

O diálogo de Axel Honneth sobre a filosofia do direito de Hegel

Axel Honneth's Dialogue on Hegel's Philosophy of Law

Werner Euler

Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, Brasil
werner.euler@unila.edu.br

Resumo

O artigo presente tem dois objetivos principais. Em primeiro lugar encontra-se uma análise detalhada da fórmula argumentativa de “reconhecimento”, ou seja, de “luta por reconhecimento”, usada por Hegel nos seus fragmentos jenenses sobre o sistema da filosofia e especialmente a filosofia do espírito. É necessário determinar antecipadamente por meio de uma interpretação precisa o conteúdo daquela expressão, para criticar e comparar, depois, seu significado original em Hegel com o uso teórico por lado de Honneth, especialmente para corrigir e explicar a função da “luta por reconhecimento”, mesmo no seu agravamento como “luta por vida e morte”, em relação à gênese do estado do direito. Em segundo lugar, a figura de “reconhecimento” é relacionada à Filosofia do direito de Hegel na versão da publicação do ano 1820. Nesta obra, o reconhecimento faz parte da teoria das “instituições”, que é analisada por Honneth também. Apesar dos méritos do autor contemporâneo ganhados pela tentativa de integrar uma teoria clássica filosófica numa concepção da justiça na sociedade de nossos tempos, será constatada um erro de interpretação, i.e., compreender uma instituição como uma simples comunidade social da comunicação (ou intersubjetiva). Por essa razão, a conclusão baseada num comentário crítico tem de conter uma recomendação negativa, i.e., não seguir esses traços da interpretação, mas, antes, defender e consultar os textos originais de Hegel.

Palavras-chave: luta por reconhecimento, consciência, estado natural, liberdade, vontade.



Received: 08/12/2020. Final version: 10/08/2021

eISSN 0719-4242 – © 2021 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License



CC BY-NC-ND

Abstract

This article has two purposes. First, it aims to present a detailed analysis of the argument of “recognition” or even of the “fight for recognition”, which Hegel uses in his fragments from Jena treating of the system of philosophy, especially of the philosophy of spirit. It will be necessary to determine precedently by means of an exact interpretation the content of that expressions, in order to criticize and to compare, his original significance in Hegel with the theoretical application made by Honneth. The special aim hereby is to correct and to explain the function of the “fight for recognition”, even in its sharpening significance as a “fight for life and death”, with relation to the genesis of the state of right. Second, the figure of “recognition” is related to Hegel’s Philosophy of right in the version of 1820. In this work, recognition participates in the theory of “institutions” which is analyzed by Honneth as well. Apart from the merits gained through the endeavour to introduce a classic philosophical theory into a conception of justice in society, we feel obliged to state an error in Honneth’s interpretation in so far as he understands an institution as a simple social community of communication (or as intersubjective community). For that reason, a conclusion based on a critical commentary can only include a negative recommendation, that means, not to follow those traces of interpretation but rather to defend and to consult the texts originally composed by Hegel.

Keywords: fight for recognition, consciousness, state of nature, freedom, will.

1. Introdução

Axel Honneth compreende sua produção filosófica como o prosseguimento da tradição da teoria crítica da sociedade, especificamente como aperfeiçoamento da teoria da justiça. Neste sentido ele desenvolve um programa de “inovação do conceito da justiça” em subsequência a Hegel. Trata-se de uma determinação mais precisa da relação entre indivíduo e sociedade.

O centro de sua análise e fundamentação da relação entre o indivíduo e a sociedade de nosso tempo é o que ele chama de “reconhecimento” (Anerkennung). Na elaboração dessa teoria, ele retira seus materiais principalmente da filosofia prática de Hegel, a quem ele analisou e avaliou em estudos intensivos.

Neste programa, Honneth não se serve simplesmente da Filosofia hegeliana ou dos meios do Idealismo Alemão para acumular escombros como materiais apropriados para a construção de um próprio edifício da teoria. Pelo contrário, salienta a importância de compreender o *espírito* da filosofia hegeliana.

A partir do primeiro contato acentuado de Honneth com a filosofia do reconhecimento de Hegel, no seu livro “Luta por reconhecimento”, gostaria de perseguir, de modo resumido, a procura pelos vestígios na filosofia de Hegel, i.e., expor e questionar as etapas e os alvos parciais

junto com as mudanças concepcionais que acontecem necessariamente, enquanto comparo essas mudanças com os textos originais de Hegel, e finalmente tiro algumas conclusões dessa comparação.

2. Luta por reconhecimento. O encontro de Honneth com o Hegel de Jena

O que atrai Honneth tão intensamente para estabelecer o desenvolvimento jenense do pensamento de Hegel, é obviamente o ímpeto social e político que esses escritos emanam. Com isso eles manifestam, no que diz respeito ao estilo e à forma da apresentação, exatamente isso que Honneth tenciona a descobrir neles como conteúdo: a figura da *luta por reconhecimento*. São primeiramente três fontes que Honneth comenta no seu livro “Luta por reconhecimento”. O último manuscrito, o rascunho de uma *filosofia real*, datado dos anos 1805/06, é mais fortemente enfatizado (Honneth 2003, 67; 2016, 53). Cada uma dessas fontes representa um estágio do desenvolvimento na construção da teoria do reconhecimento.

Este testemunho bastante precoce da ocupação de Honneth com a filosofia de Hegel trata já do tema que constitui seu interesse principal em Hegel, a saber, a “reconstrução sistemática” da ideia da “luta por reconhecimento”. Ele encontra várias formas desse padrão, que abrange questões sobre *direito e liberdade*, tendo em vista a constituição duma sociedade justa. Primeiramente, são sobretudo os escritos jenenses de Hegel dos quais ele absorve idealmente argumentos a favor da existência de tal “modelo”.

Honneth descreve o caminho de Hegel para desenvolver um “modelo” de reconhecimento recíproco como uma resposta crítica à fundamentação moderna do estabelecimento dum objetivo político, cujo mais alto interesse consiste na consecução do poder estatal para sua própria conservação. Representantes de tal filosofia do estado são Hobbes e Maquiavel. Apesar de todas as diferenças, eles coincidem em um ponto, a saber, que a “luta dos sujeitos por auto-subsistência”, como o último ponto de referência dessas teorias, justifica o agir do estado autoritário pelo argumento que uma intervenção potente é absolutamente necessária para resolver ou evitar os conflitos que resultam daquela luta. Ao mesmo tempo – prossegue Honneth – Hegel aprendeu algo de positivo do “modelo” do pensamento de Hobbes de uma luta interpessoal (quer dizer, a teoria do estado natural) e tornou esse modelo produtivo para seus próprios fins. Certamente, é importante ressaltar que esse resultado contém, para Honneth, o fundamento da “posição ímpar” dos escritos jenenses de Hegel. Contudo, Honneth constata que o programa da elaboração de uma teoria da “luta por reconhecimento” não acabou em Jena, mas ficou preso aos rascunhos e esboços que são conservados e disponíveis apenas de forma fragmentária (sem dúvida, numa edição bem processada).

Quais são as intuições que Honneth absorveu da análise dos fragmentos jenenses de Hegel e quais ele gostaria de comunicar ao leitor? Em que consiste especificamente “o esboço da

teoria inteiramente alterado”, no qual Hegel integrou o mais velho “modelo do pensamento de uma luta social”, usado por Maquiavel e Hobbes? Honneth destaca múltiplas influências e mudanças que foram decisivas para a formação de uma nova colocação do problema.

