política*:

1. Na primeira dimensão, subjetiva, o poder da segunda natureza se opõe às forças da natureza interna, e a libertação do poder da segunda natureza consiste “no renascimento, continuação e aprofundamento do conflito entre o espírito e a natureza interior”;

2. Na segunda dimensão, objetiva, o poder da segunda natureza assegura a ordem social existente e a libertação do poder da segunda natureza significa questionar a dominação social.¹⁹⁷

A dialética da formação que vimos no capítulo anterior tem por resultado a dialética do espírito objetivo e espírito absoluto ou infinito, na medida em que o espírito só pode ser finito e invertido em segunda natureza se *já for* anteriormente espírito absoluto, trazendo à tona a sua própria segunda natureza. Entretanto, é igualmente necessário que o espírito absoluto se finitize. No presente capítulo, gostaríamos de lançar olhos a esta dialética histórica da libertação da vontade no espírito dos povos, segundo as lições hegelianas de filosofia da história, a fim de subsidiarmos a discussão acerca dos conceitos de crítica e de experiência.

A principal tese que procuramos defender neste capítulo é aquela segundo a qual o conceito de crítica na filosofia do espírito de Hegel se afasta consideravelmente da noção intelectualista de crítica do Iluminismo, na medida em que não se relaciona somente à mera negação mas à própria “vertente

¹⁹⁷ Cf. MENKE, 2018, 30ss.: “Ser apropriado ao conceito de espírito significa a libertação do espírito sob dois aspectos: em primeiro lugar – e este é o processo do espírito subjetivo – significa a libertação da primeira natureza e a conquista do próprio espaço social no qual se torna possível o livre exercício das faculdades espirituais, do social como um meio do espírito. Em segundo lugar, libertar-se pode ser concebido como o ato de ultrapassar a aparência de necessidade e inevitabilidade com que as práticas sociais confrontam os sujeitos”.

negativa” do espírito; aos seus sentimentos, memórias, representações, que como tais são os primeiros índices para o espírito da dominação da vontade, como e.g. nos sentimentos de medo, desrespeito ou invisibilidade, e enquanto tais já o primeiro passo no caminho para sua superação. Assim como a luta pelo reconhecimento no período de Jena começa com o desrespeito, mas já contém em si mesmo os elementos que possibilitarão o reconhecimento pleno, a “luta contra a dominação da vontade” como ela se apresenta na dialética de libertação da vontade por meio da formação na *Filosofia do Direito* começa com a sensação de ameaça que já é a *contraface* da liberdade.

Buscaremos ainda mostrar que a *Filosofia do Direito*, enquanto tem por solo a ideia da liberdade, entendida não como a liberdade que temos, mas como a liberdade que *somos*, cujo movimento de efetivação é o movimento de efetivação da *essência* humana da liberdade, fundamenta uma *ontologia social crítica imanente* (que contudo contém também nela mesma transcendência) que pode ser vista como herdeira da concepção maquiaveliana da política como ação e que encontra apoio em categorias da lógica da essência da *Ciência da Lógica*.

3.1 A dinâmica social da liberdade como autodeterminação no espírito dos povos

Na última seção da *Filosofia do Direito*, Hegel introduz a história mundial como a exposição e realização efetiva do espírito universal e enquanto saber de uma necessidade universal, interior e exterior.¹⁹⁸ À diferença da esfera da natureza, a esfera da liberdade é por definição o espaço da contradição e, da polêmica e das oposições (VRPh IV: 115, trad. nossa). O

¹⁹⁸ “O elemento do ser-aí do *espírito universal*, elemento que na arte é intuição e imagem, na religião sentimento e representação, na filosofia o pensamento puro, livre, é na *história do mundo* a realidade efetiva espiritual em toda a abrangência da interioridade e da exterioridade. Esta história é um tribunal, porque na sua *universalidade* sendo em si e por si o *particular*, - os penates, a sociedade civil-burguesa e os espíritos dos povos, na sua colorida realidade efetiva, - é somente como *algo ideal*, e o movimento do espírito nesse elemento é apresentar isso” (TW 7: 503; HEGEL, 1998, p. 144).

movimento da libertação dos indivíduos quando visto do ponto de vista do espírito é a análise da evolução concreta da história da autodeterminação nos povos, enquanto “espírito dos acontecimentos” e princípio da explicação:

(...) Por conseguinte, a filosofia, ao ocupar-se da história, transforma em objeto seu o que o objeto concreto é na sua figura concreta, e considera a sua evolução necessária. Por isso, o primeiro para ela não são os destinos, as paixões, a energia dos povos, ao lado dos quais se amontoam em seguida os acontecimentos. O primeiro é antes o espírito dos acontecimentos, que os faz surgir; ele é Mercúrio, o guia dos povos (VG: 27; HEGEL, 2013, p.31).

Já vimos que o pensamento especulativo tem por tese a unidade de pensamento e práxis e de pensamento e mundo; que ele prova que o fundamento do pensamento não é simplesmente o ser ou o dado, mas que a própria idealidade tem uma concretude e não é simplesmente um atributo presente “nas cabeças de alguns seres humanos”,¹⁹⁹ i.e. que a razão é a substância idêntica tanto da idealidade “interior”, “mental” quanto da realidade “externa”. Por isso, a verdade exige o emprego da reflexão não para afastar-se do mundo, mas para libertar-se do aprisionamento da abstração da separação; para atingir a verdade de qualquer coisa o pensamento “não pode dormir”.²⁰⁰ Pois como vimos a autoconsciência não contém meramente a existência particular empírica do indivíduo, mas nela o espírito sempre já está presente como o essencial:

Aqui podemos cair no mal-entendido de tomar a representação que faço de mim mesmo na minha autoconsciência como a representação do indivíduo temporal. Esta é uma dificuldade do lado filosófico, que a maioria pense que a autoconsciência não contém mais do que a existência particular empírica do indivíduo. Mas o espírito, na consciência do espírito, é livre; suspendeu (*aufgehoben*) a existência temporal e limitada e se relaciona à pura essência, que é simultaneamente sua essência. Se a essência divina não fosse a essência do homem e da natureza, seria assim uma essência que não seria nada. A autoconsciência é pois um conceito filosófico que apenas em uma exposição (*Darstellung*) filosófica pode alcançar

¹⁹⁹ “(...) pois a razão não é tão impotente que alcance apenas o ideal, o que deve ser, e esteja presente apenas fora da efetividade, quem sabe onde, provavelmente como algo particular nas cabeças de alguns seres humanos” (VG: 27; HEGEL, 2013, p. 27).

²⁰⁰ “O verdadeiro não reside na superfície sensível; especialmente naquilo que deve ser científico, a razão não pode dormir e é mister empregar a reflexão. Aquele que vê racionalmente o mundo, o vê racional; ambas as coisas estão em determinação recíproca” (VG: 31; HEGEL, 2013, p. 30).

sua determinidade (*Bestimmtheit*) completa. Deixando isto assim fixado, o segundo que devemos ter em conta é que a consciência de um povo determinado é a consciência de sua essência (VG: 60; HEGEL, 2013, p. 57).

Na ocupação com a história a verdade do espírito do povo aparece segundo Hegel no modo e na maneira da consciência que tem o povo de si mesmo como espírito, na consciência do espírito do espírito ou da sua essência, que Hegel entende como a dialética absoluta da Ideia da liberdade na história. Ao contrário da conhecida caricatura do pensamento hegeliano segundo a imagem de um idealismo da razão buscando em toda a parte a confirmação da presença da Ideia da razão ou da liberdade enquanto algo que existe, age e se realiza às costas dos indivíduos, a ideia hegeliana não tem nenhuma existência independente e não configura nenhum processo autônomo. A lógica como a ciência do pensamento puro surge de uma decisão de começar a pensar sem pressupostos tomada por um sujeito finito enquanto portador deste pensamento. A Ideia não é um conteúdo de conhecimento que substitui o conhecimento do mundo empírico da aparência, muito menos que o cria *ex nihilo*. Hegel não descreve a passagem da lógica à filosofia real como uma substituição ou criação divina, mas como de algo que se libertou da abstração:

Aqui a passagem tem de ser apreendida, antes, de tal modo que a ideia *deixa sair livremente* a si mesma, absolutamente segura de si e em repouso dentro de si. Em virtude dessa liberdade, a *forma da sua determinidade* é, de igual modo, pura e simplesmente livre – a *exterioridade do espaço e do tempo* que é absolutamente para si mesma sem subjetividade (TW 6: 573; HEGEL, 2018a, p. 334).

Esta entrega livre de si mesma da ideia pode ser compreendida como observa Arndt, no sentido de uma fuga, i.e. de que o pensamento está deixando o *cárcere* do pensamento puro, da lógica e da abstração. E importa enfatizar que, assim como a abstração é um ato da vontade, assim também o é o retorno da abstração.²⁰¹ O que a *Lógica* apresenta ao longo de seu

²⁰¹ Assim, no início da *Ciência da Lógica*, Hegel responde à pergunta “Com o que deve ser feito o início da ciência” com dois níveis de resposta: por um lado, não há início ou ele é algo derivado; por outro, do ponto de vista da subjetividade do início, do sujeito que olha para o sistema e que tenta entrar no círculo, o início sem pressuposto só é possível por um ato de decisão ou resolução (*Entschluß*) da vontade de querer começar a filosofar. Cf. na *Enciclopédia* (TW 8: 63; HEGEL, 1995, p. 58): “o começo é só uma relação para com o sujeito, enquanto esse quer decidir-se a filosofar, mas não para com a ciência enquanto tal”. E mais

desenvolvimento não é “a lógica de um pensamento ou ação próprio em relação a um objeto próprio” (ARDNT 2020: 23), mas a rede categorial ou a estrutura geral de nosso comportamento teórico e prático, conforme a observação da sua lógica imanente. Por isso, a *Lógica* não lida só com ela mesma, mas com o mundo. Tampouco segundo Hegel o princípio de desenvolvimento interno das categorias e conceitos analisados no âmbito da *Lógica* dentro do pensamento puro é o *mesmo* que na esfera do espírito concreto. A passagem da ideia para a natureza não é uma passagem mística, como supuseram Marx e outros críticos, conectando de maneira demasiadamente ligeira o pensamento puro e o pensamento objetivo.²⁰² Com o recurso ao sentido técnico que forja para o conceito de ideia, Hegel manuseia a reconstrução *post festum* que é possível realizar a partir do automovimento do conceito.²⁰³ A ideia absoluta enquanto significa a ideia mediada e enriquecida semanticamente que se torna por isso, retrospectivamente, a única referência possível para todos os demais momentos anteriores do desenvolvimento lógico, o “verdadeiramente primeiro”.²⁰⁴

adiante, no “Conceito preliminar”: “(...) A exigência, de um tal cepticismo consumado, é a mesma de que a ciência deve ser precedida pela *dúvida a respeito de tudo*, quer dizer, pela total *ausência de pressuposição (Voraussetzungslosigkeit)* a respeito de tudo. Exigência que é justamente satisfeita pela resolução de *querer pensar puramente* por meio da liberdade que abstrai de tudo e apreende sua pura abstração – a simplicidade do pensar” (TW 8: 168; HEGEL, 1995, p. 156).

²⁰² Cf. sobre a crítica de Marx ao misticismo hegeliano, ARNDT, 2020: 33: “A crítica de Marx é baseada numa incompreensão que procede do discurso dos jovens hegelianos, do qual Marx participou do início até a metade dos anos de 1840. Na sua ruptura entre ele e seus companheiros jovens hegelianos anteriores, Marx passou programaticamente da filosofia para as ciências empíricas, mas quando ele voltou a Hegel no desenvolvimento de sua Crítica da Economia Política, não pensou acerca da necessidade de uma nova reflexão filosófica acerca de sua utilização do método dialético. Pode-se assumir que o manuscrito dolorosamente perdido sobre o método dialético hegeliano daria somente alguns exemplos das figuras do pensamento de Hegel no contexto de sua Crítica da Economia Política, mas não uma fundamentação inteiramente nova da dialética, em todo caso não uma fundamentação convincente. A admissão de Marx de um *quid pro quo* – a substituição de um *hypokeimenon* real por um sujeito imaginário, a ideia, é uma incompreensão completa do status da *Ciência da Lógica* em geral e da ideia absoluta em particular. Desde a sua Crítica da Filosofia do Direito de Hegel de 1843 até as suas últimas referências a Hegel, Marx teve a tendência de misturar a Lógica e a Filosofia real, conectando imediatamente o pensamento puro e o pensamento objetivo”.

²⁰³ O que Marx não compreende porquanto pensa que “a remodelação do real, isto é, sua transformação em conceitos e sua reprodução no pensamento não segue a lógica da matéria empírica particular, mas a lógica do autodesenvolvimento das categorias no pensamento” (ARDNT, 2020: 32). Cf. a este propósito também TW 6: 291; HEGEL, 2018a, p. 81: “(...) o *materialismo*, o qual assume apenas a *substância* da *alma* como algo composto, mas apreende, todavia, o *pensar como simples*”.

²⁰⁴ “O processo do conhecimento tem por seu resultado a restauração da unidade enriquecida pela diferença; e isso dá a terceira forma de *idéia*, por isso *absoluta* – último grau do processo

Mas ela é pura processualidade: os homens não têm a Ideia, não participam da Ideia como se participassem de uma essência divina arquetípica, mas *são* a Ideia se produzindo continuamente como efetividade mediante a sua própria atividade.²⁰⁵ A Ideia como a unidade de pensar e ser não é uma unidade ou identidade abstrata, mas a intuição contínua e eterna dela mesma no Outro (TW 8: 350-1); Hegel enfatiza justamente a *processualidade* da unidade de pensar e ser a fim de fugir à imobilidade sugerida pelo termo “unidade”.²⁰⁶ A Ideia não é senão a maneira adequada, na *filosofia*, de falar sobre a razão (i.e. sobre a *coisa*),²⁰⁷ e não designa mais – ou nada menos – do que a visão filosófica retrospectiva do processo de autodeterminação conceitual, como tal a real liberdade e autodeterminação do conceito que (como vimos no final do capítulo um) fez do mundo a sua casa ou a sua morada (*Heimat*), lhe dando significado, ficou junto a si nele:

A idéia absoluta, nesse aspecto, pode-se comparar ao ancião que pronuncia as mesmas asserções religiosas que a criança, mas que têm para ele a significação de toda a sua vida (TW 8: 389; HEGEL, 1995, p. 367).

Com isso está presente a liberdade da autoconsciência, ou toda a força e riqueza da filosofia. Mas de outro lado ela não tem papel nenhum por si mesma na dinâmica da vida concreta dos indivíduos. A filosofia é apenas uma ciência e tem um lugar bem delimitado. Realizar a liberdade é o trabalho dos

lógico que se demonstra ao mesmo tempo como o verdadeiramente primeiro, e o essente só por si mesmo” (TW 8: 353, § 215 Z; HEGEL, 1995, p. 353).

²⁰⁵ Cf. TW 8, 372; HEGEL, 1995, p. 352: “A idéia é essencialmente *processo*, por sua identidade ser a identidade absoluta e livre do conceito, somente enquanto é a negatividade absoluta, e portanto dialética”.

²⁰⁶ Cf. id., *ibid.*: “Por ser a idéia: a) *Processo*, a expressão para o absoluto: “A *unidade* do finito e do infinito, do pensar e do ser” etc., como foi lembrado muitas vezes, é falsa; pois a unidade exprime identidade abstrata, que persiste *imóvel*. Por ser a idéia: b) *Subjetividade*, essa expressão é igualmente falsa, pois aquela unidade exprime o *Em-si*, o *substancial* da verdadeira unidade. O infinito aparece assim como apenas *neutralizado* com o finito, assim como o subjetivo com o objetivo, o pensar com o ser. Mas na unidade *negativa* da idéia o infinito pervade o finito; o pensar, o ser, a subjetividade, a objetividade. A unidade da idéia é a subjetividade, pensar, infinitude, e por isso há que distinguir-se da idéia enquanto *substância*; como essa subjetividade, pensar, infinitude que pervadem devem distinguir-se da subjetividade *unilateral*, do pensar unilateral, da infinitude unilateral, a que se rebaixa julgando, determinando”.

²⁰⁷ “A idéia pode ser compreendida: como a *razão* (essa é a significação filosófica própria para *razão*)” (TW 8: 370; HEGEL, 1995, p. 350). Cf.: “Se fala sempre da razão, sem saber indicar qual seja a sua determinação, seu conteúdo, qual seja o critério segundo o qual podemos julgar se algo é racional ou irracional. A razão, apreendida em sua *determinação*, é a *coisa*. O demais – se permanecemos na razão em geral – são meras palavras” (VG: 48; HEGEL, 2013, p. 46).

homens, não o da filosofia.²⁰⁸ O homem não vai se libertar através dela pois a liberdade não se resolve no pensamento, mas na realização fática na história. Na história, sim, é possível observar que existe um interesse na liberdade.²⁰⁹ A vontade livre em e para si que sabe o seu conceito se torna o equivalente à Ideia, pois já não é só o impulso da razão e a universalidade formal da certeza de si mesma, mas é o justo e o surgimento da “disposição anímica (*Gesinnung*) do justo”: “Só o saber dos indivíduos acerca do seu fim é a verdadeira moralidade”.²¹⁰ A reflexão em em si é o momento formal da atividade da Ideia absoluta:

Se o saber da ideia – isto é, do saber dos seres humanos de que sua essência, meta e objeto é a liberdade – for especulativo, essa ideia mesma como tal é a efetividade dos homens: portanto, não a ideia que eles *têm*, mas a ideia que eles *são* (TW 10: 302; HEGEL, 2011, p. 275-6).

A Ideia e a paixão humana, ou a necessidade e a liberdade opostas entre si, constituem “a trama e o fio do tapete da história universal” e a figura da “luta do homem com o destino”.²¹¹ Dito de outro modo, o que se

²⁰⁸ “A realização da razão não é um fato, mas uma tarefa” (MARCUSE, 1941: 26).

²⁰⁹ “(...) Este interesse objetivo, que atua sobre nós, tanto por virtude do fim universal como do indivíduo que o representa, é o que faz atrativa a história. Deploramos a perda e decadência destes fins e indivíduos. Quando temos ante os olhos a luta dos gregos contra os persas ou o duro domínio de Alexandre, nos damos muito bem conta do que nos interessa, que é ver aos gregos livres da barbárie” (VG: 52, trad. nossa).

²¹⁰ “Nesta mera exterioridade pode incluir-se a própria individualidade, enquanto não é ainda espiritual ou não está educada; o indivíduo é tanto mais verdadeiramente indivíduo quanto mais força, segundo a sua totalidade, está impresso no substancial e a Ideia nele impressa está. O que importa é esta relação do universal e da subjetividade, é que o interno se exteriorize na consciência do povo e que o povo tenha consciência do verdadeiro como ser eterno em si e por si, como essencial. Este desenvolvimento para consciência viva, graças ao qual se conhece o serem-si-e-para-si, não existe no seu reto modo, na forma da universalidade. Quando a vontade é apenas algo de interior e latente, é somente vontade natural e ainda não encontrou o racional. O justo, a disposição anímica do justo enquanto tal, ainda para ela não existe. Só o saber dos indivíduos acerca do seu fim é a verdadeira moralidade. Importa conhecer o imóvel, o motor imóvel – como diz Aristóteles – que constitui o princípio do movimento nos indivíduos. Para que tal seja o motor, é necessário que o sujeito se tenha desenvolvido por si até se tornar livre peculiaridade. É necessário, pois, que este eterno imóvel chegue à consciência e, além disso, que os sujeitos individuais sejam por si livres e independentes. Assim como na história universal temos de considerar os povos que se desenvolveram de um modo autônomo, assim aqui consideramos os indivíduos no seu povo” (VG: 89-90; HEGEL, 2013, p. 84).

²¹¹ “Na história universal, temos a ver com a Ideia, tal como se exterioriza no elemento da vontade humana, da liberdade do homem, pelo que a vontade se torna a base abstrata da liberdade, mas o produto é o integral ser determinado ético de um povo. O primeiro princípio da Ideia nesta forma é, como se afirmou, a própria Ideia, em abstrato; o outro é a paixão humana. Ambos constituem a trama e o fio do tapete da história universal. A Ideia como tal é a realidade efetiva; as paixões são o braço com que ela se estende. São estes os extremos; o meio que os une e em que ambos competem é a liberdade moral. Objetivamente consideradas, a Ideia e a

expressa assim é o pressuposto (ou fé) que “será apenas resultado, e não tem aqui qualquer outra pretensão”, de que a razão é imanente ao mundo e portanto também à história humana,²¹² que pelo seu agir o sujeito suscita algo a mais do que havia na sua consciência e na sua intenção.²¹³

3.1.1 A liberdade que não temos, a liberdade que somos: Ideia da liberdade, dessubstancialização da essência e a *Filosofia do Direito* como ontologia social crítica

Há um ponto importante a ser tomado em consideração na análise da *Filosofia do Direito*, a saber, a sua forte, peculiar e desconcertante

individualidade particular encontram-se na grande oposição da necessidade e da liberdade. É a luta do homem contra o destino” (VG: 82; HEGEL, 2013, p. 77, trad. modificada).

²¹² “Mas, a tal respeito, já esclareci desde o início e expressei o nosso pressuposto ou fé – o que também, segundo o já dito, será apenas resultado, e não tem aqui qualquer outra pretensão; segundo ela, a razão governa o mundo e, portanto, governou e governa igualmente a história universal. A este universal e substancial em si e por si está subordinado tudo o mais, e lhe serve de meio. Mas, além disso, esta razão é imanente ao ser determinado histórico e nele e por ele se realiza. A união do universal, do que é em si e por si em geral, e da singularidade, do subjetivo, a afirmação de que só ela é a verdade é uma tese de natureza especulativa e é tratada, na Lógica, nesta forma geral. Mas no próprio curso da história universal, como decurso apreendido ainda em progressão, o lado subjetivo, a consciência, nem sabe ainda qual é o puro e último fim da história, o conceito do Espírito. Este não é justamente o conteúdo da sua necessidade e interesse; e, embora desprovido de consciência a tal respeito, o universal encontra-se, contudo, nos fins particulares e através dos mesmos se realiza” (VG: 86-7; HEGEL, 2013, p. 81).

