

**ENTRE A TEORIA SOCIAL E A TEORIA DA JUSTIÇA:
INTERSUBJETIVIDADE, NORMATIVIDADE E VULNERABILIDADE**

**ENTRE LA TEORÍA SOCIAL Y LA TEORÍA DE LA JUSTICIA:
INTERSUBJETIVIDAD, NORMATIVIDAD Y VULNERABILIDAD**

**BETWEEN SOCIAL THEORY AND THEORY OF JUSTICE:
INTERSUBJECTIVITY, NORMATIVITY AND VULNERABILITY**

Erick Lima

Prof. Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília
E-mail: ericklima2006@yahoo.com.br

Resumo: Este artigo pretende apresentar os motivos por trás de algumas propostas intersubjetivistas na teoria social e na teoria da justiça. Primeiramente, tentarei desenvolver alguns temas da filosofia de Hegel no sentido de formular a tese de que se estabelece aí uma relação fundamental entre teoria social e teoria da justiça (1). Em seguida, pretendo especificar o conteúdo desta relação num argumento duplo: mostrando (a) que ela consiste, do ponto de vista da teoria social, em uma dialética entre socialização e individualização; e (b) que esta dialética se vincula ao problema da normatividade, tornando-se relevante para a teoria da justiça (2). Em terceiro lugar, desejo mostrar que a ética do discurso projetou uma ampliação filosófico-jurídica não apenas para estabilizar a tensão entre validade e facticidade, mas que também, não sendo apenas especializada em questões de justiça, assume a tarefa de pensar a vulnerabilidade daquela dialética (3). Finalmente, procuro mostrar como uma teoria da justiça fundada no conceito intersubjetivo de liberdade é capaz de preencher mais adequadamente esta lacuna, criando condições para uma crítica terapêutica da modernidade (4).

Palavras-chave: Hegel; filosofia política; teoria social; filosofia do direito; teoria da justiça.

Resumen: Este artículo pretende presentar los motivos por detrás de algunas propuestas intersubjetivas en la teoría social y en la teoría de la justicia. Primeramente, intentaré desarrollar algunos temas de la filosofía de Hegel en el sentido de formular la tesis de que se establece ahí una relación fundamental entre teoría social y teoría de la justicia (1). En seguida, pretendo especificar el contenido de esta relación en un argumento doble: mostrando (a) que esta consiste, desde el punto de vista de la teoría social, en una dialéctica entre socialización e individualización; y (b) que esta dialéctica se vincula al problema de la normatividad, tornándose relevante para la teoría de la justicia (2). En tercer lugar, deseo mostrar que la ética del discurso proyectó una ampliación filosófico-jurídica no apenas para estabilizar la tensión entre validez y

facticidad, pero que también, no siendo apenas especializada en cuestiones de justicia, asume la tarea de pensar la vulnerabilidad de aquella dialéctica (3). Finalmente, busco mostrar la forma en que una teoría de la justicia fundada en el concepto intersubjetivo de libertad es capaz de rellenar esa laguna más adecuadamente, creando condiciones para una crítica terapéutica de la modernidad (4).

Palabras-clave: Hegel; filosofía política; teoría social; filosofía del derecho; teoría de la justicia.

Abstract: The paper intends to delineate the motives underlying some intersubjective approaches in social theory and theory of justice. Firstly, I attempt an interpretation of Hegel's social philosophy in order to justify the view that Hegel establishes a systematic connection between social theory and theory of justice (1). Then I intend to specify the content of this connection in a two-fold argument: by showing (a) that from the point of view of social theory it consists in a dialectics of socialization and individualization; (b) and that this dialectics refers to normative rationality, an increasingly important issue in the theory of justice (2). Thirdly, I consider the thesis according to which the unfolding of discourse ethics in a discourse theory of right is motivated by the task of stabilizing the tension between facts and norms. Interested in solidarity and addressing questions of values as well as of justice, discourse ethics must also correspond to the vulnerability of the above-mentioned dialectics (3). Finally, I argue that a theory of justice based on an intersubjective concept of freedom can better fulfill this claim, thereby maintaining conditions for the critique of political modernity.

Keywords: Hegel; political philosophy; social theory; philosophy of right; theory of justice.

A noção de reconhecimento (*Anerkennung*), proveniente da intensa e profícua apropriação crítica de Fichte operada por Hegel, é, sem dúvida, uma das mais ricas e instigantes noções nos esforços atuais no âmbito da filosofia social, da filosofia política e da teoria das ciências humanas. É possível organizar, com alguma complacência teórica, promissoras propostas investigativas nos âmbitos indicados como diversas linhas de fuga passíveis de serem caracterizadas, a partir da noção de reconhecimento, como resgate de temas e inspirações presentes na filosofia social e política de Hegel. Talvez justamente por isso, a noção de reconhecimento seja capaz de conferir, a partir de seu potencial normativo e teórico-social, sistematicidade a uma consideração de algumas orientações teóricas no discurso filosófico contemporâneo. De fato, desde seu entrelaçamento com as noções de liberdade e eticidade na obra Hegel, ainda nos escritos de juventude, o conceito de reconhecimento chegou, com Honneth, a determinar os rumos das discussões hodiernas em teorias contemporâneas da justiça. Mais do que isto, desde a retomada por Hegel da discussão fichteana acerca da teoria da mediação intersubjetivista da consciência (Lima, 2006, p. 67), Habermas tornou o vínculo entre a eticidade e reconhecimento pertinente não só para sua teoria da normatividade discursivamente resgatável (Habermas, 1986, p. 24), mas também para a reconstrução de determinados nexos metodológicos das ciências humanas, sobretudo como contribuição àquilo que permite o engate entre a pragmática formal e uma teoria materialista da sociedade (Habermas, 2004, pp. 94-95), a saber: uma noção de mundo da vida estruturado linguisticamente, sustentáculo da

peculiar relação entre a pragmática universal e a teoria da ação comunicativa e, por conseguinte, do engate da racionalidade procedimental nos processos de socialização e individualização que tecem o mundo da vida pós-tradicional.

A Questão da Intersubjetividade em Hegel: a conexão entre teoria social e teoria da justiça

Desde os anos 1960, a concepção hegeliana da mediação intersubjetiva da liberdade positiva (Hegel, 1970, 4, p. 118) tem sido desenvolvida em seus potenciais para uma filosofia prática normativa e para uma teoria social crítica e emancipatória¹, chegando mesmo, numa fusão *Gerechtigkeitstheorie* e *Zeitdiagnose*², não só a uma “reatualização” no âmbito de uma teoria da justiça, mas também a uma alternativa universalista para a crítica social na modernidade política (Honneth, 2001). “A tese de que as patologias sociais devem ser entendidas como resultado de uma racionalidade deficiente é uma dívida da filosofia política, em última instância, a Hegel.” (Honneth, 2006, p. 339)

¹ “O que torna a teoria do reconhecimento de Hegel interessante para a filosofia *prática* são sobretudo duas coisas: primeiramente, a ampliação do reconhecimento jurídico do respeito recíproco à liberdade da pessoa a formas “solidárias” de consentimento ao bem estar e à “identidade” pessoal do outro. Em segundo lugar, a idéia de um modelo integrado de consentimento (*Zustimmung*), limitação e do deixar-livre (*Freigabe*). Se Hegel torna este “movimento” o fio condutor de sua apresentação sistemática das formas de comportamento, construtos sociais (família, profissões e estado) e instituições (direito, administração e poderes públicos), então ele põe com isso, à disposição da filosofia prática – tanto sistemática quanto “concreta” –, um princípio talvez ainda hoje proveitoso.” (Siep, 1998, 27)

² Honneth procura mostrar como a intersubjetividade latente no conceito hegeliano de eticidade – que segundo ele teria, num misto de *Zeitdiagnose* e *Gerechtigkeitstheorie*, um papel eminentemente terapêutico em relação às concepções essencialmente modernas da liberdade, mas unilaterais e monológicas, típicas das esferas da pessoa jurídica e do sujeito autônomo, do direito e da moral – pode, por meio da recuperação das relações de reconhecimento recíproco, representar ainda um rico filão para atual filosofia política, mesmo para autores cuja teoria da justiça tenha sido cunhada pelo modelo kantiano do princípio universalista e formal da moral, como Habermas e Rawls. O objetivo desta reconstrução da teoria da eticidade é demonstrá-la “como projeto de uma teoria normativa daquelas esferas de reconhecimento recíproco, cuja manutenção (*Aufrechterhaltung*) é constitutiva para a identidade moral de sociedades modernas.” (Honneth, 2001)

Esta ênfase na imbricação dos processos que originam a consciência singular e a universal, que conduz a uma consideração da teoria da justiça a partir dos processos mediadores de reconhecimento, traz, em relação a uma abordagem mais individualista e abstrata, a vantagem de levar em conta estruturas sociais vinculadas à socialização e à formação da personalidade. Para Hegel, a consciência universal, na qual os singulares reaparecem numa união amalgamada pelo conhecimento afirmativo e recíproco de si no outro, constitui “a forma da consciência da substância de toda espiritualidade essencial (*die Form des Bewusstseins der Substanz jeder wesentlichen Geistigkeit*), da família, da pátria, do Estado, assim como de todas as virtudes, do amor, da amizade, da bravura, da honra, da glória.” (Hegel 1995, §436) Para Hegel, o resultado do processo de reconhecimento recíproco é este “*aparecer* do substancial” (*Erscheinen des Substantiellen*), o “vir a ser fenômeno” do elemento “espiritual” no seu ser-aí. Na fórmula que designa o “verdadeiro conceito de consciência-de-si”, “o eu que é um nós, e o nós que é eu”, o qual marca o surgimento fenomenológico do espírito, trata-se do “âmbito do normativo, enquanto produzido pelos processos de reconhecimento mútuo.” (Brandom, 2002, p. 222). Ao conceber a liberdade positiva enquanto concretizada pelo ser-reconhecido, e não simplesmente como autodeterminação da vontade individual, Hegel está, na verdade, honrando uma intuição de juventude³ e, ao mesmo tempo, introduzindo a forma da base institucional, ou seja, o modo consciente, reflexivo, potencialmente moderno que tem de servir como sua mediação adequada: “A liberdade, configurada em efetividade de um mundo, recebe a *forma da necessidade*, cuja conexão substancial é o sistema das determinações da liberdade, e cuja conexão fenomênica é como poder (*Macht*), o *ser-reconhecido*, isto é, seu vigorar na consciência” (Hegel, 1970, 8, p. 302). Tal resultado é da mais alta importância, principalmente se tivermos em vista o alcance da crítica hegeliana às concepções limitadas da liberdade individual através do conceito de vontade livre em-si-para-si (Hegel, 1970, 7, §§7,21) (Honneth, 2007, 77 e seg).