Todos os esboços diferentes do sistema de Hegel resultam, segundo Honneth, da tentativa de uma resolução dum problema sistematico básico, a saber, elaborar uma teoria político-filosófica mediante de um sistema novo das categorias. Essa teoria deve ser útil para explicar filosoficamente a organização de uma forma mais alta de sociedade. Isso foi a finalidade do “pensamento filosófico-político de Hegel em Jena” (Honneth 2003, 42; 2016, 25). Como o primeiro passo Hegel sugere a “substituição dos problemas básicos do atomismo por categorias”, que têm a comunidade social dos indivíduos como objetivo (Honneth 2003, 42-43; 2016, 26).

2.1. Sistema de Eticidade

No “Sistema da eticidade” (1802/03) (Göhler 1974, 13-102; Hegel 1998, 277-361) Hegel recebe positivamente a teoria de reconhecimento de Fichte. No “Fundamento do direito natural”, por sua vez, ele encontra uma forma ainda não completamente desenvolvida do motivo do reconhecimento. Esse motivo tem o significado de uma causalidade recíproca entre os indivíduos, a qual serve a relação do direito de base. Porém, o “modelo” de reconhecimento de Fichte é alterado por Hegel. Relações de eticidade, agora, representam (pelas palavras de Honneth) “formas de uma intersubjetividade prática”. O “movimento” de reconhecimento significa o processo alternado da reconciliação e do conflito descrito a seguir. A estrutura da relação do reconhecimento recíproco é sempre a mesma em Hegel: “[...] na medida em que se sabe reconhecido por um outro sujeito em algumas de suas capacidades e propriedades e nisso está reconciliado com ele, um sujeito sempre virá a conhecer, ao mesmo tempo, as partes de sua identidade inconfundível e, desse modo, também estará contraposta ao outro novamente como um particular.” (Honneth 2003, 47; 2016, 30-31).

É muito difícil identificar essa “estrutura” em Hegel, mesmo aproximadamente, tanto mais que um processo dinâmico imanente a ela é acrescentado. Esse processo deve levar ao resultado que “os sujeitos [...] vêm sempre a saber algo mais acerca de sua identidade particular” (Honneth 2003, 47; 2016, 31) e são, por conseguinte, envolvidos em conflitos e tensões.

Neste caminho Hegel ultrapassa o modelo de reconhecimento de Fichte, na medida em que contém “ao mesmo tempo” uma parte de novo auto-conhecimento da particularidade do próprio Eu (da eu-descoberta) “e, desse modo, também estará contraposta ao outro novamente como um particular” (Honneth 2003, 47; 2016, 31). O caminho de Hegel via Fichte para uma nova teoria de reconhecimento é uma “reinterpretação” do “modelo” da luta natural de “todos contra todos” (segundo Hobbes). O conflito prático é já de início um acontecimento

no âmbito da eticidade (não é uma luta pela auto-manutenção da existência física pura), já que o objetivo seja o reconhecimento intersubjetivo. A luta leva ao melhoramento gradual do estado da eticidade.

Por de trás das considerações sobre o desenvolvimento gradual dos conflitos sociais oculta-se, segundo Honneth, a estratégia de Hegel, a saber, demonstrar “que só por tais atos de destruição são criadas as relações de reconhecimento eticamente mais maduras, sob cujo pressuposto se pode desenvolver então uma ‘comunidade de cidadãos livres’ efetiva” (Honneth 2003, 56-57; 2016, 42). Aquilo que destruiu a comunidade do direito, enquanto os indivíduos foram isolados um dos outros, deve ser reparado mais uma vez pela identificação do reconhecimento mencionado. Mas, como Honneth diz, o sistema da eticidade de Hegel não reflete mais essa progressão (Honneth 2003, 59; 2016, 45). Até o fim desse texto fragmentário, os problemas objetivos, aparecidos até aqui, ficam abertos.

2.2. Filosofia Real I

Depois Honneth encontra um novo acesso a Hegel e um “novo sistema da referência” à teoria filosófica da eticidade no fragmento de uma filosofia do espírito dos anos 1803/04 (*Realphilosophie I*) (Honneth 2003, 61-62; 2016, 48). Os conceitos de espírito e de consciência ganham importância crescente e central. Mas mesmo esse “processo da transformação” é marcado por Honneth apenas como um “estágio intermediário” na via para o *sistema* mais tardio. Ao mesmo tempo, o “modelo do pensamento de luta por reconhecimento” obtém uma nova versão.

Em relação a esta versão de Hegel, Honneth interpreta a via para o estabelecimento de uma nova comunidade estatal diretamente como o processo da “formação do espírito”. “Reconhecimento” deve significar, agora, que uma consciência completamente formada “se reconhece como a si mesma em uma outra totalidade, em uma outra consciência” (Honneth 2003, 63; 2016, 49; Hegel 1975, 268–326; Göhler 1974, 293–335).

Esse reconhecimento é uma relação recíproca, que se pode garantir apenas pelo conflito, na medida em que cada ofendido pode conhecer apenas pela “lesão recíproca” de seus próprios pretensões que o outro também se reconhece no outro (Honneth 2016, 49; Hegel 1975, 309.26-29; Göhler 1974, 322). Somente pela experiência prática na execução da luta (através da reação do outro) cada um dos participantes pode estar certo de ser reconhecido pelo outro. Neste sentido, a virada para a filosofia da consciência permite para a primeira vez, como parece segundo Honneth, integrar no “modelo” a “motivação” para ser disposto a um conflito (que ainda não foi o caso nos fragmentos anteriores baseados na natureza). No entanto, mesmo neste esboço, a função da luta em relação à formação da eticidade enquanto uma comunidade ideal não foi fundamentalmente alterada.

2.3. Filosofia Real II

No esboço da “filosofia real” dos anos 1805/06 a concepção da “luta por reconhecimento” recebe, segundo Honneth, “mais uma vez uma posição forte, sistemática, como jamais terá novamente em sua obra posterior de filosofia política” (Honneth 2003, 67; 2016, 53; Beckenkamp 2009, 248-263; Schnädelbach 1997, 117-162). O caráter fundamental do conceito do espírito é determinado pelo fato de “ser ‘nele mesmo ao mesmo tempo o outro de si mesmo’” (Honneth 2003, 69; 2016, 54). Essa determinação tem de ser compreendida como “a forma do movimento de um processo” de maneira que “ele é capaz de fazer de si o outro de si mesmo e retornar para si mesmo” (Honneth 2003, 69; 2016, 54). O padrão da “luta por reconhecimento” é integrado nessa concepção do espírito de modo que possa promover o desenvolvimento de uma sociedade ética. Por essa razão, Hegel retoma na “filosofia real” (1805/06) a figura da luta por reconhecimento, e agora explicitamente na forma de uma crítica à teoria do estado natural em Hobbes. Lendo-se esse texto em paralelo ao comentário de Honneth, pode-se seguir com facilidade seus passos argumentativos. Com efeito, até o abandono do estado natural, Hegel parece pelo menos se aproximar da teoria de Hobbes. Porém, a passagem ao estado civil por meio do *contrato* provoca o protesto de Hegel. Pois essa figura contém o problema que Hobbes – como Honneth nota corretamente – não resolveu satisfatoriamente. A saber, trata-se da pergunta de como os indivíduos, com base no estado da natureza, podem alcançar uma ideia dos direitos e deveres recíprocos, ou em outras palavras: como sujeitos individuais, naturais, isolados um dos outros, podem se transformar em “pessoas do direito”. Essa pergunta é deixada sem resposta. A tradição do direito da natureza explicava essa passagem por meio dum ato específico da resolução que tinha como base uma vontade comum a todos. Mas essa forma de união deixa os indivíduos no estado de sua singularidade imediata. É apenas uma manifestação externa dum pensamento subjetivo que explica esse procedimento (“o movimento de meu pensamento”) e não o procedimento da coisa mesma (do objeto) que é o indivíduo como o “Eu livre”. Este Eu tem de refletir com consciência a relação aos outros com os quais vai pactuar, e nesta medida produzir essa relação a través de si mesmo. Através dessas atividades da consciência ele realiza o ato da fundamentação do direito, isto é, ele cria uma relação do reconhecimento.