²¹³ Nestas lições de filosofia da história Hegel tenta tornar este nexos “imaginável e mais claro” empregando o mesmo exemplo do incêndio da seção ‘Moralidade’ da *Filosofia do Direito*: “Esse nexos implica que, na história universal e mediante as ações dos homens, surge algo mais do que o que eles se propõem e alcançam, do que eles imediatamente sabem e querem. Os homens realizam o seu interesse; mas suscita-se assim ainda algo mais, algo que reside no interior do que eles fazem, mas que não jazia na sua consciência e na sua intenção. Apresentemos como exemplo análogo o de um homem que, por vingança talvez justa, i.e., por causa de uma ofensa injusta, incendeia a casa de outro; sobressai já aqui uma relação entre o fato imediato e as circunstâncias, em si, porém, externas e que não pertencem àquele fato, tomado imediatamente por si mesmo. Este último, enquanto tal, consiste em manter, por exemplo, durante algum tempo, uma pequena chama num ponto minúsculo de uma viga. O que com isso ainda não se fez irá por si mesmo fazer-se; o ponto incendiado da viga está ligado aos outros pontos, a viga está unida à estrutura de toda a casa, e esta a outras casas; origina-se um grande incêndio que consome a propriedade de muitos outros homens, distintos do visado pela vingança, custa até a vida a muitos homens. Tudo isto não estava no ato imediato nem na intenção de quem iniciou semelhante coisa. A ação contém, ademais, ainda outra determinação geral: no escopo do agente, havia apenas um vingança contra um indivíduo, mediante a destruição da sua propriedade. Mas, além disso, a ação é ainda um delito, e este implica o seu castigo. Tal nem terá estado na consciência e, menos ainda, na vontade do autor; mas é o seu ato em si, o universal e o substancial do mesmo ato, que através dele foi realizado” (VG: 87-8; HEGEL, 2013, p. 82).

fundamentação na *Lógica*. Theunissen defendeu de maneira consistente a função crítica da *Lógica* enquanto ontologia; no entanto, considerou que o potencial crítico da *Lógica* não foi completamente aproveitado o quanto poderia (e até mesmo revertido em seu oposto) na *Filosofia do Direito*.²¹⁴ De modo semelhante, também Siep detecta esta incongruência entre aquilo para o que a *Lógica* disponibilizaria uma base, já desde a filosofia de Jena, e o que foi efetivamente feito por Hegel na *Filosofia do Direito*.

A este propósito, julgamos útil e necessário, levando em consideração os avanços nas edições críticas das obras de Hegel e à luz dos recentes avanços na *Hegel-Forschung* acerca da relação entre lógica e sistema, rever o entendimento da definição de ideia, i.e da vida da lei enquanto vida da ideia da lei, da vida da ideia prática ou da vida da liberdade como processo histórico de libertação. Neste sentido, surgiram recentemente novas interpretações que entendem e.g. o movimento da essência na *Lógica* como dizendo respeito ao movimento da essência da humanidade, i.e. da liberdade em sua marcha histórica, de modo que a *Lógica da Essência* disponibiliza um critério metanormativo ou de segunda ordem para a identificação daquilo que ameaça, paralisa ou entrava a liberdade, na medida em que compromete o equilíbrio entre ser e essência garantido pela contradição, conforme a conceituação de Hegel da categoria de efetividade, sugerindo assim uma visão da filosofia do espírito objetivo enquanto uma ontologia social imanentemente crítica.²¹⁵ A nossa aposta é a de que esta tese é correta e pode encontrar forte sustentação na análise de Hegel dos efeitos deletérios do costume e do hábito na vida social. Com efeito, no costume concebido como “ação sem oposição” morrem os indivíduos e os povos. Aqui buscamos aproximar esta visão da *Lógica* e das *Grundlinien* com a *Filosofia da História*. Encontramos nisso uma fonte rica de análise do processo de “vida da lei”, conforme estamos propondo: daquilo que indica a saúde, a vitalidade, a decadência e a morte da liberdade na história, e fundamentalmente o papel dos indivíduos nestas transformações. Aqui entra

²¹⁴ Cf. THEUNISSEN, M. *Sein und Schein – Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980.

²¹⁵ Cf. CUGINI, E. “La libertà che non abbiamo, la libertà che siamo: per un’ontologia critica a partire da Hegel”. *Verifiche*, ANNO XLVIII n. 1, 2019, pp. 149-174. Sobre a função crítica da lógica hegeliana. Sobre a categoria hegeliana de efetividade, cf. a coletânea ILLETTERATI, L.; MENEGONI, F. (eds.) *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2018.

em cheque a leitura do “espírito monológico” da filosofia hegeliana da maturidade, ao ser confrontada com as minúcias e riqueza do desenvolvimento do conceito de manifestação (*Erscheinung*) do espírito nas lições berlinenses de *Filosofia da História*, com a sua conceituação do “espírito vivo”, do espírito vivo porém morto em razão do costume tornado “ação sem oposição” (espírito zumbi?), o espírito suicida que faz uma poção venenosa para si a partir de seus próprios frutos, “o espírito oculto” etc. No interior desta análise vem à tona ainda um aspecto muito interessante do caráter da *crítica* em Hegel, a saber, com respeito ao lugar da paixão e dos afetos, no que nos parece um avanço em relação ao modelo de crítica inteiramente intelectualista – e talvez reservada apenas aos filósofos – de matriz iluminista.

Hegel se detém diversas vezes na *Filosofia do Direito* em recordar o vínculo sistemático entre o tratamento filosófico do espírito objetivo e a parte fundante do próprio sistema que é a *Ciência da Lógica*, e atribui grande importância ao conhecimento das determinações lógicas, que ele concebe como uma espécie de metassaber conceitual (*das Wissen über dieß Wissen*). “A necessidade de compreender a *Lógica*, em um sentido mais profundo que o de ciência do pensar puramente formal”, afirma, não é apenas teórica, mas “ocasionada pelo interesse da religião, do direito, do Estado e da eticidade” (TW 8: 68-9; HEGEL, 1995, p. 68). E observa, ainda, na *Filosofia do Direito*, que é principalmente nas contradições quanto ao que se afirma ser o direito em si mesmo que se mostra mais nitidamente esta necessidade.²¹⁶

O problema diz respeito ao “significado “prático” (e, de fato, político) da lógica e ao “significado “lógico” da filosofia prática de Hegel”.²¹⁷ Este significado se concentra sobretudo em dois momentos: 1. no entendimento da Ideia prática

²¹⁶ TW 7: 16 Z, trad. nossa.

²¹⁷ NUZZO, A. “The Relevance of the Logical Method for Hegel’s Practical Philosophy”. In: BROOKS, T.; STEIN, S. (eds.), *Hegel’s Political Philosophy – on the Normative Significance of Method and System*. Oxford University Press, 2017, p. 103. Sobre a relação lógica-sistema, cf. FULDA, H.-F. „Zum Theorietypus der Hegelschen Rechtsphilosophie“. In: HENRICH, D.; HORSTMANN, R. (hrsg.), *Hegels Philosophie des Rechts: die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, pp. 393-427; NUZZO, A. *Rappresentazione e concetto nella ‘logica’ della Filosofia del diritto di Hegel*. Napoli: Guida Editori, 1990; Id., *Logica i Sistema – sulla ideia hegeliana di filosofia*. Genova: Pantograf, 1992. Para uma coletânea recente dedicada a esta questão com textos de comentaristas renomados cf. BROOKS, T.; STEIN, S. (Eds.) *Hegel’s political philosophy – on the normative significance of method and system*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

como o “bem vivente” e ao mesmo tempo a pura processualidade da intuição contínua e eterna de si mesma no Outro, que vimos acima, e 2. na crítica de uma posição extrínseca que persiste na separação das determinações de pensamento, que Hegel realiza na lógica da essência.

O movimento da essência é um movimento de internalização do ser e ao mesmo tempo de exteriorização do conceito, e enquanto relação entre ser e conceito, desempenha tanto o papel de relação negativa a si própria quanto de relação do conceito ao conceito, e por isto manifesta-se como uma identidade especulativa crítica de ser e conceito. Justamente por ser relação ela não se torna uma "tautologia vazia" e nem destrói a diferença entre ser e conceito. De fato, é possível compreender a lógica da essência como disponibilizando um critério crítico para reconhecer aquilo que ameaça o processo vivo de autodeterminação do conceito: um princípio de identidade tautológica, de uma identidade não contraditória de ser e pensar, desprovido de crítica e que repousa na sua autoidentidade abstrata.

Ao longo do movimento da essência, Hegel mostra a superação da diferença, ou da determinação por negação, como unilateral: antes, é a separação unilateral que não permite alcançar a essência, a independência e, portanto, nem a liberdade do objeto de pensamento, nem do próprio pensamento, o que acaba por admitir a incognoscibilidade da essência e que, por esta via, já não consegue nem sequer pensar na vida e no finito.²¹⁸ Enquanto o pensamento não especulativo “se detém na consideração unilateral da *dissolução* da contradição em *nada* e não reconhece o lado positivo da mesma, segundo o qual ela se torna *atividade absoluta* e fundamento absoluto” (TW 6: 78; HEGEL, 2017, p. 91), o pensamento especulativo persiste na contradição, suporta a estrutura viva da negação constitutiva de si mesmo e é, portanto, efetivo e vivo. Ao passar da contradição para o fundamento na resolução da contradição, a essência supera a mera determinação do ser e do conceito como determinações apenas de reflexão e se torna "absoluta relação

²¹⁸ “A identidade abstrata consigo ainda não é vitalidade alguma, mas, pelo fato de que o positivo é em si mesmo a negatividade, ele vai para fora de si e se põe em alteração. Portanto, algo é vivo apenas na medida em que contém dentro de si a contradição e é precisamente essa força de apreender e suportar dentro de si a contradição que revela de si mesmo e entra em movimento” (TW 6: 76; HEGEL, 2017, p. 89).

negativa em si mesma". A essência é a própria manifestação do finito e esta manifestação é a atividade produtiva de si mesmo que o finito é. A efetividade, como o resultado da desessencialização da essência e o ponto de partida para o conceito, é o conceito responsável por manter a independência do ser e do pensamento e produzir continuamente a sua unidade contraditória (cf. ILLETERATI, L.; MENEGONI; F., 2018).

A efetividade estabelece a necessidade de *contradição* e não a necessidade de normatividade. Se do ponto de vista do espírito finito a liberdade é conflito, negação do que ameaça sua liberdade, o central em relação ao reconhecimento talvez não seja tanto o fato de que ele preside à formação dos consensos normativos, mas que ele seja um processo contínuo de busca por “estar em casa” e resistir ao que o ameaça:

Quando o espírito tende para o seu centro, ele tende a aperfeiçoar a sua liberdade; e este é o seu esforço essencial. Se se diz o que o espírito é, o primeiro sentido é que se trata de algo realizado. Mas é algo ativo. A atividade é a sua essência: ser o produto de si mesmo, assim como o seu princípio e também o o seu fim. A sua liberdade não coincide num ser imóvel, mas numa contínua negação do que ameaça suprimir a própria liberdade (VG: 54; HEGEL, 2013, p. 52).

Hegel opera um processo de desconstrução da subjetividade e da essência em cuja perspectiva o conhecimento da essência e a realização da liberdade coincidem em um mesmo processo, de modo que o problema normativo se torna um problema ontológico, e a normatividade é entendida como uma determinação imanente do processo de realização da liberdade humana na realidade histórica ou do processo autocrítico da própria essência. Desse modo, a essência pode ser vista como um processo crítico e emancipatório de autorrealização, uma configuração crítica dentro da própria *Ciência da Lógica* que permite abordar a própria 'normatividade' enquanto 'crítica'. Este processo de realização da essência é visto como determinado pela luta para equilibrar liberdade e efetividade:

O estado da natureza, o estado da infância, é o da não-liberdade (*Unfreiheit*), do querer contingente da vontade de arbítrio. A vontade, ainda imersa na natureza, pode, portanto, depender da vontade de outros. Portanto, nesta situação encontramos o medo, a violência opressora da vontade individual, que não é dirigida ao universal, mas ao individual. O

homem se submete à vontade de outros por fé ou obediência (*Gehorsam*). - Mas da subjugação da vontade vem a ânsia do homem pela liberdade, o esforço do estado da natureza para um estado mais elevado. Este estado intermediário é uma mistura de determinações de vontade e do direito e daquelas baseadas na força ou na confiança. O direito positivo também cai neste estado intermediário, que, além do que é racional, também contém disposições como as originadas em um estado anterior, inferior. A história do desenvolvimento de um povo mostra como o povo efetiva seu conceito de liberdade. Todo povo deve passar pela luta que visa equilibrar o conceito de liberdade com a efetividade, e isso num processo gradual necessário que se fundamenta na natureza da razão. Na medida em que as relações jurídicas pertencem a esse processo gradual da efetividade, elas têm, por um lado, uma necessidade racional e, por outro lado, uma necessidade histórica. O absoluto é o infinito do conceito, que não permaneceu em nenhum de seus limites; o externo é aquele que ainda está em algum estágio pertencente ao estado intermediário, onde o conceito de liberdade começou a se desenvolver, mas ainda está em contraste com o querer natural. - O verdadeiro conhecimento do infinito não pode permanecer com a visão histórica das relações jurídicas, pois apenas o existente, o formalmente válido, mesmo que de forma infinita a mais alta injustiça, é considerado como certo” (VRPh I, p. 231, trad. nossa).

A ontologia social à base do projeto filosófico-prático hegeliano é animada por um movimento crítico imanente cujas bases foram lançadas na dialética da essência da *Ciência da Lógica*. A tese central hegeliana da normatividade imanente do ético coincide com a tese do movimento necessário e essencialmente negativo de efetivação da essência humana na história, tanto de uma perspectiva subjetiva quanto objetiva. No contexto de dissolução sistemática de dualismos conceituais própria à filosofia de Hegel, a efetividade abarca tanto o agir individual quanto a objetividade, tomando distância tanto de uma redução da ontologia à epistemologia quanto daquela a esta. O conceito de efetividade, na medida em que é o resultado da essência e o ponto de partida do conceito, é o parâmetro pelo qual se deve compreender a concepção da liberdade como a essência do espírito, a saber, como uma relação constitutiva a algo outro que, no entanto, não lhe determina. Antes, é unicamente esta relação que possibilita a independência de ser e pensamento e o processo de autorrealização e autodeterminação da liberdade. Na medida, porém, em que esta relação é abolida ou hipostasiada, surge uma identidade

tautológica que pode ser considerada, no âmbito do espírito, como uma ameaça à sua liberdade.

3.1.2 Espírito vivo, espírito suicida, espírito oculto: ascensão e queda da liberdade humana na história

O interesse principal da filosofia na análise da história, a qualquer época, é o de conhecer o que ficou para trás e continua a determinar o estado presente, inclusive em suas crises, seus problemas e suas tarefas. A necessidade histórica é um progresso na consciência da liberdade no sentido de um caminho de autoconhecimento da liberdade, um caminho permeado por contradições, conflitos e sacrifícios (e portanto muito diferente do ideal progressista iluminista focado no aumento do conhecimento, da capacidade e do domínio da natureza):

O outro, o negativo, a contradição e a cisão pertencem assim à natureza do espírito. (...) Mesmo nessa sua cisão extrema, nesse arrancar-se pela raiz, de sua natureza ética essente em si, nessa mais completa contradição consigo mesmo, o espírito permanece portanto idêntico a si mesmo, e, por conseguinte, livre. (...) o espírito tem a força de conservar-se na contradição. (...) A contradição porém é suportada pelo espírito porque este em si não tem determinação alguma que não saiba como uma determinação posta por ele; e, em consequência, como uma determinação que também pode suprassumir de novo. Essa potência sobre todo o conteúdo nele presente forma a base da liberdade do espírito. Mas, em sua imediatez, o espírito só é livre em si segundo o conceito ou a possibilidade, não ainda segundo a efetividade: a liberdade efetiva, assim, não é algo essente de modo imediato no espírito, mas algo a ser produzido por sua atividade. Desse modo, como o produtor de sua liberdade temos que considerar na ciência o espírito. O desenvolvimento total do espírito apresenta somente o “fazer-se livre”, do espírito, de todas as formas de seu ser-aí que não correspondem a seu conceito: uma libertação que ocorre porque essas formas são transformadas em uma efetividade perfeitamente apropriada ao conceito do espírito” (TW 10: 26-7; HEGEL, 2011, 23-4).

O princípio do espírito do povo é apreender-se e realizar-se, mas esta realização é ao mesmo tempo já a sua decadência e lenta dissolução.²¹⁹ Na história de cada povo há momentos de conservação e florescimento, e outros de decadência e colapso.²²⁰ Esta decadência é inevitável: o espírito do povo, assim como o indivíduo natural “floresce, é poderoso, decai e morre”. Justamente no momento em que termina de elaborar-se e realizar-se o conceito de si, o espírito perde interesse, atividade e vida.²²¹ Na *Lógica*, lemos: “A mais alta maturação e fase que qualquer coisa pode atingir, é aquela em que começa o seu declínio” (TW 6: 287; HEGEL, 2018, p. 77, trad. modificada).

A decadência do espírito é descrita como o estado em que cada qual se volta para si e estabelece os seus fins segundo as suas paixões. Os mesmos efeitos que o costume e o hábito tinham em nível individual. Mas se a dominação e a decadência da liberdade da vontade através do hábito e do costume aparecem no espírito subjetivo individual como uma “servidão voluntária” (Menke), elas aparecem no espírito do povo, i.e. no gênero humano, como um suicídio, porquanto o negativo aparece nele mesmo.²²² A forma do

²¹⁹ “Em seu atuar (*wirken*) o espírito do povo sabe a princípio somente dos fins da sua efetividade determinada, não ainda de si mesmo. Mas ele mesmo tem o impulso para apreender seus pensamentos. Esta é a atividade suprema para o pensamento, saber de si mesmo, chegar não apenas à intuição, mas também ao pensamento de si mesmo. Isso ele precisa realizar e realiza. Mas esta realização é ao mesmo tempo sua decadência e esta a emergência de um outro estágio, de um outro espírito. O espírito de um povo se realiza servindo-se do trânsito ao princípio de outro povo” (VG: 64; HEGEL, 2013, p. 61, trad. modificada).

²²⁰ “A conservação de um povo, de um Estado, e a manutenção das esferas ordenadas da sua vida são um momento essencial no curso da história. E a atividade dos indivíduos consiste em tomar parte na obra comum e ajudar a produzi-la nas suas espécies particulares; tal é a conservação da vida ética. Mas o outro momento é o colapso da consistência do espírito de um povo, porque chegou ao seu pleno desenvolvimento e se esgotou; é a prossecução da história universal, do Espírito do mundo” (VG: 95; HEGEL, 2013, p. 89).

²²¹ “Ora o que vem logo a seguir é o que ocorre quando o espírito tem o que quer. A sua atividade já não é excitada, a sua alma substancial já não entra em atividade. A sua ação encontra-se apenas numa longínqua relação com os seus interesses supremos. Só tenho interesse por algo enquanto ele me está ainda oculto ou é necessário para um fim meu, que ainda se não realizou. Por conseguinte, ao realizar-se um povo, ao alcançar o seu fim, desvanece-se o seu mais profundo interesse. O espírito do povo é um indivíduo natural; como tal, floresce, é poderoso, decai e morre. É inerente à natureza da finitude que o espírito limitado seja perecível. Ele é vivo e, por isso, essencialmente atividade, ocupa-se na criação de si mesmo, na produção e na realização de si próprio. Existe uma oposição quando a realidade efetiva ainda não é conforme ao seu conceito, ou quando o conceito interno de si ainda não chegou à autoconsciência. Mas logo que o espírito proporcionou a si a sua objetividade na sua vida, logo que elaborou o conceito de si e o levou à plena realização, chegou, como se disse, à fruição de si mesmo, que já não é atividade, mas um brande deambular através de si mesmo” (VG: 66-7; HEGEL, 2013, p. 63).

²²² “Porém, visto que o povo é um universal, um gênero, surge uma ulterior determinação. O espírito do povo, enquanto gênero, existe por si; aqui reside a possibilidade de que o universal,

suicídio do espírito é por ingestão de um veneno, uma “poção amarga” que ele sem querer prepara para si mesmo a partir dos seus frutos:

A vida de um povo faz amadurecer o seu fruto; com efeito, a sua atividade visa realizar o seu princípio. Mas este fruto não cai no regaço em que se formou; o povo não consegue saboreá-lo; pelo contrário, torna-se para ela uma poção amarga. Não pode a ele renunciar porque tem do mesmo uma sede infinita, mas o preço da poção é a sua aniquilação; é, ao mesmo tempo, porém, o nascer de um novo princípio. O fruto torna-se mais uma vez semente, mas a semente de um outro povo, que a há de levar à maturação (VG: 71; HEGEL, 2013, p. 68).

Neste processo implacável da vida do espírito Hegel localiza o grande momento de “impotência” da vida. O sujeito como espírito objetivo finito só se realiza e se pode realizar no interior das esferas determinadas em que ele existe, onde se forma e satisfaz o seu desejo. Mas o hábito e o costume que são aí os meios da sua realização carregam em si os efeitos infinitamente deletérios de tornarem o espírito desinteressado, inativo, entediado, em breve exânime, desfalecido e morto.

A própria reflexão também é causa da decadência; o surgimento do pensamento é por definição o fazer vacilar das estruturas morais e políticas estabelecidas.²²³ A marca da saúde e da boa constituição de um Estado, e que determina o seu maior florescimento, é a força da *união* do interesse privado e do fim universal, embora ela possa custar um preço alto e “longas lutas do entendimento”:

Desta elucidação sobre o segundo momento essencial da realidade efetiva histórica de um fim em geral depreende-se que, se de passagem nos fixarmos no Estado, segundo este aspecto, um Estado está bem constituído e é forte em si mesmo quando o interesse privado do cidadão está unido ao seu fim universal e um encontra no outro a sua satisfação e realização – eis uma proposição sumamente importante por si.

que há neste existente, apareça como o oposto. O seu negativo manifesta-se nele mesmo; o pensar eleva-se acima da ação imediata. E a sua morte natural afigura-se assim também como um suicídio” (VG: 69-70; HEGEL, 2013, p. 65).

²²³ “(...) Assim, a filosofia aparece numa altura em que o espírito de um povo já se elevou acima da indiferença grosseira da primeira vida natural e também acima do ponto de vista do interesse passional, quando esta orientação para o particular já perdeu o seu vigor. Mas o espírito, ao mesmo tempo que se eleva acima da sua forma natural, também passa da sua verdadeira moralidade e do poder da vida para a reflexão e compreensão. A consequência disto é que ataca e faz vacilar este modo substancial de existência, esta moralidade, esta fé; e assim começa o período de corrupção” (VG: 70, trad. nossa).

No Estado, porém, são necessárias muitas organizações, descobertas de instituições adequadas, mas com longas lutas do entendimento, até ele chegar à consciência do que é conforme ao fim; e são igualmente necessárias lutas com os interesses e as paixões particulares, e uma difícil e longa formação sua para que se alcance a unificação dos fins. O momento de semelhante unificação constitui, na sua história, o período do seu florescimento, da sua virtude, da sua força e da sua felicidade (VG: 85; HEGEL, 2013, p. 80).

Nos antigos gregos não havia reflexão, e, por conseguinte, não havia separação entre os indivíduos e o todo, ou não havia cisão entre o em-si e a efetividade, o povo endossava “completamente e sem lacunas” os fins do seu espírito e por isso os gregos foram um povo completamente satisfeito consigo. Havia, entretanto, nos gregos, liberdade de espírito, e é precisamente isto que os distinguia dos estados autoritários em que a liberdade do indivíduo era completamente esmagada. No entanto, esta atividade do espírito entre eles não levava à cisão ao modo da reflexão moderna. Antes, neste caso “o povo satisfez-se: erigiu como seu mundo o que ele é em si mesmo” (VG: 67, trad. nossa). O espírito do povo grego é um resultado de si mesmo, é um produto de si mesmo, exatamente como é o caso no conceito de espírito, a liberdade.