³ “a mais elevada comunidade é a mais elevada liberdade, tanto segundo o poder, quanto segundo a execução.” (Hegel, 1970, 2, 82)

É uma ideia bastante disseminada a de que Hegel tenha, no que concerne ao papel da noção de intersubjetividade para sua filosofia social e política, retrocedido na obra de maturidade em relação aos textos de juventude. Em geral, considera-se que Hegel tenha sacrificado aquilo que em seus textos de juventude excedia o escopo da filosofia moderna da subjetividade à exposição sistemática da eticidade e à auto-reflexividade do espírito. Coube a Habermas⁴ – tencionando aplacar, pela recuperação da pertinência das relações intersubjetivas e da mediação linguística como elementos irreduzíveis do “espírito”, a tendência marxiana à “absolutização” do processo de reprodução material como elemento sócio-determinante –, o mérito de ter sublinhado, em primeiro lugar, este encaminhamento, bem como a original *conexão entre teoria social e teoria da justiça*.

De todo modo, Hegel faz da intersubjetividade, de fato, em seus textos seminais, elemento constituinte de sua filosofia social e política. Pela via do conceito de reconhecimento, Hegel tematiza, de forma menos sincopada, aquilo que, nas *Grundlinien*, foi depois mais evidentemente diferenciado em direito abstrato, moral e eticidade; de maneira que sua conexão interna e interdependência, mais visível em Jena, teria sido perdida e apenas a impressão de uma sobreposição de esferas independentes teria restado. Na esteira da inovadora interpretação fornecida por Ludwig Siep⁵, para o qual

⁴ A diferença fundamental em relação à sistemática definitiva da filosofia prática hegeliana está em que, nos *Projetos de Sistema de Jena*, por exemplo, “não é o espírito no movimento absoluto de reflexão de si mesmo que se manifesta, dentre outros, também na linguagem, no trabalho e na relação ética, mas antes a conexão dialética de simbolização linguística, trabalho e interação que determina o conceito de espírito.” (Habermas, 1974, p. 786) Tal conexão teria sido submetida ao processo de formação autorreflexiva de um espírito “solitário”. Interessante na posição de Habermas é, principalmente, sua alegação de que esta tendência seria motivada pela transformação da relação ética, pensada como reconhecimento de si no outro, em *démarche* do sistema (Habermas, 1974, pp. 807 e seg).

⁵ A reflexão de Ludwig Siep é o marco que permite superar a predominância da influente interpretação feita por Kojève do conceito hegeliano de reconhecimento como centrado na relação entre senhor e escravo (Kojève, 1947). Siep vê a importância do reconhecimento para a filosofia prática de Hegel na capacidade de permitir uma renovação da filosofia prática tradicional em bases pós-modernas, pós-liberais e intersubjetivas. Desta maneira, Hegel superaria o quadro conceitual individualista do direito natural moderno, inadequada a uma plena compreensão

o conceito jenense de reconhecimento conecta ética, política, moral e direito, propiciando, pela superação da distinção entre filosofia política clássica e moderna, uma renovação da filosofia prática, também Roth interpreta, mais recentemente, a sistemática definitiva da filosofia hegeliana como desvirtuamento da mencionada integração⁶.

Os textos póstumos de Jena vinculam a realização sócio-institucional do espírito, justamente seus núcleos de socialização, à formação, por parte dos indivíduos, de capacidades prático-cognitivas e de aspectos cruciais de sua personalidade e individualidade (Honneth, 1992). Estabelece-se, assim, uma relação íntima entre a socialização ativa dos indivíduos, sua individualização e a produção de normas e instituições que dão corpo à autoconsciência universal e ao espírito do povo. Haveria, por conseguinte, uma vinculação mais estreita das relações concretas, costumes e normas, que mediatizam a vida social, e do intercâmbio social dos indivíduos; ao passo em que as *Grundlinien* perseguiriam o processo de efetivação do espírito de uma maneira destacada da *práxis social* em sua dinâmica, isto é, como sucessão

da liberdade individual em sua necessária mediação intersubjetiva e em sua significação plenamente positiva. Esta superação teria, de acordo com Siep, o resultado de fornecer uma reconciliação entre a tradição aristotélica e a filosofia transcendental (Siep, 1976).

⁶ A teoria da sociedade civil e do estado que, calcada no conceito de reconhecimento, abrangia aspectos jurídico-morais e salientava os momentos conectivos das esferas político-social e jurídico-moral, ao passo que a sistemática definitiva da filosofia do espírito objetivo, alcançada na *Propedêutica* dos *Nürnberger Schriften*, tornaria, graças ao obscurecimento do elemento intersubjetivo, os temas de filosofia prática aparentemente independentes uns dos outros (Roth, 2002). A partir da reflexão de Roth, uma questão que se coloca diz respeito ao modo como as diversas esferas do espírito objetivo se relacionam umas às outras, principalmente como direito abstrato e moral devam ser compreendidos como momentos não-éticos ou pré-éticos a serem “suspensos” na eticidade e conservados nela. Para Theunissen, as primeiras esferas do espírito objetivo exercem uma função apenas crítica no todo da obra, representam apenas uma apreciação crítica e desconstrutivista do direito natural e da moral kantiano-fichteana da autonomia, que, entretanto, não obtém resultados construtivos, os quais somente na terceira parte são introduzidos. Roth critica esta visão dos capítulos iniciais das *Grundlinien* apenas como “preâmbulo desconstrutivista” do panorama teórico jurídico-moral pré-hegeliano: não fica claro o que, nestes “momentos”, é conservado na eticidade enquanto elemento constitutivo.

de figuras derivadas exclusivamente da “lógica” do desenvolvimento imanente do espírito universal, compreendido como “*subjektivität de alto grau*” (Habermas, 2000, pp. 38 e seg), de forma que o agir e querer dos indivíduos, ou mesmo a formação deles enquanto tais, nada mais constitui do que um pressuposto. Em face da filosofia de Jena, a submissão da eticidade ao movimento de autorreflexão de um *einsamer Geist* acarreta uma perda de conexão entre as esferas que possa convencer sem a pressuposição do conceito tardio de espírito e da lógica especulativa (Honneth, 2001).

As consequências da tese habermasiana do desvio de Hegel em relação a suas intuições primevas, especialmente da perda de importância da intersubjetividade para a filosofia social, foram desdobradas por Theunissen⁷, o qual, num exame acurado das *Grundlinien*, mostrou que, em sua filosofia social madura, Hegel “reprimiu” todas as formas de intersubjetividade, alocadas no “espírito subjetivo”, na constituição da realidade sócio-política (Theunissen, 1992). Theunissen associa a eliminação e repressão do tema “intersubjetividade” na *Filosofia do Direito* a uma subordinação ao modelo substancialista de eticidade e, portanto, a um alinhamento excessivo com a filosofia política antiga em detrimento de uma aproximação com a filosofia política moderna, o que, para ele, apenas se processa na opção por um conceito solipsista e individualista de vontade na introdução das *Grundlinien*⁸.

⁷ A pertinência da análise de Theunissen em relação ao preâmbulo crítico fornecido pelo artigo seminal de Habermas é atestada pelo próprio Habermas recentemente, ainda que do ponto de vista ético-político.

⁸ De certa maneira, pode-se dizer (Kaltenbach, 1994) que Theunissen defende uma tese que é, em muitos aspectos, uma versão invertida da tese de Hösle (Hösle, 1987). Enquanto Hösle afirma que as categorias da lógica são todas mundanas e que, por conseguinte, não podem suportar as considerações de Hegel sobre a intersubjetividade na “filosofia real”; Theunissen acredita que, muito embora Hegel apresente uma teoria com algum teor de intersubjetividade nas *Grundlinien*, esta intersubjetividade é reprimida, não simplesmente na obra como um todo, mas em detalhes da argumentação. De maneira geral, Theunissen pretende que o conceito hegeliano do social destitua os indivíduos de sua independência, pois a compreensão metafísica da relação entre eles – um espírito objetivo hipostasiado como substância ética – se sobrepõe à intersubjetividade. “A concepção panteísta de espírito objetivo remove toda a intersubjetividade da eticidade ... Hegel substitui

Na verdade, para Hegel nenhuma das duas alternativas é satisfatória, e ele procurará construir seu pensamento político de forma a integrar ambas as visões: os antigos suprimem a liberdade subjetiva, e os modernos procuram fundamentar a ética e a política na liberdade subjetiva do indivíduo, o que resulta em formalismo e individualismo. O projeto hegeliano é uma tentativa de mediação entre estas alternativas, e o seu conceito de espírito não pode ser reduzido nem à substância ética abstrata dos antigos, nem à subjetividade monológica e individualista da modernidade: trata-se de uma alternativa intersubjetiva, que prima pela noção de um descentramento da subjetividade autorreferente (Lima, 2007, pp. 23 e seg)⁹. No registro da crítica à *teoria do contrato social*, formula-se a objeção de inobservância dos processos sociais que constituem, contíguas às instituições, as capacidades subjetivas ligadas à livre “agência”, pressuposta pelo próprio contratualismo. Neste sentido, o movimento de reconhecimento fornece a conexão fundamental entre universal e singular, a ser efetivada pelas instituições e práticas da eticidade (Patten, 1999, p. 104).