O direito é a relação da pessoa no seu comportamento para com outra, é o elemento universal de seu ser livre, ou seja, a limitação de sua liberdade vazia. Essa relação ou limitação não tenho de imaginar e trazer por mim mesmo, mas sim o objeto é ele mesmo esse produzir do direito como tal, i.e., a relação *reconhecente*. (Göhler 1974, 227; Hegel 1976, 215.5-10 minha tradução)

Essa passagem é citada minuciosamente por Honneth também. Porém, não concordo com ele, quando ele interpreta a resposta crítica de Hegel como se este tivesse tido a intenção de explicar um “procedimento prático” da produção do contrato social. Honneth afirma que “já

não se trata mais de uma necessidade teórica, mas empírica (Honneth 2003, 84; 2016, 71). O que é uma necessidade empírica e simultaneamente não-teórica? Deve ser talvez o resultado do reconhecimento dos sujeitos enquanto pessoas do direito num “processo da experiência”?

Tanto quanto Honneth acompanhou o texto hegeliano depois, ele nem pôde perder o vestígio da relação do reconhecimento, que é o momento essencial na crítica das teorias do estado natural e do contrato de Hegel. Contudo, sua estimativa de grande valor em relação a esse elemento da teoria não encontra precisamente o mesmo significado que ele tem em Hegel. Em Honneth, o reconhecimento aparece como algo posto por fora e aplicado como padrão ao acontecimento social, como uma “ampliação categorial”. Além disso, Honneth queria estabelecer o processo de reconhecimento já no estado de natureza e considerá-lo como uma relação antes do contrato. Pois – como ele também cita Hegel – “no reconhecer o Eu deixa ser esse indivíduo”. Antes, o isolamento dos sujeitos é um requisito dos estados sem direito, da concorrência e dos conflitos potenciais. *Reconhecer*, pelo contrário, é já “direito” (pelo menos, direito abstrato). Isso porque Hegel considera o estado da natureza assim que não pode conter nenhuma relação efetiva de reconhecimento, embora haja a luta por reconhecimento.

Em diferença à afirmação de Honneth, o reconhecimento recíproco *não* pode mais ser integrado no estado de natureza. Pois no estado natural os indivíduos isolados um dos outros embora se encontrem numa vida indefinidamente livre, são ao mesmo tempo num “Ser” “indiferente”, desinteressado, individual. Excluindo-se absolutamente e mutuamente eles são antagonistas. Com efeito, a crítica de Hegel à teoria de estado natural é muito mais profunda do que Honneth presume. Até se lê explicitamente em Hegel, em verdade, que o movimento do sujeito que está reconhecendo “anula seu estado de natureza”. Com esse resultado, o conflito entre os indivíduos acaba. Com base na abolição do estado de natureza a teoria do contrato torna-se supérflua: não se precisa mais de uma passagem ao estado social. O direito (enquanto o reconhecido) é reconhecido como “válido imediatamente”. O reconhecimento substitui a parte da teoria que anteriormente foi chamada de “contrato”.

Ora, quando Hegel diz que o direito é “elemento” do “Ser livre” dos sujeitos do direito, isso é equivalente a dizer que é a “determinação e limitação de sua liberdade vazia”. A liberdade é *vazia*, na medida em que não tem direitos nem deveres, no momento de saída. Só pela determinação da essência do reconhecer enquanto substância a liberdade é realizada, contudo, ao mesmo tempo *limitada*, na medida em que a “necessidade” do reconhecimento é a sua própria enquanto ser social. Ele é produzido necessariamente por ele mesmo – como isso acontece não é demonstrado por Hegel, mas talvez aconteça por meio da reciprocidade dessa relação, i.e., da dependência mútua (que pode ser chamada de “intersubjetividade”)?

O equilíbrio (a relação adequada a si mesmo) entre o um e o outro é estorvado pelo ataque unilateral contra a “posse” do outro. Porém, a lesão não é dirigida à posse *física* como tal. Ela acontece por força do próprio “sentimento para si”, i.e., “não se saber no outro”, mas em vez disso “perceber o ser para si do outro no outro”. O agressor se sente excluído e por esse motivo ele perturba o sentimento tranquilo para si ou o “Ser para si” do outro, enquanto

Ele reivindica suas pretensões para recuperar seu próprio sentimento para si. A “posse” como o objeto do conflito não é afinal (ou é apenas indiretamente) a posse física das coisas, mas a respectiva identidade, o próprio ser-si-mesmo e saber, independente do ser-aí e do saber do outro (a “autonomia”). Esse agravamento da situação (i.e. que no conceito da “posse”, não se trata, em primeiro lugar, das coisas, mas das pessoas na sua autonomia) não encontra na exposição por Honneth. Esse conflito tem a força para fazer explodir a autoconfiança de *ambos* dos contratantes. Trata-se de um conflito dos sentimentos sociais em relação a outro e, além disso, também em relação a si mesmo, que viola a paz social. Uma situação dos motivos como aquela, que é causada pelo sentir de uma falta de autosenso (da autoconfiança) está muito longe da luta por autoconservação à la Hobbes. Indiretamente é uma luta do indivíduo por sua própria liberdade subjetiva e individual. É uma liberdade que não se concilia bem com a pretensão a liberdade de outro (embora o texto de Hegel não use as mesmas palavras), visto que ele usa o outro como meio para seus próprios fins, por causa que ele penetra por meio de seu autosenso na esfera do sentimento de outro. Ele quer ser conhecido e respeitado pelo outro. O outro na sua individualidade inteiramente autônoma torna-se o objeto de seu desejo. Ele quer pôr “seu Eu no Eu dum outro [...] no conhecer dum outro” e traz com isso o autoconhecer calmo de si do outro de dentro dele para fora.

O resultado negativo desse conflito não foi pretendido por nenhum dos contratantes, pois consiste no isolamento total de um em relação ao outro e ninguém é capaz de encontrar repouso e paz, na medida em que está em desacordo consigo mesmo. Mesmo aquele que reagiu passivamente é infetado pelo sentimento de dilaceramento interno (da “diferença”) daquilo de que, anteriormente, ele estava certo. De sua consideração das passagens citadas do texto de Hegel, Axel Honneth conclui, que eles contêm uma “objeção radical à doutrina hobbesiana”. Ele lê Hegel (e vai além dele) como se o conflito pressupusesse (sistematicamente) que ambos os sujeitos já incluíssem mutuamente e positivamente a sua atitude de reconhecimento respectiva. Mas isso é lido contra o sentido e o conteúdo textual hegeliano; pois Hegel diz explicitamente: “Logo, o movimento não começa aqui com o positivo de se conhecer no outro, etc.”. Antes disso, o que põe o conflito em andamento, é o sentimento do indivíduo de ser excluído e isolado, no qual se mostra um duplo mal-entendido. A tentativa de superar seu próprio isolamento para recuperar seu sentimento por si faz cair o outro num conflito consigo mesmo, na medida em que seu vis-à-vis toma posse dele, i.e., penetra no seu conhecimento íntegro. Neste aspecto fica a diferença (a desigualdade). A afirmação de Hegel, que diz que essa desigualdade necessariamente “já está supressumida em si”, não se refere ao estado de natureza, como Honneth acha; pois neste caso se trataria de uma igualdade com base no direito, e por conseguinte, seria necessário perguntar o que é que faz desejável a procura pelo estado do direito. Antes, a afirmação de Hegel se refere a todos os itens listados na exposição que concernem a *ambos* os sujeitos: “ambos são *fora de si*, ambos são um saber, são objeto de si, etc.” A desigualdade do novo processo (que é o “mais alto”) refere-se tanto a forma como ao conteúdo da relação e permanece ligado à igualdade. Com base nesta ligação deve-se para *cada um* negar a desigualdade e resultar a igualdade efetiva.