O declínio que o procedeu historicamente é visto ao mesmo tempo como uma morte do espírito e como a passagem para uma etapa superior. Naquele espírito “evidenciara-se uma necessidade, uma indignação; foi satisfeita mediante uma instituição, e já não existe” (VG: 67; HEGEL, 2013, p. 64). Agora o povo “entrega-se ao hábito, onde já não existe vitalidade alguma”. Assim, “a vida perdeu o seu máximo e supremo interesse, pois o interesse só existe onde há oposição. A morte natural do espírito do povo pode mostrar-se como anulação política. É o que chamamos o costume” (VG: 67-8; HEGEL, 2013, p. 64). Neste trecho ficam particularmente claros os efeitos deletérios do hábito e do costume. A vitalidade e a força de uma sociedade residem na existência de interesses e na oposição deles entre si, assim como para Maquiavel, para o qual, se Esparta era boa, Roma era perfeita, porquanto nela se garantia o espaço para o livre jogo da política e do conflito.²²⁴ Maquiavel foi o pai da política como ação, como aponta Dussel. Também Hegel entende a

²²⁴ Cf. MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

política como ação, que ele liga, no entanto, também ao conceito de *Wirklichkeit*. Além disso, Hegel no trecho acima está se referindo em primeiro lugar à oposição não entre os indivíduos, mas entre o espírito e o seu conceito, a sua essência, i.e. a liberdade. Entretanto, naturalmente isto se dá sempre na consciência dos homens e na oposição de uns aos outros. Mas Hegel quer pôr em primeiro plano a unidade subjacente a este processo, com vistas a evitar conceber a liberdade como liberdade de arbítrio, como fizeram os jusnaturalistas. “A satisfação de um capricho nem sequer é liberdade”, escreve. Tem seu lugar, certamente, na vida finita dos homens, mas a política está acima disso, ela diz respeito ao consenso, a convergência de todos no universal. Não um universal estático e eterno, mas o universal que é ele mesmo a pura atividade:

O costume é uma ação sem oposição, à qual só resta a duração formal e em que a plenitude e a profundidade do fim já não precisam de se expressar – é, por assim dizer, uma existência externa, sensível, que já na coisa não mergulha. Assim morrem os indivíduos, assim perecem os povos de morte natural; ainda que os últimos continuem a existir, é já uma existência sem interesse, sem vitalidade, sem sentir a necessidade das suas instituições, justamente porque tal necessidade está satisfeita – uma nulidade política e o tédio político. O negativo não aparece então como cisão, luta: assim, por exemplo, nas antigas cidades imperiais, que sucumbiram inocentemente, sem saberem como tal lhes aconteceu. Numa morte assim, um povo pode achar-se muito bem, embora tenha saído da vida da Ideia. Serve então de material a um princípio superior, torna-se província de um outro povo em que vigora um princípio mais elevado. Mas o princípio a que um povo chegou é algo efetivamente real; mesmo que ele encontre no costume a sua morte, no entanto, enquanto algo de espiritual, não pode morrer, mas abre caminho para algo de superior (VG: 67-8; HEGEL, 2013, p. 64).

O espírito a rigor não morre, embora encontre no costume sua morte: vive, talvez poderíamos dizer, como um zumbi. Mas neste desagregar, nesta cisão, já está presente segundo Hegel a necessidade da união e reside o começo de um princípio superior: “A cisão contém, traz consigo, a necessidade da união, porque o espírito é uno. É vivo e suficientemente forte para produzir a unidade” (VG: 70; HEGEL, 2013, p. 67). A cisão contém, por um lado, o “elemento superior da consciência”, por outro, tal elemento superior tem também ainda “uma vertente que não entra na consciência”. O

desenvolvimento da cisão leva às “manifestações mais desenvolvidas da sua ideia” (VG: 72; HEGEL, 2013, p. 68).

Se a dissolução do espírito do povo aparece, por um lado, como a própria negatividade do seu pensar, ela surge por outro como uma atividade do pensamento que não é só dissolução, mas ao mesmo tempo conservação e transfiguração:

Porém, o que se segue ao momento da caducidade é que certamente a vida sucede à morte. Poderia aqui recordar-se a vida na natureza e como os rebentos caem e outros brotam. Mas, na vida espiritual, é diferente o que acontece. A árvore é perene, suscita rebentos, folhas, produz frutos e começa sempre de novo. A planta anual não sobrevive ao seu fruto; a árvore pode em si durar decênios, mas, apesar de tudo, também morre. A ressurreição na natureza é apenas a repetição de uma e mesma coisa; é a história aborrecida sempre com o mesmo ciclo. Debaixo do Sol nada de novo acontece. Mas com o sol do espírito é diferente. O seu curso e movimento não é uma autorrepetição, mas a sua aparência mutável, que o espírito para si faz, em criações sempre diferentes, é essencialmente um progresso. Isto expõe-se de tal modo na dissolução do espírito do povo pela negatividade do seu pensar que o conhecimento, a concepção pensante do ser, é fonte e lugar de nascimento de uma nova forma e, sem dúvida, de uma forma superior num princípio, em parte conservador, em parte transfigurador. Com efeito, o pensamento é o universal, o gênero que não morre, que permanece igual a si mesmo. A figura determinada do espírito não se desvanece de um modo puramente natural no tempo, mas suprime-se na atividade espontânea da autoconsciência. Porque tal supressão é uma atividade do pensamento, é ao mesmo tempo conservação e transfiguração. – Deste modo, ao abolir, por um lado, a realidade, a consistência do que ele próprio é, o espírito ganha simultaneamente a essência, o pensamento, o universal do que ele apenas foi. O seu princípio já não é o imediato conteúdo e fim, como ele fora, mas a essência do mesmo (VG: 69-70; HEGEL, 2013, p. 65-6).

No final, o espírito como gênero sempre ressuscita. Hegel fala sobre o momento crítico na vida de um povo em que surgem as grandes colisões entre “os deveres, leis e direitos existentes e reconhecidos e as possibilidades que são opostas a este sistema, o lesam, mais ainda, destroem o seu fundamento e realidade efetiva”, mas que, ao mesmo tempo, “têm um conteúdo que pode parecer também bom e, em larga escala, proveitoso, essencial e necessário”. Este conteúdo encerra “um universal de tipo diferente do universal que constitui a base da existência de um povo ou Estado”, um universal que é “um momento

da Ideia produtora, um momento da verdade que tende e aspira a si mesma”. Os indivíduos que conseguem apreender isto que ele chama de um “universal superior” e um “conceito superior do espírito”, enquanto ele ainda é um “espírito oculto”, Hegel chama heróis que como veremos deverão guiar o povo e fazer justiça à “realidade menosprezada”.

3.2 “Justificar a realidade menosprezada”: negatividade, potencialidade e o modelo da crítica imanente em Hegel

Vimos que no que diz respeito ao conceito ou ao modelo de crítica na filosofia de Hegel, a teoria da segunda natureza se mostra como uma *unidade de crítica e afirmação* no espírito. Quanto à primeira, ela fundamenta uma espécie de crítica que não se limita a separar e contrastar externamente um lado certo, com outro, errado, sem dar-se conta de que ambos surgem da mesma estrutura e unidade, ou uma crítica verdadeiramente filosófica em oposição a uma crítica “dogmática”, no sentido marxiano.²²⁵ Este modelo de crítica denuncia a leviandade dos debates entre posições meramente ideológicas: “A verdadeira refutação precisa entrar na força do adversário e colocar-se no âmbito de seu vigor; ataca-lo fora dele e obter razão onde ele não está não promove a causa (*die Sache*)” (TW 6: 250, trad. H.-G. Flickinger in: FLICKINGER, 2017, p. 115). Igualmente Marx trabalhou, seguindo Hegel, na elaboração do modelo de uma crítica filosófica em oposição à mera luta entre ideologias, na qual as partes não se dispõem a questionar ou revisar os critérios que sustentam sua própria opinião.²²⁶ Neuhouser tem destacado o

²²⁵ Cf. MENKE, 2018, p. 124ss.

²²⁶ “Tomando a filosofia de Hegel como exposição correta do estágio de desenvolvimento da sociedade liberal-burguesa, Marx viu na crítica dessa filosofia o meio adequado para criticar, de mãos dadas, essa realidade. Por conseguinte, seu projeto crítico usou a conceituação filosófica para detectar a lógica inscrita a essa realidade. Tratou-se da elaboração do modelo de uma crítica filosófica em oposição à luta entre ideologias, na qual os ideólogos não se dispõem a questionar e, menos ainda, a revisar os critérios que sustentam sua própria opinião. (...) Entregar-se, primeiro, à perspectiva do adversário para poder combatê-lo – só deste modo chegamos ao cerne fraco da teoria investigada e, junto, ao cerne fraco da ordem dada. Importa aí ver que o aviso de Hegel instrumentaliza a própria ideologia para crítica-la. Marx não apenas aceitou o conselho de Hegel. Mais do que isso. Ao longo da elaboração da crítica da economia política, a exposição do logos da economia capitalista, n’O Capital, servir-lhe-á de meio para mostrar que o capital não consegue cumprir o pretensão papel de ideia organizadora da

conceito de espírito como um importante conceito de ligação entre as filosofias de Hegel e Marx, na medida em que Marx se apropria dos padrões que Hegel emprega em sua teoria da eticidade para fundamentar normativamente a sua crítica social.²²⁷

Vimos que Hegel concebe os direitos como um componente problemático da liberdade social, na medida em que nele os indivíduos gozam de um reconhecimento puramente formal e abstrato, que antes os afasta e ameaça a todo momento romper definitivamente a unidade social e levar os Estados ao colapso. Esta crítica é muito mais forte nos anos de juventude, mas também rastreável nos anos de maturidade. Ainda assim, ao contrário de Marx e.g., que vê os direitos como uma mera maneira de conceder um *verniz* de legitimidade à exploração econômica do trabalho à base da estrutura social, Hegel busca retomá-los positivamente. Am Busch considera que Marx manifestaria uma “hostilidade aos direitos *per se*” considerando-os como obstáculos à real liberdade que devem ser abolidos. Marx, no entanto, falharia em prover uma perspectiva alternativa de como a liberdade de refletir sobre várias opções e perseguir algumas em vez de outras seria protegida em uma futura sociedade comunista. A análise do pensamento de Marx ultrapassa o escopo dessa tese, de modo que apontamos para estes elementos apenas a fim de mostrar o valor da preocupação de Hegel em tentar transformar os conceitos de direito. Entrementes, é pertinente apontar que Marx não tem a intenção de abolir a democracia, mas sim de lhe fazer uma crítica imanente visando a construção de uma democracia real.²²⁸ Mesmo assim, a crítica de Am Busch nos parece procedente, e pertinente a questão em jogo de avaliar até que ponto o direito pode ser “salvo” ou não no que diz respeito à

sociedade capitalista como um todo” (FLICKINGER, H.-G. “Crítica e metafísica: o legado filosófico de Karl Marx”. *Kalagatos*, V. 14, N. 1, Fortaleza, set.-dez. 2017, p. 115-6).

²²⁷ Cf. NEUHOUSER, F. “Hegel and Marx on ‘Spiritual Life’ as a Criterion for Social Critique”. In: FARELD, V.; KUCH, H. (eds.), *From Marx to Hegel and Back – Capitalism, Critique, and Utopia*, London: Bloomsbury, 2020, pp.125-140. Cf. assim Marx e.g. em *A questão judaica*: “A emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas *forces propres* como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política*” (MEGA I.2, 38-44, p. 162-3).

²²⁸ Cf. a este propósito MÜLLER, M. “A democracia em Marx: contexto de surgimento e ambivalência do conceito”. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, v. 26, 2018.

emancipação humana, i.e. desvencilhado dos seus elementos negativos. O problema em questão é: a razão desta retomada está em garantir aos indivíduos um espaço protegido onde possam ser reconhecidos como pessoas e perseguir seus fins individuais, mas os problemas surgem porque a maneira de fazer isso tende a fomentar autoconcepções e condições econômicas que levam à alienação e à percepção de que o mundo social não é, afinal, uma “casa”.

De outro lado, assim como o momento de crítica na teoria da segunda natureza não é simplesmente negativo, o momento da afirmação também não é apenas positivo, mas a afirmação ao mesmo tempo destrói e nega o mecanismo espiritual, conservando a liberdade em seu *primeiro suspiro*, e por isso a salvando, ou a redimindo:

A afirmação não é positiva, mas destrutiva: ela nega o mecanismo espiritual. A afirmação se aplica ao instante (*Augenblick*) em que o ser espiritual acaba de se tornar independente do pôr espiritual e ainda não entrou na lógica da repetição mecânica. Por ser negativa e não positiva, a afirmação é a salvação (*Rettung*) da segunda natureza (MENKE, 2018, p. 134).

Os momentos da crítica e da afirmação da segunda natureza não são portanto pensados em sua exclusão mútua, mas a segunda natureza é a unidade dialética da plenitude ou realização (*Vollendung*) do espírito, e da sua falha ou fracasso:

A crítica e a afirmação da segunda natureza referem-se, portanto, à mesma coisa: a autoprodução do espírito como uma natureza independente. Isto é ao mesmo tempo, em uma leitura o seu (auto)fracasso - a “apostasia” - do espírito, e, em outra, sua plenitude (*Vollendung*). (...) A unidade do fracasso e do sucesso é uma unidade dialética. Eles não se opõem uns aos outros externamente, nem são a mesma coisa. Ou seja, em formulação inversa: sua relação deve ser determinada de tal forma que estejam ao mesmo tempo inseparavelmente ligadas entre si e estritamente opostas uma à outra. O fracasso e a plenitude no conceito de segunda natureza estão, por um lado, inseparavelmente ligados, porque a efetivação do espírito produz seu fracasso precisamente em sua plenitude: O autofracasso do espírito pressupõe a sua autoefetivação. Pois a plenitude de sua autoefetivação consiste precisamente em pôr algo que está imediatamente ali - ou seja, independente dele: como uma (segunda ou outra) natureza” (MENKE, 2018: 147-8).

A crítica enquanto tal é a atividade da individualidade que se realiza na mera exterioridade e transforma segundo o conceito da liberdade aquilo que “falsamente se chama a realidade”.²²⁹ Esta crítica é imanente no sentido de que a falsa realidade não é identificada e substituída por uma razão ou realidade transcendente mas muito precisamente do “bem concreto” do interior do espírito do povo que dele mesmo o suscita.²³⁰ O bem se efetiva atualizando os potenciais emancipatórios já existentes; “Deus fala” (VG: 76); a questão é então que em seu processo de realização aquilo que “falsamente se chama a realidade” precisa dar lugar à “realidade menosprezada”.²³¹ Aos sujeitos que conseguem apreender e efetivar um “conceito superior do espírito” e o conceito do futuro enquanto ele ainda está a surgir e ainda é um espírito “subterrâneo” e “oculto”, à “reflexão *aguda*” (*geisteiche*) que sabe “colher e enunciar a contradição” (TW 6: 78, trad. nossa), e com isso guiar o rumo dos acontecimentos, Hegel denomina os *heróis* ou os *grandes* de um povo:

Não vão buscar o seu fim e a sua missão ao sistema tranquilo e ordenado, ao decurso consagrado das coisas. A sua justificação não reside na situação existente, mas vão buscá-la a uma outra fonte. Esta é o espírito oculto, que bate à porta do presente, o espírito ainda subterrâneo, que ainda não chegou a um ser determinado atual e quer surgir, o espírito para o qual o mundo presente é apenas uma casca que contém em si um

²²⁹ “Eis o processo vivo graças ao qual é viva a Ideia. A Ideia é primeiramente algo de interno e inativo, algo de não efetivamente real, algo de pensado e representado, é o interno no povo; e aquilo pelo qual o universal se torna ativo, se exterioriza, a fim de ser efetivamente real, é a atividade da individualidade, que põe o interno na realidade efetiva e torna o que falsamente se chama a realidade, a mera exterioridade, conforme à Ideia” (VG: 89; HEGEL, 2013, p. 84). Comparar com a pergunta de Marcuse e da Teoria Crítica, mais tarde: “É isso que você chama de razão?” (MARCUSE, H. *Negations*. Translated by Jeremy Shapiro. Boston: Beacon Press, 1963, p. 225).

²³⁰ “O espírito livre se refere necessariamente a si mesmo, já que é espírito livre; de outro modo, seria dependente e não livre. Se, pois, se determina a meta de modo que o espírito chegue à consciência de si mesmo ou faça o mundo em conformidade consigo – ambas as coisas são, com efeito, idênticas –, pode dizer-se que o espírito se apropria da objetividade ou, inversamente, que o espírito suscita de si próprio o seu conceito, o objetiva e, deste modo, se torna o seu próprio ser; na objetividade, torna-se consciente de si mesmo, para ser bem-aventurado: onde a objetividade corresponde à exigência interior, aí existe a liberdade – portanto, ao determinar-se a meta, a progressão obtém a sua determinação mais exata, a saber, segundo o aspecto de que não se considera como um simples aumento” (VG: 73; HEGEL, 2013, p. 69).

²³¹ “Porém, no tocante ao verdadeiro ideal, à ideia da própria razão, o discernimento a que a filosofia deve levar é que o mundo efetivamente real é como deve ser, e que a vontade racional, o bem concreto, é de fato o mais poderoso, o poder absoluto que se realiza. O verdadeiro bem, a razão divina universal, é também o poder de a si mesmo se realizar (...). A filosofia quer conhecer o conteúdo, a realidade efetiva da ideia divina e justificar a realidade menosprezada” (VG: 76-7; HEGEL, 2013, p. 73).

outro cerne, diferente do cerne a que pertence (VG: 96; HEGEL, 2013, p. 90).

Nos adendos reunidos por Gans da *Filosofia do Direito*, lemos: “Quando um direito verdadeiramente elevado foi adquirido, estas circunstâncias não lhe são adequadas, demasiado inadequadas - um herói - cada um faz-se tal herói” (TW 7: 154 § 71 Z, trad. nossa). Estes indivíduos não inventam ou tiram de si próprios este conceito superior do espírito, o espírito oculto, mas antes “são os clarividentes: sabem o que é a verdade do seu mundo, da sua época, o que é o conceito, o universal iminente”, e os demais reconhecem que os seus discursos e suas ações são o melhor que se pode dizer e fazer.²³² Os heróis são os que conseguem *ver* e efetivar o potencial emancipatório do povo, e realizam simultaneamente o seu fim e o do espírito universal (por interesse próprio certamente, mas não somente por “afã de glória e de conquista”);²³³ movidos por um misto de racionalidade e paixão:

²³² “Mas sabem e querem a sua obra, porque está no tempo. É o que já existe no interior. O seu afazer foi saber este universal, a fase necessária e suprema do seu mundo, convertê-la em fim seu e pôr nela a sua energia. Tiraram de si mesmos o universal que realizaram; este, porém, não foi por eles inventado, mas existe eternamente, realiza-se por meio deles e é com eles honrado. Porque o vão buscar ao íntimo, a uma fonte que antes ainda não existia, parecem tirá-lo simplesmente de si mesmos; e as novas circunstâncias do mundo, os feitos que levam a cabo, aparecem como produtos seus, como interesse e obra sua. Mas têm o direito do seu lado, porque são os clarividentes: sabem o que é a verdade do seu mundo, da sua época, o que é o conceito, o universal iminente; e os outros reúnem-se, como se disse, em torno da sua bandeira, porque eles expressam o que está no tempo. São no seu mundo os mais clarividentes e os que melhor sabem o que importa fazer; e o que fazem é o justo. Os outros devem obedecer-lhes, porque sentem isso. Os seus discursos e as suas ações são o melhor que se podia dizer e fazer. Por isso, os grandes indivíduos históricos só se podem compreender no seu lugar; e a única coisa que neles é digna de admiração é que se tenham convertido em órgãos deste Espírito substancial” (VG: 97; HEGEL, 2013, p. 91). Recorde-se a este propósito a frase famosa de Darcy Ribeiro: “Tenho tão nítido o que o Brasil pode ser, que me dói o que o Brasil é”.

²³³ Cf.: “Realizaram simultaneamente o seu fim e o do Espírito universal; eis algo de inseparável: a coisa e o herói por si, ambos se satisfazem. É possível separar este lado da própria satisfação do lado da coisa alcançada; pode demonstrar-se que os grandes homens buscaram o seu fim próprio e continuar a asserir que eles apenas buscaram o seu fim próprio. Na realidade, tais homens alcançaram a fama e a honra, foram reconhecidos pelos seus contemporâneos e pela posteridade, enquanto não foram vítimas da mania crítica, sobretudo da inveja. Mas é absurdo crer que se possa fazer algo sem nisso pretender encontrar satisfação. O subjetivo, como algo de meramente particular, que tem fins simplesmente finitos e particulares, deve decerto sujeitar-se ao universal. Mas na medida em que o subjetivo é a atuação da Ideia é em si mesmo o que conserva o substancial. A trivialidade psicológica é que se ocupa desta separação; ao dar à paixão o nome de ambição e ao tornar assim suspeita a moral daqueles homens, apresenta as consequências do que fizeram como fins seus e reduz os próprios feitos a meios: agiram somente por afã de glória e de conquista. Assim, por exemplo, a aspiração de Alexandre, enquanto afã da conquista, converte-se em algo de subjetivo e, portanto, não é o bem. Esta consideração, dita psicológica, sabe elucidar todas as ações até ao seu íntimo e trazê-las à figura subjetiva de que os seus autores tudo fizeram por alguma paixão, pequena ou grande, por uma ambição, e, portanto, não teriam sido homens

Dizemos, portanto, que nada se produziu sem o interesse daqueles cuja atividade cooperou; e se chamarmos paixão a um interesse, na medida em que a individualidade inteira se entrega, com postergação de todos os demais interesses e fins múltiplos que se tenham e possam ter, se fixa num objeto com todos os veios inerentes do querer e concentra neste fim todas as suas necessidades e forças, devemos então dizer em geral que nada de grande se realizou no mundo sem paixão. A paixão é o lado subjetivo, e portanto formal, da energia do querer e da atividade – cujo conteúdo ou fim é ainda indeterminado – tanto na própria convicção, como no próprio discernimento e consciência. Interessa então que conteúdo tem a minha convicção, e igualmente que fim possui a paixão, se um ou outro é de natureza verdadeira. Mas, inversamente, se ele é tal, então, para que ingresse na existência e seja efetivo, faz-lhe falta o momento da vontade subjetiva, no qual se compreende tudo isto: a necessidade, o impulso, a paixão, e ainda o discernimento próprio, a opinião e a convicção (VG: 84-5).²³⁴

São, por um lado, dotados de um impulso visceral e até de certa animalidade, mas por outro de pensamento analítico, perspicácia e frieza racional dos homens de ação:

morais. Alexandre de Macedónia conquistou parte da Grécia e, em seguida, a Ásia, portanto, teve a ambição de conquista. Agiu por afã de glória, por afã de conquista, e a prova de que estas paixões o arrastaram é que realizou coisas que proporcionam glória. Que mestre de escola não demonstrou já que Alexandre Magno e Júlio César foram impelidos por tais paixões e, por conseguinte, foram homens imorais? Donde se segue logo que ele, o mestre de escola, é um homem mais excelente do que aqueles, pois não possui semelhantes paixões, e proporciona a prova de que não conquistou a Ásia, nem venceu Dario ou Poro, mas vive tranquilo e deixa viver os demais” (VG: 101-2; HEGEL, 2013, p. 94-5).