Mesmo ao se apelar à *Enciclopédia*, pode-se ver que a inovação terminológica hegeliana *Geist* denota justamente uma ampliação da subjetividade como resultado do reconhecimento de si no outro, o descentramento do sujeito transcendental individual que traz tanto a possibilidade de uma vida destrutiva, como também a possibilidade de uma ampliação da liberdade no contexto ético da comunidade. É neste ambiente teórico, ainda que subordinado a ditames sistemáticos, que Hegel compreende as instituições da eticidade como condições da autorrealização da liberdade no mundo.

toda relação intersubjetiva por uma relação da substância a estas pessoas, e como resultado a independência das pessoas desaparece.” (Theunissen, 1982, p. 12)

⁹ O reconhecimento não é apenas uma figura fenomenológica do conceito de liberdade, mas também a estrutura intersubjetiva e padrão do conceito hegeliano de espírito. Diante desta tese de envergadura, o reconhecimento fornece a estrutura ontológica mais fundamental da filosofia hegeliana do espírito, de sua filosofia prática e do conceito hegeliano de eticidade. Williams concorda com Honneth e Habermas que o reconhecimento fornece um itinerário promissor para a reconstrução pós-metafísica da filosofia social e da ética, mas refuta a tese de que o reconhecimento seja abandonado pelo Hegel maduro (Williams, 1992, 1997).

Obviamente, não se pode ignorar que, sob ditames sistemáticos específicos, as *Grundlinien* escamoteiam o papel vital das relações intersubjetivas na gênese dos momentos de efetivação “comunitária” da liberdade, ainda mais quando o primado do autodesdobramento da singularidade da ideia de liberdade em sua universalidade supraindividual desemboca na efetividade da ideia ética como estado e parece destruir, assim, a possibilidade de uma constituição da vontade universal e efetiva a partir da sobreposição de níveis diferenciados de relações intersubjetivas (Honneth, 1992). Entretanto, a questão que se põe é se, apesar dos imperativos metodológicos engendrados pelo projeto sistemático de Hegel, as *Grundlinien* permitem um resgate daqueles nichos de intersubjetividade deslocados pela primazia do desdobramento da singularidade conceitual da liberdade. Afinal, a *Enciclopédia* parece incumbir a teoria da eticidade de apresentar o quadro institucional em que se efetiva a estrutura normativa do reconhecimento recíproco, isto é, do “puro conceito do reconhecer” da *Fenomenologia*¹⁰. E, para Hegel, a “eticidade é a *idéia da liberdade*”, e com ela se trata do “*conceito de liberdade tornado mundo existente e natureza da autoconsciência*” (Hegel, 2006, §142).

Algo que nos parece poder revelar como os momentos intersubjetivos de constituição do espírito objetivo podem se tornar ainda significativos para a compreensão sócio-filosófica da profundidade do *insight* hegeliano é justamente a percepção, auxiliada pelo exame dos escritos “pré-fenomenológicos” de Hegel (Lima, 2006, pp. 67 e seg), da relação dialética entre uma compreensão “solidária e não-excludente” da intersubjetividade, e uma concepção negativa e limitativa da relação intersubjetiva¹¹. A

¹⁰ Trata-se da “forma paradigmática” do reconhecimento, à qual Hegel se refere explicitamente na fase madura de sua produção, como, por exemplo, nos adendos aos §§ 35 e 57 das *Grundlinien*, a saber: os “desenvolvimentos fenomenológicos” da autoconsciência na *Enciclopédia*. Deve-se observar que Hegel se refere, nas *Grundlinien*, à teoria do reconhecimento tal como fora desenvolvida na versão publicada em 1817 da *Enciclopédia*, a assim chamada *Heidelberger Enzyklopädie*. No entanto, esta versão da teoria do reconhecimento não apresenta modificações decisivas com relação à *Berliner Enzyklopädie* de 1830.

¹¹ Em um texto sobre a *Introdução* das *Grundlinien*, Müller fornece uma interessante interpretação do “estatuto supra-individual” do “conceito positivo de

“ambivalência” do estatuto supra-individual da efetivação do conceito de direito (Müller, 2003) poderia assim ser compreendida de maneira que o conteúdo formado pelas relações intersubjetivas que fazem a mediação das configurações comunitárias do espírito objetivo não se esgotasse na sua subordinação ao movimento da substância ética enquanto sujeito. Desta maneira, procurando perceber como este conteúdo de relações intersubjetivas se revela no conflito entre os dois paradigmas de intersubjetividade, poder-se-ia sustentar a tese de que o ponto de intersecção do que, nas *Grundlinien*, é compreendido como uma superposição de esferas sem uma ligação profunda (Roth, 2002) está no projeto de institucionalização social de forças sócio-integrativas ou centrípetas, isto é, efetivação social de nichos de intersubjetividade solidária que possam fazer frente ao movimento centrífugo de uma intersubjetividade limitativa, excludente e desagregadora, modelo de intersubjetividade que, entretanto, tem sua gênese histórica determinada pelo processo de modernização e de intensificação da liberdade subjetiva e dos direitos individuais.

A partir do período de Jena, a eticidade moderna passa a ser compreendida conceitualmente como processo de

direito” que incorpora momentos da interpretação de Theunissen e parece abrir, ao mesmo tempo, novas possibilidades de apreciação da obra de maturidade e de aproximação com a discussão sobre a intersubjetividade feita em Frankfurt e Jena. Partindo da anotação ao § 29 e da crítica hegeliana à compreensão negativa do direito defendida por Kant e Fichte, Müller contrapõe o “conceito positivo de direito”, vinculado à sua “base substancial supra-individual”, que reúne as condições comunitárias da realização da liberdade de todos, à concepção formalista do direito, que tem seu ponto de partida na multiplicidade atomista das vontades individuais e cujo sentido comunitário se vê reduzido à regulação legal formal pela coerção recíproca dos singulares. À “base substancial” (Hegel, 1970, 7, pp. 79/80) do sentido comunitário ou positivo do conceito de direito, que se constitui pela suspensão da “vontade singular em seu arbítrio peculiar” (Hegel, 1970, 7, pp. 79/80) implicada na contradição interna do arbítrio, Müller relaciona a figura da universalidade imanente às vontades singulares, a qual considera ser o núcleo normativo de uma “sociabilidade positiva”, um paradigma não limitativo ou excludente de intersubjetividade propiciado pela universalidade imanente da ideia ética enquanto “o bem vivo” (Hegel, 1970, 7, pp. 291/292). Müller considera que, nas *Grundlinien*, esta “sociabilidade positiva” se relaciona com a “sociabilidade negativa” da concepção formal do direito como sua condição de possibilidade, isto é, como substrato de relações intersubjetivas orgânicas que torna possível a socialmente necessária restrição recíproca das esferas de liberdade.

institucionalização normativa de níveis de intersubjetividade capazes de amortecer o processo de “individualização” decorrente da “modernização”. Sem dúvida deve ser levada em conta a realização limitada deste processo nas *Grundlinien*. A percepção que, a partir do desenvolvimento da concepção hegeliana de eticidade em Jena, parece encontrar sua plena ressonância na filosofia política tardia, quando posta sob a forma da relação dialética entre dois modelos de intersubjetividade, diz respeito à insuficiência da regulamentação social pela via exclusiva de princípios universais e abstratos de um paradigma jurídico-moral de justiça, pois o direito privado maximiza o individualismo e a atomização que ameaça as sociedades modernas com a sombra da desintegração social. Somente se se observa a antecipação do reconhecimento pelo estado da dignidade do singular numa intersubjetividade integradora e solidária entre os indivíduos, somente assim se faz justiça à ideia do universal ético como imanente à vida social. A visualização desta “*dialética da intersubjetividade*” é o que permite ver aquilo que parece ser a perene inspiração hegeliana no pensamento contemporâneo: *o vínculo entre teoria social e teoria da justiça através da noção de intersubjetividade*.

Habermas estabelece, partindo de Hegel, uma vinculação das mais importantes entre a normatividade e os processos de socialização e individualização. Para Habermas, o que notabiliza a concepção hegeliana do eu em face dos seus predecessores idealistas é justamente sua compreensão do mesmo, plasmada pela estrutura lógico-especulativa do conceito, como unidade imediata de universalidade e singularidade, pela qual Hegel vai além do eu kantiano enquanto unidade originária da apercepção, que representa a experiência, fundamental para a filosofia da reflexão, da identidade do eu na autorreflexão, a autoexperiência do sujeito cognoscente proporcionada por sua capacidade de absoluta abstração (Habermas, 1974, p. 790). Este conceito de unidade espiritual permite que os singulares se identifiquem uns com os outros e, ao mesmo tempo, percebam-se como não idênticos. “A percepção originária de Hegel consiste em que o eu enquanto autoconsciência somente pode ser compreendido quando é espírito, isto é, quando ele passa da subjetividade à objetividade de um

universal, em que, sobre a base da reciprocidade, os sujeitos que se sabem como não idênticos são unificados.” (Habermas, 1974, p. 790)

Habermas relaciona este conceito de unidade espiritual justamente a dois momentos: o momento da normatividade intersubjetivamente engendrada e o momento dos processos de socialização e individualização. Sobre a primeira conexão, diz Habermas: “porque Hegel compreende autoconsciência a partir da conexão interativa do agir complementar – a saber, como resultado de uma luta por reconhecimento –, ele percebe o conceito kantiano da vontade autônoma... como uma abstração peculiar da relação ética dos singulares que se comunicam.” (Habermas, 1974, p. 794) Esta conexão da unidade espiritual com a ideia de uma normatividade intersubjetivamente engendrada, a relação ética, torna-se extremamente influente até mais recentemente: “A ideia mestra, que anima e estrutura a lógica e a metafísica de Hegel, é sua maneira de desenvolver, de acordo com o modelo de autoridade recíproca e responsabilidade cujo paradigma é o reconhecimento recíproco, o insight de Kant-Rousseau acerca do tipo fundamental de normatividade baseada na autonomia.” (Brandom, 2002, p. 234) Na verdade, bem antes disso, ela já fora assimilada nas premissas da teoria da ação comunicativa e, na medida em que é capaz de corrigir, por assim dizer, o “fundamentalismo” de uma ética de tipo kantiano, também pela concepção originária da ética do discurso¹².