Essa constelação leva em diante à consequência extrema que o conflito degenera – já como no fragmento do ano 1802/03 considerado antes – numa “luta por vida e morte”. O texto de Hegel é um mistério quanto à pergunta sobre como essa luta acontece. O vocabulário usado neste contexto nem é explicado na ocasião. É quase impossível se fazer uma ideia disso, supondo que não temos a intenção de projetar diferenças significantes do conteúdo da filosofia hegeliana mais tardia (por ex. da Lógica) no vocabulário empregado (por ex., no que diz respeito às diferenças relevantes a este procedimento, entre *Ser*, *Ser-aí*, *Ser-para-si*, ou seja, também “saber”). Ao que parece, esse processo é transferido para o nível do saber, no qual existe depois uma igualdade do ser-para-si de ambos: “o um suprassumiu o *ser-para-si* alheio” e outro intui o seu ser-para-si como algo que foi suprassumido. Que o Ser-para-si tem também “efetividade”, pois, deve significar que é reconhecido pelo outro, mas de modo que valha para o outro “como absoluto”. Isso quer dizer que o ser-aí, anteriormente possuído, não importa mais, mas que o “*seu ser-para-si sabido*” tem relevância. Pois esse último tem como absoluto um *Ser* no “significado do saber de si”. Para valer como um tal ser-para-si absoluto, Hegel afirma, é necessário que se exponha como “vontade”, pois, o que é chamado “vontade”, é o *ser-para-si sabido*, e o expor é o suprassumir do ser-aí próprio feiro por si mesmo. Então, saber e vontade são os fatores necessários para realizar e fazer compreensível para nós a mudança para os temas de “morte”, “suicídio” e “luta por vida e morte”. A vontade inclui finalidade. Ela dirige-se a si mesma na sua individualidade, quer saber, a alguém cujo ser-aí é suprassumido por ele mesmo.

Estamos agora na soleira da confrontação com a *morte*. Para a consciência que sabe e que quer, parece como se a vontade tenha em vista a morte de outro (suposto que esse seja o significado do “suprassumir o ser-aí” do outro). Porém, o reverso e a graça nesta figura é que o ser-aí de outro é exatamente aquele, no qual o outro de outro se conhece e se sabe ser reconhecido. Por essa razão, a conclusão evidente é de que não se trata do homicídio de um outro, mas de sua própria morte (“suicídio”). Essa morte já está iminente porque aquele que tem a intenção de matar de uma maneira geral segue por este caminho perigoso. Apesar de todas as tentativas de Hegel para tornar transparente esse fim (provisório) do desenvolvimento, permanecem restos inexplicáveis. Como se apresenta o fim deste capítulo? Há uma saída do dilema? A morte marca o fim da luta por reconhecimento?

Segundo minha leitura, a luta acaba no “ser reconhecido” da vontade que sabe, a saber, do reconhecimento da vontade de ambos os lados. O ser reconhecido segue da reflexão (da compreensão) de que é impossível eliminar o ser de outro de sua própria consciência sem perder seu próprio Eu como Ser-para-si (sua identidade).

Isso porque a exclusão simples de outro reproduz a necessidade de reestabelecer o ser de outro, visto que o ser-para-si isolado não pode existir sem reconhecimento pelo outro. Contudo, a mesma necessidade reimporta o alheamento de si e a sua própria restrição. Existe apenas uma saída deste dilema, i.e., pelo saber que se reúne com a vontade. A morte e a vida não se referem efetivamente à existência física do homem (como Honneth acredita), mas o ser-aí ou o não-ser-aí do saber no outro e inversamente, a saber, deste modo que se trata

sempre do Eu individual que é para si. Por essa razão não pode ser correto explicar a luta dum modo ideológico como um meio para adquirir o reconhecimento de sua própria liberdade, na medida em que a *prontidão* (e a seriedade do intencional) para a luta por vida e morte deve demonstrar que, quanto ao agressor, “a legitimação de suas pretensões tem mais valor do que a existência física”. Pois, o agressor tem de compreender ao mesmo tempo que nem a sua morte, nem a morte de seu adversário leva ao ser-aí reconhecido de sua liberdade. Em outras palavras: o agravamento extremo da luta dissolve o processo de reconhecimento.

Enquanto vontade que sabe, ela é um universal. Ela se contrapõe a universalidade como Ser (a “efetividade geral”). O sujeito individual é “*pessoa*”. A vontade singular é o universal e a vontade universal dos indivíduos. Ela é “eticidade geral”, i.e. imediatamente “direito”. Entre esses passos fica a “luta por vida e morte”. Essa luta pressupõe que tanto um quanto o outro sujeito sabem de si mesmo como um ser-para-si. Por causa disso eles são separados. “O movimento é a luta por vida e morte”. Resulta dessa luta que o sujeito viu o outro como o “Eu puro” e que “a vontade de cada um é a vontade que sabe”. A luta da morte – supondo-se que se trata de uma luta literalmente dita – pode apenas ter referência ao fato de que no estado de isolamento absoluto de ambos (na exclusão recíproca) eles se destroem a si mesmos, porque eles dependem absolutamente um de outro: cada um sabe que ele negou o ser-aí de outro em si mesmo e que ele apenas *por isso* pode salvar seu próprio ser-para-si. Porém, ao mesmo tempo, ele tem o saber que ele poderá conservar seu ser-para-si puro, apenas se ele souber o ser “não como alheio” em si. A vida de cada um é a morte de outro, mas com isso, ao mesmo tempo, é sua própria morte, porque conhece seu próprio ser-para-si como o que é estranho no outro. Isso me parece o conteúdo do saber que se liga com a vontade e possibilita a relação do direito.

Esse conhecimento dos sujeitos que refletem sobre seu envolvimento recíproco leva ao final que eles abandonam a luta, visto que a vitória sobre o outro, na medida em que deve consistir no reconhecimento da própria liberdade, é sem esperança e que a persistência no ser para si sob a condução da vontade singular respectiva destrói essa vontade permanentemente de novo. Na minha opinião, Honneth perde esse conteúdo essencial do saber da vontade subjetiva do indivíduo sobre as condições de sua própria constituição e está procurando fora do contexto hegeliano (em outros autores), como parece, em vão, para uma “ordem de ideias imaginável por argumentos” que possa interpretar o “incentivo provocativo do pensamento” de Hegel. Se o fim da luta significasse o início do estado do direito como o universal da pluralidade das vontades individuais, então parece que justamente isso é o fim e a necessidade da luta. Em outras palavras: a luta por vida ou morte é equivalente à luta por direito ou carência total do direito. A consequência para a vontade do indivíduo é que ela se realiza somente no ser reconhecido e no reconhecer universais e com isso se transforma na vontade universal. Para esse último segue, inversamente, que obtém efetividade apenas como vontade individual, i.e., como *uma única* vontade universal. A vontade não é mais *impulso*, mas a vontade que *sabe*. O que resta da luta é esse saber sobre o ser reconhecido que agora pertence à vontade.