²³⁴ Cf. ainda em VG, 84; HEGEL, 2013, p. 79: “Paixão” não é também a palavra adequada para o que aqui pretendo expressar. Refiro-me aqui, em geral, à atividade do homem impulsionada por interesses particulares, por fins especiais ou, se se quiser, por propósitos egoístas, e de modo tal que estes põem toda a energia da sua vontade e caráter em tais fins, sacrificando-lhes os outros que também podem ser fins ou, antes, tudo o mais. Este conteúdo particular está tão unido à vontade do homem que constitui toda a sua determinidade e é dela inseparável; ele é assim o que é. O indivíduo é, como tal, algo que existe, não é o homem em geral, pois este não existe, mas um homem determinado. O caráter expressa igualmente a determinidade da vontade e da inteligência. Mas o caráter compreende em geral em si todas as particularidades, os modos da conduta nas relações privadas, etc., e não é a determinidade enquanto posta na efetividade e na atividade. Portanto, quando disser “paixão”, entenderei por ela a determinidade particular do caráter, porquanto as determinidades da vontade não têm apenas um conteúdo privado, mas são o elemento impulsionador e ativo dos atos universais. Aqui não se fala de propósitos no sentido de uma interioridade impotente, com a qual se desorientam caracteres fracos e se parem ratos”. Cf. igualmente adiante na p. 86: “Aquilo com o que a história universal começa é o fim geral “de que o conceito de espírito seja satisfeito só em si, i.e. como natureza – eis o impulso interno, mais íntimo e inconsciente. E todo o empreendimento da história universal consiste, como já se lembrou, no trabalho de o trazer à consciência. Apresentando-se assim na figura do ser natural, da vontade natural, o que se chamou o lado subjetivo, a necessidade, o impulso, a paixão, o interesse particular, como também a opinião e a representação subjetiva, existe por si mesmo”.

É, por assim dizer, algo de animal, o modo como aqui o espírito, na sua particularidade subjetiva, se identifica com a Ideia. O homem que realiza algo de excelente põe nisso toda a sua energia; não tem a mesquinhez de querer isto ou aquilo; não se dispersa nuns tantos e quantos fins, mas está totalmente entregue ao seu verdadeiro grande fim. (...) Há uma espécie de impulso, quase animal, no fato de o homem pôr assim a sua energia numa coisa (VG: 100; HEGEL, 2013, p. 93).

E, por outro:

O homem político não é entusiasta; deve possuir a perspicácia clara que, habitualmente, não se atribui aos entusiastas. A paixão é condição para que algo de grande nasça do homem; portanto, nada é de imoral. Quando é de natureza verdadeira, este arroubo é ao mesmo tempo frio; a teoria tem a visão sinóptica daquilo por cujo intermédio se realizam estes fins verdadeiros (VG: 100; HEGEL, 2013, p. 94).

Aquilo para que gostaríamos de chamar a atenção neste momento é para o modelo de crítica *imanente* e ao mesmo tempo *transcendente* que Hegel desenvolve nesta teoria da libertação do espírito.

3.2.1 A leitura da crítica imanente de Hegel na primeira geração da Teoria Crítica

A ideia de crítica imanente entendida como uma forma de crítica que não recorre nem a uma forma de condenação moral, nem decorre naturalmente do exame das práticas sociais, mas a um critério normativo que não é preconcebido e justificado de maneira independente do exame das mesmas, pode ser considerada como o eixo definidor da Teoria Crítica da sociedade. A crítica imanente como método de análise deve ter uma base material ou concreta, mas ao mesmo tempo não pode lançar mão de um padrão de medida simplesmente aduzido empiricamente, à maneira positivista. Nesta tradição a crítica imanente de Hegel foi vista em geral como sancionando a realidade, ou antes, como não sendo crítica, na medida em que ela não iria além da realidade existente. Esse é o cerne da crítica de Marcuse à noção de crítica imanente hegeliana, que para ele também é a de Marx. A filosofia de Hegel foi lida como uma filosofia que termina no presente, em que não há lugar para o

futuro, onde “o que foi suplanta o que está por vir”.²³⁵ De modo geral a tradição dialética foi contaminada pelo falso pressuposto de uma distinção entre “método radical” e “sistema conservador” na filosofia de Hegel.²³⁶ Assim Marx e a tradição do marxismo ocidental se inspiram na filosofia social de Hegel, sobretudo quanto ao método, mas também quanto à filosofia social,²³⁷ mas não se trata nunca com isso de endossa-la integralmente, e sim de resgatar nela um ou outro elemento em meio ao que, em sua maior parte, deveria ser descartado – por exemplo, a noção de absoluto.²³⁸

Já mostramos há pouco (3.2) que a crítica de Marx ao “misticismo hegeliano”, com o seu *quid pro quo* da substituição de um *hypokeimenon* real por um sujeito imaginário, a ideia, se baseia em uma incompreensão do estatuto da *Ciência da Lógica* e especialmente da ideia absoluta (Cf. ARDNT, 2020: 33ss). Por isso também não há em Marx uma inovação metodológica para além do que já está contido na dialética de Hegel e do uso que ele próprio

²³⁵ Cf. e.g. Bloch: “(...) A esperança age sem mediação nos postulados kantianos da consciência moral e em mediação com o mundo na dialética histórica de Hegel. Contudo, apesar de todas essas patrulhas de exploração e até expedições para dentro da *terram utopicam*, em todos há algo de interrompido, interrompido justamente pela contemplação. Quase com mais intensidade em Hegel, que é quem mais avançou: o que foi suplanta o que está por vir, a aglomeração das coisas havidas obstrui totalmente as categorias de futuro, *front, novum*” (BLOCH, E. *O Princípio Esperança* – volume 1. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto, 2005, p. 18).

²³⁶ Para Rose a sociologia marxista não apenas mistificou a filosofia de Hegel ao fazer uma distinção entre um ‘método radical’ e um ‘sistema conservador’, como tirou a atenção da centralidade dos conceitos de reconhecimento e apropriação na ideia hegeliana de sistema: “Como resultado desta distinção artificial, a centralidade das idéias que Hegel desenvolveu para unificar a filosofia teórica e prática de Kant e Fichte tem sido obscurecida. Estas idéias, reconhecimento e apropriação (*anerkennen* e *aneignen*), são fundamentais para a noção de sistema de Hegel, e sua importância não pode ser apreciada além da crítica de Hegel ao metodologismo e ao moralismo de Kant e Fichte. Hegel demonstrou a conexão entre as limitações da idéia de método em Kant e Fichte e as limitações do tipo de teoria social e política que eles produziram. Daí os críticos de Hegel que dividem seu pensamento em um método e um sistema lhe impõem um esquema que ele rejeitou fundamentalmente. Este esquema mistifica ao invés de esclarecer a conexão entre as ambições sistemáticas de Hegel e sua crítica ao método crítico kantiano” (ROSE, G. *Hegel Contra Sociology*. London: Athlone, 1981, p. 42).

²³⁷ Cf. FLICKINGER, H.-G. *Marx e Hegel – o porão de uma filosofia social*. Porto Alegre: L&PM, 1986.

²³⁸ “Em suas formas muito diferentes, tanto as críticas não-marxistas quanto as marxistas de Hegel tentam abandonar a noção de “absoluto”, mas, ao mesmo tempo, reter a importância social do pensamento de Hegel. No caso da sociologia não marxista, a tentativa depende da extração de um objeto social da filosofia de Hegel, “espírito objetivo”. No caso do marxismo, a tentativa depende da extração de um “método” cujo uso revelará contradições sociais. Mas o ‘absoluto’ não é um extra opcional, por assim dizer. (...) A filosofia de Hegel não tem importância social se o absoluto for banido ou suprimido, se o absoluto não puder ser pensado” (ROSE, 1981, p. 42).

dela faz, quando o estatuto da lógica frente à filosofia real é corretamente compreendido.²³⁹

O mais importante e produtivo, do ponto de vista da recepção de Hegel na primeira geração da Teoria Crítica, são os conceitos de *negação*, *negatividade* e *potencialidade*, especialmente nas análises de Marcuse e Adorno. O primeiro, assim como Hegel, considera crucial a distinção entre a mera negatividade abstrata e a negação determinada, assim como de modo geral a batalha entre negatividade e positividade como a mais decisiva batalha do mundo contemporâneo, para muito além de uma mera discussão intelectual de academia.²⁴⁰ Enquanto a negatividade abstrata é aquela que esteve historicamente presente nos duelos da razão com a positividade e foi a insígnia do pensamento filosófico moderno, Marcuse vê que a negatividade hegeliana não se reduz a este comportamento questionador do pensamento crítico, mas é a própria realidade social que contém negatividade.

Enquanto a negação abstrata gera apenas vacuidade, a negação determinada revela a verdade do que é negado. Embora a experiência apareça para a consciência natural como o mero desaparecimento do objeto anterior e o surgimento de algo inteiramente novo, no entanto, aquilo que veio antes está

²³⁹ Em análise crítica da crítica de Marx à concepção hegeliana de dialética, tendo por pano de fundo a discussão do estatuto da lógica frente à filosofia real, Arndt conclui que, muito embora uma ampla tradição tenha defendido esta possibilidade, não é possível extrair uma “dialética materialista” d’*O Capital*: “Uma ampla tradição dos estudos marxistas defendeu a possibilidade de extrair d’*O Capital* uma dialética materialista. O problema de fundo é a discussão do status da lógica frente à filosofia real. O artigo rejeita essa possibilidade na medida em que discute criticamente o status da lógica frente à filosofia real, chegando com isso ao resultado que a aplicação de figuras da dialética hegeliana está situada no contexto da filosofia real e não serve para a fundamentação de uma dialética materialista alternativa que corresponda ao status da lógica hegeliana. O uso de figuras da dialética hegeliana por Marx não vai além do próprio uso que Hegel faz dessas figuras no desenvolvimento de sua própria filosofia real” (ARNDT, 2020: 25). Cf. ainda sobre este tema o já clássico MÜLLER, M. “Exposição e Método Dialético em “O Capital”. *Boletim SEAF*, nº. 2, Belo Horizonte, 1982 e FULDA, H.-F. „Bemerkungen zu einer materialistischen Umkehrung Hegels“. In: FULDA, H.-F. *et al.* *Perspektiven auf Hegel*. Köln: 1991.

²⁴⁰ “Para Marcuse, a batalha entre negatividade e positividade é a mais prenhe de consequências e decisiva batalha no mundo contemporâneo. Ela não é só uma batalha que ocorre entre orientações filosóficas ou intelectuais concorrentes. Somos ameaçados com o triunfo da positividade que contagia cada aspecto da cultura e da realidade social, uma positividade que reflete uma impotência básica em face do que é dado, o que aparece como fato social histórico existente. Tudo que Marcuse *disse* e *fez* foi motivado pelo desejo básico de expor e combater as consequências deletérias da positividade” (BERNSTEIN, R. “Negativity: Theme and Variations”. In: PIPPIN, R.; FEENBERG, A.; WEBEL, C.; *Critical theory and the promise of utopia*. London: MacMillan Education, 1988, p. 14).

em si presente, embora não para a consciência. Ela não sabe que o novo objeto surge através tanto do objeto antigo quanto da sua própria intervenção:

Como ela desconhece a mediação, não sabe que o segundo objeto é resultado da tematização do seu saber do primeiro objeto e da tematização do ser-para-ela do primeiro em si. Ela exerce a reflexão e a negação, mas não se sabe reflexiva e negadora (MÜLLER, M. “A experiência, caminho para a verdade?”. *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. XVII, abril – maio – junho 1967, p. 168).

De fato, segundo Hegel “todas as coisas são contraditórias em si mesmas” (TW 6: 74) e, como vimos, a segunda natureza é a unidade de afirmação e oposição. Entretanto Marcuse julga que no sistema de Hegel “todas as categorias terminam na ordem existente, enquanto no de Marx elas se referem a uma negação desta ordem”.²⁴¹ A dialética de Hegel teria por consequência que “as potencialidades inerentes dos homens e das coisas não podem se desenvolver em uma sociedade exceto através da morte da ordem social em que elas surgiram” (id., p. 148).

Para Marcuse na forma comum de existência do espírito a filosofia de Hegel inclui sempre e tão-somente o espírito presente. Como vimos, o ponto de vista de Hegel a este propósito provalmente seria o de afirmar que o espírito “é forte” para conter em si mesmo mais do que apenas um dos lados da contradição e da oposição da Ideia do bem. Sob certo aspecto, para Hegel de fato Marcuse tem razão, a potencialidade que se eleva não pode ultrapassar a totalidade do espírito do povo:

A consciência do espírito deve tomar forma no mundo; o material desta realização, seu fundamento não é outro que a consciência universal, a consciência de um povo. (...) Nenhum indivíduo pode ultrapassar esta substância; ele pode se distinguir de outros indivíduos singulares, mas não do espírito do povo. Ele pode ser mais espirituoso do que muitos outros, mas não pode superar o espírito do povo. Os espirituosos (*Geistreichen*) são somente aqueles que conhecem o espírito do povo e sabem dirigir-se por ele. Estes são os grandes de um povo, eles guiam o povo conforme o espírito universal (VG: 60; HEGEL, 2013, p. 56).

²⁴¹ MARCUSE, H. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. New York: Oxford University Press, 1941, p. 258.

O espírito do povo deve estar sempre “à escuta” de si próprio, tendo em vista a sua estrutura silogística enquanto espírito e conceito sendo singularidade, universalidade e particularidade.²⁴² O pensamento é concebido segundo a universalidade do gênero.²⁴³ Na vontade dos “grandes” da história, os fins particulares contêm “o substancial, a vontade do espírito universal” no seu “instinto universal inconsciente” (VG: 89, trad. nossa). Hegel não relativiza a totalidade do espírito do povo a fim de localizar o lugar do futuro; mas presente, passado e futuro não são entendidos como existências discretas e independentes. A sociedade que se tem em vista não é uma “sociedade monolítica” (como pode ser vista e.g. a noção marcuseana de sociedade totalmente administrada), mas uma sociedade que contém as mais radicais diferenças e que continua a criar a sua própria oposição e ruptura.²⁴⁴

Hegel não está sempre voltando à mesma sociedade, mas está sempre vendo o surgimento do novas. A imanência da crítica diz respeito, por um lado, a que a vontade realiza o que já existe em seu interior, e o faz contra o sentimento de identificação que brota dela mesma, em sua “vertente negativa”; por outro, os grandes de um povo são os que afirmam o positivo, isto é, “dão-se conta da impotência do atual”, justamente porque já estão com os pés “no que ainda não existe afirmativamente”:

²⁴² “O espírito não é mais do que esta escuta a si próprio. Existe um só Espírito, o espírito divino universal, que não só significa que está em toda a parte; como comunidade, como totalidade externa, não só pode ser compreendido em muitos ou em todos os indivíduos, concebidos essencialmente como tal, mas também deve ser compreendido como aquilo que penetra em tudo, como a unidade de si mesmo e a aparência do seu outro, como o subjetivo, o particular. É, na medida em que universal, o seu próprio objeto, e, na medida em que particular, este indivíduo; mas, ao mesmo tempo, na medida em que algo universal, transcende o outro, de tal forma que este outro, por si só, forma uma unidade. A verdadeira universalidade aparece, para o dizer em termos populares, como duas: a que é comum ao próprio universal e o que é particular” (id.; *ibid*, trad. nossa).

²⁴³ “o pensamento é o universal, o gênero que não morre, que permanece igual a si mesmo” (VG: 69; HEGEL, 2013, p. 66); “(...) o povo é um universal, um gênero” (VG: 68; HEGEL, 2013, p. 65).

²⁴⁴ “Não estamos simplesmente vivendo em uma sociedade tecnocrática monolítica intertravada (*interlocking*), mas em uma sociedade que continua a criar a sua própria oposição, na qual há uma ruptura: a geração espontânea de movimentos de protesto onde, de repente, os indivíduos decidem tomar o seu destino nas suas próprias mãos face ao que parecem ser forças esmagadoras que se lhes opõem. Em todo o mundo, a impotência do “poder” está a tornar-se mais acentuada e aguda juntamente com a criação dessas tendências, movimentos incipientes, e espaços públicos dentro dos quais os indivíduos podem agir coletiva e comunicativamente em conjunto para alcançar objetivos mutuamente partilhados” (BERNSTEIN, 1988: 27).

(...) Dão-se conta da impotência do que ainda é atual, do que ainda brilha, mas a realidade efetiva só aparentemente é. O espírito, que se transformou no íntimo, que surgiu para o mundo, está a ponto de ir mais além, já não acha satisfatória a sua consciência de si, ainda não encontrou, mediante tal insatisfação, o que quer – tal ainda não existe afirmativamente; – o espírito encontra-se, portanto, na vertente negativa. Os indivíduos histórico-universais são os que disseram aos homens o que estes querem. É difícil saber o que se quer; pode, de fato, querer-se algo e, no entanto, permanece-se no ponto de vista negativo, não há satisfação; pode muito bem faltar a consciência do afirmativo. Aqueles indivíduos, porém, sabiam-no de tal sorte que o afirmativo era o que eles próprios queriam. Antes de mais, tais indivíduos satisfazem-se a si mesmos, não agem para satisfazer os outros. Se tal quisessem, teriam então muito que fazer, pois os outros não sabem o que o tempo quer, nem o que eles próprios pretendem. Mas resistir aos indivíduos histórico-universais é um empreendimento impossível. São irremediavelmente impelidos a realizar a sua obra. O justo é então isto, e os outros, embora não afirmem que tal é o que eles queriam, aderem e concordam; sentem sobre si próprios um poder” (VG: 98; HEGEL, 2013, p. 91).

A ideia de uma sociedade inteiramente padronizada e fechada, dominada pelo idêntico sem brechas ou fissuras, traz dificuldades que não passaram despercebidas a Marcuse. Pois ao mesmo tempo em que a crítica pretende já ser capaz de apontar as forças que devem promover a transformação concreta da realidade, quando, porém, a atuação destas forças de transformação encontra-se completamente bloqueada, e o próprio sujeito está contente com a sua falta de liberdade (como no diagnóstico de Marcuse da sociedade moderna pós-industrial avançada), é como se ela perdesse a sua razão de ser. Sua preocupação fundamental passa a ser a de procurar pelo poder da negatividade escondido na realidade social existente.

Mas há temas e problemas que não são tratados diretamente ou não recebem uma análise cuidadosa e sistemática na filosofia marcuseana, como e.g. o da natureza da intersubjetividade e da racionalidade prática. Não há em Marcuse uma concepção dialógica de racionalidade, ou faltam-lhe os conceitos e a orientação teórica clara para isso (o que resulta em dificuldades ulteriores na fundamentação de conceitos como o de potencialidade humana).²⁴⁵ A

²⁴⁵ O que, como defende Bernstein, constitui um problema de suma importância, tendo em vista que também o totalitarismo e o fascismo podem ser vistos como realizações das potencialidades humanas (1988: 24). Bernstein escreve: “Se há qualquer esperança para a

despeito da fidedignidade ou não deste balanço da filosofia de Marcuse, esta comparação torna visível, para os nossos propósitos, por outro lado, o aspecto positivo do modelo hegeliano de crítica fundado nos princípios da experiência da autoconsciência subjetiva e das relações de reconhecimento (inclusive das relações de ameaça e oposição, e não apenas das relações com dimensão positiva e unificadora).²⁴⁶

A este propósito, também a filosofia de Adorno, segundo Nobre, a partir da década de 60 não defende mais com a mesma ênfase o pressuposto do poder de totalização da indústria cultural e não lhe concede mais o mesmo poder de explicação no interior da análise que ele teve na *Dialética do Esclarecimento* (1947). A ideia passa a ser antes a de que a integração não foi totalmente alcançada, mas que os indivíduos resistem, ou talvez pela primeira vez existem, porque antes quase sequer existiam, enquanto reduziam-se a “meras encruzilhadas das tendências do universal” que os integrava sem falhas (*bruchlos*) na universalidade.²⁴⁷ Com Habermas, Honneth e Jaeggi, a ideia de crítica imanente assume o caráter de reconstrução de normas que são imanentes a práticas sociais no interior de teorias da ontologia social e na discussão sobre o seguimento de regras.²⁴⁸

Mas há ainda outro aspecto específico do modelo hegeliano de crítica imanente e do conceito de negatividade interessante do ponto de vista da construção dos consensos normativos e da experiência da negatividade

Teoria Crítica, ela não pode permanecer contente com a “Grande Recusa” e a “dialética negativa” (id.: 26).

²⁴⁶ “A realização da liberdade não faz sentido quando é pensada como um projeto individual que não é ligado à liberdade dos “outros” – “outros” que não mais me ameaçam e se opõem a mim, mas somente conquistam e refletem a liberdade que mutuamente compartilhamos” (id.: 25).

²⁴⁷ Cf. NOBRE, M. “Limites da imanência. Um exercício de dialética negativa”. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v.3 n.2, Dossiê Theodor W. Adorno, trad. de Adriano Januário, 2º semestre de 2019, p. 20ss.

²⁴⁸ Cf. HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989 (1983); HONNETH, A. *Das Ich im Wir - Studien zur Anerkennungstheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2010; Idem, 2015, 2007a, 2007b, 2003 (1992), 2010; JAEGGI, R. *Kritik von Lebensformen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2013; Idem, “Was ist Ideologiekritik?”. In: JAEGGI, R.; WESCHE, T. *Was ist Kritik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, pp. 266-295. No âmbito das teorias da justiça, vemos o mesmo acontecer nas filosofias de comunitaristas como WALZER, M. *Spheres of justice: a defense of pluralism and equality*. New York: Basic Books, 1983; TAYLOR, C. “The Politics of Recognition”. In: GUTMANN, Amy (ed.). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1994; MACINTYRE, A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981.

individual da injustiça. Trata-se do seu afastamento do conceito intelectualista da crítica da Modernidade, na medida em que a relaciona não à mera negação, mas à própria “vertente negativa” do espírito e aos seus sentimentos, memórias e representações, que como tais são os primeiros índices no sujeito da dominação da vontade, como e.g. nos sentimentos de *medo*, *desrespeito* ou *invisibilidade* (e enquanto tais já o primeiro passo no caminho para sua superação).

Assim como a luta pelo reconhecimento no período de Jena começa com o desrespeito, mas já contém em si mesmo os elementos que possibilitarão o reconhecimento pleno, a “luta contra a dominação da vontade” nas *Grundlinien* começa com a sensação de ameaça que já é a sensação da liberdade. Esta crítica está muito além de uma discussão meramente intelectual ou filosófica mas se refere às unilateralidades e contradições do *próprio mundo* moderno em geral.