¹² Para Habermas, Kant pressuporia a autonomia individual como dado, isto é, “o caso limite de uma pré-estabelecida coordenação dos sujeitos agentes”, o que significa que “exclui o agir ético (*sittliches Handeln*) justamente do âmbito da moralidade”; pois “a sincronização prévia dos agentes no quadro de uma intersubjetividade não rompida (*bruchlos*) proscreve do âmbito da teoria dos costumes (*Sittenlehre*) o problema da eticidade (*Sittlichkeit*).” Desta maneira, “a interação se dissolve ... em ações de sujeitos solitários e autossuficientes, dos quais cada qual tem de agir como se fosse a única consciência que existe; entretanto, pode ter, ao mesmo tempo, a certeza (*Gewißheit*) de que todas as suas ações sob as leis morais se coadunam necessariamente com as ações morais de todos os outros possíveis sujeitos ... A relação positiva da vontade com a vontade do outro é subtraída à possível comunicação e substituída por uma concordância transcendentalmente necessária de atividades teleológicas (*Zwecktätigkeiten*) sob leis abstratamente universais.” (Habermas, 1974, pp. 794/795)

Intersubjetividade e a Tessitura do mundo Sócio-cultural

Já em 1968, Habermas expõe, partindo da acepção hegeliana da autoconsciência como unidade de universalidade e singularidade e se baseando em *Divisão do Trabalho Social* de Durkheim, uma conexão unívoca entre os processos de socialização e de individualização¹³. Mesmo no texto sobre Hegel de 1999, comenta que a compreensão pós-mentalista, alcançada por Hegel na teoria dos *media* do Esboço de Sistema 1803/04, de que o sujeito cognoscente está, enquanto espírito, desde sempre junto de seu outro, articula-se “nas reflexões contemporâneas... sobre a individualidade das pessoas agentes e de seus contextos de ação.” (Habermas, 1999, 188) Os seres humanos constroem ou formam (*ausbilden*) sua individualidade em formas de vida culturais, adquirindo uma específica autocompreensão como pessoas “que como eu e outro, ego e alter, entram em relações uns com os outros e, ao mesmo tempo, formam comunidades na consciência de sua absoluta diversidade.” (Habermas, 1999, p. 199)

Habermas sustenta que, ao compreender a intersubjetividade como cerne da subjetividade, Hegel descobre também “as consequências subversivas que a inicialmente imperceptível decisão mentalista de identificar o sujeito cognoscente com o eu traz consigo.” (Habermas, 1999, p. 199) Para Habermas, “este caráter individual de pessoas falantes, que se comunicam umas com as outras e que agem, reflete-se, de certa maneira, *também* nas formas de vida culturais e práticas que ela compartilha com outras. Hegel conheceu o desafio filosófico que reside nestes fenômenos.” (Habermas, 1999, p. 199) Eis por que Habermas considera que Hegel tenha sido o arauto da intuição que ele mesmo desenvolveu mais tarde num outro contexto: “todos os

¹³ “[P]orque o eu é, exatamente neste sentido explicitado, identidade do universal e do singular, a individualização de um recém-nascido – o qual é, enquanto ser vivo pré-linguístico no corpo da mãe, exemplar do gênero e, biologicamente, pode ser suficientemente explicado a partir de uma combinação limitada de muitos elementos – somente pode ser compreendida como um processo de socialização (*Sozialisierung*). Nestes termos, certamente, a socialização não pode, por sua vez, ser pensada como simples socialização (*Vergesellschaftung*) de um indivíduo dado: ela mesma produz antes e primeiramente um ser individualizado.” (Habermas, 1974, pp. 790/791)

fenômenos históricos têm maior ou menor participação na estrutura dialética das relações de reconhecimento recíproco, nas quais pessoas são individualizadas pela socialização (*Vergesellschaftung*).” (Habermas, 1999, p. 199) Obviamente, tal percepção tem implicações prático-epistêmicas (1) e sócio-culturais (2).

(1) A “dialética do reconhecimento” na *Fenomenologia*, por exemplo, tem seu sentido ético-normativo no descentramento da afirmação egocêntrica de modos próprios de condução da vida e em sua elevação ao ser-reconhecido universal das pretensões normativas (Habermas, 2004, p. 210). Mas a afirmação solipsista da perspectiva própria, na medida em que vincula a efetivação de uma orientação de vida também a uma determinada perspectiva cognitiva do mundo, confere ao movimento também um significado epistêmico¹⁴.

Na discussão contemporânea em torno do tema, a “gênese fenomenológica” das noções de conceito e espírito tem sido interpretada como explicitação da dimensão intersubjetiva da validade objetiva. Enquanto o desenvolvimento da “percepção” para o “entendimento” na *Fenomenologia* forneceria uma ilustração do “contextualismo cognitivo” de Hegel (Redding, 2007, p. 18)¹⁵, o desenvolvimento da “consciência” para a “consciência de si” seria a demonstração da necessidade de um conceito inferencialmente articulado de conhecimento¹⁶, como movimento imanente

¹⁴ Habermas e Pinkard concordam em que a “dialética do reconhecimento” sustenta a tese em Hegel de que o saber a respeito do mundo objetivo é de natureza social, ao abordar o problema de uma constituição intersubjetiva da relação comum ao mundo. “A luta por reconhecimento é menos uma luta de vida e morte, pois a dialética entre senhor e escravo visa menos à subjugação e emancipação do que, antes, à construção social de um ponto de vista imparcial segundo a reivindicação, o qual possibilita relações objetivas ao mundo e juízos intersubjetivamente vinculantes.” (Habermas, 2004, p. 211)

¹⁵ Sobre este tópico, ver a discussão feita por Brandom sobre a articulação da noção de incompatibilidade material, enquanto o que permite a plena determinação de um conteúdo como plenamente individuado, ou, segundo Brandom, aquilo que Hegel chama de negação determinada (Brandom, 2002, 179, 180, 184).

¹⁶ Pinkard entende que a autoconsciência, equipada essencialmente com a negatividade, com a capacidade de gerar um ceticismo sobre suas próprias posições em seus próprios termos, torna-se, “ao menos minimamente [,] a assunção de uma posição no “espaço de social”” (Pinkard, 1996, p. 7), isto é, o criticismo para

desencadeado pelas insuficiências e instabilidade de uma forma não-inferencial, pretensamente autossuficiente, de cognição (Pinkard, 1996, p. 46)¹⁷. “Para Hegel, assim como para Kant, *todas* as normas são normas *conceituais*: falar de normas e falar de conceitos são duas maneiras de caracterizar um fenômeno comum fundamental. A primeira coisa a perceber é que Hegel entende

avaliação de motivos elencados nas práticas sociais de fornecer razões (*Reason-giving*). Sendo assim, segundo Pinkard, “o fornecimento de razões ... é ele mesmo uma prática social que atua no âmbito de uma forma determinada de “espaço social”, permitindo alguns tipos de inferência e falhando em permitir outras” (Pinkard, 1996, p. 8). Eis por que, sendo uma consideração reflexiva e autoconsciente dos padrões e normas que reivindicam legitimidade, “todas estas formas de autoconsciência tem uma estrutura mediada (isto é, inferencial).” (Pinkard, 1996, p. 8) Do ponto de vista histórico-filosófico, a tese de uma alegada “socialidade da razão”, a qual pretende que esteja em curso, na *Fenomenologia*, “uma teoria normativa do agir racional de indivíduos ocupando posições no interior de um “espaço social” compartilhado e governado por regras” (Redding, 2007, p. 14), representa uma ainda mais estreita relação entre o idealismo alemão (Kant, Fichte e Hegel) e a “pragmática linguística” surgida com o último Wittgenstein. “Aquilo que nós denominamos “seguir uma regra” é algo que somente um homem, somente uma vez na vida, poderia fazer? – E isto é, naturalmente, uma observação sobre a gramática da expressão “seguir a regra” ... compreender uma frase significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica.” (Wittgenstein, 1984, I, p. 199) A compreensão de frases está ligada ao engajamento apropriado nas práticas que tornam significativo determinado signo, nas práticas de seu uso, as quais são incorporadas em formas de vida sócio-culturais. Compreender uma linguagem, isto é, a diversidade do entrelaçamento entre os elementos linguísticos e as práticas extralinguísticas, é adquirir competências que habilitam à participação nestas atividades regradas.

¹⁷ Segundo Brandom, a seção “consciência” da *Fenomenologia do Espírito* tem por objetivo primordial investigar e começar a tornar explícito o que é implícito na ideia dos fornecimentos imediatos dos sentidos enquanto possuindo conteúdo determinado. Neste programa, a tese mais abrangente de Hegel seria a de que a determinabilidade do conteúdo exige mediação (*Vermittlung*), o que Brandom interpreta como equivalendo à articulação inferencial. Um dos principais objetivos de Hegel nesta passagem é “desdobrar os compromissos implícitos nas concepções holistas de conteúdo e reunir as matérias-primas necessárias à explicação do mesmo.” (Brandom, 2002, p. 187) Neste sentido, “não se pode entender as relações de incompatibilidade *objetiva* que articula a estrutura conceitual relacional em virtude da qual o mundo é *determinado*, a não ser que se entendam os *processos* e *práticas* constituindo o reconhecimento (*acknowledgment*) da incompatibilidade *subjetiva* dos compromissos que são, por meio disso, tratados como representações de tal mundo.” (Brandom, 2002, p. 193)

conceitos, o conteúdo das normas, como essencialmente articulado inferencialmente.” (Brandson, 2002, p. 223) Neste sentido, a noção de reconhecimento corresponde à mediação entre a intersubjetividade dos sujeitos e a compreensão autoconsciente e compartilhada daquilo que pode pretender ser legítimo ou “revestido de autoridade” (*authoritative reason*), compondo, assim, o núcleo da concepção hegeliana de espírito (*Geist*) enquanto “forma autoconsciente de vida”, enquanto “forma de “espaço social” refletindo sobre si mesmo acerca de se é satisfatório em seus próprios termos” (Pinkard, 1996, pp. 8/9).