Mas não pretendo desenvolver esse ponto. Prefiro andar para o meu tema principal: quais traços existem na filosofia do direito de Hegel e quais são perseguidos por Honneth na obra de Hegel publicada 15 anos mais tarde sob o título “Linhas fundamentais da filosofia do direito” (1820)?

3. Direito e liberdade

3.1. O método do direito

Referi-me para executar essa tarefa principalmente aos seguintes textos de Honneth: 1) “Das Reich der verwirklichten Freiheit. Hegels Idee einer Rechtsphilosophie” (Honneth 2010, 33-48). 2) O capítulo: “A Filosofia do direito de Hegel como teoria da justiça” (Honneth 2007, 45-68). 3) *O direito da liberdade* (Honneth 2015, 128-234 cap. B e C).

O que é ou deve ser o direito como essência se determina pela ideia do direito, que é em Hegel, já do início (apesar dos esboços jeneses), uma unidade entre o conceito do direito e sua realização, seu *ser-aí*. A meu ver, tem de existir uma *lógica do direito* específica enquanto método, segundo o qual a ideia se forma para um sistema do direito. No capítulo de Honneth que vou consultar em primeiro lugar (Honneth 2010, 33-48) encontramos alguns ecos da *Jenaer Realphilosophie* em relação à tentativa de determinar a *vontade livre*, na *Introdução* de Hegel nas *Linhas fundamentais da filosofia do direito* (1820). Em primeiro lugar, a vontade livre é o ponto de partida do direito (Hegel 2010 § 4). No que diz respeito ao terceiro conceito da liberdade da vontade, à qual Honneth recorre (Honneth 2010, 37) é o conceito segundo o qual a vontade está livre, na medida em que ele é “em si mesma” “neste outro” (Hegel 1989, 57 § 7 Adendo). É exclusivamente esse conceito no qual estou interessado. Honneth pega essa fórmula e constata, que a determinidade alheia dum sujeito do direito torna-se um instrumento de mediação gradual de sua não-liberdade. A vontade é autodeterminação do eu (Hegel 2010 § 7). Liberdade ilimitada, completa, só é possível, quando o sujeito “permanece” no outro “em si, de modo que percebe na característica ou particularidade daquele algo com qual ele pode se ‘identificar’” (Honneth 2010, 38). A liberdade, cuja realização torna-se temática na Filosofia do direito de Hegel, tem, com isso, implicitamente uma proximidade clara com a relação que Hegel chamou de “reconhecimento”, na fase de suas atividades em Jena.

Segundo o § 29 da *Introdução*, o direito é “o ser-aí da vontade livre”. Essa declaração induz Honneth a afirmar que seriam “os estabelecimentos objetivos e as instituições pelos quais o indivíduo é apto identificar-se como o ‘outro’ de si mesmo” e com isso – assim a afirmação continua – Hegel estenda o alcance do conteúdo da Filosofia do direito “ao campo da efetividade institucional das sociedades modernas” (Honneth 2010, 39). Em outras palavras, ele não se contenta com princípios abstratos do direito, mas pretende integrar “instituições concretas” na filosofia do direito. Na minha opinião, essa expectativa baseia-se exatamente nesse mal-entendido, sobre o qual Hegel avisou no § 3 e observação, a saber, o equívoco entre

o aspecto histórico (empírico, dependente do tempo) das instituições do direito já existentes e o desenvolvimento filosófico especulativo do direito enquanto conceito. A diferença entre a consideração “*puramente histórica*” e a consideração filosófica “a partir do conceito” é – assim diz Hegel – “muito importante e certamente deve ser mantida”: “uma determinação jurídica pode, a partir das *circunstâncias* e das instituições de direito *presentes*, mostrar-se perfeitamente *fundada* e *consequente* e ser, no entanto, nela e por ela mesma, ilícita e irracional [...]” (Hegel 2010, 50-51 § 3 observação). Contudo, caso sejam “conformes ao direito e à razão”, isso pode ser demonstrado e justificado apenas pelo conceito e não pelo decurso histórico. A instituição real é condicionada temporal e empiricamente. Existe somente temporariamente. Por essa razão não é apta para uma “justificação universal da Coisa mesma”, e sim, perde em determinadas circunstâncias mesmo “seu sentido e seu direito” (Honneth 2010, 51-52).

“O que acontece com a justificação histórica, quando confunde a gênese exterior com a gênese a partir do conceito, é que então se faz inconscientemente o contrário do que se intenciona”. (Hegel 2010, 51 § 3 observação)

Então, um intérprete não deveria referir-se à efetividade das instituições para explicar e fundamentar justamente o específico da filosofia do direito de Hegel, se não quiser esbarrar exatamente nesse mal-entendido que se baseia no equívoco entre o “ponto de vista histórico” e a “consideração filosófica”. Ora, é certo que Hegel utiliza o conceito de “instituição” também num sentido mais positivo, quando ele fala, por exemplo, das instituições do direito civil que surgem assim que qualquer forma do estado conforme o direito já obteve efetividade e, com isso, *validade*. O conceito de direito é necessariamente ligado à sua *validade*. Isso é a “cruz do presente”, i.e., a efetividade imediata sob as condições particulares (quer dizer: da exterioridade) – como Hegel ilustra dum modo bem bonito pelo exemplo do dito antigo. A rosa significa a razão nesta cruz, i.e., o essencial, a substância do direito, o conceito que se move por si mesmo e que inclui a negatividade e a mediação (Hegel 2010, 43 Prefácio).

Axel Honneth apontou justamente para a importância extrema do § 32 das “Linhas fundamentais” que se anexa diretamente à discussão sobre método no § 31, a qual não é menos importante. Segundo ele, a importância daquele § 32 deve consistir no fato de que permite “compreender, pela primeira vez, o propósito da filosofia do direito de Hegel na sua totalidade” (Honneth 2010, 40 minha tradução). Mas, em que consiste esse propósito? Por um lado – e aqui concordo com Honneth sem limitações – consiste dum modo negativo no afastamento do método duma *construção* por pensamento que tem a sua aplicação para a efetividade como objetivo. Por outro lado, consiste segundo Honneth, dum modo positivo, consiste em tirar certas parcelas de direito e da liberdade individual enquanto graus da realização empírica a partir da “racionalidade” (suposta) das “instituições sociais” já estabelecidas. Portanto, refere-se àquela figura que Honneth chama de “procedimento da reconstrução normativa” (Honneth 2010, 40). Aqui se inicia minha crítica.

Em primeiro lugar, dou uma ilustração mais detalhada desse procedimento de Honneth: Sob uma “reconstrução normativa” ele entende o “método” analítico, que parte das “instituições

e práticas dadas” (que representam o material empírico) que são examinadas segundo a ordem da relevância social em relação à realização dos “valores socialmente legitimados” (Honneth 2013, 23; 2015, 25). “Reconstruir” significa em relação a esse processo, segundo o entendimento de Honneth, “tomando-se o conjunto das rotinas e instituições sociais, são escolhidas e representadas unicamente as que possam ser consideradas indispensáveis para a reprodução social.” (Honneth 2013, 23; 2015, 25). Neste contexto, as instituições têm importância somente na medida em que elas refletem a *ordem* dos valores que se encarnam nelas.