De fato, Hegel escreve na Introdução da *Fenomenologia do Espírito* de 1807 que “um asseverar seco vale tanto como qualquer outro” (TW 3: 71; HEGEL, 2000a, p. 66). A crítica não é pensada como uma questão de resolução ou dúvida do “pensamento crítico” que se equipa com um “zelo fervoroso” na disposição de questionar e enfraquece ora uma ora outra “suposta verdade”, mas ao invés disso, o caminho da dúvida, e mais bem do *desespero*, em que o eu *se perde* completamente, e que é o seu caminho de formação ou maturação cultural (*Bildung*):

A consciência natural provará ser meramente o conceito do saber, ou seja, provará não ser um saber real. Entretanto, como ela em maior grau se toma imediatamente como saber real, este caminho tem um significado negativo para ela: o que é realização do conceito vale para ela antes como perda de si mesma, já que nesse caminho perde sua verdade. Por isso esse caminho pode ser considerado como o caminho da *dúvida* ou, mais propriamente, como o caminho do *desespero*; pois o que acontece neste caminho não é o que geralmente é entendido como dúvida, ou seja, como um enfraquecimento desta ou daquela suposta verdade que é então seguida pelo desaparecimento da dúvida e que, por sua vez, volta à verdade anterior, de tal forma que o que está em jogo é tomado como sendo exatamente o que era em primeiro lugar. Ao contrário, o caminho é a percepção consciente da inverdade do conhecimento fenomenal, para a qual o mais real é na verdade

apenas o conceito não realizado. Por esta razão, este ceticismo autoconsumidor também não é o tipo de ceticismo com o qual um fervoroso zelo pela verdade e a ciência imagina que se equipou para que possa dar cabo do assunto. Isto é, não é a *resolução* (*Vorsatz*) na ciência de não se submeter à autoridade do pensamento alheio, mas de examinar tudo por si mesmo, de seguir apenas a própria convicção, ou, melhor ainda, de fazer tudo por si mesmo e tomar apenas o fato próprio como sendo a verdade. Ao contrário, a série de suas formas que a consciência percorre neste caminho é a história detalhada da *maturação cultural* da consciência até o ponto de vista da ciência (TW 3: 72; HEGEL, 2000a, p. 66-7, trad. modificada).

A crítica não é aqui entendida como aquilo que hoje entendemos por “reflexão crítica” enquanto “a tentativa de examinar pressupostos não examinados, de não tomar nada por garantido, de pensar por si próprio e de não seguir cegamente a liderança dos outros”, ou seja, para ver se se pode defender alguma norma ou princípio de maneira reflexiva (Cf. PIPPIN, 2008: 224ss.). Pois como argumenta Hegel “o caminho é a percepção consciente da inverdade do conhecimento fenomenal”, isto é, toda e qualquer tentativa de reflexão sempre permanece incorporada em algum dado não refletido. Do mesmo modo, a *Fenomenologia* não é a história de uma “expansão socrática” do que é cada vez mais examinado numa vida ou dentro de uma cultura, mas enquanto caminho da perda, do dilaceramento e do desespero se afasta consideravelmente do lema prático do Iluminismo, *sapere aude* (id., ibid.).

3.3 O corpo do espírito: vida, paixão, espírito e o conceito de crítica em Hegel

Até aqui vão os efeitos da tese da unidade de pensamento e práxis e da transformação da relação entre cognição e afeto que a acompanha: o modelo de crítica de Hegel também tem em vista os sentimentos, memórias e representações como capazes de serem os primeiros índices para o espírito da dominação e da subjugação da vontade, como e.g. nos sentimentos de *medo*, *desrespeito* ou *invisibilidade*, e enquanto tais já o primeiro passo no caminho

para sua superação.²⁴⁹ A capacidade de crítica no modelo hegeliano excede a dimensão meramente intelectualista mas também é *estética* e *política*, ligada à capacidade de *resistência* e ativação de respostas às ameaças da liberdade por meio de juízos no âmbito dos afetos, sentimentos e impulsos que antecipam e motivam a sua forma final e adequada da crítica enquanto racionalmente articulada. O estado de não-liberdade (*Unfreiheit*) – que como tal está sempre presente concretamente na efetividade, tanto quanto o estado da liberdade – é aquele em que encontramos “medo”, “violência opressora da vontade singular” e submissão forçada à lei. Por isso “todo povo deve passar pela luta que visa equilibrar o conceito de liberdade com a efetividade, e isso num processo gradual necessário que se fundamenta na natureza da razão”.²⁵⁰

Portanto o sujeito não é visto apenas sob o ponto de vista de sua relação puramente *de reflexão* às normas e estruturas políticas, i.e. de um modelo intelectualista de crítica que 1. simplesmente pressupõe a capacidade de discutir publicamente as normas dominantes e de ter aceitas e toleradas as suas opiniões, sem levar em conta as relações estruturais desiguais de poder,

²⁴⁹ Hegel normalmente é visto como um hiper racionalista ou panlogicista para quem todo sentimento tem de ser substituído por uma forma conceitual. E ao longo do seu percurso ele realmente a cada vez mais se distancia de Schelling e rejeita o recurso à imediatidade do sentimento em contraste com a determinidade mediada do pensamento conceitual e da reflexão. No entanto isto não envolve uma rejeição do papel do sentimento, da subjetividade e da imediatez no pensamento. Mas aqui mais uma vez Hegel segue trabalhando em uma perspectiva aberta por Fichte. Cf. REDDING, P. *The Logic of Affect*. Cornell University Press, 1999, p. 130ss.

²⁵⁰ “O estado da natureza, o estado da infância, é o da não-liberdade (*Unfreiheit*), do querer contingente da vontade de arbítrio. A vontade, ainda imersa na natureza, pode, portanto, depender da vontade de outros. Portanto, nesta situação encontramos o medo, a violência opressora da vontade individual, que não é dirigida ao universal, mas ao individual. O homem se submete à vontade de outros por fé ou obediência (*Gehorsam*). - Mas da subjugação da vontade vem a ânsia do homem pela liberdade, o esforço do estado da natureza para um estado mais elevado. Este estado intermediário é uma mistura de determinações de vontade e do direito e daquelas baseadas na força ou na confiança. O direito positivo também cai neste estado intermediário, que, além do que é racional, também contém disposições como as originadas em um estado anterior, inferior. A história do desenvolvimento de um povo mostra como o povo efetiva seu conceito de liberdade. Todo povo deve passar pela luta que visa equilibrar o conceito de liberdade com a efetividade, e isso num processo gradual necessário que se fundamenta na natureza da razão. Na medida em que as relações jurídicas pertencem a esse processo gradual da efetividade, elas têm, por um lado, uma necessidade racional e, por outro lado, uma necessidade histórica. O absoluto é o infinito do conceito, que não permaneceu em nenhum de seus limites; o externo é aquele que ainda está em algum estágio pertencente ao estado intermediário, onde o conceito de liberdade começou a se desenvolver, mas ainda está em contraste com o querer natural. - O verdadeiro conhecimento do infinito não pode permanecer com a visão histórica das relações jurídicas, pois apenas o existente, o formalmente válido, mesmo que de forma infinita a mais alta injustiça, é considerado como certo” (VRPh I, p. 231, trad. nossa).

2. não é capaz de apreender a dimensão da crítica como capacidade de distanciar-se intuitiva e pragmaticamente das normas dominantes ou não se refletir nelas. Uma atitude crítica em relação aos sistemas de normas só é possível se o sujeito tiver a capacidade de autorreflexividade prática ou de se distanciar das normas e não se identificar completamente com elas. Vimos que esta capacidade não é *inata* nem pode ser gerada apenas por meio de diálogos intersubjetivos etc., não é um mero fenômeno intelectual individual, mas depende da existência de uma situação de relações de reconhecimento recíproco. Do lado negativo, ela pode ser encontrada na contradição material entre as normas válidas do sistema e os sujeitos que dela participam, isto é, nas *situações concretas* de exclusão ou falta de liberdade.

O que determina a capacidade de crítica assim não é apenas o desenvolvimento de uma compreensão crítica das normas por meio da formação e da reflexão, mas o fato de que a vontade sofre a experiência da exclusão ou é posta em desvantagem na relação objetiva, e resiste ao que identifica como formas ameaçadoras, lutando por sua própria libertação. Não se trata da capacidade genérica de ser crítico do sistema de normas estabelecido e de as questionar, mas sim da resistência *pragmática* a outros sujeitos, instituições e grupos em situações específicas de opressão, discriminação e exploração.²⁵¹ Ao contrário do medo que é o “o sentimento da negação” ou de que algo não poderá fazer frente ao que se lhe opõe, como nos estados despóticos, a liberdade consiste em “não basear-se no finito, senão no ser para si, que não pode ser atacado”,²⁵² e deve se assemelhar antes ao

²⁵¹ Cf. a este propósito ANGELI, C. “Freiheit und Individualität in der Phänomenologie des Geistes”. Painel apresentado no XXXIII. *Internationaler Hegel-Kongress*, Varsóvia: Polônia, 21-25/junho de 2021. Como escreve Fanon: “Não levamos a ingenuidade até o ponto de acreditar que os apelos à razão ou ao respeito pelo homem possam mudar a realidade. Para o preto que trabalha nas plantações de cana em Robert só há uma solução, a luta. E essa luta, ele a empreenderá e a conduzirá não após uma análise marxista ou idealista, mas porque, simplesmente, ele só poderá conceber sua existência através de um combate contra a exploração, a miséria e a fome” (FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. de Renato da Silveira, prefácio de Lewis R. Gordon. Salvador: EdUFBA, 2008, p. 185-6).

²⁵² Cf. a passagem já citada acima: “(...) Por isso só existe, nestes povos, o estado do senhor e do servo, e dentro desta órbita do despotismo, é o medo a categoria governante em geral. Com efeito, como aqui a vontade não se libertou todavia do finito, somente é possível concebê-la negativamente: e este sentimento de negação, de que algo não poderá fazer frente ao que se opõe, é precisamente o medo; ao contrário, a liberdade consiste em não basear-se no finito, senão no ser-para-si, que não pode ser atacado. O homem que vive sob o medo e o que domina pelo medo a outros homens ocupam, ambos, a mesma fase (...). A vontade, aqui, não é uma vontade substancial; é a vontade da arbitrariedade entregue às contingências de dentro

sentimento reconfortante do lar, da intimidade e da pertença, à capacidade do ser humano de saber fazer morada (*Heimat*) e sentir-se em casa na determinação, ou fazer do mundo a sua casa, como fizeram os gregos.²⁵³

A filosofia de Hegel não apresenta somente as determinações positivas da liberdade, mas também permite ver o momento em que as relações de reconhecimento se tornam excludentes e o indivíduo tem de lutar, antes, para entrar na dialética do reconhecimento e ser *visto* em primeiro lugar, como mostra Frantz Fanon:

Peço que me considerem a partir do meu Desejo. Eu não sou apenas aqui-agora, enclausurado na minha coisidade. Sou para além e para outra coisa. Exijo que levem em consideração minha atividade negadora, na medida em que persigo algo além da vida imediata; na medida em que luto pelo nascimento de um mundo humano, isto é, um mundo de reconhecimentos recíprocos (FANON, 2008: 181).²⁵⁴

O reconhecimento pode ainda, alternativamente, vir sem a luta, mas neste caso o indivíduo não é reconhecido mais do que como *pessoa* (e vimos acima que isto não é nada positivo), como escreve Hegel no quarto capítulo da *Fenomenologia* de 1807, “o indivíduo que não arriscou a vida pode muito bem ser reconhecido como *pessoa*, mas ele não atingiu a verdade desse reconhecimento através de uma consciência de si independente” (TW 3: 149). As relações de reconhecimento dizem respeito a uma dimensão mais profunda

e de fora, já que só a substância é o afirmativo. Portanto, ainda sem excluir a possibilidade da nobreza, a grandeza e até a sublimidade do caráter, estas só se darão aqui como determinações naturais ou caprichosas, nunca respondendo aos critérios objetivos da moralidade da lei, que todos devem respeitar, que regem para todos e nas quais, precisamente por isso, todos se podem conhecer” (TW 18: 93, trad. nossa).

²⁵³ Cf. TW 18: 173-5.

²⁵⁴ Cf. o que diz L. Gordon na introdução a esta obra de Fanon: “A liberdade requer visibilidade, mas, para que isto aconteça, faz-se necessário um mundo de outros. Esquivar-se do mundo é uma ladeira escorregadia que, no final das contas, leva à perda de si. Até mesmo o autoreconhecimento requer uma colocação sob o ponto de vista de um outro. Esta é uma verdade difícil de aceitar, e não é por acaso que Fanon enfrenta essa discussão após oferecer lágrimas no final do quinto capítulo. Ele está nos dizendo que nós devemos nos livrar de nossas barreiras, rumo a um corajoso engajamento com a realidade. A liberdade requer um mundo de outros. Mas o que acontece quando os outros não nos oferecem reconhecimento? Um dos desafios instigantes de Fanon para o mundo moderno aparece aqui. Na maioria das discussões sobre racismo e colonialismo, há uma crítica da alteridade, da possibilidade de tornar-se o Outro. Fanon, entretanto, argumenta que o racismo força um grupo de pessoas a sair da relação dialética entre o Eu e o Outro, uma relação que é a base da vida ética. A consequência é que quase tudo é permitido contra tais pessoas, e, como a violenta história do racismo e da escravidão revela, tal licença é freqüentemente aceita com um zelo sádico. A luta contra o racismo anti-negro não é, portanto, contra ser o Outro. É uma luta para *entrar* na dialética do Eu e do Outro”.

da liberdade, assim como da falta de liberdade e das relações de poder como relações de dominação. O processo de libertação do espírito denota, em oposição ao formalismo do reconhecimento jurídico da pessoa, um processo que nasce e permanece um processo prático sensível de seres vivos, em primeiro lugar.

Com efeito, Hegel define o espírito como vida suspensa ou suprassumida (*aufgehobenes Leben*) e mais precisamente como a autorrelação do sujeito à vida, incluindo a sua própria natureza como seres vivos. O espírito humano que surge a partir do conceito de vida jamais abandona por completo sua naturalidade, permanecendo ligado em sua gênese à determinações não espirituais: não há lugar para uma concepção dualista de mente-mundo ou espírito-natureza na filosofia de Hegel.²⁵⁵ Na medida em que a existência da Ideia prática é pensada segundo o modelo orgânico da vida, o espírito não é capaz de ser totalmente distinto da vida, ao mesmo tempo em que as suas exteriorizações (*Äußerungen*) espirituais através do trabalho e da linguagem só são bem sucedidas e livres se permanecerem permeadas pelo poder da expressão (*Ausdruck*) viva (embora a libertação do sujeito consista também precisamente em libertar-se do poder delas, i.e. de sua expressão como ser vivo natural simples).

A passagem da expressão viva para a exteriorização significa a transformação da expressão em algo espiritual, ou a aquisição de uma faculdade espiritual através da formação (*Bildung*). De um lado, a libertação espiritual requer a aquisição de um poder sobre a vida ou sobre a sua existência meramente imediata, em que o espírito se encontra completamente unido à natureza; de outro, o espírito sempre pressupõe tais forças como meio de sua libertação (nunca inteiramente completada, sempre reiniciada) e permanece assim como uma *continuação* da vida. Dito mais claramente: a liberdade do espírito é ao mesmo tempo liberdade *das* expressões vivas e liberdade *contra* elas. Mais do que isso (e importante para os nossos

²⁵⁵ Ou podemos afirmar, com Christoph Menke, que “a diferença entre espírito e vida não existe, mas surge” (através de sua diferenciação da vida) (MENKE, 2018, p. 102). Para uma análise da perspectiva hegeliana sobre os seres vivos em conexão com a filosofia da biologia e com as teorias de Plessner e Hans Jonas, cf. STEDEROTH, D.; MICHELINI, F.; WUNSCH, M. “Philosophy of nature and organism’s autonomy: on Hegel, Plessner and Jonas’ theories of living beings”. *History and philosophy of the life sciences*, Aug. 30; 40 (3): 56, 2018.

propósitos presentes): a passagem da vida ao espírito mostra como, embora o espírito seja realizado enquanto tal normativamente, no espaço público das razões (como mostra o quarto capítulo da *Fenomenologia*), ele começa com “a subjugação (*Überwältigung*), na qual um padrão de comportamento vivo é estabelecido contra outro” (MENKE, 2018, p. 111).

O enraizamento do espírito na natureza e na vida, a conexão entre liberdade e vida (de modo que, de certo modo, se pode dizer que ser livre é *ser vivo*), atestam o afastamento de Hegel da imagem do ser humano da *Aufklärung*, colocando em relevo o quão pouco em nós é formado, racional, autoconsciente e espiritual.²⁵⁶ Isto se deixa ver no processo de aprendizado do espírito, cujo fundamento permanece (a cada vez) algo inteiramente contingente e irracional.²⁵⁷ Tudo depende aqui de compreender a formação não simplesmente segundo o modelo teleológico (fenomenológico), mas como o movimento geneológico contrateleológico. A exterioridade de espírito e vida pode ser entendida, por um lado, como um modelo aditivo do espírito, segundo o qual o espírito ao longo da formação permanece ligado a um fundamento imutável que lhe limita de fora. De outro lado, segundo um modelo transformativo, que entende que também a vida dos seres humanos, ou aquilo que neles é vivo e portanto natural, também muda. Thomas Khurana distingue dois modos em que se pode falar da transformação da vida através do espírito: o ser mutável (*Verwandeltsein*) da vida ou da natureza, e daquele em que Hegel o entenderia, segundo o qual a vida espiritual é o próprio processo ou a atividade do espírito, ou o ser humano como a atividade transformadora do espírito. Ademais, a transformação sob esta ótica é vista como um trabalho espiritual contínuo (*einer andauernden geistigen Arbeit*), no decurso do qual o espírito e a vida também se separam (*auseinandertreten*), na medida em que a

²⁵⁶ Cf. a este propósito MENKE, 2018, “b. *Lebendiger Ausdruck und geistige Äußerung*” e “c. *Gegenteleologie*”, p. 96ss.

²⁵⁷ Cf. a análise de Menke da semelhança entre a análise hegeliana com Herder (e Nietzsche): “Se isto for verdade, então significa que no início, nos primeiros momentos de aprendizagem, fala e pensamento ainda não têm a estrutura de espírito. Pois o espírito, de acordo com a formulação repetidamente citada por Hegel (“Eu que é nós, e nós que é eu”), consiste no fato de que eu mesmo posso falar e pensar como nós - e, portanto, também por nós. De acordo com a descrição de Herder, por outro lado, falar é inicialmente uma re-fala sem eu: ainda não se fala, mas se fala ou se pensa por nós; no início, um Nós (ou Ele) pensa ou fala através do eu. O processo de aprendizagem, no qual o espírito tem seu fundamento, é irracional/não-espiritual (*geistlos*)” (MENKE, 2018, p. 93).

transformação da vida pelo espírito implica também o aparecimento de uma animalidade que ainda não foi transformada.²⁵⁸ Este conceito de genealogia entende então a exterioridade constitutiva do espírito em face da vida não como um *dado* ou como um *ser*, mas como efeito precisamente da mesma atividade por meio da qual o espírito se imagina a vida e a transforma (MENKE, 2018: 114). A liberdade do espírito implica o poder do espírito sobre a vida, que *não deixa de ser* o poder da vida espiritual sobre a vida não-espiritual (mas não seu domínio (*Herrschaft*) ou dominação (*Beherrschung*), mais bem o domínio sobre a *relação* do espírito à vida ou à natureza).²⁵⁹

Em última instância – e como gostaríamos de mostrar a partir de agora – isto significa que a libertação espiritual só pode ser concebida na relação de espírito finito (subjetivo e objetivo) e infinito (absoluto), ou que, no modo de existencia do espírito enquanto segunda natureza, o espírito finito necessariamente é, de alguma forma, *sempre mais* do que finito. Por um lado, isto é o que Menke busca mostrar através do exame da relação entre o signo (*Zeichen*) e a obra de arte (*Kunstwerk*) na filosofia hegeliana. No tratamento da arte da *Enciclopédia* de 1830 (primeira parte da filosofia do espírito absoluto), Hegel define o ideal ou a beleza como a figura (*Gestalt*) em que "a imediatidade natural é apenas o signo da idéia" (TW 10: 367; HEGEL, 2011, p. 341), e, ao final do capítulo sobre a alma (primeira parte da filosofia do espírito subjetivo) da mesma obra define o corpo, enquanto apropriado, como o primeiro signo e a "obra de arte da alma" (TW 10: 192; HEGEL, 2011, p. 176). Ao mesmo tempo, porém, o signo e a obra de arte bela pertencem aos dois campos do espírito finito e infinito. De fato o fato de que a beleza do ideal seja uma espécie de signo marca o seu limite (e por isso Hegel afirmaria que "não é o espírito absoluto que entra nesta consciência" (TW 10: 368; HEGEL, 2011, p. 341).

²⁵⁸ KHURANA, T. *Das Leben der Freiheit – Form und Wirklichkeit der Autonomie*. Frankfurt: Suhrkamp, 2017, p. 385.

²⁵⁹ Neste sentido Menke aproxima a posição hegeliana daquela de Walter Benjamin quando ele afirma que a técnica não seria a dominação sobre a natureza (*Naturbeherrschung*), mas a "dominação da relação entre a natureza e a humanidade" (*Beherrschung vom Verhältnis von Natur und Menschheit*). Cf. BENJAMIN, W. „Einbahnstraße“. In: TIEDEMANN, R.; SCHWEPPENHÄUSER, H. (hg.) *Gesammelte Schriften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, IV, p. 146).

A conclusão esboçada por Menke a partir deste estado de coisas é a de que tanto o signo quanto a obra são duas maneiras do espírito manifestar-se, efetivar-se ou criar a realidade como o seu mundo, fazendo surgir uma segunda natureza: que, como produções de segunda natureza, ambos são formas em que o espírito se liberta a si mesmo. Isto estaria ligado à transformação da concepção do eu no conceito de espírito, e mais precisamente à ideia de que a autoconsciência obtém sua unidade somente através do movimento de sua autorrealização. A questão crucial é que, nos termos da lógica do conceito, "o conceito como a autoconsciência do eu é em si mesmo o movimento que, ao alcançar a realidade, traz à tona a independência da realidade em relação ao conceito" (MENKE, 2018, p. 156). Isto é prenhe de consequências para a forma como a determinação existe efetivamente *no* e *para* o espírito, pois ela é tanto posta pelo próprio espírito e mediada pelo seu fazer, quanto é por si mesma ou somente em relação a si mesma. Portanto, o determinar no espírito é "dobrado" em si mesmo, algo tanto ativo quanto passivo, espontâneo e receptivo:

A determinação do espírito é ativa e passiva, espontânea e receptiva. O estabelecimento de sua própria determinação é, ao mesmo tempo, o pressuposto desta determinação como sendo imediata (que o espírito, portanto, encontra e assume). Que Hegel é o "grande inimigo do 'immediatismo'" é apenas a metade da verdade. A negatividade do espírito é dirigida contra todos os meros imediatistas. Ao mesmo tempo, porém, é o motivo de um novo imediatismo auto-estabelecido: o próprio espírito torna o que estabeleceu independente do que estabeleceu. Esta é a forma da liberdade do espírito: o espírito é livre, na medida em que faz surgir um mundo que se torna independente de si mesmo - seu surgimento - em uma segunda natureza (MENKE, 2018, p. 157).