(2) Habermas entende que o teor filosófico inovador da teoria hegeliana do reconhecimento reside, prioritariamente, na possibilidade de reconduzir à unidade de um processo dialético os “impulsos” para a socialização e para a individualização, os quais, na tradição “mentalista” – e, sobretudo, em sua guinada transcendental – aparecem não relacionados como os princípios da pessoa em geral e do indivíduo impermutável. “[E]u somente adquirei esta autocompreensão como pessoa e como indivíduo por meio de que eu cresci em uma determinada comunidade. Comunidades existem essencialmente na figura de relações de reconhecimento recíproco entre membros. É por esta estrutura intersubjetiva da comunitarização (*Vergemeinschaftung*) de pessoas individuais que Hegel se deixa guiar na explicação lógica do conceito de “universal concreto” ou de “totalidade””. (Habermas, 2004, p. 200)

Honneth faz críticas à teoria social de Habermas que, retomando estas indicações em um nível diferenciado, não deixa de ter uma profunda inspiração na concepção hegeliana de intersubjetividade. A partir de uma crítica ao caráter abstrato da distinção entre “sistema” e “mundo da vida”, Honneth envereda pela questão da experiência moral do malogro do reconhecimento, na qual a rede de interações implícita no conceito comunicativo de liberdade é considerada no tocante ao estabelecimento insuficiente da identidade individual. Inspirado pelo conceito de crime no jovem Hegel, Honneth já considerara o potencial da vida ética, intensificada em seus laços pela aniquilação de conflitos, para garantir o desenvolvimento das capacidades subjetivas necessárias a uma individualização bem-sucedida (Honneth, 1992, cap. I e II).

Em seguida, propõe que a experiência de degradação moral, advinda do reconhecimento malogrado, constitua o quadro pré-teórico capaz de reatar a teoria crítica da sociedade aos anseios pela emancipação social. Com isso, Honneth tenciona (Honneth, 2000, pp. 88-108) a “complementação” do paradigma comunicacional, compreendido em termos da pragmática universal, pelo aguilhão crítico da não emancipação, que brota diretamente da experiência de aviltamento gerada pela ruptura dos nexos sociais fomentadores da constituição não patológica da identidade do indivíduo¹⁸. Haveria, portanto, um potencial normativo em jogo na interação social, o qual não concerne, todavia, prioritariamente às normas linguísticas da interação, mas se localiza, antes, na perspectiva dos sujeitos destituídos do reconhecimento em que se baseia sua autocompreensão como parceiros na interação (Honneth, 2000, pp. 98 e seg).

Honneth apresenta, então, tanto uma assimilação da “inspiração hegeliana” na teoria social de Habermas, quanto uma atitude teórica diferenciada em relação à mesma. Em *Discurso Filosófico*, Habermas defende ainda a posição, formulada desde seu estudo sobre a *Filosofia do Espírito* de Jena, de que, embora o jovem Hegel apresente, com sua concepção intersubjetivamente mediada de espírito, um contradiscurso à moderna filosofia do sujeito, há, até a maturidade, uma progressiva subordinação à subjetividade monológica autorreflexiva do espírito absoluto, a qual determina a constituição da teoria da eticidade. A solução hegeliana de uma absorção do risco de autodestruição pela diferenciação entre sociedade civil e estado provém “de um absoluto que é concebido segundo o modelo da autorreferência de um sujeito cognoscente”, de maneira que “para a esfera da eticidade decorre desta lógica a primazia da *subjetividade de alto grau do estado* face ao sujeito enquanto singular” (Habermas, 2000, pp. 55/56). Frente a isso, Habermas faz valer contra Hegel uma alternativa colhida em sua juventude: “ficou em aberto a opção de explicar a totalidade

¹⁸ A partir disso, Fischbach pôde compreender, curiosamente, o desenvolvimento hegeliano da concepção de intersubjetividade que remonta a Fichte como um registro clássico da inovação que Honneth pretende do conceito habermasiano de interação (Fischbach, 1999, pp. 123 e seg).

ética como uma razão comunicacional incorporada em contextos intersubjetivos da vida. Nesta linha, uma auto-organização democrática da sociedade poderia ter ocupado o lugar do aparelho de estado monárquico.” (Habermas, 1988, pp. 38 e seg) (Honneth, 2007, p. 144)

Num primeiro momento, Honneth radicaliza tal compreensão, no tocante à conexão entre eticidade e reconhecimento, dentro do próprio período de Jena. Extrai o modelo dos “estágios de reconhecimento” como desenvolvimento “histórico” da eticidade diretamente do *System der Sittlichkeit*, mas lamenta o apelo à teoria da consciência a partir de 1803 e a estruturação teórica da esfera da eticidade pelo processo de reflexão do espírito. Assim, “Hegel não pode mais, agora, compreender o itinerário de formação de uma comunidade estatal como um processo de desdobramento conflituoso de estruturas elementares de uma eticidade natural, originária.” (Honneth, 1992, p. 49).

Embora desde 1802 Hegel compreenda, diz Honneth, o movimento do reconhecimento sempre como um meio de socialização e formação da consciência universal pelo descentramento das perspectivas excessivamente individuais, somente o *System der Sittlichkeit* mune este movimento com a capacidade de gerar individualização, isto é, “aumento das capacidades do eu” (Honneth, 1992, p. 51). O motivo disto Honneth o vê no arrefecimento da influência aristotélica pela adesão à teoria da consciência. Para Honneth, “o âmbito objetivo de sua análise reconstrutiva se compõe não mais de formas de interação social, de “interações éticas”, mas se constitui de níveis de automediação da consciência individual” (Honneth 1992, p. 52), de maneira que “também as relações de comunicação entre sujeitos não podem ser mais compreendidas como algo fundamentalmente prévio aos indivíduos”. Ao sacrificar esta faceta, a teoria hegeliana do reconhecimento acaba por perder sua característica de “história da sociedade” e passa a se compreender como formação do indivíduo para o universal social. (Honneth, 1992, p. 52) Em suma, o “re-direcionamento para a teoria da consciência” obstruiu a possibilidade de se pensar o processo de reconhecimento como um processo de formação da autonomia pessoal, o que teria como decorrência um “modelo substancialista de eticidade”. E isto apesar

de que assim Hegel supera a representação tradicional de natureza como essência das conexões ordenadoras estruturadas teleologicamente, na direção de uma gradativa ocupação com a autonomia do indivíduo: a compreensão anti-individualista da eticidade, enquanto substância espinosana, é mais influente no *Naturrechtsaufsatz* e em o *System der Sittlichkeit*.

Honneth recorreu à articulação em um registro pós-metafísico do modelo de intersubjetividade colhido no Hegel jenense, a fim de torná-lo profícuo a uma teoria da sociedade contemporânea, despindo-o do teor especulativo advindo da inserção sistemática¹⁹. Com a tipificação naturalista dos estágios de reconhecimento “idealizados” por Hegel, o modelo de uma individualização crescente, suscitada pelas “lutas por reconhecimento”, abre-se, enquanto teoria social normativa, à posterior investigação empírica e reconstrução do teor intuitivamente dado nos degraus de socialização (Honneth, 1992, pp. 113 e seg).

Habermas ratificou recentemente uma posição, algo diferente desta defendida por Honneth, de que os esboços de sistema de Jena, embora continuem a manter a força de seu viés socializador, sacrifiquem seu nexos individualizante com a adesão à teoria da consciência e o conseqüente afastamento em relação ao ponto de partida aristotélico do *System der Sittlichkeit* (Habermas, 2004, pp. 196 e seg). Segundo Honneth, a progressiva intensificação dos laços sócio-integradores possui como contrapartida um processo de individualização e sofisticação da relação a si do eu, o que ocorre graças à prévia imersão do indivíduo no estofa originário de relações comunicacionais que caracteriza a eticidade natural²⁰. Honneth acredita que Hegel teria

¹⁹ Honneth dedica a segunda parte de seu livro de 1992 à tarefa de investigar se o modelo teórico de Hegel se deixa atualizar sob as condições do pensamento pós-metafísico.

²⁰ Honneth tem uma visão bastante diferenciada do desenvolvimento de Hegel em Jena, principalmente no que concerne às relações entre sua teoria do reconhecimento e a teoria da eticidade. Ele depreende seu modelo dos três estágios de reconhecimento pelo qual se dá o desenvolvimento “histórico” da eticidade diretamente do *System der Sittlichkeit*, mas lamenta (1) o fato de que Hegel não possuía meios na época para uma “compreensão mais determinada de sua mediação de Fichte e Hobbes” (Honneth 1992, p. 47); e (2) o apelo à teoria da consciência a partir de 1803, Hegel tenha eliminado do conceito de natureza todo o seu

compensado sua adesão à teoria da consciência com uma renúncia ao intersubjetivismo em sentido forte que residia no recurso ao ponto de partida “teórico-comunicativo” aristotélico²¹.

Normatividade e a Vulnerabilidade da Interação

Nas décadas 1980 e 1990, Habermas retomou a relação entre individualização e socialização sob o ponto de vista da relação entre a eticidade e o ponto de vista moral. A função das pretensões de validade normativa na coordenação das ações – e, portanto, a tese teórico-social de que as formas de vida sócio-culturais se constituem pela cooperação comunicativa dos membros – fica evidente ao se atentar para o fato de que os envolvidos em consensos perturbados são levados à consciência de que a problematização das pretensões somente pode ser superada cooperativamente. Com isto se conecta também a tese de isomorfia estrutural entre a prática comunicativa cotidiana e o discurso prático, pois, “ao entrarem em uma argumentação moral, os participantes prosseguem seu agir numa atitude reflexiva com o objetivo de restaurar o consenso perturbado.” (Habermas, 1989, p. 87) Seguindo a inspiração hegeliana com respeito à causalidade do destino e a relação ética (Habermas, 2000, pp. 41-47), Habermas entende que a reparação do acordo normativo perturbado consista “em assegurar o reconhecimento intersubjetivo para uma pretensão de validade inicialmente controversa – e, em seguida, desproblematizada – ou, então, para uma pretensão de validade substitutiva. Essa espécie de acordo dá expressão a uma vontade comum.” (Habermas, 1989, pp.