Considerando mais em detalhe o § 32 das “Linhas fundamentais”, o texto nos informa de que já a ideia lógica, e por conseguinte a ideia do direito também, contém essencialmente dois aspectos unidos: por um lado, ela pertence ao desenvolvimento do conceito, contendo todos os momentos que são por si mesmos conceitos (este é o aspecto subjetivo); por outro lado, esses momentos são justamente “na forma do ser-aí” (este é o aspecto objetivo). Esses últimos momentos, na medida em que se referem à *efetividade* do conceito, ao “ser-aí” dele, são chamados por Hegel de “configurações”. Resultam duas ordens ou séries: “a série de conceitos que daí resultam” e “uma série de *configurações*” (Hegel 2010, 74). A última frase do texto principal deste parágrafo acentua o ponto essencial: “é assim que elas são examinadas na ciência” (Hegel 2010, 74). A palavra “assim” faz referência a *ambas* as séries. Essa conclusão se segue da primeira frase da observação do parágrafo, que diz que “no sentido mais especulativo”, ambos os métodos de consideração, “o modo do ser-aí de um conceito e sua *determinidade*”, são idênticos (“uma e a mesma coisa”) (Hegel 2010, 74). Contudo, o modo da consideração especulativa ou o método é exatamente aquele que constitui sua cientificidade.

As linhas subsequentes da observação do § 32 contêm, portanto, a argumentação que gostaria de opor ao método da *reconstrução normativa*. Esse argumento deve mostrar que aquilo que Hegel chama de “configuração” *não* pode ser interpretado como instituição no sentido de Honneth. Com efeito, “configurações” são em primeiro lugar o resultado da própria produção do conceito mesmo. Se se quiser compreender e explicar a intensão (oculta) da filosofia do direito de Hegel, a proposição decisiva será:

Mas é de se notar que os momentos, cujo resultado é uma forma ulteriormente determinada, precedem a ele [ao conceito] enquanto determinações conceituais no desenvolvimento científico da ideia, mas não o precedem enquanto configurações no desenvolvimento temporal. (Hegel 2010, 74-75)

O que Hegel tenta esclarecer aqui é que, embora a ordem lógico-sistemática do ser-aí e a da determinidade do conceito do direito coincidam, quanto à perspectiva científica, a conclusão falsa, de que o desenvolvimento temporal (enquanto ordem das configurações na efetividade empírica no exterior) também seja congruente com a primeira, não é permitida. Esse assunto é bem ilustrado pelo exemplo da ordem sistemática da *família* e da *propriedade*: o fato de que a ideia da família tem a propriedade e outras coisas como pressuposto sistemático e como

fundamento conceitual, de modo que a propriedade precisa ser considerada no tratamento científico da família, não justifica a conclusão que ela precisa também existir anteriormente. Antes, seu ser-aí e sua configuração só surgem a posteriori, “a um grau mais elevado de realização de sua cultura” (como Hegel diz) (Hegel 2010, 75). Este nível cultural pode ser o estabelecimento da “eticidade”. Embora não se possa ignorar que os conceitos de *efetivo* e de *configuração* são empregados, neste contexto, num sentido duplo, resulta já daqui que a configuração nem pode preceder do desenvolvimento do conceito com necessidade e, além disso, nem pode caber-lhe o significado pretendido por Honneth de uma “instituição”. O que constitui o interesse científico, se manifesta para Hegel na regra de não escolher algo já feito, acabado, logo temporalmente acidental como ponto de partida de uma análise, mas sim – como o adendo do § 32 informa – na tentativa de “conceber o verdadeiro na forma de um resultado”, que abrange “essencialmente” “primeiro compreender o conceito abstrato mesmo. O que é efetivo, a configuração do conceito, é portanto, para nós, só o subsequente e o além, embora, na efetividade mesma, seria o primeiro. Nosso progresso consiste em que as formas abstratas não se provam como existentes por si mesmas, mas como não-verdadeiras” (Hegel 1989, 87 § 32 Adendo, minha tradução).

Em outras palavras, o “subsequente e o além” é, no que diz respeito à essência, independente do que lhe precede temporalmente na efetividade externa. Quanto à “série das configurações existentes”, é preciso compreendê-las como conseqüências que resultam da ação do conceito mesmo (como produtos da ideia), e nesta medida estão conforme com as determinidades do conceito. Por outro lado, elas são subordinadas à “ordem do tempo” e assim tem apenas efetividade externa, que não revela nenhum interesse eminentemente científico, salvo talvez o interesse meramente histórico. Mas, neste sentido, Hegel constata explicitamente que em relação a essas configurações pode “ser congruente que a ordem do tempo na aparência real difere da ordem do conceito” (Hegel 1989, 86 § 32 Adendo, minha tradução).

Minha interpretação não é isenta de problemas. Se se olhar para trás na lógica da *Enciclopédia*, i.e. no capítulo “A efetividade”, constatar-se-á que Hegel, na verdade, reconhece também o significado positivo e a função do efetivo gerado historicamente como a totalidade das circunstâncias externas e acidentais (enquanto “condições” do efetivo) de ter um valor científico e util. Porém, tais circunstâncias não tocam o núcleo essencial da coisa. É necessário considerá-las na investigação científica, sim. Mas não se deve atribuir um valor demasiado alto a elas. O fio condutor é sempre o conceito como o racional no efetivo. Esse aspecto decide *quais* são as circunstâncias relevantes para a determinação da coisa. O ponto para nós é que nenhuma aplicação do termo *configurações* em Hegel concorda com o significado de *instituição* no sentido de Honneth: a configuração, na medida em que resulta do conceito mesmo, não é pressuposto, mas conseqüência da ordem sistemática do desenvolvimento do direito e, por isso, não tem diretamente nenhuma efetividade; o significado dependente do tempo (enquanto empírico-efetivo) somente é por acaso, ou síncrono, ou ainda anterior ao significado conceitual.

3.2. Princípio fundamental da *Filosofia do direito*

No que diz respeito ao “princípio fundamental” da *Filosofia do direito* de Hegel (i.e. “a vontade livre universal”) (Honneth 2007, 56) a procura de Honneth dirige-se aos traços escondidos e utilizados em Rousseau, Kant, Fichte, e orienta-se na expectativa de encontrar razões da justificação para “todas as determinações morais ou jurídicas”, “que exprimem a autonomia individual ou a autodeterminação dos homens” (Honneth 2001, 21; 2007, 56). Portanto, em relação ao § 29 da *Introdução* na *Filosofia do direito*, a tarefa desta obra é expor o “ser-aí da vontade livre” e determinar o “direito” como um todo (Honneth 2001, 21; 2007, 57).

Este parágrafo diz dum modo compacto e conciso, *primeiro*: é o objeto do direito “que um ser-aí seja o ser-aí da *vontade livre*”; e daí se segue, *segundo*, que o direito seja, “de modo geral, a liberdade enquanto ideia” (Hegel 1989, 80; 2010, 72). Na observação a essas três linhas do texto principal, Hegel chama a atenção do leitor às limitações que o impedem de seguir as linhas da tradição em Kant e Rousseau. Seria um vestígio errado para seu objetivo escolher como fundamento o espírito “como individuo *particular*, enquanto vontade do individuo singular em seu arbítrio próprio” (Hegel 1989, 80-81; 2010, 72).