O espírito se põe de tal maneira que, ao mesmo tempo, se opõe a ele mesmo como o imediato, o que, como vimos no capítulo anterior, conduz ao paradoxo da libertação. Ora, a solução do paradoxo da libertação, ou a resposta para a pergunta de como é possível que este paradoxo seja afirmado por Hegel, passa justamente, segundo Menke, por entender que esta pergunta engendra não uma, mas *duas* respostas, ou duas formas diferentes nas quais o espírito realiza o pôr do ser – como espírito finito e como espírito infinito. Com efeito, espírito finito e infinito (ou subjetivo, objetivo e absoluto) não denotam esferas discretas e separadas da existência do espírito, mas simultâneas, e a

sua diferença não é senão uma diferença de forma de autorrelação do espírito, e daquilo que a cada vez se considera como a sua compleição ou sucesso (*Vollendung*).²⁶⁰ Isto se deixaria ver na relação entre o signo e a obra porque o signo, como etapa central do "caminho da inteligência" (TW 10: 257), i.e. do caminho por meio do qual chegamos a formar pensamentos, precisa ser sempre novamente percorrido (ou não pode ser percorrido de uma vez por todas). Ao longo deste caminho, o espírito estabelece o sentimento e a percepção como próprios (como procuramos mostrar em nosso primeiro capítulo), mas precisamente isso também conduz à alienação da inteligência, ou à sua apresentação como externa a si mesma. Ao criar signos, o espírito, ao mesmo tempo em que restaura o imediato (agora mediado), age livremente, posto que abole o significado imediatamente dado e confere ao sensível outro significado, i.e. estabelece sua própria imediatidade.

De outro lado, esta realização da libertação permanece sempre finita: ela só tem êxito no espírito absoluto. Como tal, o espírito dirige-se para si mesmo e se torna o conhecimento da idéia absoluta (TW 10: 366), i.e. daquilo que o espírito é segundo o seu conceito. Enquanto formas reais do conhecimento do espírito de seu verdadeiro conceito, as formas do espírito absoluto dão ao espírito sua realidade adequada. O espírito absoluto não é *outro* que o espírito finito, mas o mesmo espírito pensado não apenas segundo sua forma externa e particular (como espírito subjetivo (memória) ou espírito do povo), mas pensado no contexto do todo da história de sua libertação. É justamente ao entender seu caminho como a história de sua autolibertação que o espírito finito consegue reivindicar ser conhecimento do que ele é, na

²⁶⁰ Ou seja, a resposta ao paradoxo da libertação se dá "Através da distinção entre duas formas diferentes nas quais o espírito realiza o pôr do ser. Estes são o espírito finito e o infinito. Estas duas formas do espírito diferem fundamentalmente na forma como se relacionam com a independência da lei em relação ao seu pôr. O espírito *finito* o experimenta negativamente, como sua perda de si mesmo (*Selbstverlust*); o espírito finito, portanto, tenta recuperar a independência da lei em relação ao ser tanto quanto possível, limitá-la e controlá-la. Isto só pode ter um sucesso (*Gelingen*) parcial. Devido a esta parcialidade de seu sucesso, ela é chamada de "finita". O espírito *infinito*, por outro lado, é aquele que é capaz de afirmar a independência da lei relativamente ao ser. "Infinito" não é, portanto, o nome do espírito que tem sucesso onde o espírito finito falha. Ao contrário, é infinito porque tem um conceito diferente de sucesso: entender o sucesso do espírito como infinito é entender sua independência em relação ao seu pôr, ou seja, o imediato, como condição de seu pôr e, portanto, de sua liberdade. Este é o poder de afirmação que distingue o espírito infinito do finito. Este poder não consiste em elevar-se acima do finito, mas em *se-lo* de uma maneira diferente" (MENKE, 2018, p. 158).

verdade. Com isso o espírito transcende ou ultrapassa a si mesmo, pois o conhecimento de seu ser não é já seu próprio conhecimento produzido por ele mesmo, mas um conhecimento que de certo modo lhe é *dado*. Aquilo que o espírito aprende e expressa sobre si mesmo como absoluto é a transformação do signo na obra de arte, através da qual, como dito acima, a imediatidade natural é posta como apenas o signo da ideia (ou seja, do espírito efetivo). O espírito na arte faz do próprio espírito o signo imediato de seu conceito, é dizer, designa ou se refere a ele mesmo. O conteúdo desta significação não é qualquer ideia arbitrária do artista, mas a ideia, i.e. o espírito percebe a unidade de conceito e da realidade e logra transcender a própria relação ao signo (ou o próprio signo deixa de ser um mero signo e se torna a coisa mesma) por meio do que Hegel denomina de "transfiguração" estética.²⁶¹

No contexto do que estamos tentando mostrar, a liberdade na acepção hegeliana não é simplesmente algo originário e limitado pela necessidade natural e pelos demais, mas algo a ser criado e desenvolvido pelo espírito a partir da sua própria autocompreensão das suas *necessidades* e daquilo que ameaça a sua liberdade. No sujeito esta autocompreensão precisa atravessar os estágios da intuição, do sentimento, da memória, do signo e do pensamento. O sentimento parte da experiência interna do ânimo acerca do justo e do bem; o que o sentimento aprova ou desaprova contém segundo Hegel apenas uma asseveração imediata e por isso não livre, que ainda “não fala segundo razões”.²⁶² Além do sentimento, o sujeito tem representações finitas que são “metáforas do pensamento e do conceito” (TW 8: 44) – sob o que Hegel entende tudo aquilo que não é conceito. Certamente, “o que o homem é realmente, tem que sê-lo idealmente”; o ser humano é um ser pensante, e pensar é saber do universal, é dizer, é ter uma experiência social e normativamente determinada.²⁶³ Esta experiência precisa ser

²⁶¹ Sobre a estética hegeliana cf. ARDNT, A.; GERHARD, M.; ZOVKO, J. (Hrsg.). *Gebrochene Schönheit – Hegels Ästhetik – Kontexte und Rezeptionen*. Hegel-Jahrbuch Sonderband. Berlin: De Gruyter, 2014; GONÇALVES, M. *O Belo e o Destino – Uma Introdução à Filosofia de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

²⁶² “O que o sentimento diz como uma aprovação ou desaprovação do mesmo modo de agir contém apenas a imediata afirmação ou a asseveração de que algo é assim ou não é assim. O sentimento não fornece nenhuma razão e não fala segundo razões” (TW 4: 210; HEGEL, 1989, p. 265-266).

²⁶³ “(...) O objeto a que o impulso se dirige é então o objeto que me satisfaz, que reestabelece minha unidade. Todo vivente tem impulsos. Assim somos seres naturais; e o

levada à sua máxima realização e o conteúdo do sentimento à forma pública e clara do pensamento através da formação:

Todo o espiritual, todo o conteúdo da consciência, o que é produto e objeto do pensar, sobretudo a religião e a eticidade, devem decerto encontrar-se no homem também no modo do sentimento, e assim começam por lá estar. O sentimento, porém, não é a fonte de que decorre para o homem este conteúdo, mas apenas o modo de nele se encontrar, e é a pior forma, uma forma que o homem tem em comum com o animal. O que é substancial deve existir também na forma do sentimento, mas existe igualmente noutra forma superior e mais digna. Querer deslocar necessariamente o ético, o verdadeiro, o conteúdo mais espiritual, para o sentimento e neste em geral o manter seria atribuí-lo essencialmente à forma animal; mas esta não é capaz de conteúdo espiritual. O sentimento é a forma mais inferior em que qualquer conteúdo pode estar; nela existe o menos possível. Enquanto permanecer apenas no sentimento, está ainda encoberto e totalmente indeterminado. O que se tem no sentimento é ainda de todo subjetivo e só existe de um modo subjetivo. Se alguém disser: “sinto assim”, fechou-se então em si mesmo. Qualquer outro tem o mesmo direito a dizer: “mas eu não sinto assim”; e abandonou-se o terreno comum” (VG: 43; HEGEL, 2013, p. 41).

Assim, ainda que o sentimento não seja a forma suprema de existência espiritual, todo o conteúdo espiritual começa por estar no modo do sentimento; de outra parte, o objetivo para o qual tudo concorre também é a sensação de liberdade, “a única coisa que faz o espírito livre”.²⁶⁴ Por um lado, a forma em que a verdade existe é o conceito enquanto universalidade do pensar, da razão criadora da história universal, da ciência, da arte, da religião e da filosofia. Ainda assim, o sentimento e as

impulso é algo sensível. (...) As intuições são algo singular, sensível; e o mesmo é o impulso, qualquer que seja seu conteúdo. Segundo essa determinação o homem seria idêntico ao animal; pois no impulso não há autoconsciência. Porém o homem sabe de si mesmo; e isto o diferencia do animal. É um ser *pensante*; porém pensar é saber do universal. O pensamento põe o conteúdo no simples, e deste modo o homem é simplificado, i.e. convertido em algo interno, ideal. Ou, melhor dito: eu sou o interno, simples; e somente porquanto ponho o conteúdo no simples, se faz universal e ideal. O que o homem é realmente, tem que sê-lo idealmente” (VG: 65).

²⁶⁴ Cf. VG, 54-5; HEGEL, 2013, p. 52: “O espírito produz-se e realiza-se segundo o seu saber de si; age para que o que de si mesmo sabe também se realize. Portanto, tudo se reduz à consciência que de si tem o espírito; se o espírito sabe que é livre, então isto é inteiramente diferente de quando não o sabe. Com efeito, se não sabe, então é escravo e está contente com a sua escravidão e não sabe que esta lhe não é devida. A sensação de liberdade é a única coisa que faz o espírito livre, ainda que este seja sempre livre em si e para si”. Comparar com MARX, MEGA III.1, pp. 48-9.; trad. nossa “O autossentimento dos seres humanos, a liberdade, teria primeiro que ser despertado outra vez em seu peito. (...) Aqueles que, pelo contrário, não se sentem como tais, crescem para seus amos como uma raça de escravos ou cavalos. Os senhores ancestrais (*Die angestammten Herren*) são o fim de toda esta sociedade; este mundo os pertence. Eles o tomam como ele é e se sente; tomam a si mesmos como se encontram e se colocam onde seus pés cresceram, na nuca desses animais políticos, que não conhecem outra destinação senão a de lhes serem “submissos, atenciosos e obedientes” (*unterthan, hold und gewärtig*)”.

representações permanecem um índice pelo qual as pessoas sabem que não são reconhecidas, uma dimensão irracional mas que já contém os sinais físicos, espirituais da falta de liberdade. A liberdade não significa pura e simplesmente a liberdade de pensamento, mas significa ocupar um lugar intersubjetivamente reconhecido, o que inclui ter voz ativa ou ter também reconhecimento enquanto igualdade epistêmica. Só se é livre sendo reconhecido como livre, e só se é reconhecido como livre quando se mostra que já se é livre: vimos que pensar nestes termos conduz a um paradoxo. Conduz também a uma visão abstrata do reconhecimento como se dando no ar, como em um tiro de pistola. No entanto, Hegel não tem em mente somente o domínio do pensamento: o processo de libertação e a dinâmica da dominação não apenas envolvem um terreno pré-racional dos afetos, sentimentos, códigos de conduta bem determinados etc., como passam necessariamente pela formação da autoconsciência como também uma escuta do seu próprio corpo, dos seus sentimentos, da utilização dos sentidos da linguagem naturalizados, de uma compreensão de si como parte da natureza e da sua forma de se relacionar à natureza.

Isto aparece no contexto do debate contemporâneo entre as interpretações realistas e construtivistas da teoria do reconhecimento de Hegel. As primeiras costumam enfatizar que, se a teoria do reconhecimento manifesta a importância da linguagem como um dos significados que estruturam o espírito e o espaço normativo das razões, por outro lado, a linguagem precisa ser vista no contexto da interação *natural* e social mediada pelo reconhecimento no qual ela é, por sua vez, compreensível, e sem a qual a origem e a função da mediação lingüística não podem sequer ser compreendidas.²⁶⁵ Assim como existe em Hegel um plano de reconhecimento

²⁶⁵ Isto é, a teoria do reconhecimento não poderia ser entendida apenas como uma pragmática de reconhecimento no sentido e.g. de Robert Brandom. Este autor desenvolveu uma análise da sociabilidade humana em termos de uma pragmática do reconhecimento, mostrando que o mecanismo fundamental subjacente à constituição dos significados do pensamento é um jogo de atribuições recíprocas de compromissos e títulos normativos. “No entanto, deve-se notar que os indivíduos em questão, para poderem atribuir compromissos e títulos, devem, juntos, reconhecer-se como sujeitos de reconhecimento, responder uns aos outros como seres capazes de reconhecimento. Reconhecer uns aos outros como sendo capazes de reconhecimento não é simplesmente um ato de atribuição, com o qual cada um dos dois confere, por outro, tal propriedade, como algo que não existia antes da atribuição: senão o processo de reconhecimento se tornaria tal que nela se criaria algo *ex nihilo* a partir de uma simples atitude normativa recíproca - com uma forma de *autovvio*, de *bootstrapping* semântico

que precede a instituição da intersubjetividade normativa linguisticamente mediada e articulada, existe um plano *negativo* onde o espírito *oculto* resiste à identificação e reflexão no falso universal e de onde a capacidade de crítica surge estruturalmente. O fim da formação em Hegel por isso não é a erudição. O reconhecimento, e sobretudo a sua contraface negativa, a dominação, precisa ser visto como englobando muito mais do que *palavras*, como se realizando não só no pensamento, mas de maneira pragmática nos corpos, no trabalho, na ação, nos sentimentos, memórias e representações.²⁶⁶

3.3.1 Cognição e afeto: filosofia clássica alemã e o pensamento naturalista

Hegel normalmente é visto como um hiper racionalista ou panlogicista para quem todo sentimento tem de ser substituído por uma forma conceitual. E ao longo do seu percurso ele realmente a cada vez mais se distancia de Schelling e rejeita o recurso à imediatidade do sentimento em contraste com a determinidade mediada do pensamento conceitual e da reflexão. No entanto isto não envolve uma rejeição do papel do sentimento, da subjetividade e da imediatez no pensamento. Mas aqui mais uma vez Hegel segue trabalhando em uma perspectiva aberta por Fichte.²⁶⁷ O sentimento não é em sua filosofia substituído por conceitos mas é subjacente à própria atividade do pôr conceitual: “A frase de Fichte, “A intuição vê, mas é vazia; o sentimento relaciona-se com a realidade, mas é cego”, poderia igualmente ser dito da atitude de Hegel também aqui” (id., *ibid.*).

A relação entre cognição e afeto é pensada por Hegel de modo que o amor e a amizade não são somente preenchimento de nossos desejos e

e normativo” (Cf. TESTA, I. *La natura del riconoscimento - Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel (1801-1806)*. Milano, Udine: Mimesis Edizioni, 2010).

²⁶⁶ Cf. neste sentido, por exemplo, nos esboços da *Filosofia do Espírito* de 1803/04: “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” (GW 6: 218, n. 2; HEGEL, 2008, p. 88, n. 14).

²⁶⁷ Cf. REDDING, P. *The Logic of Affect*. Cornell University Press, 1999, p. 130ss.

necessidades, mas também formas de *conhecimento* de nós mesmos e do mundo ao nosso redor. O conhecimento é pensado como não sendo apenas uma questão de palavras, mas contendo uma dimensão *material* efetiva. O problema de reconciliar cognição e afeto sumariza os problemas definidores da filosofia da mente para os filósofos e psicólogos da segunda metade do século XIX, e a revolução novecentista nas neurociências de que William James e Freud são herdeiros foi influenciada de maneiras significativas pelo idealismo pós-kantiano, em particular na forma das ideias “naturais-filosóficas” de Schelling (idem: 4). Fichte buscou conciliar cognição e afeto por meio do papel necessário do autossentimento (*Selbstgefühl*) dentro do funcionamento da consciência (sempre incorporada e localizada no mundo). Fichte já aponta em seu idealismo, por ele definido como “idealismo real” ou “realismo ideal”, para a interdependência das perspectivas realista e idealista transcendental com respeito à mente que foi posteriormente assumida pelo jovem Schelling, que a ela incorporou as ideias biológicas sobre o corpo que estavam tomando forma no interior das ciências médicas da época.

A sua tentativa de identificação de maneiras realistas e idealistas de considerar a mente deu origem às ideias pré-freudianas sobre a natureza da função mental inconsciente fundamentada no sentimento e sujeita à sua própria lógica peculiar. Igualmente em Hegel a dinâmica cultural permanece ligada aos processos fisiológicos do corpo, dos afetos e de sua expressão.²⁶⁸

3.4 Identidade, dominação e servidão no contexto do *Volksgeist* brasileiro

Se pensarmos nas relações entre a teoria da libertação e da dominação de Hegel com uma teoria social da dominação em geral e ainda

²⁶⁸ Cf. REDDING, 1999, p. 140: “O pensamento do movimento idealista é relevante para o pensamento naturalista da mente no final do século XX. Surpreendentemente, pode ser que a aceitação de uma perspectiva evolucionária da mente altere o panorama da psicologia idealista de maneiras mínimas. Relatos evolutivos sofisticados sobre o desenvolvimento da linguagem em nossos ancestrais humanóides e sua relação com sistemas comunicativos anteriores podem produzir uma imagem que é estranhamente próxima ao tipo de visão geral da mente e sua dependência do corpo e de sua estrutura cultural externalizada encontrada em Hegel. Além disso, mesmo no próprio Darwin encontramos indícios de uma concepção de uma lógica do afeto essencialmente homóloga àquela que rastreio dos idealistas a Freud”.

com o *espírito do povo* brasileiro, são certamente fontes importantes os autores clássicos e contemporâneos do pensamento social brasileiro, como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Hollanda, Caio Prado Júnior ou Jessé de Souza, e todos os grandes antropólogos.

No que diz respeito ao pensamento do próprio Hegel sobre a América do Sul, vale lembrar que ele não tem lamentavelmente senão uma compreensão extremamente pobre e vexatória dos indígenas brasileiros, assim como dos africanos escravizados.²⁶⁹ A este propósito surge também a questão de saber se Hegel faz propriamente uma apologia eurocentrista ao imperialismo e ao colonialismo, quando aponta a expansão colonialista como uma saída para as crises de superprodução na *Filosofia do Direito* e quando prevê acertadamente a transformação dos Estados Unidos da América na futura maior potência mundial, e até mesmo os golpes militares por eles orquestrados em toda a América Latina, enquanto a “luta entre a América do Norte e a América do Sul”, ou se apenas descreve estas tendências.²⁷⁰ Embora não possamos explorar esta questão aqui, observe-se que a sua concepção de liberdade como autodeterminação não pode ser *derivada* da sua interpretação do curso da história.²⁷¹

²⁶⁹ Pois não é senão através do mais puro preconceito que se pode explicar e.g. que onde nos europeus ele veja energia para o trabalho e laboriosidade, nos africanos escravizados que ainda encontram forças para dançar ao final de um dia exaustivo de trabalho veja animalidade (Cf. VG); que onde nos europeus veja bom senso e comedimento ao saber dosar o tempo dedicado ao trabalho (TW 4), nos indígenas veja moleza, preguiça. Em parte isto pode ser atribuído à moral do trabalho protestante condizente com o espírito do início do capitalismo analisada por Max Weber e sua posterior influência na formação de um ideal de progresso e de produtivismo cegos, posteriormente analisado na Teoria Crítica. Cf. VG 200-1; HEGEL, 2013, p. 183: “Na América do Sul, conservou-se, além disso, uma maior camada de população nativa. Os indígenas foram ali tratados com muito mais dureza e aplicados em serviços mais duros, superiores às suas forças. De qualquer modo, o indígena é aqui desprezado. É preciso ler nas descrições de viagens os relatos que mostram a mansidão e a moleza, a humildade e a submissão servil face a um crioulo e, mais ainda, perante um europeu; e há de ainda passar muito tempo até que os europeus consigam neles atear algum sentimento de si. Foram olhados na Europa como desprovidos de espírito e sem a menor capacidade de educação. A inferioridade destes indivíduos manifesta-se sob todos os aspectos, inclusive na estatura; só as tribos meridionais da Patagônia são naturezas mais fortes, mas ainda se encontram totalmente no estado natural da brutalidade e da selvajaria”.

²⁷⁰ “Por conseguinte, a América é o país do futuro em que, nos tempos que ainda estão à nossa frente, se revelará a sua importância histórico-mundial, porventura na luta entre a América do Norte e a América do Sul. (...) A América deve apartar-se do solo em que até hoje se desenrolou a história universal” (VG: 208; HEGEL, 2013, p. 190).

²⁷¹ Cf. STONE, A. “Hegel and Colonialism”, *Hegel Bulletin*, volume 41, Issue 2, August 2020, pp. 247-270.

Para partirmos da teoria do espírito de Hegel, poderíamos pensar que a autocompreensão do espírito do povo transparece nas expressões do espírito absoluto, i.e. na relação do povo à *religião*, à *cultura* e à *arte popular*. Quanto à religião, isso se manifesta também não só em seu conteúdo propriamente dito, mas na forma como o povo se relaciona a ela. Pensemos na descrição de Gilberto Freyre da relação íntima e informal com os santos, etc. (que certamente Hegel qualificaria negativamente, como qualifica o catolicismo em relação ao protestantismo. Não obstante, deve-se ponderar que ele define esta relação como um pilar da realização da autoconsciência e, como tal, algo *sempre* sagrado). Quanto à arte, pensemos no imaginário (para dizer mais adequadamente, nas *representações (Vorstellungen)*) do brasileiro como um povo sofrido mas alegre, no samba como uma tristeza alegre ou uma saída para escapar da dor, e na imagem do povo brasileiro no exterior como a de um povo alegre, extrovertido e exuberante.²⁷² Também no imaginário brasileiro existe a ideia do Brasil como país do futuro (manipulada pela ditadura militar nos ambos de chumbo)²⁷³, às vezes no sentido de incorporar e antecipar o destino mundial da miscigenação e diversificação crescente, com as crises imigratórias etc.²⁷⁴

Entretanto, uma consideração sóbria deve se atentar para não romantizar aspectos deste espírito que são puramente heranças colonialistas e escravagistas que devem ser superadas. De fato, dentre as principais peculiaridades do Brasil em face do cenário mundial deve-se contar a *desigualdade social, econômica e política*, aquilo que o fez inventar isto que talvez Hegel chamasse de astúcia (*List*) do “jeitinho brasileiro” (DaMatta) como uma forma de contornar tais condições desfavoráveis. Na crítica a estes

²⁷² A título de exemplo literário pode-se aduzir aqui e.g. a frase de Maiakóvski: “Dizem que em algum lugar, parece que no Brasil, existe algum homem feliz”.

²⁷³ A ditadura militar instrumentalizava de maneira proselitista a identidade nacional para estimular o apoio ao governo, manobra sintetizada no seu *slogan* de matriz nazifascista “Brasil: ame-o ou deixe-o” (hoje transmutado no bolsonarista “Brasil acima de todos”, uma cópia já sem qualquer pudor do lema hitlerista “*Deutschland über allen*”). Renato Russo e o grupo Legião Urbana ironizam aquela intenção na canção “Duas tribos” (1989) a fim de denunciar a *artificialidade e a relatividade desta suposta unidade absoluta* mantida apenas ao preço do silenciamento da diferença, de um maniqueísmo moral e da fomentação de um otimismo cego: “*É o bem contra o mal / É você de que lado está? / Estou do lado do bem / Com a luz e com os anjos (...)* O Brasil é o país do futuro / Em toda e qualquer situação / Eu quero tudo pra cima...”.