“significado ontologicamente abrangente” (Honneth 1992, p. 48), o qual passa apenas a significar o contraposto absoluto do espírito, isto é, a natureza física e pré-humana. Honneth vê nisso a estruturação teórica da esfera da eticidade entregue ao processo de reflexão do espírito, o que já aponta para a sistemática definitiva.

²¹ Para Wildt, o fato de, a partir de 1803, a luta não se originar mais de um “crime” contra um estágio prévio de relação comunicacional entre os indivíduos não significa que, aliada à sua capacidade socializadora e geradora de normas, a teoria do reconhecimento perca, como quer Honneth, sua capacidade de intensificação das capacidades individuais; pois a teoria do crime, seguindo o atalho que passa pelo conceito de consciência e a experiência da mesma em relação à própria morte, relaciona a temática do crime explicitamente à problemática da identidade do eu” (Wildt, 1983, p. 341)

87/88) Deve-se concluir, portanto, que dentre as pressuposições que o discurso comparte com o agir orientado para o entendimento mútuo em geral estão, por exemplo, as relações de reconhecimento recíproco (Habermas, 1989, p. 111). Tal caráter comum permite a Habermas definir a controvérsia em torno de normas, na medida em que esta afeta o equilíbrio das relações de reconhecimento, como uma versão da “luta por reconhecimento” (Habermas, 1989, p. 128).

Para Habermas, a continuidade entre o discurso prático e a racionalidade comunicativa pela qual os sujeitos coordenam suas ações cotidianamente, que faz com que o discurso prático se refira a acordos normativos perturbados, implica em certa relação entre normatividade e os processos de individualização e socialização, precisando a inspiração hegeliana transformada por Habermas. O ponto de vista moral e a atitude hipotética frente a normas tornadas problemáticas, a qual se sedimenta em juízos morais e em ações conformes aos mesmos, dependem de que processos de socialização e individualização, processos intersubjetivos que tecem a rede de relações da eticidade de uma forma de vida, tenham de ter podido torná-los aptos a se deslocar do estofo tradicional que responde pelas obviedades normativas.

Além de desestabilizar a fusão operada no mundo da vida entre a validade normativa e factual, a atitude hipotética implícita no ponto de vista moral decompõe a prática comunicativa em normas e valores, em elementos cuja justificação moral pode ser examinada e problematizada, por um lado; e elementos intersubjetivamente gerados no processo de socialização/individualização, cuja tematização moral é indisponível e que se vinculam aos âmbitos individuais ou coletivos de autorrealização. Do ponto de vista histórico e/ou ontogenético, a diferenciação ocasionada pelas operações abstrativas da moral pós-convencional, pelas quais se intensifica a racionalidade da tematização de questões normativas, é o eventual desligamento do agir com base em juízos morais de motivações empiricamente eficazes, como aquelas que se ligam diretamente à valoração intersubjetivamente gerada no quadro de uma eticidade concreta, levantando a questão da compensação para a descontextualização da moral universalista no sentido de uma

vinculação da motivação racional com as atitudes empíricas eficazes.

Antes de ser conduzido ao direito positivo como *medium* pós-convencional capaz de reestabilizar a tensão entre validade normativa e validade social, Habermas levanta questões abrangentes sobre a colaboração de processos de socialização e individualização no fomento, pelas formas da vida concretas, da ancoragem do ponto de vista moral. Se, por um lado, no contexto de sua fundamentação teórico-discursiva do direito, Habermas persegue a explicação do surgimento de uma integração social sob as condições de uma socialização instável (Habermas, 1997, p. 39); por outro lado, antes disso, Habermas define dois eixos supraindividuais em torno dos quais uma forma de vida pode contribuir à “compensação do déficit prático” gerado pelo ponto de vista moral: por um lado, o problema cognitivo de aplicação de princípios universais; por outro lado, “o problema motivacional de encaixe de um procedimento de justificação moral no sistema da personalidade” (Habermas, 1991, p. 85).

Habermas vincula a aplicação eficaz e moralmente coerente de princípios universalistas à ancoragem de processos de aprendizagem²² em um quadro institucional pós-convencional. No que concerne à questão do encaixe motivacional de princípios universalistas no sistema da personalidade, Habermas deixa em aberto, para além da introdução do direito no rol das investigações da teoria do agir comunicativo, que a proteção de uma socialização exitosa também aponta para outros elementos ligados a processos de individualização. Para Habermas, a perda do caráter inquestionável das orientações normativas compostas de evidências culturais pode ser compensada por “um sistema de controle interno de comportamento, capaz de responder positivamente a juízos morais dirigidos por princípios, ou seja, a convicções racionalmente motivadoras e que possibilite a autorregulação do comportamento” (Habermas, 1991, p. 88). Tal sistema tem de ser dotado da

²² Para Habermas, a possibilidade de processos de aprendizagem está vinculada pela transcendência da prática comunicativa cotidiana ocasionada pelos pressupostos idealizadores inseridos no meio linguístico que estrutura as formas de vida (Habermas, 1997, p. 21).

capacidade de funcionar autonomamente em face da validade social de normas reconhecidas, o que somente pode acontecer pela interiorização dos princípios abstratos que a própria ética do discurso representa como pressuposições do procedimento de fundamentação de normas.

Habermas fornece, então, o direcionamento investigativo para as condições de possibilidade destas “estruturas pós-convencionais do super-ego”. E justamente aqui retorna a questão hegeliana de um paralelismo entre processos de socialização e individualização. A ética do discurso aponta para uma colaboração propiciada pela “eficácia socializadora do entorno”, isto é, para “padrões de socialização e processos de formação que fomentem o desenvolvimento moral e o desenvolvimento do eu de jovens e impulsionem os processos de individualização para além dos limites de uma identidade convencional, de uma identidade que se atém a determinados papéis sociais” (Habermas, 1991, p. 89) Segundo Habermas, a resolução de ambos os problemas relacionados à tradução efetiva de princípios universais, ancoragem de processos de aprendizagem em ordenamentos institucionais de tipo pós-convencional e padrões de socialização revertidos em uma individualização pós-convencional, está ligada a um modo reflexivo de tradição; e, neste sentido, Habermas deixa em aberto a compreensão do processo ontogenético de progressiva individualização como contrapartida de processos socializadores efetivados sob tais circunstâncias pós-convencionais, no sentido específico que Honneth atribui ao “teor individualizante” de relações intersubjetivas. A pergunta que se coloca é, então, se padrões jurídicos de socialização seriam capazes, no contexto de sociedades pluralistas, de deliberação democrática insuficiente e de participação política irregular, de permitir, para além de uma individualização simplesmente abstrata, formação de identidades culturalmente diversificadas.

Não é difícil ver que Habermas investe o direito positivo moderno da capacidade de complementar o déficit prático de uma moral universalista, principalmente no que concerne à ancoragem de processos de aprendizagem ligados à formação política da vontade em um quadro institucional pós-convencional. Entretanto, no tocante ao problema dos padrões pós-convencionais de

socialização revertidos em uma individualização potencialmente inclusiva, o direito exerce uma função exterior, no sentido de que assegura a integração social e a salvaguarda de uma individualização bem-sucedida em circunstâncias de uma socialização abstrata. Com efeito, o direcionamento da teoria do agir comunicativo para a explicitação de um conceito normativo de democracia deliberativa parece também apontar para a sua complementação por uma investigação mais pormenorizada e interna da possibilidade de processos de socialização pós-tradicional revertidos em uma individualização exitosa, os quais podem e devem, decerto, entrar numa simbiose com o *medium* do direito positivo, mas não se reduzem a ele nem o podem reduzir a si.

Habermas deixa em aberto a consideração de elementos sócio-formadores que certamente se beneficiam das salvaguardas proporcionadas pela institucionalização jurídica, mas não parecem, em todos os casos, se comportarem de maneira passiva em relação a ele, retroagindo, antes, sobre o momento jurídico da organização social, principalmente sobre o *locus* privilegiado da legitimidade: os processos de legislação. É o próprio Habermas que, na esteira de sua assimilação da problemática hegeliana, deixa ainda em aberto, em meados dos anos 1980, as potencialidades de uma vinculação das ideias morais com a força motivacional inserida em instituições reconhecidas. Em suas palavras, as ideias morais “têm que ser transformadas, como diz Hegel, em debates concretos da vida cotidiana. E assim é em realidade: toda moral universalista depende da sustentação e do apoio que lhe ofereçam as formas de vida. Necessita de certa concordância com práticas de socialização e educação que ponham em marcha nos sujeitos controles de consciência fortemente internalizados e fomentem identidades do eu relativamente abstratas. Uma moral universalista necessita também de certa concordância com instituições sociais e políticas em que já estejam encarnadas ideias jurídicas e morais de tipo pós-convencional.” (Habermas, 1986, p. 23) Já aqui se torna claro o direcionamento do pensamento habermasiano para a tese da complementaridade entre moral e direito positivo, mas também se faz observar ainda o papel a ser desempenhado por padrões de socialização e individualização forjados paralelamente ao *medium* jurídico.