Portanto, a “autonomia individual” (i.e., o princípio da individuação) parece justamente *não* ser a “premissa” através da qual Hegel – segundo a avaliação de Honneth – concordaria com Kant e Fichte. Pois não podemos interpretar o “ser-aí da vontade livre”, ou seja, a liberdade conforme ao direito, como a forma de expressão dum ser subjetivo e singular. Mas Honneth considera essa determinação da postura de Hegel absolutamente ambígua. De certo modo, Hegel afasta-se também de Kant e Fichte, enquanto ele adota um elemento teórico de sua elaboração da *filosofia do espírito*, oriundo de sua fase em Jena, na sua doutrina do direito madura. Pode-se adicionar que Hegel rejeita o ponto de vista abstrato e uniliteral de Kant e Fichte, segundo o qual a liberdade tem de ser compreendida apenas no sentido “negativo” como a “liberdade do entendimento” que seria uma “liberdade do vazio”; isto é, se a vontade livre quer apenas o universal abstrato, ela quer com isso simultaneamente “nada”; logo, ela não é “nenhuma vontade” (Hegel 1989, 54 § 6 adendo, minha tradução).

A passagem complementar da teoria que Honneth visa como chave de sua interpretação da vontade livre em Hegel, pois, é uma citação do *adendo* do § 7 da *Filosofia do direito*. Essa passagem contém a indicação de que, por exemplo, “amizade e amor” como sentimentos documentam aquele “conceito concreto” da liberdade que Hegel tinha em mente atingir. Segundo essa citação de Hegel, o próprio “autosentimento” se constitui “quando se considera o outro enquanto o outro”. O Eu como o universal determinado (e com isso limitado) se põe “como um outro” e “está neste outro em si mesmo” (Hegel 1989, 54 § 6 adendo, minha tradução). Com isto, temos identificado, portanto, a formulação hegeliana autêntica, empregada por Honneth muitas vezes, que, com efeito, cabe literalmente no contexto dos fragmentos jenenses de Hegel.

Não gostaria discutir mais extensamente a interpretação do texto citado por Honneth (que, na minha opinião, ignora um pensamento central de Hegel, a saber, o aspecto do movimento do conceito ou do pensamento). Segundo seu método de reconstrução normativa, para Honneth importa unicamente reconstruir o pensamento essencial da liberdade, i.e., da vontade livre – o *ser consigo mesmo no outro* – de maneira que o “modelo da ‘vontade livre’” já deixa entrever os contornos do “modelo comunicativo da liberdade individual” (Honneth 2001, 29; 2007, 62). Com isso, Honneth volta à intenção de Hegel na doutrina do direito, a saber, expor “o ser-aí da vontade livre”.

Como Honneth descreveu pouco antes, o conceito de liberdade de Hegel de modo bastante vago, agora, sua explicação do conceito do “ser-aí” falha também (que Honneth, não obstante, acha autêntica). Isso porque ele introduz um critério da realização da liberdade individual totalmente não-hegeliano, que não cabe no contexto. Ele supõe que a categoria do “ser-aí” devia significar o conjunto dos pressupostos (condições) “sociais ou institucionais”, “que permite a cada sujeito individual participar em relações comunicativas que podem ser experienciadas como expressão da própria liberdade”. Isso dá, segundo Honneth, simultaneamente o “conjunto de uma ordem social justa” (Honneth 2001, 29; 2007, 63). Tal ordem deve ser caracterizada como uma relação social “comunicativa”, na qual se pode entrar voluntariamente, na medida em que se tem a capacidade (certo grau da formação cultural) para fazer isso. Por conseguinte, Honneth supõe que Hegel parta da existência de certo “bem básico” e que este bem resida em “relações comunicativas”. Ora, deve depender da existência e da realização de tal bem básico que todos os sujeitos tenham a mesma chance de participar de tais comunicações (Honneth 2001, 30; 2007, 63).

À medida que Honneth relaciona suas exposições feitas com a formulação já citada do § 29 das “Linhas fundamentais” (de forma resumida: que o ser-aí da vontade livre é isso que se chama *direito*), ele acredita ter encontrado mais argumentos para confirmar sua tese. Porém, a chave correspondente para a compreensão só é fornecida pelo § 30, a saber, pela especificação ali afirmada do pensamento do direito segundo a graduação definitiva do desenvolvimento da ideia da liberdade. Esse assunto concerne às esferas do *direito abstrato*, da *moralidade* e da *eticidade*. Na opinião de Honneth, Hegel concentra aqueles pressupostos sociais sob o conceito do direito, “que se mostraram necessários para a realização da ‘vontade livre’ de cada sujeito individual” (Honneth 2001, 31; 2007, 64). Para Hegel, são – afirma Honneth – justamente as relações comunicativas que têm de ser dadas como as condições da realização da “vontade livre” e por isso também do *Ser-consigo-mesmo no outro* do sujeito individual.

Tal “reconstrução normativa”, que Honneth tem em mente, deve fornecer uma fundamentação para a explicação de porque e quais âmbitos sociais têm de ser considerados para que todos os membros da sociedade obtenham a garantia de igual “chance de realização de sua autodeterminação”. Essa garantia é, para Honneth, “o propósito central” da *Filosofia do direito* de Hegel (Honneth 2001, 34; 2007, 67). Por enquanto, resta para nós registrar

que para Honneth também – e mais intensamente do que em Hegel – o último ponto de referência é o indivíduo enquanto ser social ou o que Honneth chama de “auto-realização individual”, que é ligada com o título do direito.

Ora, Honneth adiciona aos resultados apresentados até agora o pensamento que Hegel já elaborou durante suas atividades como docente em Jena, i.e., que os indivíduos enquanto sujeitos em conformidade com o direito não devem ser considerados como seres isolados para si mesmos, mas integrados na relação recíproca, na medida em que eles “podem ver reciprocamente na liberdade de outro um pressuposto de sua auto-realização individual” (Honneth 2001, 35; 2007, 68).

A meu ver, o campo da tensão (se não até a contradição) entre as pretensões dos indivíduos sociais, por um lado, e essas relações sociais, nas quais acontece a luta pela auto-realização individual, não é esclarecido devidamente. Poder-se-ia denominar esse campo de tensão como a contradição entre autodeterminação e *determinação alheia*. Pois, por um lado, os indivíduos com suas pretensões da liberdade são e permanecem necessariamente os últimos destinatários e o ponto da partida do direito e da distribuição dos direitos; por outro lado, Honneth considera as “instituições” como as entidades responsáveis dos direitos – a saber, *ambos*, tanto os indivíduos quanto as instituições, nas quais sua vida é incluída reivindicam a conservação de sua existência e da realização de seus fins específicos da existência (Honneth 2001, 33; 2007, 66). Em primeiro lugar, não está claro, como e donde poderia resultar uma solução dessa pergunta sobre a relação conforme o direito entre os indivíduos, a sociedade e o estado, salvo talvez por meio da formação social de uma comunidade comunicativa, como mencionado (contudo, não existe nesta forma em Hegel). Todavia, o problema delineado pode ser perseguido mais adequadamente no *segundo artigo* do mesmo livro de Honneth, que trata das “esferas” (níveis) que são imprescindíveis para a “autorealização” individual e que são resumidos em concordância com Hegel pela expressão do “direito” (Honneth 2001, 35-43; 2007, 68-75).

3.4. A estrutura tripartida da Filosofia do direito em relação aos modelos da liberdade

São dois objetivos de Hegel que Honneth busca neste lugar: 1) o objetivo mais próximo é a reconstrução das relações da ação que são imprescindíveis para a realização da vontade livre; e 2) o objetivo remoto consiste em determinar ainda um lugar sistemático na estrutura das sociedades modernas, mesmo quanto às teorias clássicas da liberdade, desenvolvidas mais fracas, que “representem condições necessárias, porém ainda não suficientes – e nessa medida incompletas –, da auto-realização individual” (Honneth 2001, 36; 2007, 68-69).