²⁷⁴ Neste sentido fala do Brasil como país do futuro por ex. Chico Buarque de Hollanda, certamente um dos principais artistas catalizadores do *saber de si* do espírito do povo brasileiro.

elementos pode-se aduzir ainda que Hegel se aproxima de Sérgio Buarque de Hollanda em sua acepção negativa do conceito de homem cordial enquanto incapaz de separar as esferas pública e privada.²⁷⁵ Certamente como resultado desta multifacetada desigualdade que nos legou a colonização e o longo e amplo escravagismo, são elementos centrais do espírito do povo brasileiro o *racismo* contra os negros e as populações tradicionais.²⁷⁶

Certamente o fato de que o Brasil tenha tido uma independência “dada de presente”, por meio de um reconhecimento sem luta, deve entrar em uma consideração que procure analisar a nossa realidade sob a ótica da teoria do reconhecimento hegeliana.

Uma questão decisiva do ponto de vista da análise filosófica do *Volkgeist* nacional passa por pensar de que forma a nossa passionalidade pode ser usada como um potencial de transformação e não de aprisionamento.²⁷⁷ Na busca da resposta, ao menos um caminho parece correto: que a filosofia e as ciências sociais devem ser aliadas em um trabalho interdisciplinar.

²⁷⁵ “O povo encontrava-se sob a influência de uma forte hierarquia e sob a libertinagem dos clérigos seculares e regulares. Estes povos devem primeiro desembaraçar-se dos interesses vazios e virar-se para o espírito da racionalidade e da liberdade” (VG: 204; HEGEL, 2013, p. 186).

²⁷⁶ Em termos regionais, contra os nordestinos, como é mais conhecido (em virtude da maior ascendência indígena e negra, e por conseguinte menor riqueza econômica) mas também contra os “*caipiras*” (talvez pelo mesmo motivo), tanto por parte dos habitantes das grandes cidades (paulistanos e cariocas, sobretudo) quanto pelos gaúchos – o que se reflete, por ex., em que muitos procurem alterar seu sotaque para perder o seu “r” característico, de ascendência indígena.

²⁷⁷ Cf. ALBORNOZ, S. “A utopia concreta do homem cordial”. In: LORENZONI, A.; HAHN, P.; SCHÜTZ, R. *Revista Dialectus - Dossiê Ernst Bloch*, n. 21, jan.-abr. 2021, pp. 258-270.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como resultados finais desta pesquisa, destacam-se em primeiro lugar a permanência e a centralidade (a despeito das leituras em sentido contrário) da dinâmica intersubjetiva na efetivação da liberdade nas *Grundlinien*, dado que, como vimos, seus elementos não apenas estão aí pressupostos em todos os momentos, como desempenham um papel central na legitimação das instituições modernas. A solução hegeliana para os problemas presentes na tentativa de fundamentação solipsista da moralidade e da política na filosofia moderna reside na revolução na forma de pensar o ser da lei e o conceito moral de natureza, a saber, por meio da introdução do conceito crítico de segunda natureza. A existência da autoconsciência em si mesma (já em sentido lógico e epistemológico) só é possível através do reconhecimento recíproco, assim como a ação individual em geral requer a entrada do sujeito em uma rede intersubjetivamente compartilhada de razões, significados e normas. Dito mais claramente: o espírito se realiza necessariamente em sua existência normativa.

Além disso, vimos que a libertação espiritual (e inclusive a diluição do paradoxo da libertação) exige a experiência (aqui, sim, relativa exclusivamente ao sujeito individualmente tomado) da apropriação de sua corporeidade e dos significados da sua existência, e requer a compreensão do espírito como existindo sempre simultaneamente como finito e infinito. Vimos também que nisto está implicada a expansão e o aprofundamento do conceito intelectualista iluminista de crítica. Assim como podemos classificar o reconhecimento (segundo o estudo clássico de Ludwig Siep) tanto como uma relação de indivíduo a indivíduo, quanto do indivíduo às instituições, igualmente a libertação individual deve ser vista em dois níveis: como uma relação a um contexto institucional somente dentro do qual a vontade livre pode efetivar-se, quanto como uma relação do sujeito a suas próprias memórias, representações e signos por meio da qual ele se alça até a mais alta compreensão possível de si mesmo – como espírito histórico que é essencialmente uma atividade de libertação.

Assim, do ponto de vista histórico-filosófico, se Hegel, por um lado, pode ser visto como um importante continuador de Kant, responsável por fazer a ponte entre a filosofia kantiana e a tradição dialética, por outro, ele se afasta consideravelmente do filósofo de Königsberg em razão da profunda transformação da compreensão da autorreflexividade prática em sua teoria da liberdade, assim como do conceito de autoconsciência e subjetividade, da reformulação do sistema da inteligência e da vontade, da transformação do conceito intelectualista de crítica, dentre outros elementos.

Relativamente ao debate atual a respeito da filosofia prática hegeliana, se, por um lado, as interpretações construtivistas da filosofia prática de Hegel parecem conduzir ao relativismo e à ausência de um critério para a avaliação e crítica dos consensos normativos, as interpretações realistas correm o risco de incorrer em essencialismos. As interpretações construtivistas descrevem adequadamente a tese hegeliana da liberdade como autodeterminação como um processo histórico de produção social da própria norma e de instituições progressivamente mais estáveis de reconhecimento recíproco. Os construtivistas costumam deliberadamente evitar entender a luta pelo reconhecimento em sua dimensão moral e ligada à formação da identidade subjetiva por julgarem que isto psicologiza o debate e que a linguagem de confessar e aceitar gestos de reconhecimento individualiza as questões, privilegiando a ênfase nas instituições.²⁷⁸ O reconhecimento diria respeito a uma situação social objetiva e Hegel estaria interessado fundamentalmente no papel que a razão deve desempenhar ao estabelecer ou conquistar a liberdade.

Vimos que, por um lado, é verdade que se deve conceder que é estranha à filosofia de Hegel uma noção liberal de reconhecimento abstrato, sem condicionantes, solto no espaço e no tempo (como um “olhar no fundo dos olhos”, como diz Žižek) e próxima ao que denota a categoria de respeito em Kant, e que a objetivação institucional da liberdade e a crítica das instituições é na verdade o decisivo e mais importante. Por outro lado, o risco deste tipo de leitura é, em primeiro lugar, o de converter-se em mera descrição da realidade

²⁷⁸ Cf. esta crítica de Pippin a Honneth em PIPPIN, R. “Reconstructivism: on Honneth’s hegelianism”. *Philosophy and Social Criticism*, vol. 40 (8), 2014, pp. 725-741.

desprovida de qualquer aspecto crítico. Em segundo lugar, as interpretações construtivistas costumam limitar o reconhecimento e a dominação unicamente à capacidade de determinar e justificar normas pelo pensamento e pela linguagem. Já Renault pondera que esta perspectiva não leva suficientemente em consideração o fato de que o início do processo de reconhecimento se dê sempre por ocasião de uma “ferida moral” (Honneth).²⁷⁹ Esta observação vale também para a interpretação do reconhecimento da “autorização normativa”, segundo a qual uma pessoa desfrutaria de liberdade social se ela é reconhecida como em posse de um discurso normativo capaz de engajar-se em um diálogo justificatório com outros agentes sociais sobre a apropriação das suas razões para a ação,²⁸⁰ e inclusive para a proposta de Honneth, quando este sustém um entendimento do não-reconhecimento como meramente a exclusão formal do direito.

A questão é que o processo do reconhecimento é *muito mais amplo* do que a atribuição recíproca de compromissos e títulos normativos e a normatividade linguisticamente mediada (ou do que a ética do discurso). Há muito que a antecede e determina a direção e a função das lógicas de reconhecimento segundo as relações de poder dominantes. Ademais as interpretações construtivistas ainda estão sujeitas à crítica de promoverem o *nivelamento* e a *homogeneização* dos estágios do processo de reconhecimento (por parte e.g. de Honneth). Por outro lado, como já dito, embora a teoria social de Honneth almeje ser também uma teoria da dominação, vários autores consideram que ele não aborda suficientemente as experiências de dominação ou ausência de reconhecimento. Honneth contribuiu para promover o conceito de reconhecimento, e a sua posição na teoria social é peculiar e apátrida, na medida em que os sociólogos o veem como tendendo a questões mais propriamente do domínio da filosofia, como a justificação normativa, enquanto na discussão filosófica ele enfrenta a acusação de ser, antes, um antropólogo.

As relações entre dominação e reconhecimento foram enfatizadas por Butler do ponto de vista da teoria da subjetivação e por Althusser do ponto de

²⁷⁹ Cf. RENAULT, E. “Reconnaissance, lutte, domination: le modèle hégélien”. *Politique et Sociétés*, vol. 28, nº 3, 2009, pp. 23-43.

²⁸⁰ Cf. MCQUEEN, P. *Subjectivity, Gender and the Struggle for Recognition*. London/New York: Palgrave Macmillan, 2015.

vista da teoria da ideologia. Bourdieu é um dos únicos autores que enfatizou essas relações do ponto de vista de uma teoria social, e por isso é central para a reflexão sobre o papel do reconhecimento na teoria social da dominação. Quanto às possíveis maneiras de empreender uma renovação da teoria social da dominação, na literatura encontramos ao menos três caminhos possíveis: 1. Rénault sugere que as teorias da dominação de Bourdieu e do reconhecimento de Honneth podem ser unidas a fim de sanar reciprocamente suas unilateralidades;. 2. Hannes Kuch desenvolve uma teoria da dominação a partir da teoria da subjetivação de Butler e do poder simbólico de Bourdieu; 3. Frigger volta à Marx e à discussão dos anos 80 com autores como Frantz Fanon e Simone de Beauvoir.

A teoria hegeliana do reconhecimento pode ser utilizada também para pensar a questão da teoria da reprodução social no debate feminista. Já Habermas foi e continua a ser muito atacado pelos marxistas que consideram um desserviço de sua parte aquilo que outros celebram: a sua autonomização das esferas da linguagem e da interação. Por vezes defende-se ainda o determinismo econômico, entendendo-se que somente assim é possível uma crítica radical ou estrutural. Sob esta ótica, a questão de gênero é considerada então uma *contradição secundária* que deve ser reconduzida à contradição essencial capital-trabalho, a “opressão” sexista reconduzida à exploração econômica.

A teoria do reconhecimento ajuda a mostrar a artificialidade desta distinção, e que a dominação de gênero *qua* exploração do trabalho doméstico ligado à reprodução social está incluído analiticamente no conceito de exploração econômica, e o seu impacto, não apenas na estrutura familiar, mas nas relações sociais de modo geral, particularmente à luz do conceito de formação (*Bildung*), a torna hoje um lugar central da negação, na forma como o compreende Marcuse. Em outros termos, não existe, na realidade concreta, para falar com Hegel, num bolso a opressão de gênero, e, no outro, a exploração de classe. Isto por um lado dá razão à *Luta por reconhecimento* de 1992 de Honneth quando aponta a unilateralidade de conceber a luta de classes como lutas meramente por bens materiais. Por outro lado aponta

igualmente a unilateralidade oposta de compreender as lutas de gênero como meras lutas por “reconhecimento” entendido no sentido kantiano de respeito.

Finalmente, no que diz respeito aos conceitos de *liberdade* e *libertação*, concluímos que é um erro da tradição marxiana abdicar de disputar o significado do conceito de liberdade, por mais justa que seja a denúncia da sua instrumentalização. É razoável pensar que se Hegel estivesse vivo hoje, estaria atento à forma como a liberdade é utilizada ou *em nome de quê* ela é invocada.²⁸¹ Neste sentido, ao invés de uma abordagem que entende os conceitos de vontade e pessoa nas *Grundlinien* de maneira kantiana, a ênfase deve ser posta na transformação genuinamente hegeliana da filosofia prática, a saber, na *forma de conceber o ser da lei* (como faz Christoph Menke em *Autonomie und Befreiung* (2018), sublinhando que a liberdade em Hegel é antes processo de libertação do que (como em Kant) um *Faktum*. Daí o título de nossa tese: A vida da lei. Tudo isto resulta em uma reflexão sobre as diferentes acepções e instrumentalizações do conceito de liberdade.²⁸²

Particularmente interessante é que Hegel retoma nas *Grundlinien* não apenas os desenvolvimentos anteriores da constituição intersubjetiva da identidade do Eu, mas a teoria do crime e da pena de seus anos de juventude – o que é especialmente visível nas lições berlinenses não publicadas e nas lições sobre *Filosofia da História*, como acima aludido. Tudo isto traz à tona uma questão fundamental na pergunta pela legitimidade do poder e da lei: a relação entre a justiça positiva ou institucionalizada e a justiça em sentido moral, i.e. da espinhosa questão, em termos da filosofia do direito como a entendemos hoje, sobre a relação entre moral e norma e a factibilidade da pretensão positivista de neutralidade e “pureza” do direito. Isto nós entendemos como reflexo da crítica de Hegel à redução da moralidade à forma do direito positivo (*Rechtsform*), no sentido em que esclarece Wildt (1982), e como uma juridificação da liberdade, no sentido também explorado por Flickinger.²⁸³

²⁸¹ Cf. FLICKINGER, H.-G. *Em nome da liberdade: elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

²⁸² Id., *ibid.*

²⁸³ Idem, “A juridificação da liberdade: os direitos humanos no processo da globalização”. *Veritas*, v. 54, n. 1, 2009.

Finalmente, em relação à fundamentação lógica do conceito de vontade (e à interpretação da *Filosofia do Direito* em geral), é importante ter em vista o sentido daquilo que Hegel entende por “vontade universal” e “vontade livre que quer a vontade livre”. De um lado, as interpretações que identificam muito estreitamente a vontade universal com a vontade existente e assimilam muito rapidamente as teses últimas da filosofia política hegeliana à teoria das instituições da *Filosofia do Direito*, em sua versão publicada. A centralidade do Estado deve ser relativizada tendo em vista a *Filosofia da História* (e aqui defendemos que Siep tem uma visão equivocada do papel do conflito no desenvolvimento do *Volksggeist*). Entendemos que o central é compreender o espírito em seu movimento enquanto “espírito vivo”, continuamente se produzindo.

A riqueza e proficuidade da teoria hegeliana da liberdade depende de que a abordagem centrada no desenvolvimento lógico da vontade livre da *Filosofia do Direito* seja posta a serviço do enriquecimento da concepção hegeliana de liberdade, e não da sua formalização ou descaracterização. Primordialmente importante é igualmente considerar que a *Filosofia do Direito* não é a exposição exaustiva de toda a teoria da liberdade hegeliana, mas deve ser contextualizada a partir da filosofia do espírito subjetivo e do espírito absoluto, e entendida também em perspectiva histórica como o processo vivo da Ideia da liberdade, enquanto espírito que existe como “a Ideia que existe sobre a terra” e sobre ela continua caminhando.²⁸⁴

²⁸⁴ VG: 111; HEGEL, 2013, p. 103.

REFERÊNCIAS:

Primárias:

HEGEL, Georg W. F. *A razão na história*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2013.

_____. “As Preleções de Hegel sobre a “Filosofia do Espírito” (1805/06): introdução e tradução da primeira parte (“o Espírito segundo seu Conceito”)”. Trad. de Erick Lima. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, vol. 3, n. 2, 2015.

_____. “As preleções de Hegel sobre a “Filosofia do Espírito” (1805/06): introdução e tradução da segunda parte (“o Espírito Efetivo”)”. Trad. de Erick Lima. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, vol. 4, n. 1, Brasília, 2016b.

_____. *Briefe von und an Hegel*. Bd. 1-3. Hg. J. Hoffmeister. 3. Aufl. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1969.

_____. *Ciência da Lógica: 1. A Doutrina do Ser*. Trad. de Christian Iber, Marloren Miranda e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016a.

_____. *Ciência da Lógica: 2. A Doutrina da Essência*. Trad. de Christian Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2017.

_____. *Ciência da Lógica: 3. A Doutrina do Conceito*. Trad. de Christian Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2018a.

_____. »Der Geist des Christentums«: *Schriften 1796-1800: mit bislang unveröff. Texten*. Hrsg. u. eingel. von Werner Hamacher. Frankfurt/M., Berlin, Wien: Verlag Ullstein GmbH, 1978a.

_____. *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. von J. Hoffmeister (Fünfte, abermals verbesserte Auflage), Der Philosophischen Bibliothek Band 171a, Hamburg: Meiner, 1966.

_____. *Diferença Entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*. Tradução, introdução e notas de Carlos Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003c.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio (1830)*. Volume I – A ciência da lógica. Texto completo, com os adendos orais, traduzido por Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio (1830)*. Volume III – A filosofia do espírito. Texto completo, com os Adendos Orais, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____. *Fenomenologia do espírito – parte I*. Trad. de Paulo Meneses com a colaboração de K.-H. Effen. 5ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2000a.

_____. *Fenomenologia do espírito – parte II*. Trad. de Paulo Meneses com a colaboração de K.-H. Effen. 4ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999a.

_____. *Filosofía de la historia universal*. 1ª ed. Traducción y notas: José Gaos. Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A., 2010b.

_____. *Gesammelte Werke*. Hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968ff.

_____. *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*. Edited and translated with an introduction and explanatory notes by M. J. Petry. Dordrecht, Boston: D. Reidel Publishing Co., 1978b.

_____. *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8*. Transl. and with an Introduction by Robert R. Williams. New York, NY: Oxford, 2007a.

_____. *Lectures on the Philosophy of World History – Introduction*. Transl. by H. B. Nisbet with an introduction by Duncan Forbes. New York: Cambridge University Press, 1975.

_____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio*. Trad. de Paulo Meneses et al. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010a.

_____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio – A sociedade civil*. Tradução, introdução e notas de Marcos Lutz Müller. (Coleção Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, nº 06). Campinas, SP: IFCH/Unicamp, 2003b.

_____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio – Introdução*. Tradução, notas e apresentação de Marcos Lutz Müller. (Coleção Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, nº 10). Campinas, SP: IFCH/Unicamp, 2005.

_____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio – O Direito Abstrato*. Tradução, introdução e notas de Marcos Lutz Müller. (Coleção Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, nº 05). Campinas, SP: IFCH/Unicamp, 2003a.

_____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio – O Estado*. Tradução, introdução e notas de Marcos Lutz Müller. (Coleção Textos Didáticos, nº 32). Campinas, SP: IFCH/Unicamp, 1998.

_____. “O Fragmento 22 dos *Jenaer Systementwürfe* (1803/1804): apresentação e tradução”. Trad. de Erick Lima. *Revista Estudos Hegelianos*, ano 5, n. 8, jun.-2008.

_____. *Phenomenology of Spirit*. Trans. Terry Pinkard. Disponível em: <https://de.scribd.com/document/49157331/Phenomenology-of-Spirit-Entire-Text-of-T-Pinkard-Translation> (Acesso em 5 de janeiro de 2018). S/L: 2018b.

_____. *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*. Hrsg. von Dieter Henrich. 1^a ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

_____. *Philosophie des Rechts: Nachschrift der Vorlesung von 1822/23 von Karl Wilhelm Ludwig Heyse*. Hrsg. Und eingeleitet von Erich Schilbach. (Hegelianana - Studien und Quellen zu Hegel und zum Hegelianismus). Hrsg. von Helmut Schneider. Band 11. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999b.

_____. *Propedêutica Filosófica*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*. Trad. de Agemir Bavaresco. SP: Loyola, 2007b.

_____. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hrsg. von W. Jaeschke, 3 Bände, Hamburg: Meiner, 1983-5, Band 3: Teil 1. Einleitung in die Philosophie der Religion - Der Begriff der Religion, 1993.

_____. *Vorlesungen über Philosophie des Rechts: Berlin 1819/1820 / nachgeschr. von Johann Rudolf Ringier*, hrsg. von Emil Angehrn (et al.), Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, 14. Hamburg: F. Meiner, 2000b.

_____. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818-1831. Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1973.

_____. *Werke in 20 Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu hrsg. von MOLDENHAUER, Eva und MICHEL, Karl Markus, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969ff.

Secundária:

ADORNO, Theodor W. "Die Idee der Naturgeschichte". In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*. Band 1: Philosophische Frühschriften. Frankfurt, Main: Suhrkamp, 1997.

AM BUSCH, H.-C.; ZURN, Christopher (hrsg.). *Anerkennung*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 21. Berlin: Akademie Verlag, 2009.

_____. *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives*. Plymouth, UK: Lexington Books, 2010.

ARDNT, Andreas. "Para além do idealismo e do materialismo: o conceito hegeliano de dialética e a crítica de Marx às 'mistificações' hegelianas". *Revista Dialectus*. Dossiê Conexão Hegel-Marx: Novas Leituras. Número 18 (2020), pp. 25-38.

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Transl. by H. Rackham. Londres-Cambridge, Mass.: Loeb Classical Library, 1934.

AVINERI, Shlomo. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press, 1972.

BAUM, Manfred. "Gemeinwohl und allgemeiner Wille in Hegels Rechtsphilosophie". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60, 1978, pp. 175-198.

BEEKES, Robert. *Etymological Dictionary of Greek*. In: LUBOTSKY, Alexander (ed.), *Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series*, Leiden/Boston: Brill, 2010.

BENJAMIN, Walter. „Einbahnstraße“. In: TIEDEMANN, R.; SCHWEPPENHÄUSER, H. (hg.) *Gesammelte Schriften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, IV, p. 146).

BERNSTEIN, Richard. "Hegel and pragmatism". In: BERNSTEIN, Richard. *The Pragmatic Turn*. Cambridge: Polity Press, 2010.

_____. "Negativity: Theme and Variations". In: PIPPIN, R.; FEENBERG, A.; WEBEL, C.; *Critical theory and the promise of utopia*. London: MacMillan Education, 1988, pp. 13-28.

BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança* – volume 1. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto: 2005.

BRANDON, Robert. *Tales of Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge/London: Harvard University Press, 2002.

BROOKS, T.; STEIN, S. (eds.), *Hegel's Political Philosophy – on the Normative Significance of Method and System*. Oxford University Press, 2017.

CESA, Claudio (org.). *Guida a Hegel*. Roma-Bari: Gius. Laterza & Figli Spa, 2004.

CRAIG, E. (ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 8 – Questions to Sociology. New York, London: Routledge, 1998.

DANGEL, Tobias. *Hegel und die Geistmetaphysik des Aristoteles*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2013.

DELANTY, G. (ed.), *Handbook of Contemporary European Social Theory*, London: Routledge, 2006.

DERANTY, J.-P. “Théorie de la valeur, travail et reconnaissance: l'ontologie sociale dans les écrits d'Iéna”. In: RENAULT, E.; BUÉE, J.-M.; *Hegel à Iéna*. Lyon: END Éditions, 2015.

DELIGIORGI, Katerina (ed.). *Hegel: New Directions*. Chesham: Acumen, 2006.

DÜSING, Klaus. “Constitution and Structure of Self-Identity: Kant's Theory of Apperception and Hegel's Criticism”. *Midwest Studies in Philosophy*. Sep. 1983, pp. 409-431.

_____. „Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik – Systematische und Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik“. *Hegel-Studien*, b. 15. Bonn: Bouvier, 1984.

DRÜE, H. „Hegels Philosophie des Geistes“. In: SCHNÄDELBACH, H. (hrsg.), *Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: Ein Kommentar*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2000.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. de Renato da Silveira, prefácio de Lewis R. Gordon. Salvador: EdUFBA, 2008.