As pretensões interativas inseridas na ética do discurso ficam mais claras quando Habermas procura comprovar que a fundamentação discursiva do juízo moral em um procedimento faz jus às intuições morais enquanto elementos substanciais às formas de vida, à conexão interna entre questões de justiça e questões do bem comum (Habermas, 1986). De um ponto de vista antropológico, a moral pode ser compreendida como um mecanismo de proteção à vulnerabilidade estrutural das formas de vida sócio-culturais, isto é, à característica incontornável da espécie humana de somente ser capaz de proceder à individualização pela via da socialização. As formas de vida sócio-culturais se caracterizam, portanto, pelo fato de que os processos comunicativos que subjazem à intersubjetividade da interação, constroem e reproduzem originariamente a identidade do indivíduo e da coletividade sócio-cultural. Isto cria, segundo Habermas, uma reciprocidade entre a intensificação da individualidade e o adensamento da rede intersubjetiva de formação, de maneira que a possibilidade de autodeterminação se vincula à imersão do sujeito na teia de relações intersubjetivas que compuseram sua identidade extremamente individualizada. Isto significa que este processo de sofisticação da identidade individual comporta também riscos crescentes à integridade da pessoa formada, isto é, de que aspectos incontornáveis da autorrealização do indivíduo não encontrem o efetivo respaldo social. Para Habermas, a moral se dirige, em geral, a aplacar esta vulnerabilidade na forma da salvaguarda tanto da integridade individual, quanto do “tecido vital das relações de reconhecimento recíproco nas quais unicamente as pessoas podem estabilizar sua frágil identidade.” (Habermas, 1986, p. 24) É neste sentido que Habermas compreende que a moral tem de se voltar à intangibilidade dos indivíduos pela exigência de respeito à dignidade de cada um e à proteção da tessitura intersubjetiva das relações comunitárias.

Para Habermas, somente a ética do discurso é capaz de mostrar como o duplo ônus da moral se deixa reconduzir à noção de vulnerabilidade da socialização individualizante e, portanto, à complementaridade dos processos de socialização e individualização. Este resultado permite “o direcionamento jurídico” e o resgate da intenção fundamental do direito natural racional de

extrair, do próprio âmbito da comunicação linguisticamente mediatizada, elementos compensatórios para a vulnerabilidade. Habermas vai encontrar no direito positivo moderno a possibilidade de solucionar a questão fundamental da teoria da ação comunicativa acerca da possibilidade de uma reprodução da sociedade que, em última instância, se dá na base de pretensões de validade normativa às quais os agentes têm que recorrer na coordenação de suas ações (Habermas, 1997, p. 25)²³.

Reconhecimento e Crítica da Modernidade política

Recentemente, Honneth aprofundou sua incursão no debate entre comunitaristas e liberais, propondo interessante contraponto à teoria da justiça de Rawls, enquanto elabora um original redirecionamento da teoria crítica da sociedade. Sua intervenção se constitui também como uma revigorante interpretação de Hegel, elaborada também em *Luta por Reconhecimento* (1992), *Das Andere der Gerechtigkeit* (2000), *Leiden an Unbestimmtheit* (2001), *Kommunikative Freiheit und Gerechtigkeitstheorie* (2004) e outros.

Honneth apresenta uma promissora linha de fuga na elaboração de uma teoria da justiça, na medida em que seu recurso a um ponto de partida de inspiração hegeliana – *um conceito intersubjetivista de liberdade individual que estipula, como condição de contorno de uma teoria da justiça, uma concepção ético-institucional e intersubjetivamente mediada do bem viver, o fomento à tessitura de interações unicamente capazes de efetivar a liberdade do indivíduo* –, recupera o aguilhão crítico de algumas emendas “comunitaristas” (Forst, 1994, 1995, pp. 181-212) ao liberalismo, sem renunciar a uma concepção normativista de justiça. Com isso, Honneth não somente elimina um excessivo individualismo fundacional, mas também neutraliza aquele expediente “abstracionista”, proveniente da tradição kantiana e que se consoma na pretensão de uma dedução do quadro institucional prioritariamente a partir de princípios.

²³ Habermas pretende comprovar a tese de que, sob pontos de vista funcionais, “a figura pós-tradicional de uma moral orientada por princípios depende de uma complementação através do direito positivo” (Habermas, 1997, p. 23).

Honneth propõe uma contraposição entre o projeto de uma teoria da justiça inspirada em Hegel, uma “reconstrução normativa”, e as linhas fundamentais do construtivismo propugnado por J. Rawls, tencionando não somente eliminar impasses oriundos do embate entre correntes liberais e adeptos do contextualismo, mas também a separação, que Habermas pretende estar superada pela ética do discurso, entre éticas especializadas em questões de justiça e do bem viver²⁴.

Ele parte da constatação de que vigora, atualmente, uma concordância acerca do procedimento de fundamentação e o âmbito de objetividade de uma teoria social da justiça (Honneth, 2004, p. 213) Neste sentido, “igualdade e autonomia individual aparecem, assim, atualmente, como os dois componentes indissociáveis de uma concepção racional da justiça.” (Honneth, 2004, pp. 213/214) Todavia, Honneth percebe que “estes dois conceitos fundamentais declaram realmente muito pouco a respeito da maneira como a efetivação da liberdade individual de todos os membros da sociedade deve ser igualmente garantida.” (Honneth, 2004, p. 214); e, neste sentido, Honneth se pergunta “como seriam constituídos os princípios da justiça decididos pelos membros da sociedade, sob a condição de que eles vissem a efetivação de sua liberdade como dependente da efetivação da liberdade dos outros”, abandonando assim, tal como Hegel, o ponto de partida centrado em um individualismo metódico, e adotando “o conceito comunicativo de liberdade individual.” (Honneth, 2004, p. 214)

Desta forma, sua reformulação do paradigma hegeliano de intersubjetividade prenuncia uma ultrapassagem da dicotomia entre a ética aristotélica e a moral kantiana da autonomia. Ele defende que o ponto de partida na teoria hegeliana do reconhecimento poderia fornecer “a descoberta de uma alternativa na qual ambos os pontos de vista são de tal forma integrados que com isso nós podemos viver uma vida menos cindida”, um programa no qual vê

²⁴ Sobre a separação entre as questões estritamente morais, ou concernentes à justiça, e as questões valorativas, que dizem respeito ao bem viver e à autorrealização, ver: (Habermas, 1991, pp. 80 e seg) e (Habermas, 1989, pp. 143-223, 148 e seg). Acerca de como esta importante questão se insere na problemática geral de fundamentação da ética do discurso, ver: (Habermas, 1989, pp. 126 e seg).

“a tarefa central de uma teoria moral hoje.” (Honneth, 2000, p. 172)

Honneth se baseia na tese de que as ressalvas metodológicas corretas permitem o resgate, na *Filosofia do Direito*, de estruturas interativas que respondem por uma exitosa efetivação da identidade individual. Compreende-se como uma tentativa indireta de reatualização, na medida em que não tenciona tornar plausíveis nem a estruturação lógico-especulativa do conceito ontológico de espírito, nem o conceito substancial de Estado (Honneth, 2007, pp. 48 e seg).

O sentido da reatualização está em pensar uma teoria da justiça cujo programa esteja centrado na proteção daqueles tecidos sociais, potencialmente incorporados nas práticas intersubjetivamente mediadas, imprescindíveis à plena efetivação da liberdade do indivíduo. Neste sentido, a “inspiração” hegeliana residira na perspectiva ascendente, que parte da tessitura de práticas sociais definidas pelo próprio mundo social moderno, perscrutando, assim, o potencial das mesmas para a realização da liberdade; ao mesmo tempo em que, através de um esclarecimento acerca dos riscos de um desenvolvimento patológico destas estruturas, obtém-se um quadro normativo criterioso para aferir a saúde das práticas sociais atuais. Neste diagrama fica delineada a conexão interna, que Honneth quer tornar profícua ao pensamento político atual, entre a teoria da justiça e o diagnóstico de época (Honneth, 2007, pp. 77 e seg).

Honneth depreende, de sua inspiração hegeliana, um conceito normativo de eticidade que contém, em seu vínculo indissociável às práticas do mundo social moderno, as possibilidades de individualização bem-sucedida, propiciadas pelos nexos socializadores – e, portanto, alinhavadas em práticas intersubjetivas –, os quais têm, por sua vez, para desempenhar esta função, de se retroalimentarem (Honneth, 2007, p. 114), ou seja, de desenvolverem processos de formação²⁵ que correspondam à

²⁵ Compreendendo a mediação institucional do reconhecimento como *Bildung*, Patten percorre a crítica hegeliana ao contratualismo evidenciando a aposta em que os processos de socialização e individualização vinculados ao conceito de reconhecimento são imprescindíveis para formar a própria liberdade individual (capacidades, atitudes volitivas e autocompreensão), à qual recorre o

progressiva aquisição, por parte dos indivíduos, das capacidades e elementos motivacionais necessários à participação nas estruturas desta “individualização através da socialização”.

Tal programa nada tem a ver com a “dedução” de um quadro institucional, capaz de efetivar uma concepção de justiça, que faz abstração do contexto²⁶, mas sim com uma postura teórica que, inspirada no núcleo normativo proposto pelo conceito hegeliano de espírito objetivo²⁷, pauta-se pela reconstrução, a partir da necessária ancoragem das possibilidades de autorrealização individual nas instituições existentes, dos elementos normativos de uma concepção de justiça, desde o início atrelada à condição de fomentar concretamente uma individualização bem-sucedida. A “*Filosofia do Direito* hegeliana ... como projeto de uma teoria normativa, tem de ser concebida em relação àquelas esferas de reconhecimento recíproco cuja manutenção é constitutiva para a identidade moral de sociedades modernas.” (Honneth, 2007, p. 51)

Tal reatualização colabora, por conseguinte, com a percepção da atualidade da filosofia política de Hegel. Primeiramente, sua pertinente interpretação da tese de Hegel, vinculada à sua concepção ampla de *Recht*, de que práticas e

contratualismo para basear o contrato social em um assentimento arbitrário por parte do indivíduo (Patten, 1999, cap. 4).

²⁶ Aqui se faz valer a ideia de um reaproveitamento de Hegel, uma vez que, para Honneth, as interações formativas não são somente um bem básico, mas a própria concepção moderna de justiça se vincula à ideia de possibilitar, no tecido formado pela prática comunicativa, a plena autorealização individual. Trata-se, portanto, de um vínculo entre os princípios da justiça e as instituições que a efetivam, preconizada pela condição de uma individualização plena (Honneth, 2007, pp. 63, 131, 140).