Todas essas condições necessárias são níveis de realização de *uma e a mesma* liberdade prática. A estrutura sistemática da *Filosofia do direito* mostra o sumário tripartido bem conhecido, onde apenas, como parece, a terceira parte – a *eticidade* com sua subdivisão em *família, sociedade civil e estado* – tem como objeto aquelas “esferas de ação comunicativas”

que, segundo Honneth, cumprem a realização completa da liberdade, i.e. da auto-realização individual (ao passo que as duas primeiras partes apenas “recebem um tratamento meramente individualista” da liberdade) (Honneth 2001, 37; 2007, 70). Para explicar esse sumário, Honneth recorre às três determinações da vontade livre na *Introdução da Filosofia do direito*, com as quais “o espectro dos modelos possíveis de liberdade no mundo moderno está de fato plenamente aberto” (Honneth 2001, 38; 2007, 70). Por meio dum tal instrumento emergencial, que utiliza os modelos de liberdade como “premissas” para a prova da tripartição *com sentido* das “Linhas fundamentais”, a própria intenção de Honneth pode ganhar muito; no entanto, não melhora a compreensão do texto da *Filosofia do direito* de Hegel. Pois, não é recomendável executar uma reconstrução que não respeita o próprio método de Hegel. É exclusivamente esse método, desenvolvido na *Ciência da Lógica*, que é apto a ilustrar com certeza o sentido da arquitetura do texto da *Filosofia do direito*, porque refere-se essencialmente à forma e ao conteúdo de um assunto, como a alma ao corpo. Só se alcançam as “configurações” do espírito objetivo exclusivamente por este caminho e não pela suposição de que os dois primeiros modelos da liberdade classificados como imperfeitos praticamente já deixaram seus vestígios na efetividade externa (no “mundo moderno”), de tal modo que é preciso apenas ler neles aquelas configurações, visto que se pode tratá-las e analisá-las criticamente “à vontade” como configurações do espírito objetivo (Honneth 2001, 39; 2007, 70).

A necessidade de revisão dos “modelos de liberdade imperfeitos” – esses são segundo a concepção no livro “O direito da liberdade” (Honneth 2013, 2015) a *liberdade negativa*, representada por Hobbes, e a *liberdade reflexiva*, cujos representantes são principalmente Rousseau e Kant, é derivada por Honneth da circunstância que aqueles modelos são ao mesmo tempo “pressupostos constitutivos para a participação individual [nas] esferas comunicativas”, quer dizer, na “eticidade”, junto com uma já realizada “considerável influência sobre a auto compreensão prática da sociedade” (Honneth 2001, 39; 2007, 71).

Uma “dedução da tripartição da *Filosofia do direito*, feita independentemente das considerações sistemáticas”, ambicionada por Honneth, pressupõe entre outras coisas a tese de “que Hegel realmente perseguiu o propósito refinado de representar ambos os conceitos limitados de liberdade como complexos de ideias influentes, que uma vez determinado seu lugar mais apropriado na sociedade, se mostram como componentes necessários das relações institucionais da liberdade comunicativa” (Honneth 2001, 40; 2007, 72). Honneth está convicto de que Hegel dá a “prova” da exatidão dessa afirmação nas duas primeiras partes de sua *Filosofia do direito*, que refletem os dois modelos da liberdade deficitários. Contudo, isso significaria certamente que os “modelos de liberdade”, dos quais Honneth fala, manifestam-se diretamente nas instituições da efetiva prática-social. Hegel seria por meio de sua *Filosofia do direito* alguém como um fornecedor das ideias para o diagnóstico, crítica e terapia dos desenvolvimentos e patologias reais na sociedade humana. Isso significaria, outra vez, desconhecer a intensão verdadeira de Hegel. Pois, para ele, a filosofia em geral e a Filosofia do direito em particular valem respectivamente como uma *ciência*, que deve conhecer e explicar o racional nos acontecimentos no mundo externo e interno, a saber, embora sempre com

a pretensão duma fundamentação suficiente, não deve compor normas que apontam para o futuro. Por conseguinte, Hegel não faz nenhuma pressuposição – tanto quanto eu posso ver – sobre a questão de quais “rejeições patológicas” apareceriam caso se considerasse um dos dois modelos de liberdade imperfeita (i.e. do direito abstrato e da moralidade) como absolutos. Sem dúvida, não é possível negar que Hegel, às vezes, empreende também algo similar a um diagnóstico de seu tempo e aponta para estados defeituosos, i.e. “patologias sociais” (a expressão de Honneth), que Honneth resume sob o título “sofrimento de uma indeterminação” (com referência aos §§ 136, 141, 149 da *Filosofia do direito*), nem se tem de recusar como completamente absurda a observação que o próprio Hegel percebe conexões com modos absolutos de uma fundamentação deficitária do direito. Mas tais conexões têm de certo apenas uma função ilustrativa e não constitutiva para o desenvolvimento da teoria do direito em todo. Elas não têm, nem diretamente nem indiretamente, a função do ancoramento na (da “aplicação” à) sociedade, nem do surgimento da vida social. Elas têm seu lugar necessário na ordem sistemática do desenvolvimento do direito como consequência da *ideia* do direito. Sua aparência empírica, contudo, depende da casualidade. Aqui fica o limite da fundamentação lógica da filosofia do direito de Hegel.

Quando Hegel argumenta dum modo “negativo”, isso acontece no sentido que ele, certo, também mostra defeitos da fundamentação do direito nos níveis subordinados do direito abstrato e da moralidade, mas ao mesmo tempo ele indica também o caminho para a sua superação teórica pelo desenvolvimento constitutivo, interno e externo (subjeto e objetivo) da ideia do direito. Portanto, se se busca a resposta à pergunta para a relação sistemática das três partes da filosofia do direito de Hegel, deve-se então orientar-se primeiramente pelo andamento da coisa mesma e pelos vestígios, que seu desenvolvimento recorda, como, por exemplo, pelos parágrafos que Hegel marca como “passagens” à parte ou à seção respectivamente subsequente dentro do todo (§§ 104, 141 (!), 181) e aponta, quanto a sua compreensão, a sua *Lógica* (enquanto método de tratamento científico).

4. Conclusão

Qual pode ser a conclusão que podemos tirar no fim dessas considerações? Talvez retornar a Hegel, no sentido de, fazendo bem isso, seja possível cumprir somente os estudos do texto da *Filosofia do direito* de Hegel sem confundir-lo com outros interesses e objetivos; ou se distanciar de Hegel, i.e., perseguir teoricamente e praticamente as relações nas sociedades modernas por outros meios, sem recurso a Hegel? De qualquer forma, não é possível entrar na prática social comunicativa *junto* com Hegel.

Referencias bibliográficas

- Beckenkamp, Joãozinho (2009). *O jovem Hegel: formação de um pós-kantiano*. São Paulo: Edições Loyola.
- Göhler, Gerhard (Ed.) (1974). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Frühe politische Systeme*. Frankfurt am Main, Berlin, Wien: Ullstein.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1975). *Jenaer Systementwürfe I*. Hamburg: Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1976). *Jenaer Systementwürfe III*. Hamburg: Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1998). *Schriften und Entwürfe: (1799-1808)*. Hamburg: Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2010). *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio*. São Leopoldo, RS: Unisinos/Unicap/Loyola.
- Honneth, Axel (2001). *Leiden an Unbestimmtheit eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam.
- Honneth, Axel (2003). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed34.
- Honneth, Axel (2007). *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Esfera Pública.
- Honneth, Axel (2010). *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2013). *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2015). *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Editora.
- Honneth, Axel (2016). *Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schnädelbach, Herbert (1997). Die Verfassung der Freiheit (§§ 272–340). En L. Siep (Ed.), *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pp. 244-265. Berlin: Akademie.