FERREIRO, Héctor. „Der praktische Geist ist der wirkliche Geist – zu Hegels Antirepräsentationalismus“. In: ARNDT, Andreas et al. (hrsg.). *Hegel-Jahrbuch (vol. 11, issue 1)*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018, pp. 310-315.

_____. „Sich selbst denkendes Denken – zu Hegels Geistbegriff“. *Studia Philosophica – Schweizerische Zeitschrift für Philosophie*, vol. 78 - „Was ist Geist?“, Schwabe Verlag, 2019, pp. 81-95.

FETSCHER, Iring. *Hegels Lehre vom Menschen*. Stuttgart: Frommann, 1970.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Foundations of Natural Right According to the Principles of the Wissenschaftslehre*. Ed. by Frederick Neuhouser, transl. by Michael Baur. Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press, 2000.

_____. *Gesamtausgabe*. Hrsg. von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart – Bad Cannstatt 1962ff.

_____. *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*. Hamburg: Meiner, 1979.

FLICKINGER, Hans-Georg. “A juridificação da liberdade: os direitos humanos no processo da globalização”. *Veritas*, v. 54, n. 1, 2009.

_____. “Autonomia e reconhecimento: dois conceitos-chave na formação”. *Educação*, Porto Alegre, v. 34, n. 1, p. 7-12, jan./abr.. 2011.

_____. Crítica e metafísica: o legado filosófico de Karl Marx. *Kalagatos*, V. 14, N. 1, Fortaleza, set.-dez. 2017, pp. 113-123.

_____. *Em nome da liberdade: elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

_____. *Marx e Hegel – o porão de uma filosofia social*. Porto Alegre, RS: L&PM, 1986.

_____. "O potencial crítico da *Filosofia do Direito* de Hegel". *Veritas*, Porto Alegre, v. 49, n. 1, 2004.

_____. "Os graus do reconhecimento social – a crítica de um conceito chave a partir de G. W. F. Hegel". *Civitas*, Porto Alegre, v. 8., n. 1, p. 80-93, jan.-ab. 2008.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition? A political-philosophical Exchange*. London/New York: Verso, 2003.

FRIGGER, Peter. *Knechtschaft und Symmetrie – Untersuchung zur Bewegung der Anerkennung*. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades doctor philosophiae (Dr. Phil.). Philosophischen Fakultät III der Humboldt – Universität zu Berlin, 2013.

FULDA, Hans-Friedrich. „Bemerkungen zu einer materialistischen Umkehrung Hegels“. In: FULDA, H.-F. *et al.* *Perspektiven auf Hegel*. Köln: 1991.

_____. „Das Leben des Geistes“. In: ARNDT, Andreas (hrsg.), *Das Leben Denken* (Erster Teil). Berlin: Akademie-Verlag, 2006, pp. 27-35.

_____. „Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise“. In: HORSTMANN, Rolf-Peter (Hrsg.): *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978, pp. 127-174.

_____. „Spekulative Logik als “die eigentliche Metaphysik“. Zu Hegels Verwandlung“. In: PÄTZOLD, D.; VANDERJAGT, A. (eds.). *Hegels Transformation der Metaphysik*. Köln: Dinter, 1991, 9-27.

_____. „Zum Theorietypus der Hegelschen Rechtsphilosophie“. In: HENRICH, D.; HORSTMANN, R. (hrsg.), *Hegels Philosophie des Rechts: die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, pp. 393-427.

GADAMER, Hans-Georg. „Die verkehrte Welt“. In: FULDA, H.F.; HENRICH, Dieter (hrsgs.). *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992b, pp. 106-130.

_____. „Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins“. In: FULDA, H.F.; HENRICH, Dieter (hrgs.). *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992a, pp. 217-242.

_____. „Hegel und die antike Dialektik“. *Hegel-Studien*, I, 1961, pp. 173-199.

GONÇALVES, Márcia Cristina Ferreira. *O Belo e o Destino – Uma Introdução à Filosofia de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

GREGORATTO, Federica. “The Passionate Nature of Freedom: From Hegel to Dewey and Adorno; From This to *Another Country*”. In: GILADI, P. (ed.). *Hegel and the Frankfurt School*. Routledge Studies in Nineteenth-Century Philosophy. New York: Routledge, 2021, pp. 242-264.

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989 (1983).

_____. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

_____. *Technik und Wissenschaft als >Ideologie<*. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

HALBIG, Christoph. *Objektives Denken – Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*. Spekulation und Erfahrung – Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2002.

HALBIG, Christoph; QUANTE, Michael; SIEP, Ludwig (hrgs.). *Hegels Erbe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.

HARRIS, H. S. *Hegel's Development – Night Thoughts (Jena 1801-1806)*. New York: Clarendon Press, 1983.

HENRICH, Dieter. *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

_____. *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart: Reclam, 1982.

_____. „Vernunft in Verwirklichung“. In: HEGEL, G.W.F. *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschr.*, hrsg. von Dieter Henrich. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

HENRICH, D.; HORSTMANN, R. (hrsg.), *Hegels Philosophie des Rechts: die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico ou Civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HONNETH, Axel. *Das Ich im Wir - Studien zur Anerkennungstheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2010.

_____. *Luta por Reconhecimento – a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003 (1992).

_____. “Moral Consciousness and Class Domination: Some Problems in the Analysis of Hidden Morality”. In: *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory* (chap. 4). Cambridge: Polity Press, 2007b (1982).

_____. *O Direito da Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

_____. *Sufrimento de Indeterminação: Uma Reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. de Denilson Werle e Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular, 2007a.

_____. *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Freedom*. Princeton: Princeton University Press, 2010.

HORSTMANN, Rolf-Peter. „Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption“. *Philosophischer Rundschau*, 19: 87-118.

_____. *Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie*. In: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie 2*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1975.

HUESCA RAMÓN, Fernando. *Economía política clásica en Hegel: valor, capital y eticidad*. 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos, 2021.

IKÄHEIMO, H.; LAITINEN, A (eds.). *Recognition and Social Ontology*. London: Brill, 2011.

ILLETTERATI, L.; MENEGONI, F. (eds.) *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2018.

ILTING, Karl-Heinz. “Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie”. In: RIEDEL, Manfred (hrsg.). *Materialien zu Hegel Rechtsphilosophie*. 2 Bände. Frankfurt/Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1975, pp. 52-80.

JAEGGI, Rahel. *Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Suhrkamp, 2005.

_____. *Kritik von Lebensformen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2013.

_____. “Was ist Ideologiekritik?”. In: JAEGGI, R.; WESCHE, T. *Was ist Kritik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, pp. 266-295.

JAESCHKE, Walter. *Direito e Eticidade*. Coleção Filosofia – 176. Porto Alegre, RS: EdiPUCRS, 2004.

_____. *Hegels Philosophie*. Hamburg: Meiner, 2020.

KANDIYALI, Jan (ed.). *Reassessing Marx’s social and political philosophy – Freedom, recognition and human flourishing*. Routledge: London/New York, 2018.

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen, später Deutschen Akademie der Wissenschaften. Berlin: 1902ff.

_____. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, apresentação e notas de José Lamago. 3ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

_____. *Os progressos da metafísica acerca da pergunta da Academia Real de Ciências de Berlim: “quais são os verdadeiros progressos que a*

Metafísica realizou na Alemanha, desde os tempos de Leibniz e de Wolff?. Lisboa: Edições 70, 1995.

KIMMERLE, Heinz. *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800-1804*. Bonn: H. Bouvier, 1970.

KHURANA, Thomas. *Das Leben der Freiheit – Form und Wirklichkeit der Autonomie*. Frankfurt: Suhrkamp, 2017.

_____. “Paradoxes of autonomy: on the dialectics of freedom and normativity”. *Symposium*, vol. 17, no. 1, Spring/Printemps, 2013, pp. 50-74.

KHURANA, Thomas; MENKE, Christoph (Hg.). *Paradoxien der Autonomie*. Berlin: August Verlag, 2011.

KOJÈVE, Alexandre. *Hegel*. Hrsg. von Iring Fetscher. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.

KORSGAARD, Christine M. *Creating the Kingdom of Ends*. New York: Cambridge University Press, 1996.

_____. “Lecture 3 – The authority of reflection”, in: KORSGAARD, Christine M; COHEN, G. *et. al. The Sources of Normativity*, edited by Onora O’Neill, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1996.

_____. *Self-Constitution – Agency, Identity and Integrity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

KRIJNEN, Christian (ed.). *Concepts of Normativity: Kant or Hegel?* (Critical Studies in German Idealism, v. 24). London: Brill, 2019.

_____. *Recognition – German Idealism as an Ongoing Challenge*. London: Brill, 2014.

KUCH, Hannes. *Herr und Knecht – Anerkennung und symbolische Macht im Anschluss an Hegel*. Campus Verlag: Frankfurt/New York, 2013.

LEVINE, Steven. “Hegel, Dewey, and Habits”. *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 23, issue 4, pp. 632-656.

LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal – liberdade, igualdade, estado*. Trad. de Carlos Alberto Dastoli. 1ª reimpressão. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

LUKÁCS, György. *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*. Wien: Europa Verlag, 1948.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MARCUSE, Herbert. “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna”. In: KELLNER, D. (ed.). *Tecnologia, guerra e fascismo*. São Paulo, SP: Editora UNESP, 1999.

_____. *Negations*. Translated by Jeremy Shapiro. Boston: Beacon Press, 1963.

_____. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. New York: Oxford University Press, 1941.

MARX, Karl. *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)*. Berlin: Dietzt Verlag, 1975.

MCDOWELL, J. *Mind and World: with a new introduction*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

_____. *Responses*. In: SMITH, Nicholas H. (ed.). *Reading McDowell - On Mind and World*. New York: Routledge, 2002.

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981.

MCQUEEN, Paddy. *Subjectivity, Gender and the Struggle for Recognition*. London/New York: Palgrave Macmillan, 2015.

MENEGONI, Francesca. *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*. Trento: Verifiche, 1993.

MENKE, Christoph. *Autonomie und Befreiung: Studien zu Hegel*. Frankfurt: Surhkamp Verlag, 2018.

_____. „Die Dialektik der Befreiung“. *Hegel-Studien Band 52*. Hrsg. von Birgit Sandkaulen und Michael Quante,

MÜLLER, Marcos Lutz. “A contradição dialética e a sua resolução no fundamento”. In: HELFER, I. (org.). *Lógica e Metafísica em Hegel*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2019.

_____. “A democracia em Marx: contexto de surgimento e ambivalência do conceito”. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, v. 26, 2018.

_____. “A dialética negativa da moralidade e a resolução especulativa da contradição da consciência moral moderna”. *Revista Discurso*. São Paulo – USP: v. 27, pp. 83-116, 1996.

_____. “A experiência, caminho para a verdade?”. *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. XVII, abril – maio – junho 1967, pp. 146-177.

_____. “A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade”. *Analytica*. Rio de Janeiro: UFRJ, v.1, n.1, pp.77-141, 1993a.

_____. “A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o Terror”. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 5, nº. 9, pp. 75-99, 2008.

_____. “A tensão entre liberdade negativa e liberdade positiva no conceito especulativo de liberdade e na sua efetivação na sociedade civil-burguesa moderna”. In: STEIN, S. I. A. (org.). *Ética e Política*, v. 2. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 1998, pp. 9-41.

_____. “Exposição e Método Dialético em “O Capital””. *Boletim SEAF*, nº. 2, Belo Horizonte, 1982.

NEGT, Oskar. *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*. Frankfurt, Main: Suhrkamp, 1970.

NEUHOUSER, Frederick. „Die Dialektik der Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie“. *Hegel-Studien Band 50*. Hrsg. Von Fredrick Neuhouser und A. Fliedner. Hamburg: Felix Meiner 2016, pp. 13-32.

_____. *Foundations of Hegel's Social Theory – Actualizing freedom*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

_____. "Hegel and Marx on 'Spiritual Life' as a Criterion for Social Critique", in: FARELD, V.; KUCH, H. (eds.), *From Marx to Hegel and Back – Capitalism, Critique, and Utopia*, London: Bloomsbury, 2020, pp.125-140.

NOBRE, Marcos. "Limites da imanência. Um exercício de dialética negativa". *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v.3 n.2, Dossiê Theodor W. Adorno, trad. de Adriano Januário, 2º semestre de 2019, pp. 16-44.

NUZZO, Angelica. *Approaching Hegel's Logic Obliquely – Melville, Molière, Beckett*. New York: State University of New York Press, 2018.

_____. *Hegel and the analytic tradition*. London: Continuum Books, 2010.

_____. *Logica i Sistema – sulla ideia hegeliana di filosofia*. Genova: Pantograf, 1992.

_____. *Memory, History, Justice in Hegel*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

_____. *Rappresentazione e concetto nella 'logica' della Filosofia del diritto di Hegel*. Napoli: Guida Editori, 1990.

PATTEN, Alan. *Hegel's idea of freedom*. New York: Oxford University Press, 1999.

PEPERZAK, Adriaan. *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

PINKARD, Terry. *Does History Make Sense? Hegel on the Historical Shapes of Justice*. Harvard University Press, 2017.

_____. *German philosophy 1760-1860 – the Legacy of Idealism*. New York, NY: Cambridge University Press, 2002.

_____. *Hegel – A Biography*. New York: Cambridge University Press, 2000.

_____. *Hegel's Phenomenology: the sociality of reason*. New York, NY: Cambridge University Press, 1994.

PIPPIN, Robert. "Hegel, Freedom, The Will. The *Philosophy of Right* (§§ 1-33)". In: SIEP, L. (org). *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Akademie Verlag, 1997, pp. 31-54.

_____. *Hegel's Practical Philosophy – Rational Agency as Ethical Life*. New York: Cambridge University Press, 2008.

_____. "Reconstructivism: on Honneth's hegelianism". *Philosophy and Social Criticism*, vol. 40 (8), 2014, pp. 725-741.

QUANTE, Michael. *Die Wirklichkeit des Geistes - Studien zu Hegel*. Frankfurt (Main): Suhrkamp, 2011.

_____. *Hegels Begriff der Handlung*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1993.

_____. "The Personality of the Will" as the Principle of Abstract Right: An Analysis of §§ 34-40 of Hegel's *Philosophy of Right* in Terms of the Logical Structure of the Concept". In: PIPPIN, R.; HOFFE, O., *Hegel on Ethics and Politics*. New York: Cambridge University Press, 2004, pp. 81-100.

REDDING, Paul. *Analytic philosophy and the return of Hegelian thought*. New York: Cambridge University Press, 2007.

_____. *The Logic of Affect*. Cornell University Press, 1999.

_____. "The relation of Logic to Ontology in Hegel". In: HAAPARANTA, L.; KOSKINEN, H. (eds.). *Categories of Being – essays on Metaphysics and Logic*. pp. 145-166.

RENAULT, Emmanuel. "Qual poderia ser o papel do conceito de reconhecimento em uma teoria social da dominação?". *Cadernos de Filosofia Alemã*, tradução de Ana Carolina Vasques *et al.*, v. 23; n. 1, jan.-jun. 2018, pp. 63-78.

_____. "Reconnaissance, lutte, domination: le modèle hégélien". *Politique et Sociétés*, vol. 28, n° 3, 2009, pp. 23-43.

RIEDEL, Manfred. "Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie". In: RIEDEL, Manfred (hrsg.). *Materialien zu Hegel Rechtsphilosophie*. 2 Bände. Frankfurt/Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1975, pp. 109-130.

_____. *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969.

RITTER, Joachim. *Hegel and the French Revolution*. Cambridge, MA; London, England: MIT Press, 1982 (1969).

_____. "Person und Eigentum. Zu Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts". In: RIEDEL, Manfred (hrsg.). *Materialien zu Hegel Rechtsphilosophie*. 2 Bände. Frankfurt/Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1975, pp. 152-175.

ROSE, Gillian. *Hegel contra sociology*. London: Athlone, 1985 (1981).

ROSENKRANZ, Karl. *Hegels Leben*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969.

ROSENZWEIG, Franz. *Hegel und der Staat*. Suhrkamp: Berlin, 2010.

SANDEL, Michael. "Michael Sandel on Liberal and Communitarian Theories of Government". Entrevista disponível na plataforma YouTube, acesso em 10/02/2019.

SANDKAULEN, Birgit. "Bildung bei Hegel – Entfremdung oder Versöhnung?" In: ARDNT, A.; ZOVKO, J.; GERHARD, M. *Hegel gegen Hegel. Hegel-Jahrbuch*. Berlin: de Gruyter, 2014, pp. 430-438.

_____. "Hegels Konzept(e) der Bildung" In: HOFFMAN, T. (ed.) *Grundbegriffe des Praktischen*. Freiburg: Alber, 2015, pp. 11-27.

SANDKÜHLER, Hans Jörg (hrsg.). "Anerkennung". In: *Enzyklopädie Philosophie in drei Bänden*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Historisch-Kritische Ausgabe*, hrsg. im

Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1976ff.

_____. *Ideias para uma filosofia da natureza*. Prefácio, introdução e aditamento à introdução. Tradução, prefácio, notas e apêndices de Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2001.

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. *A relação dialética do homem com a natureza: estudos histórico-filosóficos sobre o problema da natureza em Karl Marx*. Tradução de Rosalvo Schütz. Cascavel, PR: EDUnioeste, 2019.

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich; EIDAM, Heinz (Hg.). *Anfänge bei Hegel*. Kassel Philosophische Schriften – Neue Folge 2. Kassel, DE: Kassel University Press, 2008.

SCHMITT, Carl. *Verfassungslehre*. München: Duncker & Humblot, 1928.

SCHNÄDELBACH, Herbert (Hg.). *Hegels 'Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften' (1830): Ein Kommentar zum Systemgrundriß*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000.

_____. *Hegels praktische Philosophie - ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000.

SCHÜTZ, Rosalvo. “Dialética da libertação: Crítica e utopia na teoria da emancipação de Marcuse”. *Dissonância – Revista de Teoria Crítica*, v. 2, n. 1.1 (2018).

_____. *Die abstrahierende Dynamik der modernen Gesellschaft – Konsequenzen für die Beziehung der Menschen untereinander und mit der Natur*. (Doktorarbeit). Frankfurt/Main: Peter Lang, 2007.

_____. “O deslocamento do lugar social da negação em Herbert Marcuse”. *Argumentos*, ano 4, nº. 8, 2012, pp. 188-198.

_____. “Transcender sem transcendência: elementos para uma reabilitação materialista da religião”. *Veritas*, v. 65, n. 1, jan.-mar. 2020, p. 1-13.

SEARLE, John. *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press, 1995.

SEDGWICK, Sally. *The reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling and Hegel*. New York: Cambridge University Press, 2000.

SEELMANN, K.; ZABEL, B. *Autonomie und Normativität – Zu Hegels Rechtsphilosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

SIEP, Ludwig. *Anerkennung als Prinzip der Praktischen Philosophie – Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Hamburg: Meiner, 2014 (1979).

_____. „Der Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena“. In: SIEP, L. *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

_____. „Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes“. In: KÖHLER, D.; PÖGGELER, O. (Hg.). *G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes* (Klassiker Auslegen, Band 16). Berlin: Akademie Verlag, 2006.

_____. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Transl. by Daniel Smyth. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2014b (2000).

_____. „Le mouvement de la reconnaissance dans la *Phénoménologie de l'esprit*“. In: PERINETTI, D. *et al.* (eds.). *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel: lectures contemporaines*. Paris: PUF, 2009.

_____. „The struggle for recognition: Hegel's dispute with Hobbes in the Jena writings“. In: O'NEILL, John (ed.). *Hegel's dialectic of desire and recognition: texts and commentary*. Albany: Suny, 1996, pp. 273-288.

_____. „Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der *Grundlinien* im Blick auf die *Vorrede*“. In: SIEP, L. (org.). *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Akademie Verlag, 1997, pp. 5-30.

_____. „Wir sind dreifach frei. Rezension über Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit*“. *Die Zeit*, n. 34, Frankfurt a. M., 18.08.2011.

SIEP, Ludwig (hrsg.). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. (Klassiker Auslegen). Herausgegeben von Otfried Höffe. Band 9. Berlin: Akademie Verlag, 1997.

STEDEROTH, Dirk. "Freiheit, Anerkennung und Liebe. Ein Versuch über ihren Zusammenhang". In: EIDAM, Heinz; HERMENAU, Frank; SOUZA, Draiton de (Hrsg.). *Metaphysik und Hermeneutik*. Kassel: Kassel University Press GmbH, 2004, pp. 374-387.

_____. *Freiheitsgrade – zur Differenzierung praktischer Freiheit*. Edition Moderne Postmoderne. Bielefeld: Transcript Verlag, 2015.

_____. *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*. Berlin: Akademie Verlag, 2001.

STEDEROTH, Dirk; MICHELINI, Francesca; WUNSCH, Matthias. „Philosophy of nature and organism’s autonomy: on Hegel, Plessner and Jonas’ theories of living beings“. *History and philosophy of the life sciences*, Aug. 30; 40 (3): 56, 2018.

STEMMER, Peter. *Normativität – eine ontologische Untersuchung*. Berlin, New York: De Gruyter, 2008.

STERN, Robert. "Freedom, Norms, and Nature in Hegel: Self-Legislation or Self-Realization?" In: ZUCKERT, R.; KREINES, J. *Hegel on Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp. 88-105.

_____. *Hegelian Metaphysics*. New York: Oxford University Press Inc., 2009.

_____. *Understanding moral obligation – Kant, Hegel, Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

STONE, Alison. "Hegel and Colonialism", *Hegel Bulletin*, volume 41, Issue 2, August 2020, pp. 247-270.

TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola: 2015.

_____. "The Politics of Recognition". In: GUTMANN, Amy (ed.). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1994.

TESTA, Italo. "Embodied Cognition, Habit, and Natural Agency in Hegel's Anthropology". In: BYKOVA, M.; WESTPHAL, K. *The Palgrave Hegel Handbook*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan/Springer Nature Switzerland AG, 2020.

_____. "Dewey, Second Nature, Social Criticism, and the Hegelian Heritage". *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, IX-1 (Pragmatism and Psychologism), July 2017.

_____. *La natura del riconoscimento - Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel (1801-1806)*. Milano – Udine: Mimesis Edizioni, 2010.

TESTA, Italo; RUGGIU, Luigi (Eds.). *"I that is We, We that is I" – Perspectives on contemporary Hegel social ontology, recognition, naturalism*. Leiden; Boston: Brill, 2016.

THEUNISSEN, Michael. "Crise do poder: teses para a teoria da contradição dialética". In: *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, vol. 24, n. 1, jan.-jun. 2019 (1975), pp. 183-196.

_____. „Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts“. In: HENRICH, D.; HORSTMANN, R. (hrsg.), *Hegels Philosophie des Rechts: die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.

_____. *Sein und Schein – Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980.

VIEWEG, Klaus. *Das Denken der Freiheit – Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2012.

WALZER, Michael. *Spheres of justice: a defense of pluralism and equality*. New York: Basic Books, 1983.

WILDT, Andreas. *Autonomie und Anerkennung: Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Klett-Cotta, 1982.

WILLIAMS, Robert. *Fichte and Hegel on the other*. New York: Suny, 1992.

_____. *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley/London/Los Angeles:
University of California Press, 1997.