²⁷ Apesar das ressalvas em relação ao conceito substancialista de estado e à estruturação lógico-especulativa da *Filosofia do Direito* (Honneth, 2007, p. 50), Honneth se apropria da compreensão da sociedade moderna por trás do conceito de espírito objetivo, o qual, “sob a desconsideração de sua vinculação com o conjunto do sistema hegeliano, me parece conter a tese de que toda a realidade social possui uma estrutura racional” (Honneth, 2007, p. 51). Ora, é lícito afirmar que a interpretação proposta por Honneth do conceito de espírito objetivo é, na verdade, o ponto nevrálgico de sua reatualização: a tese de que “uma racionalidade suficiente que já se manifestou em nossas mentalidades e tradições, em nossas normas e valores, para podermos aceitá-las como um contexto social cujas prerrogativas morais temos de pressupor geralmente como indubitáveis” (Honneth, 2007, pp. 96/97).

instituições sociais modernas têm direitos (§30), o que Honneth compreende sob o aspecto de sua insubstituibilidade no fomento à autorrealização individual (Honneth, 2007, p. 66).

Em segundo lugar, a interpretação, a partir da noção de “volições de segunda ordem”, do alcance da crítica hegeliana às concepções limitadas da liberdade individual através do conceito de vontade livre em-si-e-para-si (Hegel, 1970, 7, pp. 53/54 e 70/71)²⁸ (Honneth, 2007, pp. 77 e seg). Tal interpretação mostra como já no texto hegeliano se encontra a ideia de que a eticidade moderna se constitui como conjunto de práticas e instituições, fraca ou fortemente asseguradas, constitutivas de uma socialização partilhada intersubjetivamente, responsáveis pelo forjamento de valorações, motivadores e interesses, cuja racionalidade é, ao menos, potencial (Honneth, 2007, pp. 112 e 113).

Em terceiro lugar, vem a interpretação de Honneth para a tese de Hegel, logicamente estruturada, de que a eticidade constitui o fundamento e a efetivação dos padrões de racionalidade típicos do direito privado e da moral da autonomia (Hegel, 1970, 7, pp. 285/286 e 407). Em seu exercício de filtragem da estruturação lógico-especulativa, Honneth acaba por fornecer um sentido social preciso para esta tese, a qual é justamente a responsável, no contexto de sua reatualização, pelo vínculo interno entre teoria da justiça e diagnóstico de época, entre a teoria da eticidade como teoria normativa da modernidade, e a percepção dos limites e riscos de uma absolutização das estruturas racionais que constituem a pessoa de direito e o sujeito moral (Honneth, 2007, pp. 80 e seg); vínculo que tem como pressuposto sua admissão do teor normativo peculiar da noção de espírito objetivo (Honneth, 2007, p. 84).

Honneth não se debruça tanto – e isto foi remediado (Neuhouser, 2000, cap. IV e V) – na elucidação de como as instituições e práticas da eticidade colaboram na formação das capacidades subjetivas associadas especificamente ao ser-pessoa e ao ser-sujeito. “É somente a participação na respectiva práxis de

²⁸ Aqui Honneth parece se beneficiar da leitura, proposta por Patten, segundo a qual haveria mais condições para se fundamentar, na obra de Hegel, a “tese da reciprocidade” entre liberdade e autodeterminação moral do que na obra do próprio Kant, uma leitura que rendeu também uma interpretação inovadora da concepção hegeliana de autodeterminação (Patten, 1999, cap. 2).

ação que leva a que processos necessários de aprendizado possam ser efetivados e as respectivas capacidades aprendidas.” (Honneth, 2007, p. 138) Apesar disso, pode-se considerar aquela discussão, proposta por Honneth ao final de seu livro, segundo a qual Hegel persegue, em nome de uma estabilidade nas condições mínimas para uma individualização saudável, uma “superinstitucionalização” (Honneth, 2007, pp. 132/133) dos nexos comunicativos através de um recurso demasiadamente forte ao direito positivo – em função da qual deixam de ser levadas em conta, em seu potencial de formação prático-cognitiva, relações sociais não tão aptas a uma “institucionalização forte” – como decorrência de uma extrapolação inadvertida das estruturas racionais que forjam a regulamentação jurídica. Para Honneth, isto significa “uma diminuição do caráter “ético” das condições de liberdade socialmente existente.” (Honneth, 2007, p. 134)

Em quarto lugar, Honneth empreende uma interpretação da passagem da moralidade para a eticidade, centrada na noção de *Pflicht* como *Befreiung* (Hegel, 1970, 7, pp. 296/297) (Honneth, 2007, pp. 98 e seg) e que constitui o cerne da “terapêutica” hegeliana das patologias do individualismo moderno, sedimentado na racionalidade jurídico-moral, a qual parece, ao salientar a tomada de consciência pelos atores de uma normatividade já intersubjetivamente engendrada, soterrar de vez algumas das ressalvas que mais dificultaram uma leitura mais proveitosa da obra de 1821: a tese de que, com a *Aufhebung* da moral na eticidade, tem início o hediondo colapso da reflexão crítica, tragada pela ubiquidade do sufocante “interesse da substância”²⁹.

O mais instigante na interpretação de Honneth reside na percepção do vínculo indissociável, presente nas instituições e práticas da eticidade, entre reconhecimento recíproco e a socialização como processo de formação das capacidades prático-cognitivas³⁰ (Honneth, 2007, pp. 122, 131) adequadas a uma

²⁹ Considere-se aqui um delineamento da questão (Siep, 1992, pp. 217-239) e uma perspectiva mais crítica em relação ao problema do substancialismo (Theunissen, 1982, pp. 317-381).

³⁰ Schnädelbach se refere, exatamente no contexto da gênese da vontade livre em-si-para-si, à “autorreferencialidade prático-cognitiva da vontade” (Schnädelbach, 2000, p. 186).

completa realização da liberdade, o que deixa claro que a filosofia política hegeliana não é, ao menos em espírito, tão incompatível com a definição de uma esfera pública política, capaz de possibilitar uma formação democrática da vontade (Honneth, 2007, p. 145).

Artigo recebido em 24.06.2012, aprovado em 13.07.2012

Referências

- BRANDOM, R 2002. *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press.
- FALKE, G. 1996. *Begriffene Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewußtseinsgestalten in Hegels 'Phänomenologie des Geistes'.* Interpretation und Kommentar. Berlin: Lukas-Verlag
- HABERMAS, J. 1974. "Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser 'Philosophie des Geites'". In: GÖHLER, G. *Frühe politische Systeme*. Frankfurt am Main: Ullstein.
- _____. 1988. "Individuierung durch Vergesellschaftung" in: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- _____. 1999. "Wege der Detranzendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück" in: *Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- _____. 2001. *A Constelação Pós-nacional: Ensaios Políticos*. Littera Mundi: São Paulo.
- _____. 2004. *2004 Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola.
- HEGEL, G.W.F. 1970. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main : Suhrkamp.
- _____. 1986a. *Jenaer Systementwürfe I*. Hamburg: Felix Meiner.
- _____. 1986b. *Jenaer Systementwürfe III*. Hamburg: Felix Meiner.
- _____. 2002. *System der Sittlichkeit [Critik der Fichteschen Naturrechts]*, Hamburg: Felix Meiner.
- HONNETH, A. 1992. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. 2000. "Zwischen Aristoteles und Kant: Skizze einer Moral der Anerkennung" in: HONNETH, A. *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- _____. 2004. "Gerechtigkeit und Kommunikative Freiheit: Überlegungen im Anschluss an Hegel", in: Merker, B. – *Subjektivität und Anerkennung*. Frankfurt am Main: Mentis

_____. 1994 *Kontexte der Gerechtigkeit: politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. 2001. *Leiden an Unbestimmtheit*. Berlin: Reclam.

ILTING, K. 1974. Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik. In: GÖHLER, G. *Frühe politische Systeme*. Frankfurt am Main: Ullstein.

LIMA, E. C. 2006. *Direito e Intersubjetividade: eticidade moderna em Hegel e o conceito fichteano de reconhecimento*. Campinas. 293 p. Tese de Doutorado em Filosofia, UNICAMP.

_____. 2007. Gênese do Espírito Ético na Filosofia do Espírito de Jena. *Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)*, v. 10, p. 79-102.

_____. 2010. O Conceito Hegeliano de Direito na Filosofia do Espírito de 1805/1806. *Veritas (PUCRS)*. v. 55, n. 3, p.130-157.

_____. 2011. Linguagem e Formação na Teoria da Consciência do Jovem Hegel. *Trans/Form/Ação (Unesp)*, v. 34, n.1, p. 67-86.

MEIST, K. 1980 Hegels Systemkonzeption in der frühen Jenaerzeit, In: DÜSING, K. *Hegel in Jena*. Bonn: Bouvier.

_____.2002. Einleitung. In: G.W.F Hegel, *System der Sittlichkeit [Kritik des Fichteschen Naturrechts]*. Hamburg: Felix Meiner.

RIEDEL, M. 1969. "Hegels Kritik des Naturrechts". In: RIEDEL, M. *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. 1974. "Die Rezeption der Nationalökonomie". In: GÖHLER, G. *Frühe politische Systeme*. Frankfurt am Main: Ullstein.

ROTH, K 2002. Abstraktes Recht und Sittlichkeit in Hegels Jenaer Systementwürfen, In: HENKEL, M. *Staat, Politik und Recht beim frühen Hegel*, Berlin: BWV,11-37

SCHNÄDELBACH, H. 2000. *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

SIEP, L. 1979. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Freiburg/München: Alber.

_____. 1992. Der Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena, in: SIEP, L. *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

_____. 1998. Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes. In: KÖHLER, D. *G.W.F Hegel, Phänomenologie des Geistes*, Berlin: Akademische Verlag.

_____. 2000. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

_____. 2004. *„Selbstverwirklichung, Anerkennung und politische Existenz. Zur Aktualität der politischen Philosophie Hegels“*, in: *Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven*, Schmücker, R. Berlin: Akademie Verlag.

WILDT, A. 1983. *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta.

WILLIAMS, R 1992. *Recognition: Hegel and Fichte on the Other*. Albany: University of New York Press.

_____.1997. *Hegel's Ethics of Recognition*. Los Angeles: University of California Press

_____. 2001. *Beyond liberalism and communitarianism: studies in Hegel's Philosophy of right*. New York: Albany.